

Teoria Crítica da Universidade de Belgrado, na Sérvia, viabilizando intercâmbios docentes e discentes, pesquisas conjuntas, eventos científicos internacionais e a circulação crítica de referenciais teóricos.

José Marcos da Silva possui trajetória interdisciplinar nas áreas de direitos humanos, teoria crítica, saúde coletiva e educação, articulando reflexão teórica e experiência concreta de atuação em políticas públicas. Sua produção dialoga com a ciência política crítica, a sociologia da saúde e a educação popular, tendo como eixo central a análise das desigualdades estruturais, da violência institucional e das múltiplas formas de violação de direitos humanos no Brasil. Com ampla experiência no campo da saúde coletiva, especialmente no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), desenvolve pesquisas que problematizam os impactos sociais, territoriais e subjetivos das políticas de saúde em contextos de vulnerabilidade. No cenário nacional, destaca-se por suas análises críticas sobre a implantação de grandes empreendimentos e seus efeitos na expulsão de comunidades tradicionais, a partir de uma abordagem interseccional que articula gênero, raça e classe social.

A obra foi possível graças à contribuição de autores com trajetórias intelectuais comprometidas com a crítica das estruturas de poder, a defesa dos direitos humanos e a produção de conhecimento orientada para a transformação social.

A crise contemporânea da democracia e dos direitos humanos não é apenas institucional: ela nos revela algo sobre a própria noção de “humanidade”, historicamente construída por exclusões e silenciamentos. Modernidade, Iluminismo e globalização ampliaram processos de inclusão sem desativar mecanismos estruturais de exclusão. Parece necessário voltar o olhar para os pontos cegos da democracia moderna, ainda atravessada por uma dialética de sacrifício e violência, visível nas assimetrias entre Norte e Sul, bem como entre Centro e Periferia.

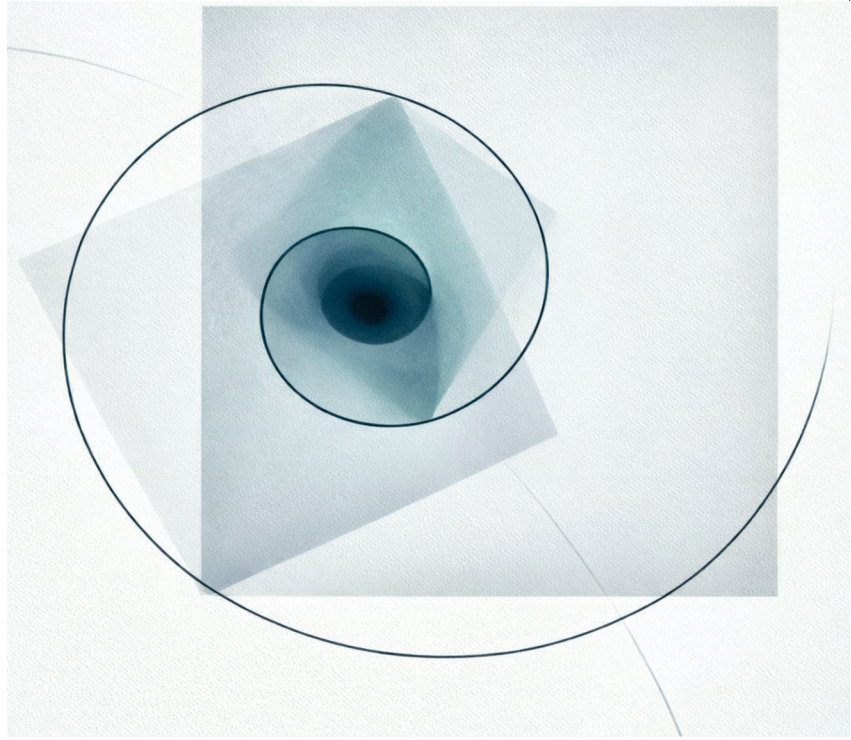
Vanja Grujić



pedrojoaoeditores.com.br
@pedrojoaoeditores
contato@pedrojoaoeditores.com.br



Fundamentos, teoria e práticas emancipatórias inacabadas dos Direitos Humanos - vol. 1



FUNDAMENTOS, TEORIA E PRÁTICAS
EMANCIPATÓRIAS INACABADAS DOS

DIREITOS HUMANOS

Volume I

Organizadores
José Marcos da Silva
Vanja Grujić



Este livro é resultado de um trabalho coletivo desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH/UFPE). Expressa o compromisso com uma produção acadêmica crítica e articulada aos grandes desafios contemporâneos dos direitos humanos.

Destaca-se, nesse processo, a contribuição de Vanja Grujić e de José Marcos da Silva na organização, cuja densidade teórica e diversidade temática refletem a pluralidade de abordagens e interdisciplinaridade.

Vanja Grujić é pesquisadora com trajetória consolidada nas áreas de ciência política, teoria crítica e direitos humanos, cuja formação intelectual se constrói a partir do diálogo entre filosofia política, crítica do direito e análise das formas contemporâneas de violência, exclusão e autoritarismo. Sua produção acadêmica articula de modo consistente tradições da teoria crítica europeia com debates atuais sobre democracia, soberania, colonialidade, gênero e direitos humanos, dedicando especial atenção às heranças do totalitarismo, às crises da modernidade e às limitações normativas do projeto democrático liberal. Sua atuação se destaca ainda pela forte inserção internacional e pelo papel estratégico na construção de redes acadêmicas transnacionais, especialmente entre a América Latina e o Leste Europeu. Nesse sentido, sua contribuição para a internacionalização do PPGDH/UFPE é fundamental, por meio da cooperação acadêmica com o Instituto de Filosofia e

Fundamentos, teoria e práticas emancipatórias inacabadas dos direitos humanos

Volume 1

José Marcos da Silva
Vanja Grujić
(Organização)

**Fundamentos, teoria e práticas
emancipatórias inacabadas dos
direitos humanos**

Volume 1


Pedro & João
editores

Copyright © Autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

José Marcos da Silva; Vanja Grujić [orgs.]

Fundamentos, teoria e práticas emancipatórias inacabadas dos direitos humanos Vol. 1. São Carlos: Pedro & João Editores, 2025. 314p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-2708-5 [Impresso]

1. Direitos Humanos; 2. Fundamentos dos Direitos Humanos; 3. Interdisciplinaridade; 3. Teoria Crítica; 4. Estudos Críticos do Direito; 5. Emancipação social. I. Título.

CDD – 340

Capa: José Marcos da Silva com finalização técnica de Marcos Della Porta

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB – 8-8828

Preparação de textos: Diogo Pereira Okamoto; José Marcos da Silva

Revisão textual: João Gabriel Pereira da Silveira

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editor: Valdemir Miotello

Diretores executivos: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Editorial da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil); Ana Patrícia da Silva (UERJ/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2025

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
Vanja Grujić	
APRESENTAÇÃO DO VOLUME I	15
José Marcos da Silva	
CAPÍTULO 1 – A URGÊNCIA DA UTOPIA E OS PRINCÍPIOS INACABADOS DOS DIREITOS HUMANOS	21
José Marcos da Silva	
CAPÍTULO 2 – O UNIVERSAL QUE ME APAGA: EUROCENTRISMO, HEGEMONIA OCIDENTAL E A REDUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS	37
Laura Beatriz Pires da Silva	
João Paulo Allain Teixeira	
CAPÍTULO 3 – SORORIDADE SELETIVA E O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL: TECNOLOGIAS DO PODER NA INVISIBILIZAÇÃO DAS MULHERES NEGRAS	55
Paula Cristina Moraes da Silva	
Laura Beatriz Pires da Silva	
CAPÍTULO 4 – LIBERDADE E TRABALHO: ESCRAVIDÃO MODERNA E CONTEMPORÂNEA NO BRASIL	75
Fernando Rossetto	
Heitor Pagliaro	
CAPÍTULO 5 – INSTITUIÇÕES NACIONAIS DE DIREITOS HUMANOS: INSTITUIÇÕES ESSENCIAIS PARA A JUSTIÇA, DEMOCRACIA E EFICÁCIA DO SISTEMA INTERNACIONAL DE DIREITOS HUMANOS.....	103
Carina Calabria	

CAPÍTULO 6 – UNIVERSALISM, RELATIVISM AND HUMAN RIGHTS: A CONTINGENT REVISIT 123

Jayme Benvenuto

CAPÍTULO 7 – FUNDAMENTOS DOS DIREITOS HUMANOS E A UNIVERSALIDADE EM XEQUE: O PARADIGMA DOS DIREITOS HUMANOS E A INEQUIDADE DE GÊNERO 151

Ana Laura Correia Duarte

Margareth Pereira Árbues

CAPÍTULO 8 – UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS E DIVERSIDADE CULTURAL 179

Bruno Vilarinho Pires

Lucas Uehara Pires

Renê Mendonça Duarte

Vanja Grujić

CAPÍTULO 9 – CULTURA, LAZER E EDUCAÇÃO: UMA ANÁLISE DO CONTEXTO JURÍDICO BRASILEIRO..... 197

João José Rocha Targino

José Sueles da Silva

Junot Cornélio Matos

CAPÍTULO 10 – DECOLONIALIDADE DA PEDAGOGIA JURÍDICA: ESTUDO SOBRE CONCEITOS E ALTERNATIVAS AO PARADIGMA JURÍDICO OCIDENTAL..... 213

Renatha Gonçalves da Mota e Silva

Ana Cláudia Rocha Cavalcanti

CAPÍTULO 11 – FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS: A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E A URGÊNCIA DO ENSINO AFRO-BRASILEIRO PARA UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA..... 237

Humberto Willams de Souza Albuquerque

José Sueles da Silva

Nielline Andrade

José Marcos da Silva

**CAPÍTULO 12 – LIBERDADE DE ENSINO E MODELOS
DISCIPLINADORES: UM ESTUDO SOBRE A
MILITARIZAÇÃO ESCOLAR..... 257**

Lara Gabrielly de Lima

Fernanda de Paula Ferreira Moi

Heitor Pagliaro

**CAPÍTULO 13 – NECROPOLÍTICA DE GÊNERO E DESUMA-
NIZAÇÃO: A NEGAÇÃO DO DIREITO À VIDA..... 283**

Gabriele da Silva Quirino

Mikaelle Alline de Melo Cruz

Vanja Grujić

SOBRE OS ORGANIZADORES DO LIVRO 307

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES 309

AGRADECIMENTOS

Registramos nossos agradecimentos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal de Pernambuco (PROPG/UFPE) pelo apoio financeiro institucional assegurado ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da UFPE (PPGDH/UFPE).

Esse suporte tem sido fundamental para a realização e o fortalecimento das atividades de ensino, pesquisa e extensão, contribuindo de modo decisivo para a formação qualificada de recursos humanos, a produção científica socialmente referenciada e o compromisso do Programa com a promoção dos direitos humanos e com o desenvolvimento acadêmico e social.

Organizadores.

PREFÁCIO

Imaginário dos direitos humanos e os “mundos por vir”¹

Vanja Grujić

Hoje, talvez eu comece com um pouco de medo, e espero que seja justamente esse medo que, no fim, me leve até a coragem. Uma coragem entendida como atitude — talvez aquela que Michel Foucault identificava na crítica de Kant; ou que Denise Ferreira da Silva tenta traduzir a partir da história negra; ou, ainda, aquela que vemos nas personagens de *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves.

Como falar sobre os direitos humanos hoje diante de uma crise profunda da democracia? Uma crise contínua, que não é apenas da própria categoria dos direitos humanos, a qual atravessa fronteiras nacionais e se confronta com a ideia de soberania, mas também uma crise daquilo que, talvez, veio antes: a própria noção de humanidade. Parece-me que precisamos focar nos pontos cegos dessa ideia de “humano”, da humanidade, que, historicamente, excluiu e silenciou.

Por que *As origens do totalitarismo*, de Hannah Arendt, nos parece tão atual? Por que este e outros livros que tratam das violências do século XX ainda falam sobre o mundo de hoje? Talvez seja hora de repensar não só os direitos humanos, mas o próprio ser humano. No início da modernidade, queríamos entender o mundo com a razão, que se colocou no centro dele. Depois, apareceu a ideia de globalização, ressaltando a universalidade das normas e estruturas sociais. A emancipação de algumas partes da

¹ Palestra dada na aula inaugural do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH-UFPE), no dia 18 de agosto de 2025, para a nova turma de 2025.

população, as “minorias”, os excluídos, começou a se definir dentro desse processo de “inclusão” social.

Porém, todos esses processos, assim como os dos séculos anteriores, foram construídos com base no uso da violência — tanto conceitual quanto material. O projeto iluminista, por exemplo, moldou as formas de pensar o “outro”: o periférico, o globalmente terceirizado, aquele que precisava ser incluído dentro de um modelo já estabelecido. Buscava-se, assim, justificar e legitimar processos democráticos de inclusão sem, de fato, confrontar os mecanismos de exclusão — econômicos, jurídicos, culturais, religiosos, raciais, de gênero, de sexo etc.

O que meu orientador e amigo, o filósofo e professor servo-brasileiro Miroslav Milovic, chamava de “delirium hegeliano”, aparece como fundamento da democracia e do direito moderno, que se constroem em uma dialética de sacrifício e exclusão, justificada em uma superação histórica. Uma dialética sem a negação dupla, sem aquele giro especulativo, sem a negatividade, sem reflexão e, finalmente, sem as possibilidades de crítica, de superação e de entendimento próprio.

No centro deste mundo moderno, a violência, em sua pluralidade de formas, aparece visualizada hoje talvez mais do que nunca. Talvez. Denise Ferreira da Silva, quando fala sobre o fim do mundo, nos lembra que esse fim já havia acontecido várias vezes; não é nada novo. Esse pânico e medo pela democracia, esse temor da violência e do fim do mundo, especialmente nos dias atuais, também precisam ser entendidos em sua pluralidade, uma vez que o medo do Norte Global, da Europa, que levou o mesmo mundo ao seu fim pelo menos duas vezes (durante o colonialismo e na Segunda Guerra Mundial), não é o mesmo medo que se manifesta aqui.

Em outras palavras, há mundo depois do fim do mundo. Ou, dito de outras forma, o fim do mundo é impossível porque somente alguns mundos acabam, enquanto outros permanecem — alguns inteiros, outros apenas em traços.

Em vez de pensarmos em um único mundo e em sua crise, precisamos pensar na pluralidade dos mundos. Temos que decidir

com quais mundos queremos acabar e quais queremos preservar. Queremos acabar com o racismo, com as guerras e com o genocídio, e, na teoria crítica dos direitos humanos, esse processo exige uma transgressão, uma crítica que se funda na ideia de não buscar reformar ou reconstruir algo, mas acabar com algo. Essa transgressão teórica, aqui na academia, é conduzida pela crítica. Porém, ainda existem alguns mundos que queremos preservar e levar até o horizonte, que diz respeito ao futuro ao qual nosso imaginário está direcionado. E aqui aparece uma nova palavra: o *imaginário*. É nele, acredito, que queremos preservar a democracia.

Um dos primeiros imaginários da democracia acontece na *História*, no século V a.C. Heródoto conta a história de um guerreiro chamado Otanes, que fez uma proposta pública: não votar na monarquia, mas na governança do povo — quando talvez o primeiro imaginário da democracia aconteceu. A sugestão de Otanes não era uma ordem, tampouco uma imposição, mas um chamado aberto para que outros respondessem ou não; um convite a apresentar outra proposta.

É nesse chamado que talvez se encontre uma das primeiras e mais belas definições da democracia: “a governança do povo é algo mais agradável no mundo”.

O que é agradável para nós e para a sociedade pode provocar a paixão. Entre as guerras mundiais, Bertrand Russell fala que não é suficiente controlar os impulsos para fazer guerras e que não basta falar da razão como solução para as loucuras e barbaridades da guerra. Precisamos de algo mais, de uma nova paixão, que ele chamaria de *paixão por saber a verdade*, capaz de controlar a paixão da guerra porque somente uma paixão pode substituir outra.

Cada vez mais tenho certeza de que essa paixão precisa nascer da crítica, uma vez que ela consegue derrubar conceitos, instituições, práticas, normas e tudo mais dos seus tronos colonizadores e antidemocráticos. A crítica nos permite enxergar essas estruturas dentro da história para que, realmente, possamos compreendê-las, e essa é a condição mínima para que se possa fazer

uma boa crítica. É exatamente isso que vocês [os ingressantes na turma de 2025] farão aqui nos próximos dois anos.

Voltando ao imaginário, ao futuro — ao mundo depois do fim do mundo —, precisamos ter consciência de que esse futuro está condicionado pelo nosso passado e pelo nosso presente. Pensando com Russell, podemos dizer que, hoje, é necessário encontrar “contra paixões” que se oponham às paixões fascistas que estão em ascensão e que se manifestam concretamente na retirada de direitos de determinadas pessoas — pessoas trans, imigrantes, palestinos etc. — e que se legitimam por meio de noções como soberania nacional, fronteiras e autodefesa.

Assim, torna-se necessário pensarmos nessas outras paixões e repensarmos a relação entre paixão e imaginário. Em que mundo queremos viver? Talvez em um mundo onde possamos radicalizar as igualdades. Judith Butler nos diz que refletir sobre isso já é, por si só, entrar no imaginário e na ação: *“we stand for some other world”* (“nós lutamos por um outro mundo”, em tradução do inglês para o português). Um mundo pautado no antirracismo, no anticolonialismo e no enfrentamento à homofobia, ao patriarcado e a todas as formas de opressão.

Precisamos pensar em como o mundo pode se fundamentar nessas ações e nos valores abstratos da vida política — como a justiça, a igualdade e a liberdade. Nossas ações estão profundamente vinculadas a esse imaginário: estão inscritas em nossos corpos, em nossos gestos, que precisam se abrir para redes de solidariedade e se deixarem atravessar pelo desejo coletivo.

A ambiguidade da liberdade precisa ser compreendida justamente nesse horizonte — o futuro com o qual se iniciou esta fala. A liberdade, enquanto poder, é limitada no presente. Porém, no futuro, projeta-se como algo ilimitado: uma categoria de valor, um valor radicalmente democrático.

Não podemos nos adaptar aos mundos que queremos ver chegar ao fim. Precisamos ser espertos e estratégicos, sim, mas sempre com os olhos e ouvidos atentos, voltados para o horizonte, para os outros mundos que estão por vir. Precisamos criar redes,

colaborar e dar forma a todas as expressões e ações possíveis em que esse outro mundo possa emergir: como um programa de pós-graduação em direitos humanos, como as resistências nas ruas e nas redes sociais, como uma obra de arte, como uma dissertação.

Em suma, espero que, hoje, assim como ao longo dos próximos dois anos, na trajetória de vocês neste programa, este chamado permaneça com vocês. Talvez ele já tenha surgido antes, como um certo incômodo, uma inquietação que os trouxe até aqui para pensarem os direitos humanos em nível de pós-graduação. O que desejo é que pelo menos alguns de vocês escutem essa provocação e escolham respondê-la, mantendo vivo aquele horizonte como um imaginário em que os direitos humanos aparecem como expressão do poder da liberdade e da igualdade humana — como a verdadeira condição humana. Humanos reconhecidos entre si no direito de ter direitos.

Em vez da conclusão, uma voz a ser ouvida de Gaza:

“Sou abençoado. Esta foto minha sorrindo é apenas para o algoritmo, para que esta mensagem chegue a corações e mentes, para que minha existência não seja reduzida a um número, mas lembrada como história e, se eu não sobreviver, como memória. Se sou abençoado em algo, é no fato de ainda valorizar minha humanidade, de recusar a me tornar desumanizado. Aqui, a vida não pertence a você. Se anda rápido demais, pode ser morto. Se anda devagar demais, pode ser morto. Mesmo que caminhe em passos regulares, ainda assim pode ser morto. O que estou vivendo não é humano. É uma vergonha que condena toda a humanidade” (Tahrawi, 2025a, tradução nossa)².

“Quando digo que estou bem, só quero dizer que ainda consigo respirar, que meu coração não está em chamas neste instante e que minha mente ainda não explodiu. Ainda. A verdade

² Ali Tahrawi (Instagram: @ali.gazandoctor), Deir al-Balah, Gaza, 10 de setembro de 2025.

é que vivo em dor o tempo todo. Uma dor que atravessa meus ossos e minha carne, tão profunda que parece que inúmeras células do meu corpo já foram despedaçadas e deixadas para morrer. É como sobreviver a um acidente de carro todos os dias e ser forçado a carregar a dor de cada colisão, empilhada sobre as anteriores, há mais de dois anos. Essa dor não é só minha. É a dor do meu povo. A dor de um povo massacrado sem motivo, sem um fim à vista. A dor de ser colonizado, torturado, deixado para morrer em agonia” (Tahrawi, 2025b, tradução nossa)³.

Referências

TAHRAWI, A. *Here, your life does not belong to you. [...]*. Gaza, 10 set. 2025a. Instagram: @ali.gazandocor. Disponível em: https://www.instagram.com/p/DOcbek5iH1h/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA==. Acesso em: 24 nov. 2025.

TAHRAWI, A. *This is what hell looks like right now from my house. [...]*. Gaza, 17 set. 2025b. Instagram: @ali.gazandocor. Disponível em: https://www.instagram.com/p/DOubZWQCI3j/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA==. Acesso em: 24 nov. 2025.

³ Ali Tahrawi (Instagram: @ali.gazandocor), Deir al-Balah, Gaza, 17 de setembro de 2025.

APRESENTAÇÃO DO VOLUME I

José Marcos da Silva

Este livro é fruto de um projeto acadêmico e político desenvolvido a partir de uma parceria realizada entre o Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH-UFPE) e o Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás (PPGIDH-UFG). A obra reúne resultados de pesquisas, reflexões críticas e diálogos coletivos produzidos nos anos de 2024 e 2025 no contexto das disciplinas de Teoria e História dos Direitos Humanos, ofertada na UFPE, e Fundamentos dos Direitos Humanos, ofertada na UFG, que, ao serem disponibilizadas de forma articulada, criaram um espaço comum de formação, pensamento crítico e construção de saberes insurgentes.

Reunindo pesquisadoras, pesquisadores, mestrandos e doutorandos de ambas as instituições, este primeiro volume apresenta um conjunto de textos que tensionam os imaginários dos direitos humanos, confrontando seus fundamentos universalistas e seus silenciamentos históricos. O título da obra reflete, precisamente, esta perspectiva: pensar os direitos humanos não como uma narrativa concluída, mas como um processo inacabado, permanentemente em disputa e aberto a novas epistemologias e práticas emancipatórias.

A Parte I, intitulada *Entre universalismos e invisibilidades: tensões e críticas aos direitos humanos*, concentra-se na crítica aos paradigmas hegemônicos que marcaram a constituição histórica dos direitos humanos. O capítulo 1, de autoria do professor José Marcos da Silva, constitui-se como um ensaio teórico de natureza crítica, propondo um necessário deslocamento conceitual na abordagem dos direitos humanos. Afastando-se de uma leitura jurídica-formal e abstrata, o capítulo argumenta que a noção de direitos humanos só adquire seu

sentido pleno de emancipação quando compreendida como um projeto histórico inacabado e um campo permanente de disputa política e social. A reflexão se aprofunda no resgate do princípio da fraternidade, classicamente silenciado pelo constitucionalismo liberal, mas aqui reposicionado como o vetor ético e político radical capaz de articular a liberdade e a igualdade a práticas concretas de solidariedade, corresponsabilidade coletiva e resistência. Ao revisitar as promessas não cumpridas de revoluções como a francesa, a russa e as insurreições pernambucanas de 1817 e 1824, o capítulo demonstra que a vitalidade dos direitos humanos reside na sua capacidade de ser reinventado por sujeitos insurgentes e movimentos sociais que buscam o “direito achado na rua”, confrontando crises contemporâneas como o neoliberalismo, a desinformação e as ameaças do fundamentalismo reacionário. Em suma, o texto convoca o leitor a um entendimento do direito como prática social viva, essencial para a reconstrução de uma democracia radical e plural.

No capítulo 2, Laura Beatriz Pires da Silva e João Paulo Allain Teixeira abordam o eurocentrismo e a hegemonia ocidental que reduzem a pluralidade de experiências e vozes. No capítulo 3, Paula Cristina Moraes da Silva e Laura Beatriz Pires da Silva evidenciam as tecnologias de poder que invisibilizam mulheres negras no contexto brasileiro, tensionando as promessas universalistas da sororidade.

O capítulo 4, de Fernando Rossetto e Heitor Pagliaro, analisa as persistências da escravidão moderna e contemporânea no Brasil, revelando contradições entre liberdade formal e práticas econômicas excludentes. No capítulo 5, Carina Calabria discute o papel estratégico das Instituições Nacionais de Direitos Humanos (INDHs) na consolidação da justiça, da democracia e da eficácia do sistema internacional.

Os capítulos traduzidos ampliam os horizontes da crítica, incorporando diálogos internacionais. No capítulo 6, por exemplo, Jayme Benvenuto revisita a tensão entre universalismo e relativismo de forma contingente e contextualizada.

A Parte II, intitulada *Fundamentos dos direitos humanos*, traz reflexões que interrogam os próprios alicerces do campo. No capítulo 7, Ana Laura Correia Duarte e Margareth Pereira Árbues questionam a universalidade à luz da desigualdade de gênero. O capítulo 8, de Bruno Vilarinho Pires, Lucas Uehara Pires, Renê Mendonça Duarte e Vanja Grujić, discute as tensões entre universalidade e diversidade cultural, sugerindo caminhos para abordagens plurais e críticas.

Dos capítulos 9 ao 13, os textos são produções coletivas que envolvem docentes e discentes dos programas de pós-graduação em direitos humanos da UFPE e da UFG e que articulam dimensões culturais, educacionais e políticas, evidenciando os enfrentamentos contemporâneos no campo dos direitos humanos: cultura e lazer como dimensões de cidadania; pedagogia jurídica decolonial; educação antirracista e enfrentamento à intolerância religiosa; militarização escolar e seus impactos sobre a liberdade; e necropolítica de gênero e os mecanismos de desumanização.

Este volume não pretende oferecer respostas definitivas; por outro lado, deseja abrir espaços de escuta, crítica e produção coletiva de saberes. É uma obra que se inscreve no compromisso com a radicalização democrática dos direitos humanos, fortalecendo redes de pesquisa e formação comprometidas com a justiça social e a pluralidade epistêmica.

Por fim, agradecemos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Pró-Reitoria de Pós-Graduação (PROPG) da UFPE, pelo apoio institucional e pelos investimentos contínuos para o fortalecimento da pesquisa e da formação crítica no campo dos direitos humanos.

PARTE I

**ENTRE UNIVERSALISMOS E INVISIBILIDADES:
TENSÕES E CRÍTICAS AOS DIREITOS HUMANOS**

CAPÍTULO 1 – A URGÊNCIA DA UTOPIA E OS PRINCÍPIOS INACABADOS DOS DIREITOS HUMANOS

José Marcos da Silva

Introdução

Este capítulo se constitui como um ensaio teórico que busca tensionar e ampliar os debates contemporâneos sobre os direitos humanos a partir de perspectivas emancipatórias inacabadas. Ao assumir deliberadamente um caráter ensaístico, não se pretende esgotar a temática, tampouco oferecer respostas definitivas; pretende-se, por outro lado, abrir caminhos interpretativos, provocar deslocamentos conceituais e evidenciar a historicidade conflitiva das práticas e discursos em torno dos direitos humanos. Trata-se de uma escrita situada no campo da teoria crítica, que compreende os direitos humanos não como um conjunto estático de normas universais, mas como um campo de disputa simbólica, política e social cuja potência transformadora reside exatamente em sua incompletude e abertura para projetos de emancipação coletiva.

O ensaio parte do reconhecimento de que a linguagem dos direitos humanos foi historicamente apropriada por diferentes forças sociais, ora servindo à manutenção de estruturas de dominação, ora sendo reapropriada por sujeitos políticos insurgentes que a reinventam no chão das lutas. Assim, mais do que um repertório jurídico-formal, os direitos humanos emergem como prática social viva, tensionada por movimentos sociais, experiências libertárias e projetos políticos diversos, em que o princípio da fraternidade e a aposta em horizontes de liberdade e igualdade radical constituem vetores fundamentais de resistência e criação.

Para organizar a reflexão proposta, o capítulo se estrutura em quatro momentos interligados. No primeiro momento, discute-se a teoria crítica dos direitos humanos, enfatizando a ideia de direitos como campo de disputa e instrumento de desnaturalização das formas de dominação contemporâneas. No segundo momento, problematiza-se o princípio da fraternidade, frequentemente silenciado no constitucionalismo moderno, cuja potência política e ética permite pensar a construção de novos vínculos comunitários e formas solidárias de existência. No terceiro momento, revisita-se a Revolução Russa de 1917 e as revoluções libertárias ocorridas em Pernambuco, a exemplo da Revolução Pernambucana de 1817 e da Confederação do Equador, como experiências históricas que tensionaram as formas dominantes de poder e inspiraram projetos emancipatórios em escala local e global. Por fim, no quarto momento, analisa-se o papel dos movimentos sociais contemporâneos na construção de uma democracia radical e de um “direito achado na rua”, expressão central para a compreensão das lutas democráticas no Brasil.

Com essa organização, o capítulo busca demonstrar que a noção de direitos humanos só adquire sentido emancipatório quando vinculada a práticas sociais concretas, a experiências históricas de resistência e à construção coletiva de novos imaginários políticos. Ao invés de tratar os direitos humanos como uma narrativa acabada ou um conjunto de princípios fixos, propõe-se, aqui, compreendê-los como projetos inacabados de emancipação, abertos a reinvenções e insurgências.

A teoria crítica dos direitos humanos

A história dos direitos humanos não pode ser compreendida como uma narrativa linear de progresso civilizatório ou jurídico, mas como um campo de disputas atravessado por contradições e lutas sociais. Como observa Boaventura de Sousa Santos (2013, p. 15), “os direitos humanos são simultaneamente uma linguagem de dominação e uma linguagem de emancipação”. O que define sua

potência não é a letra da norma, mas os usos que diferentes sujeitos fazem deles em contextos históricos determinados. Nesse sentido, uma teoria crítica dos direitos humanos afasta-se das concepções liberais clássicas que os reduzem a instrumentos jurídicos abstratos, ao invés de reconhecê-los como produtos e ferramentas de resistência social.

A tradição liberal moderna, consagrada a partir das revoluções burguesas, associou os direitos humanos à liberdade individual, à propriedade privada e à limitação do poder do Estado. Embora esse tenha sido um avanço em relação ao absolutismo, também significou a consagração de uma *universalidade formal que ignorou a desigualdade estrutural*. Karl Marx (2010, p. 42), ao analisar a Revolução Francesa, mostrou que os chamados “direitos do homem” eram, em grande parte, os direitos do homem burguês, isto é, “o direito à propriedade privada, à liberdade de contrato e à concorrência”. A liberdade abstrata, portanto, não significava emancipação concreta, mas a legitimação de uma ordem social baseada na exploração.

Foi com a Revolução Russa de 1917 que novas dimensões dos direitos humanos ganharam densidade política. Ao colocar a questão social no centro da agenda política, os revolucionários de 1917 afirmaram que “não há liberdade real onde impera a miséria” (Lênin, 1974, p. 53).

A revolução não apenas ampliou o debate sobre direitos econômicos e sociais, mas também tensionou as concepções liberais, ao propor a transformação radical das estruturas de poder e propriedade. Ainda que a experiência soviética tenha gerado contradições profundas e burocratizações autoritárias, ela forçou as potências liberais a reconhecerem, ainda que parcialmente, a importância dos direitos sociais, consagrados posteriormente na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

O princípio da fraternidade e seu silenciamento no constitucionalismo moderno

A fraternidade, princípio relegado a um plano secundário pela tradição liberal, reaparece como categoria central para uma teoria emancipatória dos direitos. Jacques Derrida (2003) já havia advertido que a fraternidade, diferentemente da liberdade e da igualdade, foi sistematicamente marginalizada nos textos jurídicos modernos, embora contivesse uma radicalidade política silenciosa: a ideia de que a dignidade humana depende de vínculos sociais solidários e de responsabilidade mútua. A fraternidade rompe com a lógica do individualismo possessivo ao propor uma ética relacional de cuidado, cooperação e responsabilidade coletiva.

O princípio da fraternidade, muitas vezes relegado a uma posição secundária em relação à liberdade e à igualdade, constitui um dos pilares menos explorados, porém mais necessários, para enfrentar os dilemas sociais do século XXI. Diferentemente de uma concepção restrita e moralista de solidariedade, a fraternidade, compreendida em um contexto político e emancipatório, implica a construção ativa de vínculos sociais capazes de sustentar formas de convivência baseadas na interdependência, no cuidado e na corresponsabilidade coletiva.

Na tradição moderna, sua consagração remonta ao tripé “liberdade, igualdade e fraternidade”, enunciado no contexto da Revolução Francesa. Entretanto, seu desenvolvimento teórico e político foi, em grande medida, suprimido por uma ênfase excessiva nas dimensões individualistas da liberdade e nas dinâmicas jurídico-formais da igualdade.

Reabilitar a fraternidade, portanto, é também um gesto de reposicionar o debate público para além da lógica liberal clássica, afirmando que a sobrevivência democrática depende da capacidade de reconstruir laços sociais e comunitários em sociedades cada vez mais fragmentadas. Nesse sentido, o desafio imposto pela chamada “infocracia” torna-se emblemático.

A proliferação de informações descontextualizadas, mediadas por algoritmos e plataformas digitais, tem gerado um ambiente de desinformação massiva, polarização política e corrosão do espaço público. A fraternidade oferece um horizonte ético e político para enfrentar essa crise comunicacional, pois convoca a responsabilidade compartilhada sobre a construção de sentidos comuns, exigindo práticas comunicativas mais horizontais, transparentes e inclusivas. Assim, ao contrário de uma cidadania passiva, guiada por fluxos informacionais opacos, a fraternidade propõe uma cidadania dialogante, fundada no reconhecimento mútuo e na escuta recíproca, o que é condição para a manutenção de uma esfera pública democrática (Han, 2022).

A desinformação não é apenas um problema técnico ou regulatório; é, também, um sintoma da desagregação dos vínculos de confiança e do esvaziamento das mediações sociais coletivas. Por isso, políticas públicas que pretendam enfrentar esse fenômeno precisam reconstruir formas de pertencimento e de convivência comuns.

É nesse ponto que a fraternidade adquire densidade política: ela se traduz em práticas concretas de solidariedade cognitiva e política, em que o saber compartilhado se torna um bem comum, e não uma mercadoria controlada por corporações tecnológicas globais (Morozov, 2018). Por outro lado, os dilemas relacionados ao aquecimento global e às mudanças climáticas recolocam a fraternidade como categoria indispensável para repensar as relações entre humanos e não humanos, entre sociedades do Norte e do Sul globais e entre gerações presentes e futuras.

A crise climática evidencia a interdependência radical da vida no planeta, tornando ineficazes soluções baseadas exclusivamente na lógica da competição, da soberania nacional isolada ou da economia de mercado. A fraternidade, nesse contexto, pode ser compreendida como uma ética planetária de coabitação, orientada pela justiça climática e pela corresponsabilidade transnacional. Como alerta Sousa Santos (2021), os desafios ambientais atuais não serão resolvidos apenas com tecnologia, mas com uma profunda

transformação das formas de relação social e ecológica, em que a cooperação solidária assume papel central.

Além disso, a fraternidade também permite repensar o próprio conceito de direitos humanos frente à crise ecológica. Se a liberdade e a igualdade foram historicamente pensadas a partir da centralidade do sujeito individual moderno, a fraternidade introduz a dimensão relacional, reconhecendo que a dignidade humana depende da manutenção de condições coletivas de existência. Isso inclui o direito a um ambiente saudável, à preservação dos bens comuns e à solidariedade intergeracional. Assim, o princípio da fraternidade, reinterpretado à luz dos dilemas contemporâneos, pode servir de fundamento normativo e político para a construção de pactos sociais e ambientais mais amplos que transcendam fronteiras nacionais e interesses econômicos imediatos.

Ao articular fraternidade com infocracia, desinformação e crise climática, revela-se que os dilemas atuais não são meramente técnicos, mas estruturais e éticos. A fraternidade convoca à reconstrução de uma cultura política baseada no cuidado mútuo, no reconhecimento da vulnerabilidade compartilhada e na criação de comunidades de resistência capazes de enfrentar as múltiplas crises do presente. Ela não é um complemento moral aos direitos humanos, mas uma dimensão constitutiva de sua radicalidade emancipatória, condição de possibilidade para que liberdade e igualdade não sejam privilégios, mas experiências compartilhadas.

A fraternidade como motor da ação revolucionária

O princípio da fraternidade, embora muitas vezes relegado a um papel secundário na clássica tríade revolucionária (depois de liberdade e igualdade), é o motor social de todo e qualquer movimento que anseia por mudança radical, representando a dimensão mais profundamente humana e relacional da ação política. Ele se manifesta como o sentimento de união popular que transcende as clivagens de classe, religião e origem, forjando a coesão necessária para confrontar o poder estabelecido.

Na Revolução Francesa, a fraternidade foi crucial para o surgimento do “povo” como ator político unificado, capaz de romper com o antigo regime. Analogamente, na Revolução Pernambucana, a união entre militares, clero e povo simbolizou um pacto momentâneo de irmandade em torno do ideal republicano, apesar das contradições internas. Na Revolução Russa, essa união popular manifestou-se na organização dos *soviets* (conselhos de trabalhadores), que eram a expressão máxima da solidariedade de classe e do reconhecimento mútuo contra a exploração, demonstrando que a fraternidade é o elo que transforma uma massa de indivíduos oprimidos em um corpo político com capacidade de autogoverno.

O momento revolucionário revela, pois, a fraternidade em sua forma mais pura: como uma categoria política radical que impõe um dever recíproco de justiça e de não-indiferença. A união popular durante as revoluções é o testemunho de que os direitos (liberdade e igualdade) só se tornam efetivos quando ancorados em uma cultura de corresponsabilidade e reconhecimento mútuo, que é a essência fraterna.

O caráter “inacabado” das revoluções, portanto, é a prova da dificuldade de manter essa chama acesa; o refluxo conservador frequentemente tenta isolar e individualizar os cidadãos, substituindo a fraternidade política pela lógica do interesse individual ou do mercado. Assim, o resgate da fraternidade exige que se pense para além da sua interpretação como mera solidariedade assistencial, reconhecendo que a busca contínua por um direito justo depende da capacidade de os indivíduos se reconhecerem como irmãos na luta contra a opressão.

A Revolução Russa de 1917 e as revoluções libertárias em Pernambuco

A história brasileira oferece exemplos potentes dessa perspectiva emancipatória, especialmente nas revoluções libertárias em Pernambuco, como a Revolução Pernambucana, ocorrida em

1817, e a Confederação do Equador, que se deu no ano de 1824. Essas insurreições não foram meros episódios regionais; elas expressaram projetos políticos avançados de soberania popular, republicanismo e justiça social. Como analisa Mello (1997, p. 102), essas experiências traduziram “o esforço de grupos sociais em construir uma ordem política autônoma, igualitária e popular”. Ao desafiar a monarquia centralizadora e as estruturas coloniais, Pernambuco inscreveu-se na história das lutas emancipatórias no Brasil.

Essas revoluções demonstram que os direitos humanos não nascem apenas em gabinetes ou assembleias legislativas, mas também — e sobretudo — nas ruas, nos movimentos populares, nas insurreições e nas práticas coletivas de resistência. É exatamente essa compreensão que informa a concepção do “direito achado na rua”, elaborada por Roberto Lyra Filho (1982). Para o autor, o direito não se limita à norma estatal, mas emerge “dos processos de luta social e das experiências coletivas de resistência e solidariedade” (Lyra Filho, 1982, p. 27). O “direito achado na rua” evidencia que o povo é sujeito produtor de direito, e não apenas destinatário passivo das normas (Lyra Filho, 1982).

Os movimentos sociais brasileiros, ao longo das décadas, têm sido protagonistas centrais na produção de novos sentidos para os direitos humanos. A luta pela redemocratização nas décadas de 1970 e 1980, marcada pela participação de organizações populares, sindicatos, movimentos negros, feministas, indígenas e de trabalhadores rurais, foi determinante para a incorporação de novos direitos na Constituição de 1988. Como afirmam José Geraldo de Sousa Junior e Roberto Lyra Filho (1988, p. 14), “a rua se tornou espaço constituinte”. Essa perspectiva crítica e insurgente dialoga com a teoria crítica dos direitos humanos ao afirmar que emancipação não é concessão, mas conquista.

Sousa Santos (2006, p. 89) enfatiza que “os direitos humanos têm futuro se forem reinventados a partir de baixo”. Isso significa reconhecer a centralidade dos movimentos sociais na construção de novos direitos e na ressignificação dos direitos já existentes. Os

direitos humanos, quando apropriados pelos sujeitos populares, tornam-se instrumentos de luta e transformação.

A Revolução Russa de 1917 e as revoluções libertárias em Pernambuco compartilham, apesar de contextos históricos distintos, um mesmo impulso: desafiar ordens injustas e propor novas formas de organização social. Ambas afirmam que a liberdade sem igualdade é um privilégio de poucos e que a igualdade sem fraternidade corre o risco de se transformar em burocracia autoritária. A fraternidade, compreendida como solidariedade ativa, constitui o elo que articula liberdade e igualdade no horizonte de uma emancipação humana mais ampla.

Os direitos humanos, nessa chave crítica, não se esgotam no reconhecimento formal ou institucional. São, como propõe Nancy Fraser (2007, p. 20), “arenas de luta por reconhecimento e redistribuição”. A dimensão emancipatória só se realiza quando os direitos são apropriados por sujeitos coletivos que lutam contra desigualdades estruturais, sejam elas de classe, raça, gênero ou território. No Brasil, as lutas quilombolas, indígenas, feministas e LGBTI+ têm ampliado o campo dos direitos humanos e demonstrado, na prática, que emancipação também significa autonomia, pluralidade e descolonização.

Essa pluralidade de sujeitos e práticas reafirma o caráter inacabado dos direitos humanos. Como lembra Hannah Arendt (2012, p. 382), “o direito a ter direitos” não é garantido definitivamente, mas precisa ser constantemente reconstruído. A luta por direitos é, portanto, uma luta permanente.

O neoliberalismo contemporâneo, ao mercantilizar todas as dimensões da vida, ameaça reduzir os direitos humanos a instrumentos de mercado. Ao mesmo tempo, regimes autoritários reforçam práticas de exclusão e repressão. Frente a essas ameaças, os movimentos sociais e as práticas de solidariedade transnacional tornam-se ainda mais centrais para a reinvenção dos direitos humanos. O princípio da fraternidade, esquecido ou marginalizado por séculos, ressurge, hoje, como elemento indispensável para enfrentar crises civilizatórias, da desigualdade global às mudanças

climáticas. Além disso, a fraternidade, compreendida não como paternalismo, mas como prática política horizontal, permite articular lutas locais e globais, conectar sujeitos diversos e construir alianças contra-hegemônicas. Trata-se de atualizar o ideal revolucionário, presente tanto em 1789 quanto em 1817 e 1917, sob novas formas, mais democráticas, plurais e solidárias.

Afirmar que os direitos humanos constituem uma perspectiva emancipatória inacabada não é uma declaração de fracasso, mas um reconhecimento de sua vitalidade. Essa incompletude significa abertura para novos sujeitos, novas lutas e novas linguagens políticas. Além disso, também significa afirmar que a emancipação é um processo histórico em curso, que se constrói cotidianamente nas ruas, nos territórios, nas redes e nas instituições por meio de conflitos, alianças e práticas solidárias.

Como observa Sousa Santos (2006, p. 90), “os direitos humanos são uma tradução política das lutas sociais”. Essa tradução, no entanto, não se encerra em um único ato, tampouco se fixa em um conjunto estático de normas universais. Ao contrário: ela é histórica, processual e permanentemente tensionada pelas forças sociais em disputa. Trata-se de uma linguagem política em constante reconfiguração, atravessada por projetos de emancipação que emergem nas margens, nos territórios de resistência e nas experiências coletivas de luta.

A força dos direitos humanos, portanto, não está na sua suposta universalidade abstrata, mas na sua capacidade de ser apropriada, ressignificada e reinventada pelos sujeitos políticos que enfrentam situações concretas de opressão, exploração e exclusão. É precisamente nesse caráter insurgente e inacabado que reside sua potência transformadora, pois cada nova luta amplia os horizontes de sentido do que pode e deve ser reconhecido como direito.

O resgate dos “princípios inacabados” das revoluções Francesa (liberdade, igualdade e fraternidade), Russa (busca pela igualdade social e fim da exploração de classes) e Pernambucana (ideais liberais, republicanos e de soberania popular) é crucial para

a consolidação dos direitos humanos e para uma sociologia do direito verdadeiramente engajada. Essas revoluções, com seus momentos de avanço radical e, subsequentemente, de refluxo ou traição de seus ideais mais profundos, legaram um conjunto de aspirações não plenamente realizadas. A filosofia política e o direito contemporâneo precisam revisitar as promessas de participação popular efetiva, de superação das desigualdades estruturais e de uma soberania que emane de toda a nação, e não apenas de elites que ficaram pelo caminho. Ignorar esses princípios é aceitar a falência ética da nossa ordem social e jurídica, que, frequentemente, consagra direitos formais, mas tolera a persistência de abismos sociais e de formas de opressão que as lutas revolucionárias buscam erradicar.

O resgate desses ideais inacabados representa um esforço contínuo de autocritica e de reoxigenação da democracia. O legado da Revolução Francesa, por exemplo, embora tenha estabelecido a base para os direitos civis, deixou em aberto a plena realização da fraternidade e da igualdade material, desafios que a Revolução Russa tentou abordar (embora com resultados trágicos no campo das liberdades).

De igual modo, a Revolução Pernambucana, ao pleitear uma república, confrontou-se com a questão não resolvida da escravidão e da exclusão popular, um espelho das contradições de nossa formação política. Reavivar essas promessas utópicas é vital para impulsionar a sociologia do direito a examinar criticamente o fosso entre o “direito posto” (legislação) e o “direito vivido” (realidade social), estimulando a luta por uma justiça material que vá além da mera legalidade e que incorpore a radicalidade ética e política dos direitos humanos de todas as gerações.

A potência de mobilização das comunidades religiosas, embora historicamente aliada a movimentos progressistas (como a teologia da libertação), revela-se um vetor extremamente eficaz para agenciar movimentos reacionários e, em suas expressões mais extremas, fascistas. Isso ocorre porque o fascismo moderno, diferentemente de suas versões clássicas do século XX,

frequentemente assume uma roupagem moral e religiosa para cooptar o sentimento de união popular (a fraternidade) que o texto anterior descreve.

Em vez de canalizar essa energia para a emancipação, a justiça social e a igualdade radical — os princípios inacabados das revoluções —, o discurso reacionário a desvia para a defesa de uma identidade estática e hierárquica (“Deus, pátria, família”), prometendo restaurar uma “ordem” mítica ameaçada por inimigos internos (minorias, pautas progressistas, “ideologia de gênero” etc.). Esse uso da religião transforma a fraternidade política, horizontal e universalista em uma fraternidade sectária, exclusiva e vigilante, em que a coesão do grupo se constrói pelo ódio e pela exclusão do “outro”.

Essa cooptação se torna particularmente eficaz porque o discurso religioso oferece um poderoso arcabouço moral para justificar a violência e a supressão de direitos em nome de um bem maior ou de uma “guerra espiritual”. O fascismo contemporâneo, muitas vezes denominado “cristofascismo” em contextos ocidentais, utiliza a estrutura das comunidades de fé, que já possuem fortes laços de pertencimento e confiança (a fraternidade em sua chave religiosa), como base de capilaridade política e mobilização de massas.

Ao enquadrar a luta política em termos de batalha cósmica entre o bem e o mal, os movimentos reacionários conseguem despolitizar as questões estruturais (como a desigualdade de classe ou o problema ambiental) e focar em pânico morais e culturais. Isso impede que a população canalize sua frustração para a transformação da estrutura de poder, desviando-a para o ataque a grupos vulneráveis, o que neutraliza o potencial subversivo dos direitos humanos e dos “princípios inacabados” da justiça radical.

Dessa forma, a agenda reacionária usa o princípio da fraternidade de forma perversa: transforma o anseio humano por interdependência e laços comunitários (a essência da fraternidade) em um motor de exclusão política e fundamentalismo. Se a teoria crítica dos direitos humanos busca desnaturalizar as formas de

dominação, o movimento reacionário usa a autoridade religiosa para naturalizar a desigualdade e a hierarquia, apresentando o conservadorismo como uma verdade absoluta e divina.

Considerações finais

O resgate da utopia e dos princípios inacabados das revoluções — liberdade, igualdade e fraternidade como categorias políticas — é, portanto, uma tarefa urgente para os direitos humanos, pois se trata de disputar o sentido da união popular. É crucial reafirmar que a verdadeira fraternidade emancipatória se manifesta na solidariedade com o oprimido e na busca por uma justiça material e plural, e não na comunhão exclusiva e violenta contra as minorias, que é a base da coesão fascista.

O cerne dos princípios da Revolução Francesa representa um projeto de emancipação que, apesar de formalmente proclamado, permanece, em grande parte, inacabado, sobretudo no que se refere ao seu terceiro pilar. A liberdade estabeleceu a autonomia individual e a limitação do poder estatal e a igualdade garantiu a paridade perante a lei, combatendo privilégios de casta. Contudo, a plena realização da fraternidade transcende a mera solidariedade moral; ela se configura como o princípio político radical que impõe a corresponsabilidade coletiva para assegurar que ninguém seja explorado, escravizado ou dominado por outrem.

Esse é o reconhecimento de que a dignidade humana não se sustenta apenas pela ausência de coerção estatal (liberdade) ou pela igualdade formal de tratamento (igualdade), mas exige a construção ativa de uma ordem social e econômica que elimine as relações estruturais de subordinação e apropriação do trabalho alheio. Para o Brasil, essa exigência torna imperativa a reparação do legado histórico da escravização, confrontando as desigualdades raciais e econômicas que são a herança direta da não-realização desse princípio fundamental.

Por fim, a fraternidade demanda o enfrentamento urgente das desigualdades de gênero, das injustiças relacionadas às

relações de raça-etnia, do sistema cisgênero e do heteropatriarcado, que oprimem mulheres, população negra e corpos dissidentes, pois não há irmandade em lugares onde o domínio e a exclusão persistem, fazendo da emancipação de um a condição para a emancipação de todos.

Referências

ARENDT, H. *As origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 2003.

FRASER, N. Reconhecimento sem redistribuição? Dilemas da política da identidade numa sociedade “pós-socialista”. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 77, p. 13-33, 2007. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/download/50109/54229>. Acesso em: 5 nov. 2025.

HAN, B. *Infocracia: digitalização e a crise da democracia*. Petrópolis: Vozes, 2022.

LÊNIN, V. I. *O Estado e a revolução*. São Paulo: Global, 1974.

LYRA FILHO, R. *O que é direito*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MARX, K. Sobre a questão judaica. In: MARX, K. (org.). *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 37-68.

MELLO, E. C. de. *A outra independência: o federalismo pernambucano de 1817*. São Paulo: Editora 34, 1997.

MOROZOV, E. *Big tech: a ascensão dos dados e a morte da política*. São Paulo: Ubu, 2018.

SOUSA JUNIOR, J. G.; LYRA FILHO, R. *A reinvenção do direito no Brasil*. Brasília, DF: Editora da UnB, 1988.

SOUSA SANTOS, B. Direitos humanos e democracia: para uma articulação emancipadora. In: SOUSA SANTOS, B. (org.). *Se Deus*

fosse um ativista dos Direitos Humanos. São Paulo: Cortez, 2013. p. 11-40.

SOUSA SANTOS, B. *O futuro começa agora: da pandemia à utopia*. São Paulo: Boitempo, 2021.

SOUSA SANTOS, B. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *In*: SOUSA SANTOS, B. (org.). *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2006. p. 77-111.

CAPÍTULO 2 – O UNIVERSAL QUE ME APAGA: EUROCENTRISMO, HEGEMONIA OCIDENTAL E A REDUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Laura Beatriz Pires da Silva

João Paulo Allain Teixeira

Introdução

“Cadê?” Esta pergunta ecoa como um lamento profundo e constante em nossos estudos acerca dos direitos humanos e surge com uma urgência inquietante sempre que nos debruçamos sobre os textos e discursos que moldam nossa compreensão sobre os direitos humanos. “Cadê?”, perguntamos ao encararmos o abismo entre os ideais proclamados e a realidade vivida.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 foi erigida como um farol de esperança, um compromisso universal com a dignidade e a igualdade. Contudo, o que vemos é que essa base universalista, inicialmente resplandecente em seus princípios, se transformou em um diploma de meras aspirações. A nobreza de suas promessas muitas vezes se esgarça quando é confrontada com as duras realidades das práticas sociais e políticas contemporâneas.

Ora, se a Declaração exalta direitos humanos como universais e inalienáveis, por que sua concretização permanece tão esquivada para muitos? Por que a universalidade proclamada não se traduz em justiça tangível para aqueles que estão nas margens da sociedade, cujas vidas continuam a ser marcadas pela opressão e exclusão?

Ao mergulharmos nos estudos dos direitos humanos cotidianamente, somos confrontados com as evidências de uma falência sistêmica, em que as promessas de universalidade são diluídas em práticas políticas e econômicas que perpetuam a

desigualdade e a injustiça. A Declaração Universal, com sua retórica grandiosa, parece, muitas vezes, ser uma construção teórica que não logra penetrar as estruturas reais de poder e desigualdade que moldam nosso mundo.

“Cadê?” é uma pergunta que desafia a superficialidade e exige uma análise mais profunda das contradições entre o discurso e a prática. Ela convoca uma reflexão crítica sobre a eficácia e a validade dos mecanismos internacionais de proteção dos direitos humanos e sobre o verdadeiro significado de universalidade, em um mundo marcado pela disparidade e pelo conflito.

É em meio a essa realidade sistêmica que o presente capítulo retrata o contexto teórico e histórico dos direitos humanos, revisitando profundamente a compreensão convencional desses direitos. Para isso, partimos das reflexões de Hunt (2009) e Herrera Flores (2003, 2005, 2009, 2022) sobre a necessidade de analisar os direitos humanos restringidos por perspectivas hegemônicas ocidentais.

Nesse prisma, como forma de fundamentar a construção de direitos humanos, a discussão se estende ao conceito de justiça proposto por Nancy Fraser (2022), como forma de dimensionar a discussão sobre direitos humanos através da influência das políticas de identidade e redistribuição econômica na complexidade das desigualdades modernas. Sendo assim, este estudo se baseia na interpretação de documentos bibliográficos acerca dos direitos humanos, com um viés exploratório, por meio de uma análise de conteúdo e abordagem qualitativa.

O hegemônico não sou eu: direitos humanos por Hunt e Herrera Flores

Os eventos históricos que sustentaram o pensamento hegemônico, tanto na modernidade quanto na pós-modernidade, são essenciais para entender a formação do subjetivismo e do racionalismo modernos, os quais dominam a conceptualização dos direitos humanos. A geopolítica que consagrou a expansão da

modernidade do Norte Global (Connell, 2011) difundiu a visão europeia sobre direitos civis e, posteriormente, sobre os direitos humanos, perpetuando uma metodologia colonialista recorrente.

Flores (2005, 2009) critica a redução dos direitos humanos à lógica hegemônica ocidental, propondo uma visão mais inclusiva baseada nas lutas dos povos marginalizados. Para ele, os direitos humanos são processos históricos em constante transformação, não conquistas fixas (Flores, 2005, 2009). Além disso, o autor rejeita a hierarquização cultural e defende um “relativismo relacional”, que, por sua vez, reconhece a diversidade como legítima, sem aderir a um relativismo ético absoluto (Flores, 2005, 2009), uma vez que a evolução dos direitos humanos está historicamente ligada a novas conjunturas político-sociais.

A Declaração de Independência Americana de 1776, por exemplo, marcou a separação política dos Estados Unidos da Coroa Inglesa, sendo influenciada pelos movimentos revolucionários dos séculos XVII e XVIII. Já em 1789, a Revolução Francesa, motivada pela insatisfação da burguesia com a monarquia de Luís XVI e inspirada pelos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, levou à queda da monarquia e à promulgação da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a qual destacava os direitos naturais¹ como inalienáveis e sagrados, ressaltando o dever do Estado de proteger esses direitos.

Hunt (2009) destaca que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, elaborada na França, foi marcante por sua audácia e simplicidade radical. Em um contexto de autoritarismo e monarquias absolutas, ela surgiu como um manifesto revolucionário ao afirmar os “direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem” como base legítima do governo, rompendo com as tradições políticas e desafiando as estruturas de poder ao promover um novo paradigma, fundado na dignidade e igualdade dos indivíduos.

¹ Direitos que seriam inerentes ao homem.

A Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão transferiu a soberania do rei para a nação, afirmando a igualdade de todos perante a lei e promovendo posições baseadas no talento e no mérito, eliminando privilégios de nascimento. O mais notável, porém, foi a universalidade das afirmações. Referências a “homens”, “homem”, “todo homem”, “todos os homens”, “todos os cidadãos”, “cada cidadão”, “sociedade” e “toda sociedade”, por exemplo, foram predominantes, ofuscando a única menção ao povo francês. Isso sublinhava uma visão global dos direitos, transcendendo fronteiras nacionais (Hunt, 2009).

Hunt (2009) analisa a evolução histórica dos direitos humanos destacando a continuidade entre a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 e a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, ambas centradas na igualdade e liberdade. Mesmo com as rupturas políticas, a promessa de universalidade permaneceu. Ademais, o autor aponta que, no pós-Revolução Francesa, o nacionalismo se dividiu entre os ideais dos direitos do homem e da ordem hierárquica tradicional, sem vínculo direto com a etnicidade (Hunt, 2009). Hunt (2009) também critica a distância entre os ideais proclamados e sua aplicação na prática, marcada por repressões, perseguições e instabilidade constitucional na França.

A reflexão proposta por Hunt (2009) e Flores (2009) destaca a contradição entre a declaração universalista dos direitos humanos no final do século XVIII e a realidade excludente que surgiu posteriormente. Hunt (2009) aponta certa perturbação e angústia ao observar que os proclamadores dos direitos universais, na verdade, tinham uma visão restritiva e menos inclusiva do que pregavam. Esse cenário se reflete na exclusão de diversos grupos sociais do processo político, como crianças, insanos, prisioneiros, estrangeiros, pessoas sem propriedade, escravizados, negros livres, minorias religiosas e mulheres.

Essa exclusão não foi surpreendente, dado o contexto europeu da época, em que persistia uma visão predominante de que certos grupos eram incapazes ou indignos de participação plena na vida

política. Essa exclusão sistemática revela uma clara incongruência entre a teoria e a prática dos direitos humanos proclamados, uma vez que a conjuntura universalista não contempla experimentações singulares de determinados grupos subalternizados.

Hunt (2009) e Flores (2009) destacam a hipocrisia e as limitações dos direitos humanos proclamados no século XVIII, cuja aplicação prática beneficiou majoritariamente as elites, excluindo diversos grupos sociais. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão representou mais uma aspiração moral do que uma realidade concreta, carecendo de mecanismos eficazes de aplicação. Ainda assim, a Declaração Universal teve papel relevante ao fomentar debates e iniciativas internacionais em defesa dos direitos humanos, incluindo ações contra o genocídio, a escravidão, a tortura, o racismo e em favor de mulheres, crianças e minorias (Hunt, 2009).

Hunt (2009) também evidencia que, embora os tratados internacionais proclamem direitos humanos, sua efetiva aplicação é limitada. A escravidão, por exemplo, persiste mesmo após a Convenção da ONU de 1956, com milhões ainda submetidos a condições análogas. A tortura, apesar de ter sido abolida pela Convenção de 1984, segue sendo praticada de forma clandestina por estados modernos. Casos como o Holocausto e os bombardeios de Hiroshima e Nagasaki, por exemplo, expõem a fragilidade das instituições internacionais em prevenir e punir crimes contra a humanidade, revelando os limites da proteção jurídica transnacional.

Assim, apesar do aumento do sentimento de empatia histórica diante do sofrimento alheio, esse princípio, por si só, não foi suficiente para garantir que os direitos humanos fossem efetivamente exercidos e respeitados por toda a humanidade. Trindade (1997) argumenta que o processo de ampliação da proteção dos direitos humanos ocorreu principalmente no âmbito internacional, impulsionado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, que refletia uma preocupação central da época: restaurar o direito internacional, reconhecendo a capacidade processual dos indivíduos e grupos sociais globalmente.

Além disso, Flores (2009) critica a teoria tradicional por ignorar a forte ligação do poder ocidental com a manutenção das desigualdades sociais, políticas e jurídicas em países subalternizados. Ele argumenta que os direitos humanos devem ser interpretados para além do que está estabelecido nos ordenamentos jurídicos, nas declarações e nos tratados (Flores, 2009). O excesso e os equívocos do positivismo ocidental têm contribuído para um paradoxo: apesar do aumento na produção de publicações internacionais e conferências, as injustiças e desigualdades no mundo persistem (Flores, 2009; Monteiro, 2019).

Na obra *Direitos humanos, interculturalidade e resistência racional*, Flores (2003) alerta para a política neoliberal de bem-estar, que, na realidade, promove uma geopolítica de acumulação capitalista baseada na exclusão. Essa abordagem econômica, vale ressaltar, perpetua a miséria entre os povos, condenando muitos à fome e à morte.

Hunt (2009) argumenta que os direitos humanos, embora promovam igualdade e proteção, também geraram ideologias excludentes e intensificaram o sensacionalismo da violência. Ele destaca que a luta por direitos pode paradoxalmente legitimar práticas desumanizadoras, como demonstrado na Revolução Francesa e nos crimes do século XX (Hunt, 2009). Para o autor, a eficácia dos direitos humanos depende da mobilização social e da atuação concreta das instituições, apesar das limitações geopolíticas (Hunt, 2009). Além disso, Hunt (2009) também ressalta que os direitos humanos não são utópicos ou meramente simbólicos, diante dos desafios que enfrentam.

Ao longo da história, os direitos humanos têm sido um processo contínuo, moldado pelas relações sociais, morais e naturais de cada época. Os direitos humanos não são conceitos predeterminados que existem independentemente das ações políticas ou práticas econômicas. Em vez disso, eles emergem da luta pela dignidade humana, que é, simultaneamente, a motivação e o resultado da busca por democracia e justiça. Assim, os direitos

humanos representam uma expressão direta das batalhas travadas pelos indivíduos em sua busca por reconhecimento e equidade.

Compreender individualidades humanas evita a tendência de projetar uma visão cultural particular como se fosse universal, impedindo que uma forma cultural específica de ver e viver no mundo seja erroneamente imposta a toda a humanidade. Sendo assim, os direitos humanos devem ser compreendidos como produtos dinâmicos das interações culturais e sociais, e não como verdades absolutas e universais.

O produto que não sou eu: direitos humanos como produtos culturais

Hunt (2009) ressalta que a reflexão sobre direitos humanos envolve reconhecer as relações humanas frequentemente negligenciadas e excluídas dos espaços de reconhecimento e posituação, especialmente devido à dominação histórica exercida pelo Ocidente. Nesse contexto, Flores (2009) argumenta que os direitos humanos não devem ser entendidos apenas como produtos culturais oriundos das culturas hegemônicas, que, muitas vezes, marginalizam e colonizam outros povos. Para que os direitos humanos sejam efetivamente reconhecidos como produtos culturais legítimos, é fundamental se distanciar dos aparatos ideológicos ocidentais que perpetuam um *apartheid* social. Assim, a promoção da dignidade humana deve, portanto, ocorrer dentro de um cenário globalizado e multifacetado, respeitando e valorizando a diversidade cultural (Flores, 2009).

Para Max Horkheimer (2000), a teoria tradicional reflete o funcionamento da sociedade, incluindo a atividade científica, que ocorre ao lado de outras atividades sociais sem uma conexão imediata entre elas. Essa abordagem não revela a função real da ciência, tampouco o significado da teoria para a existência humana, limitando-se ao contexto isolado dentro de condições históricas e culturais específicas. No sentido tradicional, o pensamento teórico tende a aceitar o mundo como ele é, mesmo que isso resulte na

exploração das classes dominantes por uma estrutura econômica, histórica e social, a qual mantém o poder sobre as classes subalternizadas.

Considerar os direitos humanos como produtos culturais implica traçá-los como um caminho para alcançar a dignidade humana e reconhecer a humanização ao longo da história. O domínio cultural capitalista ocidental tem influenciado profundamente todos os processos decisórios desde tempos imemoriais. Assim, a luta pela dignidade representa uma reação cultural contra o sistema de dominação, buscando criar novas concepções de dignidade que transcendam o *status quo* dominante (Flores, 2005).

A crítica de Flores (2005) não se dirige à proteção dos direitos humanos em si, mas à forma como essa proteção privilegia certos grupos sociais em detrimento de outros, perpetuando a desigualdade gerada pelo capitalismo e suas variantes neoliberais. A exclusão dos povos subalternizados fortalece práticas mercantis que retiram a dignidade, a cultura, a política e a vida daqueles que não se enquadram na universalidade defendida pelos direitos humanos. Flores (2005) argumenta que é crucial pensar os direitos humanos a partir da busca pela dignidade e através do reconhecimento das diversas realidades políticas, culturais, filosóficas e jurídicas, tal como vivenciadas e narradas pelas próprias comunidades. Isso implica em explorar outros modos de explicar, interpretar e intervir no mundo, respeitando as construções culturais e históricas que cada povo desenvolveu socialmente e divergindo das imposições ocidentais de expansão, globalização e dominação cultural (Flores, 2005).

Ao abordar os fundamentos filosóficos dos direitos humanos, Flores (2005) discute duas tendências principais: a ideia de sua universalidade e sua ligação intrínseca com a condição humana. O autor critica as abstrações dos direitos humanos, mostrando como, ao longo do século XX, diversas atrocidades foram cometidas, apesar das supostas defesas abstratas dos direitos humanos, o que evidencia um anti-humanismo subjacente (Flores, 2005). Além

disso, Flores (2005) sugere que os direitos humanos não devem ser vistos como entidades separadas de nossas ações humanas, mas como princípios que dependem de uma entidade transcendente às nossas fraquezas humanas, que, supostamente, nos protegerá do horror e das violações.

A justiça que não sou eu: Nancy Fraser e a esfera pública

A queda da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e do Muro de Berlim, em 1989, simbolizaram o colapso do “socialismo real” e consolidaram os Estados Unidos como a única superpotência econômica global. Esse marco acelerou o processo de globalização, e, ao mesmo tempo, trouxe à tona a politização das diferenças étnicas e culturais, enquanto a economia passou a ser despolitizada e menos questionada pelos movimentos sociais (Bressiani, 2011; Fraser, 1997).

Nesse cenário, Fraser (2022) observa que, ao longo do século XX, surgiram novas demandas políticas focadas no reconhecimento das diferenças culturais e étnicas. Os conflitos resultantes do pós-socialismo intensificaram a desigualdade material, revelando suas múltiplas facetas e impactos sociais. Além disso, a ampliação dessas disparidades sociais, exacerbadas pela dinâmica da globalização e pela redução do espaço de contestação econômica, tornou-se um tema central nas discussões sobre justiça e equidade.

Fraser (2022) propõe uma análise crítica da justiça no contexto pós-socialista, destacando a tensão entre redistribuição e reconhecimento como fator central para o agravamento das desigualdades globais. Para a autora, a política de identidade não deve ser aceita ou rejeitada indiscriminadamente, mas avaliada conforme sua compatibilidade com a igualdade social (Fraser, 2022). Ela defende uma teoria crítica do reconhecimento que integre as dimensões cultural e econômica, diante de um cenário político fragmentado, em que as demandas identitárias muitas vezes ofuscam as lutas por redistribuição (Fraser, 2022).

Assim, a autora ressalta a diferença político-social entre as injustiças socioeconômicas e injustiças culturais/simbólicas (Fraser, 2022). As injustiças socioeconômicas estão enraizadas na estrutura política e econômica da sociedade, manifestando-se pela exploração do trabalho e pela marginalização econômica, fatores que mantêm determinados grupos em condições de subsistência mínima ou miséria completa. Em contraste, a injustiça cultural/simbólica refere-se aos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação que perpetuam a dominação cultural, desrespeitando e não valorizando os pilares culturais de povos racializados em sua maioria (Fraser, 2022).

Fraser (2022) ainda argumenta que uma verdadeira justiça só pode ser alcançada ao abordar, simultaneamente, ambas as dimensões de injustiça. Reconhecer e enfrentar a exploração econômica é tão crucial quanto combater a dominação cultural; somente através de uma abordagem integrada, que combine redistribuição econômica e reconhecimento cultural, é que se pode desenvolver uma sociedade mais justa e equitativa (Fraser, 2022).

A partir disso, a filósofa propõe a *teoria da injustiça social*, que enfoca uma política de reconhecimento cultural e redistribuição econômica (Fraser, 2022). Ela destaca que, enquanto a redistribuição aborda as classes sociais ou coletividades análogas às classes definidas por relações econômicas com o mercado ou meios de produção, o reconhecimento cultural abrange grupos racializados, imigrantes ou minorias étnicas que são frequentemente marginalizados economicamente, vistos como “supérfluos” e indignos de direitos (Fraser, 2022).

Nesse contexto, Fraser (2022) introduz o conceito de bivalência para destacar a interconexão entre o social, o cultural, o econômico e o discursivo, revelando as limitações dos modelos neoestruturalistas que, marcados pelo liberalismo, promovem um discurso dominante que separa a ordem simbólica da ordem política. Em outras palavras, ela argumenta que é fundamental conectar a teoria da justiça cultural à teoria da justiça distributiva (Fraser, 2022).

Assim, de acordo com Fraser (2022), é necessário pensar sobre uma teoria que identifique e promova formas de política de identidade capazes de combinar uma política de igualdade social. Para a ela, a interseção entre o cultural e o econômico constitui as raízes das injustiças sociais, destacando a necessidade de abordar essas dimensões de forma integrada para que se possa alcançar uma verdadeira justiça social (Fraser, 2022).

Ademais, a autora retrata a importância de reconhecer a bivalência entre gênero e raça, destacando suas particularidades únicas que não podem ser equiparadas entre si (Fraser, 2022). Ambas as categorias abrangem dimensões político-econômicas e culturais-valorativas, que, por sua vez, fundamentam a necessidade de políticas de redistribuição e de reconhecimento.

Fraser (2022) analisa o gênero como princípio estruturante da economia política, evidenciando a divisão sexual do trabalho que privilegia os homens em ocupações valorizadas e relega às mulheres tarefas domésticas ou trabalhos de baixa remuneração. Essa estrutura patriarcal gera formas de injustiça distributiva, como exploração e marginalização, que não podem ser separadas das dimensões econômicas e políticas. Para a autora, corrigir a injustiça de gênero exige uma abordagem integrada que considere essas inter-relações (Fraser, 2022).

De acordo com a autora, é crucial adotar uma perspectiva crítica que seja “bivalente”, ou seja, que combine elementos sociais, culturais, econômicos e discursivos (Fraser, 2022). Isso implica revelar as deficiências dos modelos neoestruturalistas de análise do discurso que estão em voga atualmente, os quais separam a “ordem simbólica” da economia política. Fraser (2022) sustenta que é preciso substituir esses modelos por abordagens que integrem o estudo da significação às estruturas sociais e instituições, conectando a teoria da justiça cultural à teoria da justiça distributiva. Em essência, essa abordagem bivalente ressalta a íntima conexão entre injustiças culturais e econômicas, motivando a criação de modelos alternativos que conectem os discursos simbólicos às realidades sociais e econômicas, promovendo uma

análise que reconheça a complexidade das desigualdades contemporâneas (Fraser, 2022).

Fraser (2022) destaca as coletividades bivalentes, que combinam traços de classe explorada com características de identidades desvalorizadas, sendo oprimidas tanto pela estrutura econômico-política quanto pela cultural-valorativa. Essas injustiças — má distribuição e não reconhecimento — são cooriginárias, não podendo ser tratadas isoladamente. Assim, essas coletividades exigem, simultaneamente, remédios redistributivos e de reconhecimento. Portanto, apenas remédios redistributivos ou apenas remédios de reconhecimento não são suficientes: coletividades bivalentes necessitam de ambos, simultaneamente (Fraser, 2022).

Nesse eixo, a autora coloca o gênero e a raça como exemplos paradigmáticos de coletividades bivalentes (Fraser, 2022). Embora cada uma possua peculiaridades exclusivas, ambas apresentam dimensões político-econômicas e cultural-valorativas. Assim, gênero e raça demandam tanto redistribuição quanto reconhecimento (Fraser, 2022).

No caso do gênero, suas dimensões político-econômicas são bastante claras, já que o gênero é um princípio fundamental que organiza a economia política. Por um lado, o gênero define a divisão entre trabalho remunerado, considerado “produtivo”, e trabalho não remunerado, que é “reprodutivo” e doméstico, atribuindo a responsabilidade principal deste último às mulheres. Por outro lado, o gênero também estrutura a divisão dentro do trabalho remunerado, separando ocupações industriais e profissionais, que são mais bem remuneradas e dominadas por homens, de empregos relacionados ao serviço doméstico e ao “colarinho rosa”, que são menos remunerados e dominados por mulheres. Esse arranjo cria uma estrutura político-econômica que resulta em formas específicas de exploração, marginalização e privação baseadas no gênero. Assim, o gênero configura-se como uma diferenciação político-econômica com características semelhantes às de classe (Fraser, 2022).

A raça, assim como o gênero, constitui uma forma bivalente de coletividade. De um lado, ela se assemelha à classe, por ser um princípio organizador da economia política. Nesse aspecto, a “raça” define a divisão capitalista do trabalho, segregando ocupações de baixa qualificação, insalubres, domésticas, de baixo *status* e mal remuneradas — predominantemente realizadas por pessoas não brancas — das ocupações de colarinho branco, profissionais, técnicas, gerenciais, de alto *status* e mais bem remuneradas — majoritariamente ocupadas por pessoas brancas. Essa divisão racial do trabalho remunerado é um legado histórico do colonialismo e da escravidão, que utilizaram a categorização racial para justificar novas formas brutais de apropriação e exploração, transformando os negros em uma casta político-econômica (Fraser, 2022).

Sob essa perspectiva, a injustiça racial é vista como uma forma de injustiça distributiva que exige uma correção redistributiva. Assim como a justiça de classe, a justiça racial requer uma transformação da economia política para eliminar sua racialização. Erradicar a exploração, a marginalização e a privação específicas de raça exige a abolição da divisão racial do trabalho — tanto a divisão racial entre trabalho supérfluo e trabalho explorável quanto a divisão racial dentro do trabalho remunerado. A lógica da solução é semelhante à da classe: acabar com a raça enquanto tal. Se a raça fosse apenas uma diferenciação político-econômica, a justiça exigiria sua abolição (Fraser, 2022).

Nessa linha, Fraser (2007) critica o modelo liberal de esfera pública burguesa por sua inadequação em dimensionar as desigualdades sociais na deliberação. Nesse eixo, a autora enfatiza a necessidade de paridade de participação na estruturação das relações sociais, baseada em normas culturais que impedem a igualdade na participação (Fraser, 2007). Para ela, superar essa subordinação significa integrar as reivindicações por reconhecimento ao modelo de *status*, em que os sujeitos subordinados se tornam parceiros plenos na vida social, capazes de interagir em pé de igualdade com os outros (Fraser, 2007). Assim,

o objetivo da paridade participativa é desinstitucionalizar os padrões de valoração cultural que obstaculizam a igualdade na participação e substituí-los por normas que promovam essa igualdade. A paridade participativa deve englobar todos os participantes na interação e pressupõe um igual valor moral dos seres humanos como critérios mínimos que não comprometem o conteúdo do julgamento moral (Fraser, 2007).

Fraser (2022) analisa criticamente a concepção burguesa, masculinista e supremacista branca da esfera pública. Ela questiona, primeiro, a ideia de que interlocutores podem deliberar “como se” fossem iguais, desconsiderando que a igualdade social é essencial à democracia (Fraser, 2022). Em seguida, a autora contesta a suposição de que a existência de múltiplos públicos seja um retrocesso, defendendo a legitimidade da pluralidade (Fraser, 2022). Assim, Fraser (2022) também critica a exclusão de “interesses privados” dos debates públicos, reforçando que questões ditas privadas são, muitas vezes, politicamente relevantes, problematizando, por fim, a exigência de uma separação rígida entre sociedade civil e Estado como condição para uma esfera pública democrática (Fraser, 2022).

Diante dessa conjuntura, a autora rebate cada pressuposto, ressaltando que o modelo liberal de esfera pública burguesa, como descrito por Habermas (1992), não é adequado para criticar os limites da democracia nas sociedades de capitalismo tardio (Fraser, 2022). Primeiramente, a autora defende que uma concepção adequada de esfera pública exige não apenas a suspensão, mas a eliminação completa da desigualdade social. A persistência de desigualdades sociais compromete a equidade na participação e deliberação, tornando insuficiente qualquer tentativa de suspensão temporária ou parcial dessas desigualdades (Fraser, 2022).

Além disso, ela também sustenta que a multiplicidade de públicos é preferível a uma esfera pública única (Fraser, 2022). Em sociedades estratificadas, a existência de múltiplos públicos permite a expressão de uma diversidade de vozes e perspectivas, que, de outra forma, seriam silenciadas. Mesmo em sociedades

igualitárias, a pluralidade de públicos enriquece o debate democrático, promovendo uma troca mais abrangente de ideias e experiências (Fraser, 2022).

Outro ponto crucial é a necessidade de incluir questões e interesses que a ideologia masculinista burguesa considera “privados” e inadmissíveis. Uma concepção sustentável de esfera pública deve permitir que esses assuntos sejam discutidos abertamente, reconhecendo sua importância na construção de uma sociedade mais justa e igualitária. A exclusão desses temas perpetua a marginalização de grupos já desfavorecidos, impedindo o avanço real da justiça social (Fraser, 2022).

Por fim, Fraser (2022) defende que uma esfera pública justa deve integrar públicos fortes e fracos, teorizando suas interações de forma a garantir inclusão e representação equitativa. Ela critica o modelo liberal por mascarar desigualdades sociais, favorecendo os grupos dominantes sob a aparência de neutralidade cultural, e destaca que essa suposta imparcialidade impõe pressões que silenciam os subalternizados, inclusive na esfera econômica. Assim, eliminar desigualdades sistêmicas é essencial para uma participação realmente paritária (Fraser, 2022).

Considerações finais

O pensamento hegemônico europeu e a expansão colonial teceram as noções e a disseminação dos direitos humanos. Essa perspectiva dominante, que impera na modernidade e na pós-modernidade, muitas vezes negligencia a riqueza cultural e as singularidades dos contextos locais, oferecendo uma visão uniforme e, frequentemente, excludente. Ao trazer à luz as interconexões entre Hunt (2009) e Flores (2005, 2009), destacamos a necessidade imperiosa de reconhecer e incorporar as experiências e lutas dos povos marginalizados para alcançarmos uma compreensão verdadeiramente inclusiva e autêntica dos direitos humanos.

Essa perspectiva ressoa com a crítica histórica de Hunt (2009), que aponta como as promessas de universalidade, contidas em

declarações como a de 1789 e a de 1948, frequentemente se revelam ilusórias. A exclusão de diversos grupos sociais e a persistência de injustiças são provas cabais de que a realização plena dos direitos humanos ainda permanece um ideal distante.

Diante da complexidade de compreender os direitos humanos como produtos culturais, Nancy Fraser (2022) nos oferece uma perspectiva que nos convoca a uma revisão crítica da interseção entre redistribuição econômica e reconhecimento cultural e sua abordagem integrada possibilita uma compreensão mais abrangente e eficaz das injustiças sociais no contexto global contemporâneo. Além disso, ela nos apresenta uma visão que busca reconciliar e integrar as demandas por igualdade econômica e cultural, essencial para que os direitos humanos possam verdadeiramente refletir e respeitar a dignidade e a diversidade em um cenário global plural.

É nesse prisma que os direitos humanos pensados pelo Sul Global se tornam uma exigência, visto que permitem um reexame profundo das normas e instituições que deveriam, em teoria, assegurar a dignidade e os direitos de cada indivíduo. Isso se trata, portanto, de um chamado para reimaginar e reconstruir um sistema que não apenas proclame direitos, mas que também os realize de forma concreta e abrangente, superando a lacuna entre aspiração e realidade.

Referências

BRESSIANI, N. Redistribuição e reconhecimento - Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, p. 331-352, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792011000200007>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/VyptqKwdK4JyfWr5SkHqkfJ/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 5 nov. 2025.

CONNELL, R. Southern Bodies and Disability: Re-Thinking Concepts. *Third World Quarterly*, [S. l.], v. 32, n. 8, p. 1369-1381, 2011. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41300290>. Acesso em: 25 jan. 2026.

FLORES, J. H. *A (re)invenção dos direitos humanos*. Tradução: Carlos Roberto Diogo Garcia, Antônio Henrique Graciano Suxberger e Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FLORES, J. H. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade da resistência. *Direito e Democracia*, Florianópolis, v. 4, n. 2, p. 9-29, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/download/15330/13921/47200>. Acesso em: 5 nov. 2025.

FLORES, J. H. *Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. Tradução: Ana Claudia Lopes e Nathalie Bressani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2022.

FLORES, J. H. *Los derechos humanos como productos culturales: crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Los Libros de La Catarata, 2005.

FRASER, N. Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler. *Social Text*, [S. l.], n. 52-53, p. 279-289, 1997. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/466745>. Acesso em: 25 jan. 2026.

FRASER, N. *Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. São Paulo: Boitempo, 2022.

FRASER, N. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 291-308, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2007000200002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/qLvqR85s5gq56d63QhPX4VP/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 5 nov. 2025.

HABERMAS, J. Further Refections on the Public Sphere. In: CALHOUN, C. (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 421-461.

HORKHEIMER, M. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós, 2000.

HUNT, L. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TRINDADE, A. A. C. Dilemas e desafios da Proteção Internacional dos Direitos Humanos no limiar do século XXI. *Revista Brasileira de Política Internacional*, Brasília, v. 40, n. 1, p. 167-177, 1997. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0034-73291997000100007>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbpi/a/nKZwK7WVq9Khfh7K8WTnBR/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 25 jan. 2026.

CAPÍTULO 3 – SORORIDADE SELETIVA E O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL: TECNOLOGIAS DO PODER NA INVISIBILIZAÇÃO DAS MULHERES NEGRAS

Paula Cristina Moraes da Silva

Laura Beatriz Pires da Silva

Introdução

Ser mulher negra no Brasil é carregar, no corpo e na memória, os escombros de uma história moldada pela violência, pela exploração e pelo apagamento. Desde os primeiros ciclos de colonização e escravização, os corpos das mulheres negras foram reduzidos a instrumentos de produção, seja de força de trabalho, seja de vida, marcados por uma lógica de posse e domínio que atravessa séculos. As mulheres não eram apenas escravizadas: eram, também, amas de leite, mucamas e concubinas forçadas, com seus úteros à disposição da engrenagem escravista e, mais tarde, do sistema capitalista racializado. Sua humanidade foi negada sistematicamente por uma estrutura que lhes retirou não só a liberdade, mas também o direito de constituir laços, decidir sobre sua sexualidade e existir fora da utilidade imposta.

Essa violência histórica não se dissipou com o fim formal da escravidão. Pelo contrário, ela se reinventa e ressurge, de forma sofisticada, na precarização do trabalho doméstico, na hipersexualização da mulher negra, na ausência de reconhecimento da maternidade e da família negra e na marginalização profissional. A partir disso, a reflexão presente neste capítulo propõe retomar as reminiscências dessa trajetória opressiva como ponto de partida para entender os estigmas que persistem nos corpos negros femininos até os dias de hoje.

O estudo adota uma abordagem qualitativa por análise de conteúdo, com uma pesquisa bibliográfica crítica realizada em três etapas: (i) realização de um exame histórico das opressões interseccionais às mulheres negras; (ii) investigação do feminismo hegemônico e da sororidade seletiva que invisibiliza as tensões raciais intergênero; e (iii) investigação da colonialidade do poder e do mito da democracia racial como tecnologias de dominação que naturalizam desigualdades. A metodologia aqui empregada permite compreender criticamente as relações de poder entre raça, gênero e classe, evidenciando as limitações da sororidade e do mito da democracia racial para a emancipação das mulheres negras.

A outra da outra: o racismo estrutural na produção do ser mulher negra

A história da escravização no Brasil não se limita ao comércio de corpos: ela funda uma lógica de exploração racial que permanece pulsando nas estruturas sociais contemporâneas. Quando os portugueses iniciaram a colonização, trouxeram pessoas negras de diversas regiões do continente africano, reduzindo-as à condição de mão de obra de pessoas escravizadas para a lucrativa produção açucareira (Biblion, 2025). Assim, qualquer direito básico, como segurança, higiene e integridade física ou moral, por exemplo, era negado a essas pessoas, que também vivenciavam, forçadamente, um cotidiano atravessado por castigos corporais, chibatadas e humilhações sistemáticas.

Essas mulheres e homens, arrancados de seus territórios e famílias, eram leiloados e vendidos ao maior lance. Separações familiares eram práticas comuns e funcionavam como instrumento de dominação, intensificando a dor do cativo. Além disso, a força de trabalho era dividida entre o labor produtivo, como nas lavouras e minas, e o trabalho doméstico, nas casas senhoriais (Fundação Biblioteca Nacional, 2022).

Às mulheres negras, vale ressaltar, cabia o peso de uma dupla exploração. Além de exercerem trabalhos forçados, como nas

plantações, elas eram submetidas ao serviço doméstico e à função de amas de leite — papel reservado àquelas que substituíam as mães brancas, frágeis diante das exigências físicas da maternidade precoce (Freyre, 2003)¹. Essa substituição, longe de ser apenas funcional, operava dentro de uma lógica racializada que associava o corpo negro feminino à servidão naturalizada, à sexualização precoce e à disponibilidade permanente. O corpo da mulher negra era, portanto, mercadoria, força produtiva e objeto de posse.

Não é exagero afirmar que o corpo da mulher negra, durante o regime escravocrata brasileiro, foi moldado como espaço de múltiplas violências — produtiva, reprodutiva, estética e sexual. Acerca disso, essas mulheres foram historicamente designadas como as “mais aptas” para o aleitamento dos filhos da elite branca, o que resultou, inclusive, em anúncios nos jornais do século XIX, que descreviam os perfis desejados com base em critérios estéticos. Nesses anúncios, havia uma alta demanda por mulheres negras altas, “bonitas de rosto e corpo” e com “os dentes da frente”, revelando não apenas a dimensão utilitária, mas também a objetificação desses corpos (Freyre, 2003).

O que se escondia por trás dessa funcionalidade era uma sexualização imposta desde a infância, um erotismo forjado sob dominação racial. Esses corpos eram, simultaneamente, erotizados e desumanizados. A figura da ama de leite se confundia com a da mucama sexualmente disponível, naturalizando a sujeição das mulheres negras a práticas de exploração íntima e institucionalizada. Como observa Lélia Gonzalez (2020), à imagem da doméstica era atribuída uma sexualidade “quente”, em oposição à frieza virginal e idealizada da mulher branca.

¹ Apesar de discordar da democracia racial trazida por Gilberto Freyre (2003) na obra *Casa grande & senzala*, neste estudo, utiliza-se da obra como norte histórico aos acontecimentos escravagistas. Para Lélia Gonzalez (2018), o mito da democracia racial teve origem na década de 1930, sendo Gilberto Freyre o seu principal articulador com sua “teoria” do “lusotropicalismo”. O efeito maior desse mito é a crença de que o racismo é inexistente em nosso país, em virtude do processo de miscigenação (Gonzalez, 2018).

A escravidão moderna impôs às mulheres negras uma dupla exploração: além do trabalho forçado, elas eram sistematicamente estupradas por senhores brancos, com o aval das famílias senhoriais. Enquanto a mulher branca era protegida como símbolo de pureza, a negra era alvo da violência sexual. Angela Davis (2016) denuncia essa lógica perversa, destacando que, além das punições físicas, as mulheres negras sofreram abusos silenciados pelo esquecimento social.

A escravidão brasileira foi marcada por violências cometidas não só por senhores, mas também por senhoras brancas, que exerceram poder cruel sobre mulheres negras, como relata Freyre (2003). Mutilações e abusos sexuais eram legitimados socialmente, expressando um patriarcado racializado em que a mulher branca era senhora e a negra, objeto de punição. Após a Lei Áurea, como aponta Maringoni (2011), não houve reparação, tampouco inclusão: a escravidão formal deu lugar a novas formas de exclusão, cuja herança persiste no corpo e na vida das mulheres negras.

Os ex-escravos, além de serem discriminados pela cor, somaram-se à população pobre e formaram os indesejados dos novos tempos, os deserdados da República. O aumento do número de desocupados, trabalhadores temporários, lumpens, mendigos e crianças abandonadas nas ruas redonda também em aumento da violência, que pode ser verificada pelo maior espaço dedicado ao tema nas páginas dos jornais (Maringoni, 2011, p. 39).

A pluralidade racial que emergiu no Brasil Colonial sempre foi motivo de apreensão para a elite branca, que via, nessa diversidade, um obstáculo à construção de uma nação fundada na supremacia branca. No cerne dessa apreensão, havia a crença na inferioridade das raças não brancas, especialmente da negra, e na degeneração do mestiço — um determinismo biológico fortemente influenciado pelas correntes pseudocientíficas do final do século XIX. Essas ideologias, embutidas em um falso cientificismo, não apenas legitimaram o racismo institucional, mas também alimentaram o

projeto do branqueamento nacional, cujos efeitos são sentidos até os dias atuais (Munanga, 2020).

Entre as teorias de branqueamento, destacou-se a classificação dos “mestiços” segundo características fenotípicas, que determinavam supostas qualidades morais e intelectuais. Essa categorização criou um discurso binário: o mulato “inferior” e o mulato “superior”. O primeiro, resultante do cruzamento entre branco e negro considerado “inferior”, era visto como incapaz de ascender socialmente e era relegado às camadas mais baixas. Já o segundo, fruto do cruzamento com o negro “superior” — descrito como ariano em caráter e inteligência —, seria passível de “arianização”, podendo colaborar com os brancos na civilização e organização do país (Munanga, 2020).

O racismo estrutural no Brasil instaurou uma hierarquia racial duradoura que desqualifica corpos e identidades negras até hoje. Mais do que teoria, trata-se de uma ideologia que sustenta a exclusão, o apagamento histórico e a violência simbólica. Essa lógica revela a permanência da colonialidade do poder, com o passado escravocrata ainda presente nas relações sociais e na definição de quem é reconhecido como sujeito de direitos.

A fragilidade não me toma? O mito da democracia racial e o estereótipo da mulher negra

Os estereótipos sobre a mulher negra funcionam como dispositivos ideológicos que legitimam violências contra seu corpo e sua existência. Segundo Bueno (2019), esses estigmas naturalizam a opressão ao associá-la a fatores como raça, sexualidade e condição social. Seguindo essa linha de raciocínio, para Abdias do Nascimento (1978), essa violência tem raízes na herança patriarcal colonial brasileira, em que a maior carga recaiu sobre as mulheres negras, marcadas pela pobreza, exclusão e vulnerabilidade à violência sexual.

No cerne dessa dinâmica, encontra-se o mito da fragilidade feminina, que, historicamente, teria conferido às mulheres uma

suposta proteção paternalista. Todavia, a realidade vivida pelas mulheres negras contradiz essa narrativa: elas foram, desde sempre, relegadas a trabalhos braçais e reduzidas a objetos sexuais, sendo sistematicamente coisificadas e distanciadas da ideia de vulnerabilidade inocente.

Esse cenário ganha contornos ainda mais graves com a consolidação, a partir da década de 1930, do mito da democracia racial. Lélia Gonzalez (2018) destaca que Gilberto Freyre foi o principal articulador dessa ideologia, que sustentava a crença ilusória de que o Brasil estaria livre do racismo graças ao processo de miscigenação. Essa falsa narrativa não apenas apagava as desigualdades e violências raciais, como também funcionava como obstáculo para o reconhecimento das demandas do movimento negro contemporâneo, que, na década de 1970, já denunciava a persistência do racismo estrutural.

O mito da democracia racial, conforme analisam Gnaccarini e Queiroz (1992), não é apenas uma narrativa benevolente sobre a convivência pacífica entre as raças no Brasil, mas sim um artifício ideológico profundamente enraizado que mascara as desigualdades estruturais e naturaliza a exclusão. Essa ideia de mestiçagem biológica e cultural entre os povos indígenas, negros e brancos atua como uma cortina de fumaça, projetando uma imagem ilusória de harmonia social que oculta as tensões raciais e as desigualdades históricas.

Ao exaltar essa suposta convivência pacífica, o mito impede que as comunidades não brancas desenvolvam consciência crítica sobre as formas sutis e persistentes de opressão das quais são vítimas, reforçando, assim, a hegemonia das elites dominantes. Munanga (2020) evidencia que essa apropriação das culturas subalternas, as quais são expropriadas, dominadas e transformadas em símbolos nacionais por parte das elites, representa uma violência simbólica que deslegitima as identidades negras e as mantém na seara da invisibilidade social.

Nesse cenário, a mulher negra emerge como um sujeito duplamente subjugado, vítima do racismo estrutural e do sexismo

que se entrelaçam para produzir sua marginalização histórica. Jurema Werneck (2010) denuncia que a negação dos direitos das mulheres negras não é um fenômeno acidental, mas uma consequência direta das raízes coloniais, que alimentam um conservadorismo racializado e patriarcal. Essa herança impede a plena efetivação das leis e políticas públicas, relegando as mulheres negras a uma condição de subalternidade que transcende o campo jurídico para se manifestar nas relações sociais cotidianas. O mito da democracia racial, portanto, além de obscurecer as desigualdades, sustenta um sistema de invisibilidade e exclusão que permeia todas as esferas da vida da mulher negra, reafirmando sua posição marginal dentro do imaginário nacional e materializando sua luta por reconhecimento e justiça social.

As mulheres negras não existem. Ou, falando de outra forma: as mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos (Werneck, 2010, p. 10).

Os legados históricos não são apenas vestígios do passado, mas estruturas que sustentam as dinâmicas de poder que oprimem os corpos femininos negros. Essas heranças moldam formas cotidianas de dominação racial, sexual e cultural, tanto explícitas quanto simbólicas. Assim, o mito da democracia racial e o ideário do branqueamento atuam como dispositivos que mascaram o racismo e influenciam o feminismo brasileiro, ocultando as experiências das mulheres negras e exigindo uma crítica às hierarquias raciais dentro do próprio feminismo.

Feminismos, falsas sororidade e silenciamentos: a herança histórica da opressão laboral das mulheres negras

A história do feminismo foi marcada por mulheres que lutaram contra a opressão e a discriminação de gênero, exigindo a ampliação de seus direitos civis e políticos. As manifestações por igualdade de gênero eram lideradas por mulheres brancas de classe média alta, as quais não incluíam, em suas pautas, as especificidades das mulheres negras, gerando um apagamento dessas vozes, cujos efeitos ainda são sentidos na atualidade (Davis, 2016).

Antes das primeiras ondas do feminismo no Brasil, em 1851, Sojourner Truth, ex-escravizada que se tornou oradora, realizou um discurso histórico intitulado *E não sou eu uma mulher?*, durante a Convenção de Direitos das Mulheres ocorrida em Ohio, nos Estados Unidos. Naquela época, Truth já denunciava a condição das mulheres negras, uma vez que, enquanto as mulheres brancas lutavam pelo direito ao voto, as mulheres negras lutavam para serem reconhecidas como mulheres (Ribeiro, 2018).

Davis (2016) relata que, naquela convenção, entre todas as mulheres presentes, Sojourner Truth foi a única capaz de responder com firmeza e contundência aos argumentos dos agitadores ruidosos que se opunham ao sufrágio feminino. Esses homens alegavam que as mulheres não deveriam votar, pois não eram capazes sequer de pular uma poça ou embarcar em uma carruagem sem a ajuda de um homem. Truth desafiou essas alegações sobre a suposta fragilidade feminina ao proferir um discurso incisivo, por meio do qual repetia a pergunta marcante: “E não sou eu uma mulher?”, desconstruindo as bases do discurso patriarcal e racista da época.

“Olhe para mim! Olhe para o meu braço”, e levantou a manga para revelar a “extraordinária força muscular” de seu braço [...] arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando eu conseguia comida – e

aguentava o chicote da mesma forma! Não sou eu uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! Não sou eu uma mulher? (Davis, 2016, p. 72).

A filósofa e ativista negra Sueli Carneiro (2003) aponta que as relações de poder operam uma dupla subvalorização racial: por um lado, a estigmatização das identidades femininas negras; por outro, a construção de masculinidades negras, também subordinadas e consideradas inferiores até mesmo ao feminino branco dominante. Trata-se de uma lógica que racializa e hierarquiza corpos, inclusive dentro do próprio gênero.

Essa estrutura racista e patriarcal se reflete nas influências do feminismo branco hegemônico, que, historicamente, silenciou e invisibilizou a experiência das mulheres negras, especialmente no campo do trabalho e da cidadania. bell hooks (2014) denuncia como feministas brancas tendiam a romantizar a vivência das mulheres negras, tratando “raça” e “gênero” como questões separadas e ignorando o entrelaçamento entre ambas.

Grada Kilomba (2020), por sua vez, pontua que a mulher negra ocupa o lugar do “outro do outro”, sendo vista pela ótica do homem branco. Para Patricia Hill Collins (2016, p. 99), ela é uma “forasteira de dentro”: sempre presente, mas sem pertencimento. Kilomba (2020) também aponta que, ao contrário das mulheres brancas, a mulher negra vive uma dupla ausência no imaginário colonial.

bell hooks (2018, p. 53) também destaca a importância da classe na interseccionalidade, lembrando que as mulheres negras, situadas na base da pirâmide social, foram, durante muito tempo, invisibilizadas até mesmo dentro do próprio movimento feminista:

Inserir classe na pauta feminista abriu um espaço em que interseções entre classe e raça ficaram aparentes. Dentro do sistema social de raça, sexo e classe institucionalizados, mulheres negras estavam claramente na base da pirâmide econômica. Inicialmente, nos movimentos feministas, mulheres brancas com alto nível de

educação e origem na classe trabalhadora eram mais visíveis do que mulheres negras de todas as classes.

Apesar disso, o feminismo segue tendo como horizonte a construção de uma sociedade sem hierarquias de gênero (Ribeiro, 2018). No entanto, essa trajetória foi — e ainda é — marcada por assimetrias. A primeira onda feminista, surgida na Inglaterra no fim do século XIX, com as *sufragetes*, centrava-se no direito ao voto, uma conquista alcançada no Reino Unido em 1918 (Pinto, 2010). No Brasil, a luta pelo sufrágio feminino foi liderada por Bertha Lutz, culminando na criação da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, em 1922, e na conquista do voto, em 1932 (Ribeiro, 2018).

Entretanto, também havia outras vozes: operárias anarquistas reunidas na “União das Costureiras, Chapeleiras e Classes Anexas” já denunciavam as condições precárias de trabalho feminino nas fábricas, movimento que perderia força na década de 1930. Nesse contexto, emerge Simone de Beauvoir, com sua obra de 1949 e a célebre frase: “não se nasce mulher, torna-se mulher” (Pinto, 2010).

Contudo, como destaca Santos (2010), muitas mulheres só alcançaram certa “libertação” às custas da subordinação de outras, revelando um feminismo burguês preocupado com a emancipação da dona de casa de classe média, indiferente às condições das trabalhadoras pobres. Na década de 1960, enquanto o feminismo ganhava força como movimento libertário no mundo, no Brasil, sob o autoritarismo da Ditadura Civil-Militar, as ações feministas foram sufocadas, restando, ao meio acadêmico, especialmente nas Humanidades, na Crítica Literária e na Psicanálise, a tarefa de manter vivas as reflexões sobre gênero (Pinto, 2010).

O objetivo central do feminismo é alcançar uma sociedade sem hierarquias de gênero (Ribeiro, 2018). No contexto brasileiro, o feminismo hegemônico foi marcado pela influência do pensamento ocidental e por lutas lideradas, inicialmente, por mulheres brancas de classe média. Na primeira onda, entre o final do século XIX e início do século XX, as *sufragetes* inglesas lutaram pelo direito ao voto, conquistado no Reino Unido em 1918 (Pinto, 2010). No Brasil,

Bertha Lutz liderou a criação da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino em 1922, conquistando o sufrágio feminino em 1932 (Pinto, 2010; Ribeiro, 2018).

Durante esse período, também houve mobilizações de operárias anarquistas, como a “União das Costureiras”, denunciando a precarização do trabalho feminino nas fábricas. A partir de 1949, Simone de Beauvoir consolidou a crítica feminista existencialista com a máxima “não se nasce mulher, torna-se mulher” (Pinto, 2010).

Críticas ao feminismo branco burguês emergiram com Santos (2010), apontando como a libertação de mulheres da classe média ocorria às custas da subordinação das trabalhadoras pobres. Na década de 1960, enquanto o feminismo internacional ganhava força como movimento libertário, no Brasil a Ditadura Civil-Militar impunha repressão, empurrando as mulheres para a militância clandestina (Pinto, 2010).

Nos anos 1970, a segunda onda feminista passou a abordar temas como violência sexual, direito ao prazer e valorização do trabalho feminino. Nesse contexto, também emergiu o feminismo negro, com o National Black Feminist nos EUA, e, no Brasil, com a organização das mulheres negras como sujeitos políticos (Ribeiro, 2018). O surgimento do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, marcou esse avanço (Job, 2011).

Com a redemocratização nos anos 1980, ampliaram-se as pautas feministas, incluindo saúde, casamento, racismo e participação popular, embora com forte influência da classe média intelectualizada (Pinto, 2010). A terceira onda, iniciada nos anos 1990, foi impulsionada por Judith Butler e sua crítica ao discurso universalista do feminismo, propondo uma abordagem interseccional que inclui raça, classe e gênero (Ribeiro, 2018).

Davis (2016) denunciou o racismo estrutural do movimento sufragista, que excluía as mulheres negras, ignorando suas demandas específicas. A Revolução Industrial e o setor têxtil, por exemplo, empregavam, majoritariamente, mulheres brancas imigrantes, deixando pretas e pardas de fora (Muniz, 2016). Acerca

disso, Saffioti (1979) evidenciou que muitas mulheres pobres, sobretudo negras, se concentravam no trabalho doméstico, recebendo baixos salários e enfrentando discriminação.

A divisão sexual do trabalho, historicamente construída, destinou às mulheres — especialmente negras — tarefas reprodutivas e subalternizadas, enquanto os homens ocupavam as esferas de poder (Hirata; Kergoat, 2007; Teixeira, 2021). Essa estrutura, segundo Saffioti (1979), perpetua a feminização do trabalho doméstico a partir da interseção entre raça, classe e gênero.

Embora o feminismo proponha a sororidade entre mulheres, autoras como hooks (2014) e Kilomba (2019) questionam sua validade diante da exclusão racial e da continuidade da hierarquia entre mulheres. Acerca disso, Kilomba (2019) destaca a naturalização da servidão de meninas negras a mulheres brancas, expondo a falsa universalidade da sororidade.

Mesmo que mulheres negras individuais fossem ativas no movimento feminista contemporâneo desde seu início, elas não foram os indivíduos que se tornaram “estrelas” do movimento, que atraíam a atenção da mídia de massa. Muitas vezes, essas mulheres negras ativistas do movimento feminista eram feministas revolucionárias (como várias lésbicas brancas). Elas já discordavam de feministas reformistas que estavam decididas a projetar a noção do movimento como se ele fosse, exclusivamente, pela igualdade entre mulheres e homens no sistema existente. Mesmo antes de raça se tornar uma questão debatida nos círculos feministas, estava claro para as mulheres negras (e para as revolucionárias aliadas da luta) que jamais alcançariam igualdade dentro do patriarcado capitalista de supremacia branca existente (hooks, 2018, p. 14).

A crítica de bell hooks (2018) ilumina a vivência das mulheres negras, revelando como o racismo e o sexismo se entrelaçam na formação de suas identidades e desafios. Diferentemente do ideal feminino branco, historicamente protegido, as mulheres negras foram forçadas à função de provedoras, encarando uma dupla jornada de sobrevivência e subserviência (Davis, 2016).

A supremacia branca moldou ideais de gênero e beleza que marginalizam mulheres negras, associando-as à força de trabalho e à reprodução forçada (Munanga, 2020; Nascimento, 2010). Enquanto isso, mulheres brancas eram vistas como esposas respeitadas (Carneiro, 2003). O racismo, segundo Quijano (2005), estruturou a ordem social para sustentar o capitalismo, mantendo mulheres negras em posições subalternas. Por isso, como destaca Ribeiro (2018), é essencial um feminismo interseccional que reconheça as opressões de raça, classe e gênero.

Michel Foucault (2003) destaca o uso do poder como unidade legitimadora do controle da vida em vários vieses. Na visão do filósofo, o engendramento de controle sobre os corpos se dá pelo biopoder (Foucault, 2003). Além disso, nos dias atuais, constata-se os padrões de poder remanescentes do período pós-abolição, os quais ainda são identificados pelas posturas dos empregadores, tendo em vista que mulheres negras ainda se sujeitam a condições de trabalho exploratórias para garantir sua sobrevivência.

O feminismo hegemônico defende as questões de gênero como mais importantes, antes mesmo das discriminações de sexualidade e de raça. Antes do movimento sufragista, encabeçado por mulheres brancas, estas se manifestaram pelo direito de trabalhar, enquanto que as mulheres negras já estavam no mercado de trabalho há muito tempo.

As mulheres negras estão historicamente marcadas por discriminações que atravessam as condições de gênero, raça e classe. Essas questões entrelaçam suas trajetórias, não podendo ser analisadas separadamente, uma vez que influenciam o posicionamento igualitário no mercado de trabalho. Nesse viés, Sueli Carneiro cita uma clássica frase proferida por Lélia Gonzalez, que enfatiza: “a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pelo racial” (Gonzalez, 1984 *apud* Carneiro, 2003, p. 119). Assim, faz-se necessário focar no racismo e sexismo vivenciados por mulheres negras.

A partir do exposto, é notório que mulheres negras são relegadas a trabalhos invisíveis e ocultos, pois, para os outros, a

trabalhadora negra tem que ficar no “seu lugar”, “na cozinha”, uma vez que a negra é “incapaz”, “inferior” e não se pode aceitar que exerça profissões “mais elevadas” e “mais dignas”, ou seja, profissões que, para esses outros, só mulheres brancas são capazes de exercer. O feminismo negro, assim, denuncia as narrativas que invisibilizam as mulheres negras, historicamente presentes no mundo do trabalho e nas lutas sociais antes mesmo do sufrágio feminino branco. Como lembra Lélia Gonzalez (2018): a tomada de consciência parte do racial. Por isso, é urgente enfrentar as opressões interseccionais herdadas da colonialidade e afirmar a diversidade real entre as mulheres.

Considerações finais

A ideia universalista de aliança feminina tem servido mais como retórica do que como prática concreta de solidariedade. A experiência das mulheres negras segue marcada por uma interseccionalidade de opressões que as colocam à margem, mesmo dentro do próprio movimento feminista. A sororidade, como idealizada, ignora o fato de que as mulheres não partem do mesmo lugar histórico e social, o que, por si só, já configura uma hierarquia entre as que podem contar com o amparo simbólico da empatia e aquelas que continuam sendo vistas como servas, rivais ou ausentes.

Nesse cenário, o mito da democracia racial atua como uma tecnologia do poder, o qual se configura como um mecanismo discursivo e ideológico que reorganiza os afetos sociais, neutraliza conflitos e desmobiliza resistências. Esse mito não apenas nega o racismo, mas também o transforma em algo invisível, criando a ilusão de que há igualdade racial no Brasil. Essa negação da diferença, especialmente no interior do próprio gênero, é funcional ao poder, pois reforça o *status quo* e impede que as desigualdades históricas vividas pelas mulheres negras sejam reconhecidas.

Como nos ensina Foucault (2003), o poder não se exerce apenas pela repressão, mas por meio de dispositivos sutis que moldam comportamentos, identidades e relações. A sororidade seletiva e o

mito da democracia racial são exemplos claros dessas tecnologias de poder, uma vez que produzem discursos de unidade ao mesmo tempo em que organizam a exclusão; falam em igualdade enquanto mantêm estruturas de dominação racial e de classe; criam a aparência de empoderamento, mas apenas para um grupo delimitado, que continua a se beneficiar do privilégio branco.

A exclusão das mulheres negras do pacto sororal é, portanto, uma expressão do racismo estrutural, o qual mantém uma manifestação da racionalidade política que governa os corpos e subjetividades. O feminismo hegemônico, ao não incorporar a interseccionalidade de forma genuína, reproduz essa lógica de controle, classificando quais vozes devem ser ouvidas e quais experiências podem ser desconsideradas.

Dessa forma, romper com essas tecnologias do poder exige mais do que reconhecer a ausência das mulheres negras: requer dismantlar os próprios fundamentos do mito racial e da universalização do feminino. Por isso, é urgente construir uma nova ética feminista que não apenas acolha, mas também se comprometa com a luta das mulheres negras como ponto de partida — e não como apêndice — da transformação social.

Referências

BIBLION. Escravidão do Brasil. *Biblion – A Biblioteca Digital Gratuita de São Paulo*, São Paulo, 2025. Disponível em: <https://biblion.org.br/>. Acesso em: 5 nov. 2025.

BUENO, W. D. C. *Processos de resistência e construção de subjetividades no pensamento feminista negro: uma possibilidade de leitura da obra Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment (2009) a partir do conceito de imagens de controle*. 2019. 169 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2019. Disponível em:

<https://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/8966>.
Acesso em: 5 nov. 2025.

CARNEIRO, S. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-132, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142003000300008>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/Zs869RQTMGGDj586JD7nr6k/?lang=pt>. Acesso em: 5 nov. 2025.

COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tzzsGrvmFTKFqr6GLVMn/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 25 jan. 2026.

DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. Tradução: Heci Regina Candini. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

Dignidade Re-vista, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 53-61, 2016.
Disponível em: <https://periodicos.puc-rio.br/dignidaderevista/article/view/223>. Acesso em: 25 jan. 2026.

FOUCAULT, M. *Madness and civilization*. London: Routledge, 2003.

FREYRE, G. M. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL. *Escravidão no Brasil. Fundação Biblioteca Nacional*, Brasília, 2022. Disponível em: <https://www.bn.gov.br>. Acesso em: 5 nov. 2025.

GNACCARINI, J. C.; QUEIROZ, R. S. Problèmes ethniques d'un pays multiracial. *Passarellas*, [S. l.], n. 5, 1992.

GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, L. *Primavera para as rosas negras*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

HIRATA, H.; KERGOAT, D. As novas configurações da divisão sexual do trabalho. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 37, n. 132, p. 595-609, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-15742007000300005>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cp/a/cCztcWVvvtWGDvFqRmdsBWQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 5 nov. 2025.

HOOKS, B. *Não sou eu uma mulher*: mulheres negras e feminismo. [S. l.]: Plataforma Gueto, 2014.

HOOKS, B. *O feminismo é para todo mundo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

JOB, S. M. *Em texto e no contexto*: mulher e literatura afro-brasileiras. 2011. Tese (Doutorado em Literatura) – Programa de Pós-Graduação em Literatura, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/95228?locale-attribute=pt_BR. Acesso em: 5 nov. 2025.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação*: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KILOMBA, G. Prefácio: Fanon, existência, ausência. In: FANON, F. (org.). *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2020. p. 11-18.

MARINGONI, G. História - O destino dos negros após a abolição. *Ipea*: desafios do desenvolvimento, São Paulo, 29 dez. 2011. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&id=2673%3Acatid%3D28&Itemid=23. Acesso em: 25 jan. 2026.

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*: identidade nacional versus identidade negra. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MUNIZ, L. *Eu empregada doméstica: uma análise da relação colonial entre patrões e empregadas domésticas brasileiras a partir de relatos compartilhados no Facebook*.

NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, B. A mulher negra no mercado de trabalho. *Geledés: Instituto da Mulher Negra*, [S. l.], 25 jul. 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/a-mulher-negra-no-mercado-de-trabalho-por-beatriz-nascimento/>. Acesso em: 5 nov. 2025.

PINTO, C. R. J. Apresentação: Dossiê Teoria Política Feminista. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 9-13, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsocp/a/BcC9V85ZxD3sTRNGWPSXfVQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 5 nov. 2025.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES (CLACSO) (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Argentina: CLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 5 nov. 2025.

RIBEIRO, D. *Quem tem medo do feminismo negro*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SAFFIOTI, H. *Emprego doméstico e capitalismo*. Rio de Janeiro: Avenir, 1979.

SANTOS, N. J. de V. *Desigualdade e identidade no serviço doméstico: intersecções entre classe, raça e gênero*. 2010. 152 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/items/cc89f689-afe2-45a1-b8d7-eabec0dd487b/full>. Acesso em: 5 nov. 2025.

TEIXEIRA, J. C. *Trabalho doméstico*. São Paulo: Jandaíra, 2021.

WERNECK, J. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *Revista da ABPN*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 7-17, 2010. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/303>. Acesso em: 5 nov. 2025.

CAPÍTULO 4 – LIBERDADE E TRABALHO: ESCRAVIDÃO MODERNA E CONTEMPORÂNEA NO BRASIL

**Fernando Rossetto
Heitor Pagliaro**

Introdução

Este texto desenvolve um estudo comparado entre o trabalho escravizado moderno no Brasil pré-republicano e o trabalho escravizado contemporâneo no Brasil e seus aspectos regulatórios domésticos e internacionais, descrevendo criticamente suas semelhanças e suas distinções. A análise comparativa é dividida em três partes e foi realizada por meio de uma investigação contextualizada, que leva em consideração os aspectos morais, sociológicos e jurídicos da escravidão.

A primeira parte analisa o contexto da escravidão no Brasil pré-republicano, levando-se em conta a conjuntura do tráfico de pessoas escravizadas, da sociedade escravista, estamental e timocrática e da ideia de morte moral ou morte social da pessoa escravizada. A segunda parte se debruça sobre a transição do trabalho escravizado para o trabalho livre, problematizando a ideia de liberdade dos trabalhadores ex-escravizados, bem como as relações morais decorrentes dessa alteração.

Por fim, a terceira parte busca descrever o significado contemporâneo do trabalho escravizado, abordar sua regulação internacional e apontar as características que distinguem o trabalho escravizado moderno do Brasil pré-republicano do contemporâneo, ressaltando o caso da Fazenda Brasil Verde, julgado pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH), o qual demonstra a atualidade desse problema social, que,

por sua vez, é um legado histórico dos períodos colonial e imperial do Brasil.

A comparação é realizada tendo em vista as particularidades brasileiras e considerando que a escravidão não foi e não é um fenômeno exclusivo do Brasil, tendo, por isso, contornos diversos, a depender do tempo e do local em que ocorre. A escravidão brasileira só pode ser compreendida por meio de um estudo que leva em consideração as particularidades da conjuntura da sociedade brasileira.

Assim, o capítulo empreende uma análise direta de fontes documentais primárias e uma revisão crítica bibliográfica, tendo como base teórica o pensamento de Igor Kopytoff (1982), sobre o *aspecto sociológico* da escravidão; de Orlando Patterson (2008), sobre a ideia de *morte social*; e de Frederick Cooper, Thomas Golt e Tebecca Scott (2000), sobre a ideia de *liberdade* pensada em relação ao trabalho escravizado.

O trabalho escravizado no Brasil pré-republicano: estamentos, timocracia e tráfico de negros escravizados

O modelo socioeconômico escravocrata representa um dos sustentáculos da sociedade brasileira desde o início do período colonial e perdurou por quase quatro séculos, tendo sido formalmente abolido com a promulgação da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888 (Brasil, 1888). Baseada fortemente no tráfico transatlântico de pessoas escravizadas, a escravidão era parte da conjuntura da sociedade estamental que vigorava no Brasil pré-republicano, cujos estamentos e hierarquizações providenciavam um lugar bem definido ao escravizado.

De fato, os valores do Antigo Regime, transferidos da metrópole portuguesa para o solo brasileiro, penetraram na vida colonial com reflexos políticos e culturais, providenciando a observância de uma hierarquia nas relações sociais pautada na doutrina cristã. Foi por meio dessa doutrina, inclusive, que se sustentaram posições sociais desiguais em espelho à “perfeita

desigualdade que Deus criou”, com uma estratificação social garantida pelo próprio Estado.

Assim, na lógica do Antigo Regime, também observada na América portuguesa, as distinções e hierarquias entre as partes do corpo social não dependiam da vontade pessoal, mas derivavam, antes, das qualidades e virtudes naturais de cada estado. Tratava-se, portanto, de uma ordem social em que todos sabiam o seu lugar, sendo que a naturalização dessa tradição de desigualdade entre partes do corpo social sustentava a hierarquização entre pessoas e grupos.

Conforme explica Antonio Manuel Hespanha (2010, p. 33), “a criação era como que um corpo, em que a cada órgão competia uma função, e que estas funções estavam hierarquizadas segundo a sua importância para a subsistência do todo”, o que permitia a criação de diversos estatutos pessoais (verdadeiros *status*) personificados nos titulares de direitos. Tratava-se de uma espécie de organicismo social. Esses estatutos (ou estados pessoais) viriam a definir a própria identidade das pessoas independentemente de suportes corporais-biológicos, convertendo-as em pessoas jurídicas permanentes, em lugar de indivíduos transitórios.

No caso do escravizado, “a relação entre estado (estatuto pessoal) e indivíduo chega a aparecer invertida, atribuindo-se ao estado (à qualidade) o poder de mudar o aspecto físico do indivíduo; diz-se, por exemplo, que o estado de escravidão destrói a fisionomia e a majestade do homem” (Hespanha, 2010, p. 35). Tratava-se, pois, de uma sociedade de estados, a qual antecedeu a atual sociedade de indivíduos.

Nesse sentido, sob a lógica da sociedade estamental imperante, o homem desprovido de estado sequer teria personalidade jurídica, passando a ser considerado não uma pessoa, mas uma “coisa”, sendo, portanto, objeto (e não sujeito) de direitos e deveres alheios. Conforme será verificado mais à frente, o escravizado passava por um processo de ressignificação social, consistente em um desenraizamento de antigos valores e sujeição a uma nova ordem estamental, para que participasse somente de

forma liminar na sociedade, o que caracterizava uma verdadeira morte social, para além de sua morte moral, como explicou Lima (2005, p. 309): “arrancados de suas relações tribais, de sua cultura e de seu território, os africanos foram atirados na experiência limite de desfiliação social que significou a escravidão e o tráfico atlântico”. Uma eventual mobilidade se verificava dentro do mesmo estamento, de forma lenta e gradual, de modo que essa mobilidade representava a própria estabilidade social, multiplicando os mecanismos de estratificação.

Isso não importa dizer, porém, que, no Brasil, copiaram-se de forma singela as relações sociais estabelecidas na metrópole. Antes, foi moldada uma nova sociedade no país, com novos estatutos pessoais e possibilidades de mobilidade social, a exemplo das mulheres libertas, que, na qualidade social de pardas, ganhavam o *status* de “donas”, por possuírem mais ouro e renda que algumas mulheres brancas¹. Da mesma forma, ascensões e quedas de estado social vieram acompanhadas de mudanças nas designações sociais de escravizados e forros: o escravizado, antes chamado de negro, poderia “se converter” em pardo caso fosse alforriado, da mesma forma que um liberto que sofresse alguma espécie de degradação social poderia passar a ser referido como mulato.

Além disso, é necessário compreender que a dinâmica dessa sociedade estamental acompanhava relações específicas de poder, que era exercido sobre os escravizados. “Poder”, aqui, é compreendido como a imposição de sua vontade a outrem, apesar da resistência deste, independentemente do fundamento. Por meio desse exercício de poder, é possível traçar uma conceituação da qualidade de escravizado durante o período da modernidade,

¹ A possibilidade de mobilidade social de escravizados será abordada mais adiante, ao se tratar da maior utilização do instituto da alforria no sistema escravista brasileiro em comparação aos demais sistemas escravistas das américas. Na obra de Roberto Guedes (2017), é possível acompanhar a evolução da ex-escravizada Maria Correia de Sá e verificar, por meio de seu testamento, as diferentes denominações conferidas aos escravizados negros, forros mulatos e os “sem qualidades de cor”.

baseada especialmente na obra de Orlando Patterson (2008), intitulada *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*.

A redução à condição de escravizado decorre de uma relação de dominação, por meio da qual o sujeitado, em lugar da morte biológica que manteria sua honra, opta por conservar a vida, e, ao mesmo tempo, perder a honra. O verbo “optar” está sendo usado, aqui, de modo figurativo, pois nem sempre a opção da morte biológica era concedida aos escravizados capturados, especialmente no contexto do tráfico transatlântico. No mais, é notório que a própria palavra “servo” possui origem na fuga da morte biológica: “daí a etimologia de ‘servo’, palavra que diziam originada em *servare*, conservar, pois os escravizados seriam aqueles prisioneiros que os vencedores conservavam vivos, em vez de os passarem à espada” (Hespanha, 2010, p. 141).

O fenômeno pode ser explicado por meio da dialética hegeliana do senhor e do escravizado, segundo a qual todo ser humano tem desejo de reconhecimento (“consciência de si”), a partir do qual molda sua autoconsciência. O senhor, portanto, anula o desejo de reconhecimento do escravizado, o qual se submete a isso por medo de morrer. O escravizado, então, constrói sua consciência a partir de uma lógica em que impera o olhar do amo. Em razão disso, o escravizado deixa de ser autônomo para o dono, passando à condição de objeto ou “coisa”.

Assim, em relação à sua origem, o sujeitado somente se transforma em escravizado porque a alternativa é a morte. Em relação à extensão do poder, diferentemente do *pater familias* romano, o senhor de escravizados possui plenos poderes sobre todos os aspectos da vida de seu comandado: o escravizado não lhe opõe direitos e o senhor não possui deveres para com ele. Esse poder exercido pelo senhor sobre o escravizado se manifestava em diversas facetas, sobretudo as de natureza social, sociopsicológica e cultural.

O uso da violência física e de ameaças, sempre associado à concepção comum de escravidão, constitui a faceta social do poder. É importante rememorar que o escravizado é impotente em relação

ao senhor e, do ponto de vista social, sequer existe sem ele. Nessa relação, o escravizado troca a morte pela completa impotência.

Os atos de violência praticados contra os escravizados ocorrem não apenas na conquista do sujeitado, para discipliná-lo e transformar as condutas desejadas em obediência instintiva (quando já não se faz mais necessária a violência), mas também nas ocasiões em que novos escravizados são inseridos no contexto produtivo, em função da morte dos anteriores, reiniciando-se o ciclo. De qualquer forma, ainda que se fale em violências cíclicas, não se pode ignorar o fato de que tanto a violência realizada quanto a constante ameaça e iminência de violência também eram empregadas como meios coercitivos à continuação do trabalho, através de castigos com uso de chibatas e chicotes.

No sistema escravista brasileiro, o novo ciclo de violência foi iniciado não apenas em virtude da morte dos escravizados mais antigos, mas também por conta do enorme número de alforrias que faziam parte da dinâmica social do cativo. Diferentemente dos sistemas de *plantation* norte-americanos, a escravidão no Brasil contava mais com o afluxo de novos escravizados oriundos do tráfico transatlântico de negros escravizados do que com o aproveitamento da mão de obra decorrente da reprodução dos escravizados já existentes.

Já o poder como forma de persuasão se enquadra na esfera sociopsicológica de dominação e está ligado diretamente à questão da honra. Conforme abordado acima, a autoconsciência do escravizado é anulada pelo senhor, o que implica dizer que a capacidade de autodeterminação do escravizado também é obliterada, gerando a inexistência de honra por parte do escravizado — não só da honra, mas de qualquer possibilidade de moralidade, pois um *objeto* não tem e não poderia ter existência moral na sociedade.

Uma sociedade timocrática é aquela em que a honra é o princípio dominante. A origem grega da palavra *timē* remete à ideia de honra ou valor. Nesse sentido, assim como nas sociedades do antigo regime, no Brasil pré-republicano, aquele que não possui

poder não é honrado pelos demais. O senhor, por outro lado, possuía um forte sentimento de honra, o que explica a existência, em algumas sociedades escravistas — principalmente muçulmanas — de senhores que adquiriam escravizados não para produzir bens, mas simplesmente para mantê-los em sua esfera próxima e, assim, angariar maior honra.

Para o olhar utilitarista contemporâneo, pode soar estranha a ideia da posse de escravizados que não tem em vista a execução de trabalho forçado, pois este é entendido como elemento primordial para a existência de escravidão. Todavia, a propriedade de escravizados também tinha uma conotação moral de expressão de poder e distinção social. Conforme já observado, “escolher” a vida em detrimento da honra constituía uma verdadeira infâmia e rebaixava o escravizado à condição de pessoa degradada. Por outro lado, a honra do senhor era aumentada pela sujeição de seu escravizado. Nota-se, pois, em sociedades baseadas na escravidão, a existência do conteúdo honorífico da cultura senhorial, ou seja, o valor honorífico de possuir escravizados.

No que diz respeito à faceta cultural do poder, tem-se a elevação do senhor a uma figura de autoridade, cuja dominação transforma a força em direito e a obediência em dever por meio do controle de símbolos privados e públicos e de processos rituais que induzem à obediência. Aqui se insere o desenraizamento do escravizado (*natal alienation*), uma excomunhão secular: afastado de direitos e de sua ordem social, bem como isolado genealogicamente, sem poder integrar a experiência de seus antepassados, o escravizado estava socialmente morto. Conforme Lara (1998, p. 27), de fato, o mundo da escravidão era “aquele no qual o trabalho foi realizado por seres coisificados, destituídos de tradições pelo mecanismo do tráfico, seres aniquilados pela compulsão violenta da escravidão, para os quais só resta a fuga e a morte”.

Os escravizados tinham relações sociais entre si; porém, não era permitido que eles se desenvolvessem de forma legítima e permanente. Antes, impingia-se, a eles, a perda de laços de nascimento, tanto em gerações ascendentes quanto descendentes.

O desenraizamento, portanto, não era necessariamente ligado à raça ou à religião, apenas, mas também ocorria por separação da própria família. Esses instrumentos simbólicos de dominação correspondem culturalmente aos instrumentos físicos empregados para controlar o corpo do escravizado. O conceito de raça, até o início do século XIX, estava relacionado à religião (a exemplo dos não católicos) e à ancestralidade.

A ligação do termo com o fenótipo foi introduzida por Georges Cuvier, no século XIX, “inaugurando a ideia de existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos” (Schwarcz, 1993, p. 47), e hoje teria como equivalente mais próximo o conceito de etnia. Atualmente, os progressos da genética induzem à rejeição de qualquer tentativa de classificação racial, devendo a raça ser compreendida como subdivisão de uma espécie animal, a exemplo da raça humana. Em virtude do fato de o desenvolvimento da genética induzir a esse entendimento sobre a questão racial, importa compreender que a alteração do uso de palavras para designar um fenômeno social não muda efetivamente as desigualdades que ocorrem socialmente.

A rejeição simbólica do passado e dos ascendentes ocorria por meio de rituais, verdadeiras marcas da escravização de uma pessoa. Ao escravizado, era solicitada a mudança de nome, a imposição de alguma marca visível (poderiam ser ornamentos, tatuagens, marcas a fogo ou cabelos raspados, por exemplo) e a adoção de uma nova condição na casa ou na organização econômica do seu senhor. Os escravizados marcados sofriam o estigma da escravidão, para que lhes fosse ressaltado, fisicamente, seu lugar na sociedade — na verdade, o seu não-lugar, pois, como não-pessoas, integravam somente de forma liminar o tecido social. Os escravizados carregavam, assim, a marca física como sinal de deterioração, que, por sua vez, comporta um atributo moral. Tratavam-se, portanto, de “sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mal sobre o status moral de quem os apresentava” (Goffman, 1981, p. 5).

O poder simbólico era tão exasperado que era comum a adoção, pelo dominado, de um parentesco fictício quase filial com o seu senhor. Tratava-se de um parentesco essencialmente expressivo, ou seja, que “emprega[va] a linguagem do parentesco como meio de expressar uma relação de autoridade entre senhor e escravizado e um estado de lealdade aos parentes do senhor” (Patterson, 2008, p. 102), sem, obviamente, os direitos e as obrigações decorrentes de um parentesco real. Muitas vezes, o dominado era forçado a adotar o nome da família de seu senhor, o que não implicava qualquer mobilidade social na sociedade estamental, mas reforçava sua situação de sujeição.

Como destacado anteriormente, a autoridade era obtida por meio da institucionalização da relação escravista, incorporando-a à ordem normativa mediante o uso de símbolos públicos e privados que levavam à morte social do escravizado. Nesse sentido, é interessante lembrar que a palavra “egípcia” para cativo significa “morto-vivo”, ou seja, aquele que, embora biologicamente vivo, encontrava-se morto no tecido social. Esse desenraizamento do escravizado poderia ser representado simbolicamente tanto de forma intrusiva quanto extrusiva.

A simbologia intrusiva era mais recorrente para justificar recrutamentos externos de escravizados, embora também fosse aplicada a recrutamentos internos, e seu discurso representava o escravizado como um “inimigo doméstico”, produto de uma cultura estranha e hostil; em outras palavras, um intruso no espaço sagrado. Tratava-se de uma simbologia ligada à guerra e baseada na religião. Já a forma extrusiva estava ligada a um elemento interno que decaiu, deixou de pertencer à comunidade porque fracassou em se adequar às suas regras.

Em outras palavras, tratava-se de um membro da sociedade que, devido a alguma condenação no sistema penal, sofreu uma degradação social entre seus próprios pares. Essa tradição existiu em diversas culturas. No Czarado da Rússia, por exemplo, especificamente no início do século XVII, a escravidão estava ligada ao sistema penal — condenava-se a se tornar escravizado —, legado

que chegou ao Império Russo através do sistema da Katorga, que impunha trabalho forçado para pessoas condenadas criminalmente, como ocorreu, por exemplo, com Fiódor Dostoiévski, famoso autor da literatura russa. Essa relação de internalidade ou externalidade em relação à sociedade foi bem explicada por Kopytoff (1982, p. 210, tradução nossa, grifos nossos)², ao afirmar que a qualidade de externo não é étnica, mas sociológica:

A escravidão não deve ser definida como um status, mas sim como um processo de transformação de status, que pode durar ao longo de toda a vida e se estender às gerações seguintes. O escravizado começa como um *outsider* social e passa por um processo de tornar-se algum tipo de *insider*. Uma pessoa, despojada de sua identidade social anterior, é colocada nas margens de um novo grupo social e recebe nele uma nova identidade social.

Diante do exposto, conclui-se que o que distingue a escravidão não é a perda da liberdade, mas o fato de que a relação de escravidão, inclusive com perda de liberdade, era vitalícia e herdável. A nota distintiva reside no caráter perpétuo e quase absoluto dessa perda. Além disso, aqui reside a diferença entre o escravizado e o submetido à servidão por contrato, sendo que este último poderia, em caso de fuga, pagar uma compensação ao contratante por acréscimo de tempo.

Em suma, a relação de escravidão, pilar do sistema econômico e produtivo no Brasil por quase 400 anos, se expressava como “a dominação permanente e violenta de pessoas desenraizadas e geralmente desonradas” (Patterson, 2008, p. 34). Além disso, é importante ressaltar que essa concepção de escravidão somente se operacionaliza em uma sociedade timocrática, ou seja, que tenha a

² No texto fonte: “*Slavery is not to be defined as a status but rather as a process of status transformation which may last over a lifetime and spill over into the following generations. The slave begins as a social outsider and undergoes a process of becoming some kind of insider. A person, stripped of his previous social identity, is put at the margins of a new social group and is given a new social identity in it*” (Kopytoff, 1982, p. 210).

honra por parâmetro maior, já que, ao decréscimo da honra do escravizado, se seguia o maior prestígio social de seu senhor.

A morte social do escravizado traz, porém, um aparente paradoxo, pois o escravizado era, ao mesmo tempo, a base do sistema de honra e de produção e um estranho no tecido social. Na realidade, a incorporação do escravizado à sociedade ocorria de forma liminar: havia uma institucionalização marginal do escravizado e de sua existência, a qual representava uma anomalia na tessitura social e, paradoxalmente, reforçava a cultura da sociedade, pois demarcava seus limites: ao não pertencer, o escravizado enfatizava a importância de pertencer.

Em todo caso, é importante observar que o escravizado não deve ser confundido com a figura do pária — aquele que não pertence a nenhuma casta e é excluído das castas mediante repúdio ritual e segregação espacial —, pois nunca foi evitado, temido nem rejeitado. Afinal, tratá-lo como casta retiraria um dos seus atributos comerciais enquanto objeto: poder ser empregado em qualquer ocupação, pois era desenraizado e não tinha direitos de nascimento. Além disso, seu *status* permitia que se contornassem regras religiosas e se realizassem atos “profanos” sem o julgamento religioso. No mais, a sociedade brasileira da época não era uma sociedade de castas, pois permitia mobilidade social, ainda que geralmente limitada aos aspectos internos de cada um dos estamentos sociais.

Percebe-se, pois, que o escravizado era peça-chave para a manutenção do modelo social adotado, sendo a sua *morte social*, em realidade, um elemento de agregação de todo o sistema. A manutenção desse sistema, porém, reserva algumas nuances dignas de maior aprofundamento.

Conforme aponta Márcio de Sousa Soares (2009), na sociedade brasileira altamente hierarquizada, a passagem de um estrato social para o outro era difícil e restrita, mas havia possibilidade de mudança de posição no interior do segmento. Isso significa que libertos, pardos e forros poderiam alcançar algum prestígio social, mas apenas mediante distinção dos seus iguais, ou seja, sempre em

relação àqueles inseridos no mesmo estrato social. O fato é que, conforme afirmado anteriormente, essa mobilidade dentro do mesmo estamento, lenta e gradual, representava a própria estabilidade social, multiplicando os mecanismos de estratificação.

A mobilidade social mencionada estava relacionada aos mecanismos de manipulação da identidade social dos desonrados. Na sociedade brasileira daquele período, não era a cor que determinava a condição social do sujeito, mas o contrário: o *status* do sujeito determinava a cor que lhe seria assinalada pela sociedade. Por isso é que um escravizado alforriado, que tivesse angariado mais condições, poderia ascender socialmente e deixar de ser chamado e visto como *mulato* para se tornar *pardo*. Da mesma forma, pode-se dizer que aqueles que, por qualquer motivo, decaíssem socialmente, acabavam “empardecendo”.

Havia, pois, um verdadeiro processo de “desbotamento” das marcas da inferioridade herdadas do cativo, o qual consistia, por exemplo, em omitir ascendentes negros nos testamentos. Roberto Guedes (2017), ao analisar testamentos da época, exemplifica o exposto por meio do testamento de uma senhora preta forra, de nome Maria Correia de Sá, que declarou cinco vezes como “negra” sua escravizada, também de nome Maria, para salientar sua condição de senhora de escravizados. A mesma senhora, porém, ao declarar os libertos que lhe assistiam e que eram filhos da escravizada Maria, nomeou-lhes como “mulatos”, evitando a palavra “negros”, a qual era associada à condição de escravizado. Portanto, a tez da pele não necessariamente designava a identidade social da pessoa (Guedes, 2017).

Ademais, é interessante mencionar que os forros e seus descendentes estabeleciam laços de parentesco espiritual — a exemplo do instituto do apadrinhamento — com pessoas de superior condição jurídica e prestígio social, para fins de ascensão social. Essas redes de sociabilidade, forjadas pelo compadrio, buscavam, em última análise, substituir a genealogia maculada pelo cativo.

Verificava-se, pois, a possibilidade de superação do estigma social alcançada por filhos, netos e bisnetos de libertos, por meio de um verdadeiro processo de “embranquecimento”. Esse processo, porém, contribuía ainda mais para quebrar a linha de ancestralidade dos descendentes de escravizados, pois se buscava evitar, de todas as formas, qualquer ligação com antepassados cativos. Afinal, alguns dos traços do sistema escravista são o apagamento da ancestralidade, a não preservação da memória, a quebra da genealogia e o total desenraizamento do escravizado, os quais o renegariam em função de uma ascensão social.

Portanto, a mobilidade social de forros e libertos, antes de ser um fator de ruptura social, compreendia um veículo de estabilização da ordem social que reforçava os próprios estigmas da escravidão. Essa mobilidade, portanto, não representava uma ameaça política ao sistema escravista, em que os senhores de escravizado aumentaram consistentemente ao longo do regime o número de alforrias. A existência de negros livres era um elemento de estabilização do sistema.

O uso da alforria comportava, portanto, uma dupla finalidade: a primeira, observada tanto no Brasil quanto em outros sistemas escravistas da época, está relacionada a um sistema de controle mediante concessão de prêmios e vantagens circunscritos ao âmbito do cativeiro: ao oferecer a possibilidade de alforria, o senhor motivava os escravizados a serem submissos, transformava obediência em dever e reforçava, assim, a autoridade senhorial e a própria ordem escravista. A segunda se refere a uma nota característica do Brasil: ao contrário do sul escravista dos Estados Unidos da América (EUA), no qual se buscava, prioritariamente, a reprodução interna da mão de obra escravizada, o sistema escravista do Brasil obtinha sua força de trabalho por meio do tráfico transatlântico de negros escravizados e repousava sobre um considerável número de alforrias, as quais visavam a própria segurança do sistema escravista brasileiro. A esse respeito, Marquese (2006, p. 10) acentua que, no Brasil:

A tendência predominante de se alforriar as mulheres escravas em idade fértil, conclui Schwartz, comprometeu as possibilidades de reprodução demográfica auto-sustentável [*sic*] da escravidão brasileira, o que acabou por acentuar o papel estrutural do tráfico negreiro transatlântico para a reposição da força de trabalho escravo.

A partir do final do século XVII, “o sistema escravista brasileiro passou a se escorar em uma estreita articulação entre um tráfico transatlântico de escravizados bastante volumoso e um número constante de alforrias”, em uma equação que permitia “aumentar a intensidade do tráfico, com a introdução de grandes quantidades de africanos escravizados, sem colocar em risco a ordem social escravista” (Marquese, 2006, p. 3). Esse fôlego das alforrias era o que permitia que as revoltas de escravizados não eclodissem ou não obtivessem sucesso, evitando a repetição do evento ocorrido no Quilombo dos Palmares³.

A liberação gradativa dos descendentes de estrangeiros escravizados era, portanto, um mecanismo de segurança para evitar rebeliões como aquelas do Caribe inglês ou francês, e, ao mesmo tempo, permitir a introdução incessante de estrangeiros no país.

[...] a prova definitiva da validade dessa equação é a associação dos negros e mulatos libertos e livres com o sistema escravista: o grande anseio econômico e social desses grupos era exatamente a aquisição de escravos, ou seja, tornar-se senhor (Marquese, 2006, p. 15).

Esse amálgama de identidades sociais demonstra a complexidade da sociedade escravista brasileira e repele a ideia de que o Brasil teria sido um mero local de exploração, já que, em suas

³ Marquese (2006, p. 12) ressalta que “Donald Ramos, por exemplo, sugere que a própria proliferação de pequenas comunidades fugitivas em Minas Gerais serviu para esvaziar seu poder de contestação ao sistema escravista. O ativo comércio que muitos desses pequenos quilombos estabeleceram com a sociedade mineratória indicaria que eles representaram antes uma ‘válvula de escape’ do que uma oposição frontal ao sistema escravista. [...] as alforrias desempenharam papel análogo como esteio da ordem social escravista”.

terras, foi moldada uma nova sociedade, distinta daquela da metrópole portuguesa.

O que é trabalho livre? Problematicando a transição do trabalho escravizado para o trabalho assalariado

Após a promulgação da Lei Áurea, houve o banimento oficial do instituto da escravidão no Brasil, com a libertação de todos os escravizados, que se juntaram ao grande número de libertos decorrentes do processo estrutural de alforria, já mencionado neste capítulo. Segundo o Art. 1 dessa lei, “é declarada extinta [sic] desde a data desta lei a escravidão no Brasil [sic]” (Brasil, 1888, art. 1). A transição para o trabalho assalariado, comumente associado a um trabalho “livre” (não escravizado), não significou, porém, uma ascensão social ou uma melhoria nas condições de vida dos libertos.

É necessário compreender que os próprios conceitos de liberdade ou de trabalho livre possuem uma historicidade e adquirem significados diversos a depender daqueles que os empregam. Não a situação de propriedade sobre outrem que definia a escravidão, mas, como já mencionado, a dominação permanente e violenta de pessoas desenraizadas e geralmente desonradas no bojo de uma sociedade estamental e timocrática.

Em relação ao conceito de liberdade para os ex-escravizados no período imediatamente após a abolição, Silvia Lara (1998, p. 28), ao fazer uma abordagem histórica da experiência dos trabalhadores no final do século XIX e início do século XX, adverte que:

Noções diferentes de liberdade e trabalho livre estiveram em luta no final do século XIX e início do XX. [...] às vezes, ser livre significou poder viver longe da tutela e do teto senhorial ou poder ir e vir sem controle ou restrições; outras vezes, significou poder reconstituir laços familiares e mantê-los sem o perigo de ver um membro da família ser comercializado pelo senhor. Muitas vezes, a liberdade significou a possibilidade de não servir a mais ninguém, e, aqui, a palavra liberdade adquire dimensões econômicas, conectando-se à

luta pelo acesso à terra: durante a escravidão e depois da abolição, muitos ex-escravos lutaram para manter condições de acesso à terra conquistadas durante o cativeiro. Como se pode ver, estamos bem longe de entender a liberdade como a possibilidade de vender “livremente” a força de trabalho em troca de um salário. Mas, ainda hoje, na maior parte das vezes, quando se fala na história do trabalho no Brasil, quase sempre se pensa em termos da identidade entre liberdade e trabalho assalariado.

Assim, para o liberto, interessava mais as condições de trabalho do que o nível dos salários oferecidos, uma vez que era de seu interesse evitar ao máximo qualquer reminiscência da escravidão. Por esse motivo, os libertos não se empregavam em locais onde haviam sido escravizados, se mantinham longe de seus patrões e retiravam suas mulheres e crianças do trabalho. Essas exigências, em um contexto de abundância de mão de obra, foram um dos fatores que levaram os fazendeiros paulistas, por exemplo, a preferirem a contratação dos trabalhadores imigrantes. Além disso, por conta da Lei de Terras de 1850, não foi permitido que os ex-escravizados pudessem adquirir propriedade das terras em que desempenhavam economia de subsistência, lançando-os, assim, aos desígnios do livre mercado. Segundo Martins (2010, p. 49), a terra passa a ter valor de troca, e não de uso:

Combinavam-se de novo, sob outras condições históricas e, portanto, de outra forma, aparentemente invertidos, os elementos de sustentação da economia de tipo colonial. A renda, até então capitalizada no escravo, tornava-se renda territorial capitalizada. Se no regime sesmarial, o da terra livre, o trabalho tivera que ser cativo; num regime de trabalho livre a terra tinha que ser cativa.

Portanto, a marginalização dos negros após a abolição não vem explicada somente com base na falta de familiaridade com o assalariamento capitalista ou no racismo. Ela “se explica por uma análise que leva em conta os confrontos entre trabalhadores e seus patrões” (Lara, 1998, p. 36).

Da mesma forma, é importante notar que os ex-escravizados que ingressavam em trabalhos assalariados nem sempre gozavam da liberdade que lhes havia sido tolhida durante o cativeiro, e, por isso, naquele período, “trabalho livre” e “trabalho assalariado” não poderiam ser tratados como sinônimos. O trabalho livre, em sua concepção atual, costuma ser compreendido como aquele que apresenta:

[...] liberdade de escolha, ausência de coerção para o trabalho, capacidade de mobilidade dos trabalhadores, impessoalidade na relação patrão/empregado, mas também oferta de oportunidades de trabalho e possibilidades de acesso a elas por parte dos trabalhadores (Lima, 2005, p. 296).

Na realidade, o trabalho não livre (a exemplo do trabalho escravizado) e o trabalho assalariado possuíam diversas intersecções que os afastavam do trabalho livre em sua concepção atual. Poderia haver na relação escravista, em negociações de escravizados com senhores, por exemplo, formas de compensação financeira pelo trabalho ou formas de barganha coletiva, como cruzar os braços. De igual sorte, fazia parte do cotidiano de trabalhadores livres, durante e após o período escravista, a existência de situações de trabalho forçado, como servidão por dívida, e o próprio trabalho dos brancos livres no Norte dos EUA antes da Guerra Civil não era protegido por direitos básicos, como negociação coletiva, sindicalização ou coberturas contra invalidez (Lima, 2005).

A definição de liberdade, por oposição à escravidão, não se apresenta como uma tarefa simples. Isso porque ambos os conceitos estão envolvidos em historicidade e são uma construção de seu tempo:

[...] a liberdade não é um estado natural. Ela é uma construção social, um conjunto de valores coletivamente partilhados, reforçados por rituais, discursos filosóficos, literários e do cotidiano. A liberdade tem

uma história que contém noções distintas, cuja confluência em uma determinada tradição histórica é tão importante quanto as tensões existentes entre elas (Cooper; Holt; Scott, 2000, p. 9, tradução nossa)⁴.

A abolição no Brasil implicou a extinção do direito de propriedade sobre seres humanos. Porém, conforme visto anteriormente, não era esse o fator preponderante para a definição de trabalho escravizado. Assim, nas sociedades escravistas ocidentais do século XIX, *liberdade* e *escravidão* são termos sobretudo jurídicos que se referem à propriedade e não são automaticamente traduzíveis como *trabalho livre* e *trabalho escravizado* (Lima, 2005).

Na realidade, quando da implementação do capitalismo na vertente liberal clássica — com o ideário do livre acesso ao trabalho e uma visão atomizada do ser humano —, o aumento sem precedentes de riquezas veio acompanhado de uma igual ascensão de pobreza nos países industrializados com livre comércio, fenômeno conhecido por pauperismo. Assim, a libertação da mão de obra, via trabalhos assalariados, não concretizou as expectativas de acesso à propriedade e a um ofício remunerado que permitissem uma vida digna. Submetidos a essa espécie particular de liberdade, os ex-escravizados poderiam encontrar situação igual ou mesmo pior que a escravidão: uma moderna realidade de desfiliação social, em que se substituiu a opressão do senhor pela coerção da miséria, impossibilitando a reconstrução de vínculos sociais de dependência. Por esse motivo, a pesquisa histórica de Henrique Espada Lima (2005) revela que os ex-escravizados se submeteram a contratos draconianos de locação de mão de obra, por meio dos quais prometiam serviços por longuíssimos períodos (há contratos de até 25 anos) e com baixa remuneração, como forma de redução da incerteza trazida pelos novos regimes de trabalho.

⁴ No texto fonte: “[...] *freedom is not a natural state. It is a social construct, a collectively shared set of values reinforced by ritual, philosophical, literary, and everyday discourse. Freedom has a history that contains distinct notions whose conflation in a particular historical tradition is itself as important as the tension among them*” (Cooper; Holt; Scott, 2000, p. 9).

Logo, percebe-se que o trabalhador assalariado e o trabalhador escravizado possuíam pouca proximidade com a liberdade. Essa é a razão pela qual, no sistema capitalista do Sul dos EUA, a existência de escravizados minava a racionalidade ideológica de força de trabalho livre assalariada, pois permitia, ao trabalhador assalariado, ter acesso à verdade sobre seu trabalho: uma alienação dos meios de produção e a percepção de que sua estimada liberdade para mudar de empregador era, meramente, uma insignificante liberdade de trocar de senhor. Isso fazia com que o trabalhador livre passasse a desprezar o trabalho para outrem — mas não o trabalho em si —, o que explica a migração de trabalhadores livres no Caribe e no Sul da Itália no período em que a escravidão aumentou nesses locais (Patterson, 2008).

Contornos do trabalho escravizado no Brasil contemporâneo

O surgimento do conceito de direitos humanos, assim compreendidos como de natureza universal e baseados na dignidade da pessoa humana, trouxe nova significação ao trabalho escravizado. A nota distintiva do trabalho escravizado na Idade Moderna eram a degradação social e o desenraizamento advindos da dominação, os quais afetavam a honra. Já na Idade Contemporânea, substituiu-se a destituição da honra pela violação da dignidade, marcada pelo combate ao trabalho escravizado contemporâneo (e, por consequência, à sua própria definição), tendo como pilar a garantia de condições dignas de trabalho. Com efeito, a exploração do trabalho humano, a partir do desenvolvimento das relações sociais complexas da modernidade, possui variadas formas, sendo que a comunidade jurídica internacional repele aquelas contrárias aos direitos universais do homem.

O Art. 4 da Declaração Universal dos Direitos do Homem prescreve que “ninguém será mantido em escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravizados serão proibidos em todas as suas formas” (ONU, 1948, art. 4). Ademais, o Art. 23 prevê que todo ser humano tem direito a condições justas e favoráveis de

trabalho, incluindo uma remuneração justa e satisfatória que lhe assegure, assim como à sua família, uma existência compatível com a dignidade humana (ONU, 1948). Por sua vez, o Pacto de San José da Costa preceitua, em seu Art. 6, que “ninguém pode ser submetido a escravidão ou a servidão, e tanto estas como o tráfico de escravizados e o tráfico de mulheres são proibidos em todas as suas formas”, bem como que “ninguém deve ser constrangido a executar trabalho forçado ou obrigatório” (OEA, 1969, art. 6).

No Brasil, o trabalho escravizado contemporâneo está previsto no Art. 149 do Código Penal, sob o título de “redução a condição análoga à de escravo”:

Art. 149. Reduzir alguém a condição análoga à de escravo, quer submetendo-o a trabalhos forçados ou a jornada exaustiva, quer sujeitando-o a condições degradantes de trabalho, quer restringindo, por qualquer meio, sua locomoção em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto:

Pena - reclusão, de dois a oito anos, e multa, além da pena correspondente à violência

§ 1º Nas mesmas penas incorre quem:

I – cerceia o uso de qualquer meio de transporte por parte do trabalhador, com o fim de retê-lo no local de trabalho;

II – mantém vigilância ostensiva no local de trabalho ou se apodera de documentos ou objetos pessoais do trabalhador, com o fim de retê-lo no local de trabalho (Brasil, 1940, art. 149).

Nota-se que as hipóteses de vedação a trabalhos forçados e a submissão de restrição à locomoção, seja por dívidas, por ausência de meios de transporte, por retenção de documentos ou objetos ou mesmo por vigilância ostensiva, estão relacionadas à privação da liberdade. Por outro lado, as hipóteses de labor em jornada exaustiva ou em condições degradantes se relacionam diretamente à dignidade da pessoa humana e fogem ao conceito de restrição de liberdade.

Como o ordenamento jurídico de todos os países que ratificaram a Declaração Universal não mais permite a existência

de propriedade sobre indivíduos, as cortes internacionais passaram a reconhecer que, para fins de configuração de trabalho escravizado contemporâneo:

[...] atualmente, o importante não é a existência de um título de propriedade sobre o escravo, mas o exercício de poderes vinculados à propriedade que se traduzem na destruição ou anulação da personalidade jurídica do ser humano (Carvalho; Ávila, 2019, p. 197).

Assim, são reconhecidos como trabalho escravizado contemporâneo, desde que se enquadrem nos requisitos acima, as práticas de servidão, tráfico de escravizados e trabalho forçado ou obrigatório.

A primeira condenação pela Corte IDH por trabalho escravizado contemporâneo adveio do caso Trabalhadores da Fazenda Brasil Verde, envolvendo a proteção contra o trabalho forçado, cuja sentença foi publicada em 20 de outubro de 2016 e cujos fatos ocorreram no estado do Pará entre os anos de 1997 e 2000 (Corte IDH, 2016). Segundo a sentença, o Estado brasileiro foi considerado juridicamente responsável por “violar as garantias judiciais de devida diligência e de prazo razoável” (Corte IDH, 2016, p. 123) e por “violar o direito à proteção judicial” (Corte IDH, 2016, p. 123), além de sublinhar o caráter reparatório da decisão da corte: por violar o direito à proteção, ao afirmar que a “sentença constitui, per se, uma forma de reparação” (Corte IDH, 2016, p. 124). O caso da Fazenda Brasil Verde demonstra que o Brasil precisa encarar o seu histórico escravista e envidar grandes esforços no combate ao trabalho escravizado contemporâneo.

No caso da Fazenda Brasil Verde, constatou-se que os trabalhadores, oriundos de estados da federação com alto índice de pobreza, eram aliciados por representantes da fazenda para trabalharem no distante estado do Pará, sob a promessa de altos salários e de custeio, pelo empregador, de transporte, alojamento e alimentação. Todavia, ao chegarem à fazenda, a realidade era diversa: o custeio daquelas despesas passava a constituir dívida

dos trabalhadores, à qual se somavam outros custos decorrentes da aquisição de produtos na fazenda a preços elevados, o que resultava em servidão por dívidas (situação conhecida como *truck system*). Além disso, ainda havia vigilância dos trabalhadores por guardas armados e o local de trabalho era, além de insalubre, distante de centros urbanos, o que os impedia de sair da fazenda.

Ademais, as condições de trabalho foram degradantes desde o início: os trabalhadores foram transportados em vagões de trem sem assentos e em caminhões de gado; tiveram suas carteiras de trabalho retidas ao chegarem à fazenda; foram forçados a assinar papéis em branco; dormiam em acomodações sem energia elétrica, camas ou armários; faziam suas necessidades fisiológicas ao ar livre ou em banheiros sem paredes ou teto; e executavam trabalhos rurais desgastantes em jornadas de 12 horas, com apenas meia hora de intervalo. Além disso, não havia corpo médico no local para tratar os adoecimentos, comuns em razão das circunstâncias, e os trabalhadores dependiam de remédios comprados pelos encarregados da fazenda, cujos valores eram acrescidos às suas dívidas. Somado a isso, as metas de produção muitas vezes não eram alcançadas, uma vez que eram fixadas em patamar exagerado, o que implicava o não pagamento de salários.

Dois trabalhadores adoentados — e, portanto, incapacitados para o trabalho — foram violentados fisicamente pelos encarregados e ameaçados de morte por não serem mais úteis ao empreendimento. Esses trabalhadores aproveitaram um lapso dos vigias armados e empreenderam uma ousada fuga pela mata até conseguirem atingir a cidade e formular a denúncia das condições da fazenda. Após isso, as autoridades empreenderam o resgate de 82 trabalhadores no mês de março de 2000 e os fatos foram levados à Corte IDH, a qual julgou o Brasil responsável pelas violações, em razão da omissão no dever de fiscalização (Corte IDH, 2016).

Os acontecimentos na Fazenda Brasil Verde representam um caso emblemático de escravidão contemporânea, em que a redução da dignidade da pessoa humana atende exclusivamente ao interesse de acumulação de capital por meio do contorno das

salvaguardas democráticas que garantem trabalho decente. Nesse processo, busca-se a maximização da produção por meio da superexploração do trabalho, em total desconsideração às normas protetivas impostas pelo Estado, e quebra-se, de certa forma, o vínculo social do trabalhador, pois, ao despi-lo de seus direitos, deixa-se de reconhecer, ao trabalhador, a própria qualidade de cidadão, em uma alienação que o relega às margens da sociedade.

Algumas diferenças podem ser traçadas entre a escravidão moderna e a contemporânea. Em relação ao custo, a escravidão moderna exigia investimentos muito maiores, pois dependia do tráfico de negros escravizados, da compra de escravizados com altos preços e do custo de manutenção de um escravizado em um relacionamento de longo período — tratava-se de um vínculo jurídico vitalício, caso não houvesse alforria. Já a escravidão contemporânea não possui altos gastos com a aquisição de trabalhadores, tampouco se preocupa com a manutenção da mão de obra, tratando-a como descartável, além de possuir curtos períodos de relacionamento, geralmente atinentes ao prazo de término do serviço.

A perpetuação da condição de escravizado também configura um traço distintivo: conforme já afirmado, o que distingue a escravidão moderna da contemporânea não é a perda da liberdade, mas o fato de que a relação de escravidão (inclusive com perda de liberdade), na modernidade, era vitalícia e herdável, havendo um caráter perpétuo e quase absoluto dessa perda, diferentemente da escravidão contemporânea.

Outro elemento distintivo é a implicação da posse de escravizados para um senhor. Na escravidão moderna, o prestígio do senhor era medido por seu número de escravizados; na contemporânea, por se tratar de conduta ilícita, há verdadeiro desprestígio em ser reconhecido como explorador de mão de obra escravizada. Aqui reside outro elemento de interesse, também já comentado: a escravidão moderna não estava exclusivamente ligada ao trabalho, sendo que havia senhores que angariavam escravizados com o único intuito de aumentar o seu prestígio

social, fato inconcebível nos tempos atuais, novamente, diante da ilicitude e imoralidade dessa conduta.

Ademais, a estrutura social atual não depende — ao contrário, repele — da mão de obra escravizada, de modo que o tráfico de negros escravizados que abastecia o Brasil antes da abolição e ligava os escravizados à origem africana cedeu espaço à submissão à condição análoga à de escravizados de pessoas de qualquer etnia, não sendo mais a cor relevante para a escravização — embora se verifique, como reflexos do sistema escravista brasileiro, uma maior quantidade de trabalhadores negros resgatados no trabalho escravizado contemporâneo. Isso mostra que a transição do trabalho escravizado para o assalariado acabou por marginalizar os ex-escravizados no mercado de trabalho, facilitando sua submissão a condições degradantes de trabalho.

Considerações finais

Por meio da análise comparada da escravidão moderna do Brasil pré-republicano com a contemporânea, foram apontadas quatro características distintivas principais. A primeira é que o custo econômico da escravidão moderna era muito maior, pois demandava uma logística de tráfico intercontinental pelo Oceano Atlântico, além do vínculo perpétuo da relação de propriedade estabelecida entre o senhor e o escravizado, o qual exigia um custo alto de manutenção e vigilância. Já a escravidão contemporânea se caracteriza pelo baixo custo da manutenção dessa mão de obra, pois é transitória, existindo enquanto perdura a necessidade de serviço, dados os curtos períodos da relação de trabalho escravizado.

A segunda característica distintiva é que a escravidão moderna tem como elementos principais a perpetuidade e o caráter vitalício da relação do senhor com o escravizado, que pode, inclusive, ser herdada. Esse caráter absoluto da relação é distinto da transitoriedade do trabalho escravizado contemporâneo, que existe enquanto perdura a utilidade do serviço. Assim, a temporalidade é uma marca distintiva.

A terceira característica distintiva é de ordem moral. Na sociedade estamental e timocrática brasileira pré-republicana, a posse de escravizados denotava uma distinção social e o aumento do prestígio do senhor. Já na contemporaneidade, dada a ilegalidade de tal prática, trata-se de um elemento que deflagra um desprestígio social, por ser considerada, em geral, imoral perante a sociedade.

Por fim, a quarta característica distintiva é sobre quem são os sujeitos escravizados. Na escravidão moderna, eles eram, em sua maior parte, pessoas vítimas do tráfico de negros escravizados e essa origem africana marcava o aspecto étnico da escravidão. Na escravidão contemporânea, por sua vez, qualquer pessoa pode ser vítima de trabalho em condição análoga à de pessoa escravizada, considerando que a raça não é mais um elemento necessário para a sujeição ao trabalho escravizado. Não obstante, as pessoas negras continuam sendo vítimas do trabalho escravizado contemporâneo, pois, historicamente, a libertação dos escravizados, a despeito do aspecto positivo da aquisição da liberdade, os colocou em uma situação de marginalização econômica e, conseqüentemente, social.

Com isso, percebe-se que o trabalho escravizado não pode ser entendido de forma descontextualizada da região e do tempo em que acontece. Há uma diversidade de formas e contornos da escravidão na história, em lugares e tempos diferentes, e não há uma explicação comum capaz de compreender todos os fenômenos de escravidão.

Em suma, este capítulo desenvolveu um estudo comparativo do fenômeno do trabalho escravizado em épocas diferentes do Brasil, considerando os aspectos morais, sociais e econômicos de cada época e promovendo não apenas uma comparação separada dos dois objetos, mas também analisando os contornos do período de transição. É uma ideia comum e corrente que a abolição legal da escravidão não significou o *fim* de todos os problemas sociais decorrentes de séculos dessa prática, mas provocou uma transformação na relação da liberdade com o trabalho, passando do estado de *não sujeição* de alguém a um senhor para a concepção

liberal do capitalismo contemporâneo, segundo a qual a pessoa pode *vender livremente* a sua força de trabalho a quem se interessar.

Referências

BRASIL. Presidência da República. *Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940*. Código Penal. Brasília, DF: Presidência da República, 1940. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em: 5 nov. 2025.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888*. Declara extinta a escravidão no Brasil (1888). Brasília, DF: Presidência da República, 1888. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim3353.htm. Acesso em: 5 nov. 2025.

CARVALHO, J. L. S.; ÁVILA, F. de. O conceito de trabalho escravo contemporâneo para a Corte Interamericana de Direitos Humanos. In: MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL (MPF). (org.). *Direitos humanos fundamentais: 70 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos e 20 anos do reconhecimento da jurisdição da Corte Interamericana de Direitos Humanos e as mudanças na aplicação do direito no Brasil*. Brasília, DF: MPF, 2019. p. 184-203.

COOPER, F.; HOLT, T. C.; SCOTT, R. J. *Beyond Slavery: Exploration of Race, Labor, and Citizenship in Postemancipation Societies*. London: University of North Carolina Press, 2000.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Caso Fazenda Brasil Verde vs. Brasil*: sentença de 20 de outubro de 2016. San José: Corte Interamericana de Direitos Humanos, 2016. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_318_por.pdf. Acesso em: 5 nov. 2025.

GOFFMAN, E. *Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Tradução: Mathias Lambert. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

GUEDES, R. Senhoras pretas forras, seus escravos negros, seus forros mulatos e parentes sem qualidades de cor: uma história de racismo ou de escravidão? In: DEMETRIO, D. V.; SANTIROCCHI, Í. D.; GUEDES, R. (org.). *Doze capítulos sobre escravizar gente e governar escravos: Brasil e Angola – séculos XVII-XIX*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017. p. 17-50.

HESPANHA, A. M. *Imbecillita*: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010.

KOPYTOFF, I. Slavery. *Annual Review of Anthropology*, [S. l.], v. 11, p. 207-230, 1982. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2155781>. Acesso em: 5 nov. 2025.

LARA, S. H. Escravidão, cidadania e história do trabalho no Brasil. *Projeto História*, São Paulo, n. 16, p. 25-38, 1998. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/download/11185/8196>. Acesso em: 5 nov. 2025.

LIMA, H. E. Sob o domínio da precariedade - escravidão e os significados da liberdade de trabalho no século XIX. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 289-326, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1590/2237-101X006011004>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/LY8JzHPGjwqBrvdPp7Qxr5t/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 5 nov. 2025.

MARQUESE, R. de B. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 107-123, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002006000100007>. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000100007&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 5 nov. 2025.

MARTINS, J. de S. *O cativo da terra*. São Paulo: Contexto, 2010.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. New York: ONU, 1948. Disponível

em: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>. Acesso em: 5 nov. 2025.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA).

Convenção Americana sobre Direitos Humanos. San José: Comissão Interamericana de Direitos Humanos, 1969. Disponível em: https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_america_na.htm. Acesso em: 5 nov. 2025.

PATTERSON, O. *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*. Tradução: Fábio Duarte Joly. São Paulo: EdUSP, 2008.

SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOARES, M. de S. *A remissão do cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, c.1750-c.1830*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

CAPÍTULO 5 – INSTITUIÇÕES NACIONAIS DE DIREITOS HUMANOS: INSTITUIÇÕES ESSENCIAIS PARA A JUSTIÇA, DEMOCRACIA E EFICÁCIA DO SISTEMA INTERNACIONAL DE DIREITOS HUMANOS

Carina Calabria

Introdução

Historicamente, o direito tem sido utilizado como uma linguagem comum para enfrentar padrões desviantes, alcançar mudanças sociais, promover a inclusão e organizar e disciplinar a vida em sociedade. As últimas décadas testemunharam um processo de expansão no uso e na judicialização do direito, causado por mudanças na estrutura da sociedade global e na forma como indivíduos, grupos sociais, movimentos sociais e organizações sistematizam suas reivindicações.

A partir do final do século XVIII, os atores jurídicos têm articulado cada vez mais — e com maior intensidade — interesses com a utilização de uma linguagem comum de direitos e reivindicações institucionalizadas por meio de mecanismos jurídicos formais. O desenvolvimento do direito internacional dos direitos humanos e o desdobramento de um sistema transnacional de justiça têm sido aspectos essenciais para o avanço desse processo, especialmente no período pós-guerra. Algumas consequências da expansão do direito como linguagem social estruturante foram o aumento do número de instituições jurídicas, a promulgação de instrumentos normativos com alcance global e a formação de subjetividades jurídicas, por exemplo.

A nível internacional, um dos resultados da crescente legalização das relações internacionais, particularmente no campo dos direitos humanos, é a proliferação e diversificação de órgãos

com função essencial para a justiça, a exemplo de tribunais, mecanismos de supervisão e outros órgãos jurídicos — ou quase jurídicos. Embora a revisão judicial por tribunais nacionais e a existência de tribunais supranacionais fossem consideradas inconsistentes e impraticáveis há apenas meio século, as estruturas institucionais jurídicas têm crescido em quantidade, variedade e poder (Lauterpacht, 2013). A depender dos critérios utilizados, é possível contar entre 24 e mais de 100 tribunais e cortes internacionais ativas nas últimas décadas, em contraste com os poucos que existiam em meados da década de 1980 (Alter, 2014; Romano; Alter; Shany, 2014). Além disso, é revelador que cerca de 90% das decisões dos tribunais internacionais tenham sido proferidas nas últimas duas décadas, evidenciando novos fundamentos dinâmicos para o direito internacional e o desenvolvimento de um campo de estudos prolífico.

A nível interno, embora os tribunais continuem a ser centrais em vários estudos, existe um processo iminente de diversificação das instituições que exercem funções essenciais para a justiça. Alguns exemplos disso são os ministérios públicos, as provedorias de justiça, as Instituições Nacionais de Direitos Humanos (INDHs), as comissões e conselhos jurídicos, as comissões da verdade, as jurisdições especiais para a paz e outros. Alguns desses órgãos e mecanismos permanecem arraigados nos poderes Executivo e Judiciário, enquanto outros criam o que alguns estudos descrevem como um poder diferenciado e autônomo dentro da estrutura dos estados (Kerche, 2018; Kerche; Oliveira; Couto, 2020). Essa variedade sugere que é possível imaginar um conceito de justiça mais amplo do que aquele focado apenas nos processos judiciais ou dentro dos limites de um modelo tripartido de Estado. Particularmente interessantes, as INDHs têm um caráter híbrido e representam um marco dessa nova geração de instituições em virtude da sua atuação híbrida e vocação democrática, apoiadas nos desdobramentos do sistema internacional de direitos humanos (Kjærsum, 2003).

Entender o desenvolvimento e as características das INDHs é fundamental no caso do contexto brasileiro, devido ao seu compromisso mediante o Art. 33.2 da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência, o qual estabelece a obrigação de promover uma estrutura, que pode incluir um ou mais mecanismos independentes, para promover, proteger e monitorar a implementação da entidade (Brasil, 2009). O dispositivo exige, de maneira expressa, que o mecanismo independente siga os princípios relativos ao *status* e funcionamento das instituições nacionais de proteção e promoção dos direitos humanos, mais conhecidos como Princípios de Paris. Nesse sentido, a Convenção é o único tratado de direitos humanos do Sistema da Organização das Nações Unidas (ONU) a exigir: (i) que estados observem os Princípios de Paris ao estabelecerem um mecanismo independente para promover, proteger e monitorar a sua implementação; e (ii) que os sujeitos principais do tratado e suas organizações representativas participem integralmente dos processos de implementação e monitoramento de suas regras (Flynn, 2011; Lorion, 2019).

Uma outra particularidade importante é que esse instrumento e o seu protocolo facultativo, assinados em Nova Iorque no dia 30 de março de 2007, constituem, ao lado do Tratado de Marraqueche para Facilitar o Acesso a Obras Publicadas às Pessoas Cegas, com Deficiência Visual ou com Outras Dificuldades para Ter Acesso ao Texto Impresso (firmado em Marraqueche, em 27 de junho de 2013) e da Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância (promulgado em 2022, no Brasil), os únicos grandes acordos de direitos humanos com *status* constitucional no Brasil, devido às suas aprovações por meio do procedimento estabelecido pelo Art. 5, parágrafo terceiro da Constituição Federal¹ (Brasil, 1988). A Convenção sobre os Direitos

¹ Segundo o artigo citado: “§ 3º Os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos que forem aprovados, em cada Casa do Congresso Nacional, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, serão equivalentes às emendas constitucionais. (Incluído pela Emenda Constitucional nº

das Pessoas com Deficiência e o Protocolo Opcional da Convenção contra Tortura são os únicos tratados de direitos humanos que exigem expressamente que os estados estabeleçam um *framework* de monitoramento de suas previsões a nível doméstico (Brasil, 2007, 2009). Como consequência, a Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência exige que os estados monitorem a sua implementação a nível nacional, conforme rege o Art. 33, por meio do estabelecimento de estruturas de implementação e monitoramento e a nível internacional, por meio da submissão de relatórios, notas de comunicação e procedimentos de consulta com o respectivo Comitê de Monitoramento (Brasil, 2009). Como consequência, o estabelecimento de uma INDH em atendimento ao referido artigo é uma obrigação constitucional brasileira.

Diante da crescente relevância das INDHs no cenário transnacional e, em particular, no caso brasileiro, o presente capítulo pretende apresentar as principais características de desenvolvimento dessas instituições essenciais para justiça, bem como o seu atual estado de debate pela academia. Ao final, serão realizadas algumas reflexões sobre sua relevância para a democracia e a eficácia do sistema internacional de direitos humanos. Metodologicamente, foi realizada uma revisão documental e de literatura relevantes.

As Instituições Nacionais de Direitos Humanos (INDHs): características, relevância e expansão ao longo de mais de três décadas

O ano de 2023 marcou os 30 anos desde que a Assembleia Geral das Nações Unidas (AGNU) adotou os Princípios de Paris, um documento fundamental e amplamente aceito como o padrão internacional que regula a constituição, o estatuto e o funcionamento

45, de 2004)” (Brasil, 1988, art. 5). Atos aprovados na forma deste parágrafo: o Decreto Legislativo (DLG) nº 186, de 2008; o Decreto nº 6.949, de 2009; o Decreto Legislativo nº 261, de 2015; e o Decreto nº 9.522, de 2018.

das INDHs. Essas instituições são tradicionalmente definidas como órgãos estatais, independentes do governo, com um amplo mandato constitucional ou legal para proteger e promover os direitos humanos por meio da conexão entre as ordens jurídicas nacionais e internacionais. Frequentemente, elas têm poderes quase judiciais e podem adotar diversas formas, como ouvidorias, comissariados, defensorias, comissões de direitos humanos, institutos, centros de direitos humanos ou arranjos híbridos.

Em 1991, representantes nacionais de direitos humanos redigiram as normas relativas ao Estatuto das Instituições Nacionais durante a sua reunião internacional anual. O documento foi adotado em 1993 pela Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU) sem alterações, marcando uma forma inovadora de criação de direito internacional sem a participação dos estados e com a ação direta da sociedade civil, dando espaço a novas formas de representação e legislatura a nível supranacional.

A criação de uma nova via de participação democrática, tanto a nível nacional como internacional, é uma característica central das INDHs, que devem ser necessariamente integradas por representantes da sociedade civil. A aceitação internacional dos Princípios de Paris impulsionou o conceito de INDH como um órgão nacional independente de direitos humanos, com características peculiares.

Ao longo de seus artigos, os Princípios de Paris estabelecem critérios que podem ser divididos nas categorias de base normativa e controle de convencionalidade, mandato, estrutura, composição, dever de inclusão de organizações sociais, coordenação com órgãos governamentais e independência funcional, competência e responsabilidades. Estas, por sua vez, são divididas na função de pesquisa, sistematização e análise crítica de dados, função transnacional, função de cooperação com comitê Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência, função de educação em direitos humanos e função quase jurisdicional.

As INDHs são, portanto, órgãos híbridos. Embora criadas pelos estados e sediadas internamente, elas precisam ser

reconhecidas internacionalmente para serem consideradas INDHs. Além disso, faz parte do seu mandato estabelecer uma linha de comunicação entre o sistema internacional e regional de direitos humanos e a realidade interna, razão pela qual elas têm sido apontadas como um “elo perdido” e uma solução potencial para o desafio contínuo da implementação das normas de direitos humanos, sobretudo em situações-limite de reconstrução estatal (Molloy, 2021). Por essa razão, o tratado mais recente da ONU — a Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência — impôs aos estados a obrigação de criar uma INDH para monitorizar a implementação das suas regras.

Outra característica peculiar está relacionada à sua independência não só dos estados, mas também da ONU ou de qualquer outra organização internacional com mandato estatal. As INDHs também não se enquadram no modelo tripartido de separação de poderes do Estado, com alguns especialistas associando essas instituições à criação de um quarto poder separado, que, por sua vez, forma uma ponte entre a sociedade civil, os governos e os organismos internacionais de direitos humanos.

Embora o Brasil não tenha oficialmente uma INDH, creditada internacionalmente, o Ministério Público e a Comissão Nacional de Direitos Humanos seriam o mais próximo desta nova espécie de instituição essencial para a justiça. Elas têm um mandato extenso que se concentra em atividades educativas e de investigação, ações de ligação entre o sistema jurídico nacional e internacional e uma função quase judicial.

De acordo com os Princípios de Paris, as INDHs devem, portanto, ser financiadas com recursos públicos e ocupadas pela sociedade civil. Elas são propriedade do Estado, mas devem ter autonomia funcional em relação ao governo; estão localizadas no país, mas trabalham em conjunto com organismos internacionais para responsabilizar os estados; finalmente, não são tribunais, mas muitas vezes têm funções judiciais. Além disso, um número significativo de INDHs está estruturado em relação a

subjetividades jurídicas, especialmente mulheres e crianças, povos indígenas e pessoas com deficiência.

As mudanças estruturais a nível normativo contribuem significativamente para a proliferação desse novo tipo de instituição (Pegram, 2010). Os primeiros tratados de direitos humanos da ONU tinham a sua implementação supervisionada por comitês de monitoração externos, atuando dentro da própria organização. Em contrapartida, os tratados mais recentes exigem expressamente que os estados-partes estabeleçam uma INDH para garantir a sua implementação a nível nacional. Como afirmado anteriormente, a Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e o Protocolo Facultativo à Convenção contra a Tortura são os únicos dois tratados de direitos humanos que têm, expressamente, esse requisito. Essas convenções representam, nesse sentido, uma espécie de virada normativa no regime dos direitos humanos, demonstrando um maior entrelaçamento doméstico e um forte compromisso com a eficácia e os sujeitos de direito que defendem.

Nos últimos anos, essas instituições cresceram em número e relevância. A partir da década de 1990, elas passaram a marcar presença em quase todos os estados. De acordo com a Aliança Global de Instituições Nacionais de Direitos Humanos (GANHRI), organização internacional responsável pela acreditação das INDHs com base no seu nível de adesão aos Princípios de Paris, que abriga as quatro redes regionais de INDHs e é uma das maiores redes de direitos humanos do mundo, havia 86 INDHs com *status A* e 32 com *status B* no ano de 2021. Portanto, as INDHs passaram a existir em quase 120 países. Os estados que ainda não as criaram, muitas vezes se comprometeram a fazê-lo. Especificamente, todos os estados-membros da União Europeia (UE) se comprometeram a estabelecer INDHs em seus territórios e apenas alguns estados-membros da ONU se recusaram a trabalhar no sentido de alcançar uma INDH em conformidade com os Princípios de Paris. Além disso, 73 estados-membros da ONU que não têm uma INDH acreditada aceitaram recomendações para estabelecer uma em seus

territórios e 59 estados-membros da ONU aceitaram recomendações para reforçar a sua INDH existente. Da mesma forma, uma recomendação de 2021 do Conselho da Europa (CoE) sobre o desenvolvimento e fortalecimento de INDHs eficazes, pluralistas e independentes e sobre a importância de resoluções que incentivem o estabelecimento de INDHs em todos os estados-membros atestam o seu estatuto distinto. A proliferação dessas instituições e esses múltiplos endossos evidenciam um claro reconhecimento de sua essencialidade para a promoção e proteção dos direitos humanos.

A sua crescente importância nos organismos internacionais também é inegável. A nível global, a ONU reconhece a existência dessas instituições como um indicador global para a consecução do Objetivo de Desenvolvimento Sustentável (ODS) 16, uma vez que elas também são atores participantes importantes dentro da entidade. De acordo com um relatório recente, as INDHs superaram as ONGs em direitos de participação no Conselho de Direitos Humanos da ONU. Além disso, as recomendações relacionadas às INDHs também estão entre as mais frequentes feitas pelo conselho aos estados em análise. Em 2021, pela primeira vez, uma resolução solicitou a sua participação nas sessões do Conselho Econômico e Social da ONU (ECOSOC), um dos principais órgãos da ONU. Embora as INDHs tenham direitos de participação de longa data no Conselho dos Direitos Humanos e, mais recentemente, em determinados mecanismos da Assembleia Geral, esse apoio representa uma nova e poderosa via para a contribuição e defesa das INDHs e um claro reconhecimento de sua essencialidade.

A nível europeu, a adoção da recomendação do CoE sobre o desenvolvimento e o reforço de INDHs eficazes, pluralistas e independentes (em abril de 2021) estabeleceu um marco importante no reconhecimento das INDHs como atores vitais para a promoção e proteção dos direitos humanos na Europa. A nível interamericano, a Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos (OEA) emitiu resoluções apelando à criação de INDHs

em todos os estados-membros e ao reforço das relações de cooperação com a rede regional de INDHs. O envolvimento de longa data dessas organizações com a Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) e, em especial, com a OEA, tem sido uma característica da atividade transnacional e uma ação crucial para o litígio e a implementação de decisões (Pegram, 2012). No entanto, apesar do seu crescimento exponencial e potencial para abordar problemas de implementação dos direitos humanos e a recente crise democrática causada pelo fracasso dos mecanismos tradicionais em garantir o acesso à justiça, inclusão e participação política, é praticamente um consenso entre os especialistas que essas instituições ainda são pouco estudadas e são negligenciadas no debate público.

Debates e reflexões sobre INDHs: uma revisão crítica da literatura existente

Apesar do seu crescimento exponencial e aumento evidente de relevância na estrutura institucional doméstica e internacional de defesa de direitos, os estudos sobre as INDHs ainda são incipientes, sobretudo no Brasil. As pesquisas existentes são dominadas pela análise jurídica (Carver, 2010; Kumar, 2003; Mertus, 2009; Okafor; Agbakwa, 2002; Ramcharan, 2005; Reif, 2000; Smith, 2006), realizadas especialmente por especialistas em direito internacional e direitos humanos. Porém, há um crescente corpo de literatura nas áreas de ciência política, relações internacionais e sociologia (Cardenas, 2014; Goodman; Pegram, 2012; Kim, 2013; Koo; Ramirez, 2009; Welch, 2017). Os estudos existentes podem ser organizados em quatro grupos de literatura.

O primeiro grupo é formado por narrativas jurídicas e históricas que tentam explicar o processo de criação, desenvolvimento e proliferação das INDHs dominados por estudos legais (Cardenas, 2014; Carver 2010; Kim, 2013; Koo, 2009). O segundo grupo é integrado por estudos descritivos que se concentram nas formas, funções e estrutura dessas instituições

(Pegram; Linos, 2017). Já o terceiro grupo, mais prolífico, concentra-se na análise jurídica da eficácia e do impacto das INDHs, preocupando-se com a influência e os limites das atividades das INDHs para reduzir violações graves dos direitos. Esse grupo, vale ressaltar, está ligado a uma vertente mais ampla de investigação no campo dos direitos humanos, preocupada com o cumprimento e a implementação das normas (Cole; Ramirez, 2013; Goodman, Pegram, 2012; Ramcharan, 2005; Reif, 2000). Por fim, o quarto grupo, sob grande influência da literatura de relações internacionais e ciência política, dedica-se à governança dos direitos humanos e à dinâmica do poder (Kumar, 2003; Lorion, 2019; Mertus, 2009; Smith, 2006).

Além disso, também existe um grande número de literatura ativista e técnica, focada principalmente na experiência local e em estudos de caso, que evidencia um esforço quase pedagógico para lidar com a falta de conhecimento sobre essas instituições, bem como uma fonte de apoio para os estados que visam criar ou fortalecer suas INDHs. Apesar dessa literatura incipiente e em expansão, é praticamente um consenso entre os especialistas que essas instituições e seus impactos são pouco estudados e são negligenciados no debate público. De maneira geral, o que esses estudos têm em comum é o fato de prestarem pouca atenção à conexão entre direitos humanos, democracia e sociedade.

Apesar do efeito significativo dessas instituições na inclusão, participação política e acesso à justiça, esses temas são negligenciados pela literatura atual. Com exceção de alguns estudos sobre governança, não há nenhuma análise aprofundada sobre a relação dessas instituições com novas formas de participação direta e democracia. Nenhum desses estudos aborda diretamente a compreensão das modificações institucionais e normativas causadas por essas instituições e como isso afeta os mecanismos e práticas democráticas e o regime de direitos humanos. Sendo assim, essas lacunas sugerem um espaço relevante para o desenvolvimento de reflexões mais compreensivas sobre o impacto e alcance das INDHs.

As INDHs: novos desdobramentos democráticos e o desafio persistente da eficácia dos direitos humanos

Após um período caracterizado pela ascensão de governos iliberais, populistas e autoritários, os últimos anos testemunharam um desafio aos princípios básicos da democracia, tais como as liberdades políticas e civis, os direitos das minorias e o Estado de Direito. O retrocesso da democracia também pode estar relacionado aos crescentes níveis de polarização social e política e aos baixos níveis de apoio ao multilateralismo, à democracia e aos direitos humanos, como atestam os recentes referendos no Reino Unido, sobre o Brexit (2016), na Colômbia, sobre o acordo de paz (2016), e no Chile, sobre a nova constituição (2022), além das guerras insistentes no continente africano, no Oriente Médio e no leste europeu e da volta e crescimento de partidos e governos de extrema direita. A crise democrática em expansão revela a necessidade de novos mecanismos e instituições que possam oferecer uma resposta a algumas dessas tendências prejudiciais e sirvam como trincheiras de resistência diante de crises cíclicas.

A criação das INDHs abre novas vias para a participação direta dos indivíduos no processo de criação de normas e políticas e no acesso à justiça. Embora façam parte do Estado, essas instituições são independentes, integradas principalmente por representantes da sociedade civil, e não se enquadram no modelo tripartido de separação de poderes. Isso pode ser associado à criação de um quarto poder diferenciado, separado, que cria uma conexão direta entre os indivíduos e o governo e a sociedade nacional, mas também entre os indivíduos e os organismos internacionais. A sua natureza transnacional cria um novo canal de comunicação democrática não apenas dentro do Estado, mas também na esfera internacional, o que normalmente seria considerado como um passo pouco legítimo.

Algumas evidências desse novo caminho de comunicação, com ênfase nos indivíduos e na falta de intermediários, estão no próprio desenho de instrumentos que validam a criação de INDHs.

A Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência foi aclamada como um exemplo de participação, com ONGs de pessoas com deficiência e INDHs tendo acesso à prática legislativa de forma até então sem precedentes na elaboração de tratados internacionais. Dessa forma, INDHs atualizam os estudos democráticos com novas formas/mecanismos contemporâneos transnacionais de participação política a níveis estatal e internacional. Em seguida, embora criadas pelos estados sob uma base normativa nacional, as INDHs têm de ser reconhecidas internacionalmente, por meio de um procedimento perante a GANHRI, para serem formalmente credenciadas como INDHs, de acordo com os Princípios de Paris. Essa possibilidade de formação de instituições transnacionais com raízes nacionais e, portanto, com mecanismos expandidos para defesa de direitos humanos, é uma das grandes contribuições dessas instituições para a formação de novas institucionalidades essenciais à justiça.

As INDHs também têm o potencial de responderem a uma crise permanente de direitos humanos relacionada à eficácia. Acerca disso, dois problemas principais têm sido comumente apontados como problemas da implementação dos direitos humanos: em primeiro lugar, apesar do importante papel do sistema internacional e regional de direitos humanos, a fraqueza do sistema de monitoramento/mecanismos de aplicação é uma questão recorrente atribuída à falta de conexão com o nível doméstico. Além disso, alguns grupos vulneráveis são apontados como alvos comuns de violações. As INDHs foram apontadas como um “elo perdido” e uma solução potencial para a questão contínua da implementação das normas de direitos humanos, respondendo diretamente a essas duas questões. Em primeiro lugar, as INDHs foram reconhecidas como um possível nexo institucional entre os níveis internacional e nacional que pode favorecer ambas as implementações. Em seguida, é perceptível que o reconhecimento de grupos particularmente vulneráveis em uma determinada sociedade, oferecendo a eles um acesso mais próximo de suas necessidades, fortalece a participação democrática.

A Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência representa uma nova geração de tratados internacionais de direitos humanos que responde a essas questões. Esse é o único dos nove tratados essenciais da ONU em matéria de direitos humanos que estabelece uma obrigação convencional dos estados de criar mecanismos de monitorização nacionais de acordo com os Princípios de Paris. O processo inicial de codificação dos direitos humanos, principalmente em fóruns multilaterais como a Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a ONU, foi impulsionado pela necessidade de converter direitos consuetudinários em instrumentos escritos vinculativos. Ao adotar um conceito abstrato e universal de “homem”, os esforços iniciais concentraram-se na formalização de conjuntos de direitos, em vez de construí-los em torno de subjetividades jurídicas específicas. Esse processo ocorreu a partir da década de 1960 e foi conduzido, em certos aspectos, por um grupo relativamente homogêneo de indivíduos. É claro que existiam diferenças culturais e políticas, bem como interesses diplomáticos conflitantes; entretanto, a maioria dos representantes estatais pertencia a elites nacionais que, provavelmente, não seriam afetadas por cenários de grave privação de direitos. Adotando um conceito abstrato e universal de homem, eles concentraram seus esforços iniciais na formalização de conjuntos de direitos, em vez de construí-los com base em subjetividades jurídicas que revelariam uma história de acesso desigual a esses mesmos direitos.

A prática foi progressivamente indicando uma incidência diferenciada de violações e, portanto, uma maior vulnerabilidade de alguns grupos sociais. Como forma de garantir justiça, decisões têm sido revestidas de perspectivas de gênero, perspectivas étnicas e outras que consideram as múltiplas vulnerabilidades de indivíduos. Dessa forma, há um entrelaçamento latente entre direitos e subjetividades jurídicas.

Assumindo maior intensidade a partir da década de 1980, os tratados de direitos humanos começaram a se basear em subjetividades jurídicas, como mulheres, crianças, povos indígenas

e tribais, migrantes e pessoas com deficiência. Seguindo essa lógica, o primeiro tratado fundamental de direitos humanos defende a eliminação de todas as formas de discriminação racial, em vez dos direitos de grupos étnicos específicos, como afrodescendentes ou povos indígenas (vide Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, de 1965). Assim, os dois pactos de 1966 baseiam-se nos direitos civis e políticos (vide Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos, de 1966) e nos direitos económicos, sociais e culturais (vide Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais, de 1966).

A partir de 1979, os tratados de direitos humanos começaram a se basear em subjetividades jurídicas, tais como mulheres (vide Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres, de 1979), crianças (vide Convenção sobre os Direitos da Criança, de 1989), povos indígenas e tribais (vide Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais, de 1989), migrantes (vide Convenção Internacional sobre a Proteção dos Direitos de Todos os Trabalhadores Migrantes e Membros das suas Famílias, de 1990) e pessoas com deficiência (vide Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência, de 2006). Essa mudança é ainda mais evidente quando se observam estratégias de mobilização jurídica e litígios transnacionais baseados em abordagens interseccionais e grupais. Além disso, essa transição de um sistema de justiça baseado principalmente em conjuntos de direitos para outro que considera os direitos em relação às subjetividades jurídicas tem um grande impacto na inclusão e no posicionamento desses grupos no centro do sistema global de justiça, de forma progressivamente democrática.

A diversificação das instituições com funções essenciais para a justiça, combinada com o fortalecimento das subjetividades jurídicas, causou mudanças significativas na arquitetura dos estados nacionais e dos regimes transnacionais na prática da democracia e, especialmente, na forma como a justiça tem sido aplicada. Não é à toa que o único tratado que exige a implementação de INDHs é exatamente o mais recente codificado,

de forma participativa e com grande mobilização das redes ativistas de pessoas com deficiência. Não obstante, os estudos jurídicos e sociojurídicos têm falhado em analisar o impacto dessas transformações de maneira adequada. Embora apresentem um grande potencial institucional, na prática, as INDHs ainda ocupam espaços de pouco destaque (e suporte orçamentário) na maioria dos estados, apresentando-se como uma via possível de consolidação democrática e de eficácia ainda não concretizada.

Considerações finais

Em resposta ao surgimento de uma nova tipologia de instituições com funções essenciais para a justiça e ao crescente entrelaçamento de direitos e subjetividade jurídica, este capítulo baseia-se em uma sequência de pressupostos. Em primeiro lugar, a expansão da linguagem jurídica permitiu a diversificação das instituições com funções essenciais para a justiça. Em segundo lugar, essas instituições desafiam a centralidade dos tribunais e do poder judicial nacional, o modelo tripartido do Estado e uma divisão restritiva entre as ordens jurídicas nacionais e internacionais. Em terceiro lugar, essas instituições apoiam novas formas de integração democrática, em conexão direta com um regime transnacional de direitos humanos internacionais. Por fim, em quarto lugar, as INDHs, criadas de acordo com os Princípios de Paris, são um marco de um novo tipo de instituições e têm um impacto considerável na concepção do Estado, na democracia e no fortalecimento das subjetividades jurídicas.

No entanto, apesar da existência de um número significativo de novas instituições dentro da estrutura dos estados e da sua integração em regimes jurídicos transnacionais, os estudos tradicionais continuam a se basear em um modelo tripartido de Estado, em explicações centradas nos tribunais e em abordagens dualistas que consideram uma divisão estrita entre as ordens jurídicas nacionais e internacionais, uma vez que esse tipo de instituição ainda tem pouco destaque na burocracia estatal. Isso

revela que não apenas o *design*, mas também o estudo das instituições com funções essenciais para a justiça por campos, como o direito e a sociologia, ainda não é sistemático.

Embora a prestação da justiça envolva um certo nível de coordenação entre muitos órgãos ao longo do tempo, a forma como cada campo de estudo está atualmente organizado não favorece uma visão panorâmica de como o sistema global de justiça funciona. Assim, no âmbito da sociologia do direito, existe uma sociologia dos tribunais internacionais, mas não uma sociologia dos ministérios públicos, das comissões da verdade ou das INDHs; existe uma sociologia das constituições, mas não uma sociologia das convenções internacionais. Além disso, essa forma de organização levanta uma questão fundamental sobre em que lugar deve estar a ênfase desses campos de estudo, deslocando-se entre conjuntos de normas (constituições, convenções), instituições (tribunais, INDHs etc.) ou legalidade, no lugar de pairar, enfim, na justiça — um objetivo orientador diretamente relacionado com a garantia de direitos e, portanto, com a reparação e a inclusão.

Referências

ALTER, K. *The New Terrain of International Law: Courts, Politics, Rights*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

BRASIL. Presidência da República. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 7 nov. 2025.

BRASIL. Presidência da República. *Decreto nº 6.085, de 19 de abril de 2007*. Promulga o Protocolo Facultativo à Convenção contra a Tortura e Outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes, adotado em 18 de dezembro de 2002. Brasília, DF: Presidência da República, 2007. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6085.htm. Acesso em: 7 nov. 2025.

BRASIL. Presidência da República. *Decreto nº 6.949, de 25 de agosto de 2009*. Promulga a Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e seu Protocolo Facultativo, assinados em Nova York, em 30 de março de 2007. Brasília, DF: Presidência da República, 2009. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6949.htm. Acesso em: 7 nov. 2025.

CARDENAS, S. *Chains of Justice: The Global Rise of State Institutions for Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

CARVER, R. J. A New Answer to an Old Question: National Human Rights Institutions and the Domestication of International Law. *Human Rights Law Review*, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 1-32, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1093/hrlr/ngp040>. Disponível em: <https://academic.oup.com/hrlr/article-abstract/10/1/1/602512>. Acesso em: 7 nov. 2025.

COLE, W. M.; RAMIREZ, F. O. Conditional Decoupling: Assessing the Impact of National Human Rights Institutions, 1981 to 2004. *American Sociological Review*, [S. l.], v. 78, n. 4, p. 702-725, 2013. Disponível em: <https://stacks.stanford.edu/file/druid:fj431vr5001/F.R.%20ASA%20article.pdf>. Acesso em: 7 nov. 2025.

FLYNN, E. *From rhetoric to action: Implementing the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

GOODMAN, R.; PEGRAM, T. *Human Rights, State Compliance, and Social Change: Assessing National Human Rights Institutions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

KERCHE, F. Independência, Poder Judiciário e Ministério Público. *Caderno CRH*, Salvador, v. 31, n. 84, p. 567-580, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792018000300009>. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ccrh/a/kSYHDwYPgDZPZ7S7TZbRwfy/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 7 nov. 2025.

KERCHE, F.; OLIVEIRA, V. E.; COUTO, C. G. Os conselhos nacionais de justiça e do Ministério Público: instrumentos de accountability. *Revista de Administração Pública*, Rio de Janeiro, v. 54, n. 5, p. 1334-1360, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/0034-7612201900212>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rap/a/6YwfXZbYhsr86dYvxTzkqd/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 7 nov. 2025.

KIM, D. International Nongovernmental Organizations and the Global Diffusion of National Human Rights Institutions. *International Organization*, [S. l.], v. 67, n. 3, p. 505-539, 2013. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/international-organization/article/abs/international-nongovernmental-organizations-and-the-global-diffusion-of-national-human-rights-institutions/861D93C9D59E8F116C8EFD566D07AA6B>. Acesso em: 7 nov. 2025.

KJÆRUM, M. *National Human Rights Institutions Implementing Human Rights*. [S. l.]: Martinus Nijhoff Publishers, 2003.

KOO, J. W.; RAMIREZ, F. O. National Incorporation of Global Human Rights: Worldwide Expansion of National Human Rights Institutions, 1966-2004. *Social Forces*, [S. l.], v. 87, n. 3, p. 1321-1353, 2009. Disponível em: <https://stacks.stanford.edu/file/druid:gm382rg4040/national-incorporation.pdf>. Acesso em: 7 nov. 2025.

KUMAR, C. R. National Human Rights Institutions: Good Governance. *American University International Law Review*, [S. l.], v. 19, n. 2, p. 259-300, 2003. Disponível em: https://digitalcommons.wcl.american.edu/cgi/viewcontent.cgi?params=/context/auilr/article/1164/&path_info=19_2_2.pdf. Acesso em: 7 nov. 2025.

LAUTERPACHT, H. *An International Bill of the Rights of Man*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

LORION, S. A Model for National Human Rights Systems? New Governance and the Convention on the Rights of Persons with Disabilities. *Nordic Journal of Human Rights*, [S. l.], v. 37, n. 3, p. 234-258, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1080/18918131.2019.1682221>. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/18918131.2019.1682221>. Acesso em: 7 nov. 2025.

MERTUS, J. A. *Human Rights Matters: Local Politics and National Human Rights Institutions*. California: Stanford University Press, 2009.

MOLLOY, S. National Human Rights Institutions in Post-Conflict Settings: An Evolving Research Agenda? *Journal of Human Rights Practice*, [S. l.], v. 12, p. 592-619, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1093/jhuman/huaa050>. Disponível em: <https://academic.oup.com/jhrp/article/12/3/592/6126912>. Acesso em: 7 nov. 2025.

OKAFOR, O. C.; AGBAKWA, S. C. On Legalism, Popular Agency and Voices of Suffering: The Nigerian National Human Rights Commission in Context. *Human Rights Quarterly*, [S. l.], v. 24, n. 3, p. 662-720, 2002. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20069624>. Acesso em: 7 nov. 2025.

PEGRAM, T. Diffusion Across Political Systems: The Global Spread of National Human Rights Institutions. *Human Rights Quarterly*, [S. l.], v. 32, n. 3, p. 729-760, 2010. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40784060>. Acesso em: 7 nov. 2025.

PEGRAM, T. National Human Rights in Latin America: Politics and Institutionalization. In: GOODMAN, R., PEGRAM, T. (ed.). *Human Rights, State Compliance, and Social Change: Assessing National Human Rights Institutions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 210-240.

PEGRAM, T.; LINOS, K. What works in Human Rights Institutions. *The American Journal of International Law*, [S. l.], v. 111, n. 3, p. 628-688, 2017. Disponível em:

https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3055924.
Acesso em: 7 nov. 2025.

RAMCHARAN, B. G. *The Protection Role of National Human Rights Institutions*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2005.

REIF, L. C. Building Democratic Institutions: The Role of National Human Rights Institutions in Good Governance and Human Rights Protection. *Harvard Human Rights Journal*, [S. l.], v. 13, p. 1-69, 2000. Disponível em: <https://journals.law.harvard.edu/hrj/wp-content/uploads/sites/83/2020/06/13HHRJ1-Reif.pdf>. Acesso em: 7 nov. 2025.

ROMANO, C.; ALTER, K.; SHANY, Y. *Mapping International Adjudicative Bodies, the Issues and Players*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

SMITH, A. The Unique Position of National Human Rights Institutions: A Mixed Blessing? *Human Rights Quarterly*, [S. l.], v. 28, n. 4, p. 904-950, 2006. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/pdf/20072772.pdf>. Acesso em: 7 nov. 2025.

WELCH, R. M. National Human Rights Institutions: Domestic Implementation of International Human Rights Law. *Journal of Human Rights*, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 96-116, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1080/14754835.2015.1103166>. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14754835.2015.1103166>. Acesso em: 7 nov. 2025.

CAPÍTULO 6 – UNIVERSALISM, RELATIVISM AND HUMAN RIGHTS: A CONTINGENT REVISIT¹

Jayme Benvenuto

With Norberto Bobbio's (1992) assertion that the fundamental problem of human rights today is not so much to justify them, as a certain philosophical question, but to protect them, which is a political question, the Italian jurist and philosopher wanted to put an end to an ancient debate. Since *Antigone*, a play by Sophocles dating from 444 BC, the discussion around the justification of what can modernly be called "human rights" has been a point of tension in both theory and practice. After disobeying the order of the king Creon to bury her brother Polynices with all honors, Sophocles' heroine succumbs to the force of the law of *men*. Not without justifying her disobedience to the king's order to let Polynices' body be consumed by the vultures for the crime of uprising against the regime, Antigone proclaimed:

[...] it was not Zeus' decision; and Justice, the goddess who dwells with the subterranean divinities, never established such a decree among humans; nor do I believe that your proclamation has the legitimacy to confer on a mortal the power to break divine laws, never written, but irrevocable; they don't exist from yesterday or today; they are eternal, yes! Decrees like the one you proclaimed, I, who fear no man's power, can violate without deserving punishment from the gods! (Sófocles, 2003, p. 96).

¹ The ideas developed in this article were originally presented at the inaugural lecture given by the author at the Postgraduate Programme in Human Rights at the Federal University of Pernambuco in 2013. It was originally published in Portuguese (see Benvenuto, 2015). This is a translation of that article, translated in 2024 by professor Vanja Grujić.

But let us remain with this single example from antiquity to follow the teaching of Luciano Oliveira (2004), in a memorable article *Don't Talk About Hammurabi's Code! Socio-legal research in postgraduate law studies*², tells us that we do not need to go back to the ancient times to address a current problem. In fact, often the reference to Hammurabi (and other sources from antiquity) as a landmark from the past is absolutely unnecessary, if not because it is inappropriate, as in the case of justifying all situations of human rights in relation to a reference of brutality, such as the Code of Hammurabi, then because of a historical distance that makes us obsolete in methodological terms. We have so much to observe in the present time that clinging to the past is pointless. The memory of Antigone, here, fulfills the role of demonstrating that the debate is ancient, no more than that.

Therefore, I will skip Prometheus, the Iliad, the Odyssey, the Law of the Twelve Tablets, the Talmud, the Bible, the Koran. I will skip the Crusades, Joan of Arc, St Sebastian, Brazilian Tiradentes, even the First and Second World Wars. Other "Antigones" lived their tragedies with perhaps greater rigor in our times, especially if we consider that by repeating history until exhaustion, contemporary practices acquire an impertinent drama. Journalism, literature, cinema and other contemporary art forms have brought to light situations that leave our historical consciences perplexed. Related to them, I will reflect upon a few vexatious situations that have occurred in recent decades in different parts of the world.

In an interview on the ABC World News television programme "Tonight with Peter Jennings", during the difficult days of the ethnic conflict in the former Yugoslavia in the 1990s, a witness declared in terror: "I saw with my own eyes Tadic beat the prisoners, throw them into hot oil, force them to castrate each other, beating them so badly they died"³ (Perry, 1997, p. 470). In an article

² Original title: *Não fale no Código de Hamurabi! A pesquisa sócio-jurídica na pós-graduação em Direito* (Oliveira, 2004).

³ Duško Tadić was tried and sentenced to 20 years in prison by the *ad hoc* International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia for crimes against

called *Letters from Bosnia*, published in the New Yorker magazine, which became world famous for revealing the *calculated cruelty* of the Serbs, journalist David Rieff (1992) shows his bewilderment at what he saw in the former Yugoslavia:

A Muslim man in Bosanski Petrovac [...] [was] forced to bite off the penis of a fellow Muslim... If you say that a man is not human, but the man looks like you and that the only way to identify this devil is to make him drop his trousers - Muslim men are circumcised and Serb men are not - it is probably only a very short step, psychologically, to cutting off his prick [...] There has never been a campaign of ethnic cleansing from which sexual sadism has gone missing.

The ethnic conflict between the Tutsis and the Hutus that took place at the same time in Rwanda gives Rieff reason to believe. After the Rwandan genocide in 1994, another journalist, Jean Hatzfeld, travelled to the country where around 800,000 people were *hacked to death*, in order to understand and record what had happened there, when he captured the following statement from a certain Pancrace:

At night, and even during the evenings in the past, the killer would often think: 'Look at those *Tutsis*, how tall and slender they are. That's why they're so proud and consider us to be inferior. That's why their women are so appreciated.' So, when it came to the massacres, if a bad-tempered killer grabbed a slightly tall victim in the bamboo groves, he could very well break their legs, at ankle level, for example, and do the same thing to their arms, and leave them cut and shorter without dealing them a fatal blow. Even if the victim wasn't that tall, it was enough that she was a woman (Hatzfeld, 2005, p. 153).

Far from Rwanda, in 2000, actress Lucélia Santos (2001) recorded the tragic situation of the Maubere people on a film, a year after East Timor was destroyed with the participation of the

humanity, severe breaches of the provisions of Geneva Convention and war crimes.

Indonesian government and the abandonment of the international community. How can we fail to remember the same pain felt by the *The Mothers of Plaza de Mayo* (Las Madres de Plaza de Mayo) in Argentina, who took to the streets during the military dictatorship of the 1970s and 1980s to denounce the murder, torture and disappearance of their children and grandchildren? In Brazil, in the 90's, "the Mother of Acari" was a similar organization to the organization in Argentina, but made up of women who mourn and demand answers from the government for their children killed by the Military Police during the military dictatorship (1964-1985).

Their struggle, as of Argentinian mothers and grandmothers, was against despotic power, the same as Antigone's, some 2,500 years ago. In ancient Greece, as in the Latin American countries between three and four decades ago, or anywhere else in the world today, the justifications vary, but they remain present in what can be called affirmations or violations of human rights.

It was no wonder that when the United Nations (UN) adopted a declaration on human rights in 1948, its creators decided to link it inexorably to the idea of universality: Universal Declaration of Human Rights. The 'universality' in the document's title was intended to demonstrate its global reach, therefore, beyond the national spheres. But it also registered its claim to unquestionable, *eternal, irrevocable* validity, which Antigone confronts.

The debate has always been about whether or not human nature exists. In the article *Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters*, Michael Perry (1997) begins his analyses by referring to a document from the Catholic Church: encyclical *Veritatis Splendor*, by Pope John Paul II. In this document, the Pope reiterates his understanding of the concept of human nature with an attack on relativism:

If in fact man is an infinitely malleable, completely plastic being, with no innate structures of mind or no intrinsic needs of a cultural or social character, then he is a fit for the "shaping behavior" by the

state authority, the corporate manager, the technocrat or the central committee (Perry, 1997, p. 461).

The papal encyclical is based on the “‘existence of objective norms of morality’ valid for all peoples of the present and the future, as well as for those of the past” (Perry, 1997, p. 461). It is, therefore, the old idea that *there is something in man that transcends cultures* and this something is *precisely human nature*, which must serve as a cultural measure and the “condition ensuring that man does not become a prisoner of any of his cultures, but achieves his personal dignity by living according to the profound truth of his being” (Perry, 1997, p. 461).

These brief words of the encyclical contain, explicitly or implicitly, the main elements of the millennia-old debate about the justification of human rights: human nature, truth and culture. Most importantly, there is an element hidden behind the words and concepts constructed: the fear that in the absence of a transcendent authority capable of regulating his own life and limiting, or even preventing so-called *deviance*, the human being (or a man, to be consistent with the antiquity of the debate) will completely lose his limits.

Michael Perry (1997, p. 462) follows the lead of the papal encyclical by stating that the idea of human rights consists of two parts:

[...] the premise or claim that every human being is sacred (inviolable, etc.) and the further claim that because every human being is sacred (and given all the other relevant information), certain choices must be made and certain choices rejected; in particular certain things must not be done to any human being and certain things must be done to all human beings.

The fundamental point of Perry’s (1997) article stems from the idea that every human being is sacred, to which he refers to as a challenge found in the fact that there are certain things that should

not be done to anyone, while other things should be done to everyone. Perry (1997) is explicit about the seriousness of the debate, not only in relation to the first challenge, but above all in relation to the second. In fact, it appears easier to come up with a definition of what should not be done to anyone (don't kill, don't torture, don't rape, don't discriminate, don't imprison illegally, don't practice ethnic cleansing, don't make people disappear) than of what should be done to all human beings.

Difficult questions arise about things that should be done to all people, such as female circumcision or *fanado de mulher* or extirpation of the clitoris, names that take on different connotations according to one's reflection upon cultural phenomenon. The expression female circumcision, brings the practice closer to that used in relation to men, considering it part of a people's culture, in the same way as *fanado de mulher*, an expression used in Portuguese-speaking African countries. When referring to the extirpation of the clitoris, there is complete aversion to the cultural practice, against which the interlocutor should probably advocate combating it by law or by changing customs.

Even when it comes to things that should not be done to all human beings, Perry (1997) seems disconcerted by the situations raised by relativist authors who reveal the possibility that some people take pleasure, for example, in being tortured in the context of sexual practices that we can only call heterodox. For these authors, the condition of voluntary submission to these practices absolves the practitioner of any possibility of being prosecuted for the crime of torture.

The challenges posed by Perry (1997) to defend universalism, contrary to what he himself might have imagined, reveal the difficulty this perspective has in continuing to assert itself in current times, marked by subjectivism and respect for the most diverse forms of expression.

Jack Donnelly (2003), on the other hand, believes that cultural relativism is an *undeniable fact*, but that it reveals problems, especially in the terms of international protection of human rights.

Donnelly (2003) is concerned about what we think when we relate the idea of cultural relativism to the terrible practices that take place every day in different parts of the world: should we ignore them because we see them as culturally oriented? The solution he presents is a *universalist approach* to internationally recognised human rights. Donnelly (2003, p. 89) argues that “culture poses only a modest challenge to contemporary normative human rights universalism”. If radical cultural relativists have a tendency to prioritize the *internal judgements* of a society, considering culture to be the only source of validity for rights, while radical universalists would tend to say that culture is irrelevant for the validation of rights, Donnelly’s (2003) proposal is based in the international human rights norms protection, which places him in the camp of universal normativism.

For Joaquín Herrera Flores (2009, p. 119), in developing his complex and relational conception of human rights, the universalism that can interest us today consists of guaranteeing all human beings the “possibility of fighting, plurally and differently, for human dignity”. From this understanding, Herrera Flores (2009) constructs the image of the ethical diamond⁴ to give visibility to the process of building and affirming human rights. The ethical diamond is a three-dimensional figure that is always on the move, “an integrated system of crystals that has been formed over time by superimposing materials that, in the end, converge in the marvelous figure of the jewel” (Herrera Flores, 2009, p. 120). The materials that Herrera Flores (2009, p. 120) refers to when talking about human rights are the “result of struggles that have overlapped over time and that are driven by both theoretical categories (the vertical line of our diamond) and practical categories (the horizontal line of the figure)”. Herrera Flores’ (2009, p. 120) ethical diamond indicates the existence

⁴ For Herrera Flores (2009, p. 119) the figure of ethical diamond “has its precedent in the text of Wendy Griswold, ‘Cultures and Societies in a Changing World’, Pine Forge Press, Thousand Oaks, 1994, which develops the figure of the “cultural diamond” as the basis for a global and interactive understanding of culture”.

of segments that add to each other within a long process of historical development, in which:

[...] all the components are closely interwoven and interconnected [...] and it is not intended to exhaust the number of elements that will make up the overall diamond figure. We can add other elements if this seems appropriate and if we can justify this inclusion in a practical and theoretical way. For us, those that exist at this moment constitute the minimum to understand human rights in all their complexity.

From this perspective, it can be said that international human rights systems, made up of treaties and bodies, form one part of the ethical diamond that constitutes human rights. This means that we cannot disregard what serves us in contextual terms because it adds meaning to our existence, but we must be open to new elements that come to form the ethical diamond of human rights, including possible new interpretations of the problems that have existed for a long time, although they may have a certain degree of invisibility.

The limitation of Herrera Flores' (2009) theoretical perspective is the certain degree of idealization he attributes to the world of human rights, even though he presents himself as a realist. This misconception is recurrent in many nominal realists, who have shown to be unable to make the leap that appears in the linguistic turn. What could be more significant of a certain idealism than the translucent image of an ethical diamond to represent human rights? The very idea of representing reality places it in the field of a very traditional way of thinking about the construction of knowledge. That is why, in my opinion, it is necessary to broaden our horizon with the vision expounded by the American philosopher Richard Rorty, for whom the idea of living in a democratic society is central to the field of politics. His knowledge of the process of human knowledge allows us to construct a

sentimental vision of human rights as part of the politics in which rights are *negotiated*.

The definition of what a just or democratic society is —to which legal and jurisprudential production can contribute— depends on the historical context in which people live and their ability to establish an open dialogue with contemporaries in order to convince them that their perspective is more adequate or even *better*, at a given moment, compared to what has been or is practiced. *Better* in the sense of “containing more of what we consider good and less of what we consider bad” (Rorty, 1999, p. 28). *Better*, therefore, in the contingent terms.

From a Rortyan perspective, democracy is a regime compatible with the creation of different people, whose aim is not to reflect upon the will of the majority, but to enable people, including minorities, to have their wishes fulfilled (Rorty, 1999). His vision of democracy is thus that of the *construction of ourselves*. Rorty (1999) talks about the world made by humans who construct themselves on a daily basis. He prefers to say that *hope comes before knowledge, insofar as knowledge* allows us to project a future in which the inhabitants of the Earth can build *the best version of ourselves* (Rorty, 1999).

This perspective is considered *better* by Rorty (1999) because it allows for the construction of a sense of community based on awareness of human beings’ capacity to dialogue as the only source that allows people to move forward. In his view, this awareness can help them move from the field of confrontation to that of a dialogue, as long as they want to.

Instead of looking for an absolute foundation for existence, it would be better, according to Rorty (1999), for people to stick to the *only valid guideline* for the community in which they participate: the one that allows the conversation between competing interpretations to take place. Stanley Grenz (1996, p. 158) interprets Rorty’s proposal as following: “The proper aim of philosophy is not to discover objective truth, but to maintain discussion between these different interpretations”.

Rorty's thesis is that people simply have no choice, if they want to be committed to democracy, but to start engaging in social networks in which they can communicate and build identities. In this way, we would not be describing "a society of angels", says the author, but presume a democratic commitment to dialogue in societies that propose to be democratic.

His perspective places hope in politics as the field of cultural production that can enable transformations that make people contingently better. For this reason, the concern is not with the immediate future, much less with solutions that can be established on a permanent basis. It is the present and the near future that is the concern of those who adopt the perspective of contingent justice or democracy. What is sought is to establish visions and ways of making human existence better, according to a basis of respect around which people can *talk*.

Linked to this idea of contingency, Rorty speaks of a sentimentality that has nothing to do with traditional morality or a sense of moral obligation, but with love, friendship, trust and social solidarity. Simpler things, so to speak. In his view, this kind of sentimental education would make people less tempted to think of other people as quasi-human, as Tadic did with Muslims, Hutus with Tutsis, Indonesians with Timorese, Latin American military generals with the leftists. The aim of this notion is to expand the reference of expressions such as "our kind of people" and "people like us" (Grenz, 1996, p. 127), often present in social discourses. Only those who do not want to delve into the differences that have been built up historically are suited to it. In other words, it is not rationality that would save humanity, since we are aware that people endowed with rationality are capable of doing terrible things. As Rorty reminds us:

For many white people, until very recently, black people simply didn't count. For Christians, until the 17th century, pagans didn't count. For the Nazis, Jews didn't count. For many men in countries whose average annual income is below 4,000 dollars, most women

still don't count. Wherever tribal and national rivalries loom large, members of rival tribes and nations don't count (Grenz, 1996, p. 127).

Rorty insists that for people "to be better with blacks, men with women, Serbs with Muslims or the heterosexuals with the gays" (Grenz, 1996, p. 127), it is not useful to appeal to the common values of an idealized humanity. This is because of the perception that some people feel "offended by the suggestion of treating people they don't recognise as human as if they were human" (Grenz, 1996, p. 127). For him, many people, particularly those who have not been *touched* by the Enlightenment, simply do not accept the idea of equality in practice and for everyone. These people think of themselves as an ideal species of human being, in whose image all others should fit, as well as a species clearly defined as an example of goodness as opposed to others that should be labeled as particularly evil (Grenz, 1996).

To deal with this perspective, Rorty (1993) advocates only sincerity and a certain sense of compassion. He considers the growing ability of people to see similarities between themselves and people very different from them as a balance of differences, to be a progress. And this he calls "sentimental education". In this way, the truth of the Enlightenment is reversed: feelings are stronger than reason.

For Rorty (1993, p. 134), the best answer to the question of why we should care about a *stranger* would be:

Why is *she*⁵ in that situation, far from home, among strangers, or why could she become your daughter-in-law, or why is her mother distressed by her situation? [...] This progress has brought us to a moment in human history when it is plausible [...] to say that the

⁵ It should be noted that Rorty (1993) provocatively and affirmatively uses the feminine personal pronoun to describe situations that concern both men and women. With this attitude, he certainly wanted to ironically frustrate and irritate, or at the very least make men (and certain women) who ignore gendered language.

phenomenon of human rights is a 'fact of the world'. This phenomenon may only be a small point. But it may mark the beginning of a new era in which gang rape can elicit a strong response when it happens to women or men, when it happens to foreigners or people like us.

The final sentence of the previous quote makes it clear that Rorty (1993) is not about to play games with the traditional universalist-idealist vision, but also with *traditional human males*, universalists interested in maintaining the *status quo* that only favors them.

Rorty (1998), here following Marilyn Frye, is concerned about life in society in which many people, when living within an acceptable standard of behavior, are blamed for having been born women, gay or black. This happens not only because of a conjunctural socio-economic disadvantage, but also "for the same reason that noble children have an ineffable horror of imagining themselves having been born into non-noble homes" (Rorty, 1998, p. 226). Androcentric language, in his view, has its connections with economic language, in a clear indication that in today's world there is a language of the oppressor and a language of the oppressed, whose distance needs to be diminished, and in a certain time, overcome. The way to achieve this new moment is to build a new language that, over time, would become part of the language that everyone speaks, blending in with the traditional language forms.

The glimpse brought by feminists whom Rorty (1998) provocatively calls prophetic, such as Catharine MacKennon and Marilyn Frye, is not only of "a new Being for the women", but for a society as the whole:

They envision a society in which the male-female distinction is no longer of much interest. Feminists who are also pragmatists see the formation of such a society as the removal of social constructs and the restoration of things as they always should have been (Rorty, 1998, p. 226-227).

This is a political conception that is compatible with the idea that culture is in permanent movement and, if people are persistent in improving their lives, according to the parameters they define in intercultural dialogue, they can improve their own culture: undoing prohibitions, establishing new ones, to the extent that they are able to justify them.

As I get to this point, many might have asked themselves: who should have the power to define what is appropriate for a society? We, ourselves. In an open debate in which everyone can participate, which doesn't mean denying that, due to the way politics is done and the current circumstances, there may be some degree of imposition. After all, this is how cultures are formulated and redefined, let us not be naive.

In the article *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, to which I have been referring, Rorty (1993) specifically approaches the subject of human rights from a powerful point of view. His contingent vision allows us to approach the subject by comparing the behaviour of the Bosnian Serb murderers and rapists of the genocide of the early 1990s with the slavery perpetrated in the United States a few centuries ago. "Like the Serbs, Mr Jefferson did not think of himself as violating human rights", writes Rorty (1998, p. 221). "The Serbs, the moralists, Jefferson and the Black Muslims all use the term 'man' to mean 'people like us'. They think that the line that separates humans from animals is not simply the line that divides featherless bipeds from the rest of us" (Rorty, 1993, p. 111).

By saying this, Rorty (1993) meant that the same kind of distinction was being made as the Crusaders made in relation to the so-called "*infidel dogs*", and that Black Muslims make in relation to the so-called "*blue-eyed devils*". With this, Rorty (1993) reiterates that humanity was not saved by Enlightenment ideas. Whether in the Balkans or in the *rich and secure democracies* of the West, where Serbian torturers and rapists are thought of as they feel about their Muslim victims: "they are more like animals than we are" (Rieff, 1992, p. 112-113).

From this consideration, Rorty (1993) goes on to explain what he considers to be the paradigmatic distinctions that human beings make between themselves and other situations. The first is the distinction between human beings and animals (as in Bosnia), and the second is the distinction between adults and children: "Ignorant and superstitious people, we say, are like children; Black people, whites used to say in the United States and South Africa, are like children" (Rorty, 1993, p. 114). When the distinction concerns women, according to Rorty (1993) there are simpler ways of excluding them from a de facto humanity, such as when the term *man* is used as a synonym for human being, through which men express the average masculine feeling of gratitude for not having been born a woman (naively repeated also by women who assume the masculine way of thinking), as well as the fear of the most terrible of degradations: feminisation. The third way of dehumanizing someone, from the traditional point of view, is to be a *non male*, with the most extreme possibility of someone being born without a penis, has their penis removed for whatever reason, or is penetrated by a penis (Rorty, 1993).

What Rorty (1993) sought to demonstrate with these distinctions was that traditional philosophy has not succeeded in explaining the essence of the human being, and furthermore, that the Enlightenment, which claimed to be liberating, was unable to change this way of thinking and acting, which is why many scholars and ordinary people continue to reflect those thoughts. Declaring that the debate lost its focus in the 20th century, Rorty (1993, p. 114) proposes denying the meaning to the question "What is nature?", and instead asking "What can we do for ourselves?"⁶

Rorty (1993) borrows the term "human rights culture" from the Argentinian jurist and philosopher Eduardo Rabossi, used in

⁶ Rorty (1993, p. 115-116) continues: "Many men who have been raped are convinced that their masculinity, and therefore their humanity, has been taken away. Like racists who discover they have Jewish or black ancestry, they may commit suicide out of sheer shame, shame at no longer being the kind of pitiless bipedal being that counts as human".

an article entitled *Human Rights Naturalised*, in which Rabossi “argues that philosophers should think of this as a new culture, emerging from the post-Holocaust world” (Rorty, 1993, p. 117-118). For Rorty (1993, p. 116-117), one should “stop trying to get behind or under the facts, stop trying to detect and defend so-called ‘philosophical presuppositions’”, and just imagine that the world has changed, that the traditional foundations on which human rights were established have been surpassed, the situation in front of which people can continue to change.

What Rortyan pragmatism does here is to appeal to the effectiveness of the argument according to which “[s]ince no useful work has been done on the insistence on a supposedly ahistorical human nature, it is probably because there is no nature, or at least nothing in nature for our moral choices” (Rorty, 1993, p. 119). Rorty (1993, p. 121-122), however, does not want to simply dismiss the Platonic and Kantian tradition, but expresses gratitude to these philosophers “not for having discovered truths, but for having prophesied cosmopolitan utopias - utopias that may have failed in the details, but which would not have allowed us to get this far if we had not listened to them”.

Rorty (1993) believes in the possibility of producing better, more tolerant, prosperous generations that respect differences as a way of achieving the Enlightenment utopia. But he doesn’t think it is a good idea to encourage people to categorize intolerant people as “irrational” (Rorty, 1993, p. 128). This is because, in his view, “the beliefs of bad people are no more or less ‘irrational’ than our beliefs that race, religion, gender and sexual preference are morally irrelevant” (Rorty, 1993, p. 128). In this sense, it would be better to teach them that bad people are no less irrational or enlightened than good people who respect others. The problem with bad people, for Rorty (1993), is that they haven’t been so lucky in life to treat as irrational all those people *out there* who are adopting behaviors that they consider inappropriate. If they think of others as people who are deprived of truth or moral knowledge, it would be better and more effective to think of them as people deprived of

two more concrete things: security and compassion. It is not the case to say that Rorty (1993) does not attribute any foundation to human rights because he relies more on other narratives and genres of discourse (Portales, 2007). His justification is simply contingent, it has to be constructed and reconstructed in political *conversations* every day.

From what has been said so far, it is clear that the traditional universalist perspective is related to an absolutist (or absolutising, at best) view of human rights, derived from theological, cosmological or rational notions; while the relativist perspective is conditioned by culturalist notions that understand human rights as historical and spatially localized.

Herrera Flores (2009), Jack Donnelly (2003) and Richard Rorty (1993), with proper variations, declaring the insufficiency of traditional universalism to continue justifying human rights, demonstrate the need to adopt a universal standard that is historical, in the case of Herrera Flores (2009), contemporarily normative, in the case of Donnelly (2003), or contingent, in the case of Rorty (1993). By this they mean that some kind of anchor must be thrown overboard so that people don't run the risk of being thrown into stormy waters, with all consequences that could bring. Historically and contingently, some safeguards have been built that cannot be renounced, at least nowadays, while others need to be created to improve the standards of what is called respect for human rights. The way forward continues to be to fight, on a political level, to defend ideas that are opposed to others. We don't hold the truth. But there are good reasons and good arguments to say that the best path lies ahead.

It is simply not possible to accept Bobbio's well-intentioned invitation to forget the justification of human rights in favor of their protection. This is because there is no way to forget the history of atrocities and human rights violations, whether committed in ancient times, in the last decades of the 20th century or today, anywhere in the world.

Among the most common in our country today, I would like to highlight the attacks by former president Jair Bolsonaro and pastor and federal deputy Marco Feliciano, who have made statements that offend human rights.

Former president Jair Bolsonaro made the following statements on a TV programme about racial quotas: "I wouldn't get on a plane piloted by a quota holder, nor would I accept being operated on by a doctor like that" (Jinkings, 2011). Asked by singer Preta Gil what he would do if his son fell in love with a black woman, he said in an aggressive tone:

Preta, I'm not going to discuss promiscuity with anyone. I don't run that risk. My children were very well educated and didn't live in an environment like yours, unfortunately. [...] now they've created the Gay Front [in the Chamber]. What do they have to offer? Gay marriage? Adoption of children? Tell you young people that if you have a gay child it's cool, it'll be the pride of the family? These people have nothing to offer" (Admin, 2014).

Asked on the programme how he would react if his son was a drug user, Bolsonaro said: "I'd beat the shit out of him, you can be sure of that" (Admin, 2014). Regarding the proposal to reduce the age of criminal responsibility, in the light of the alleged increase in violence, the former president commented in an interview with Exame.com on February 08, 2014: "The truth is that people can't stand this violence that is there. Is it society's fault? Not at all. That's what I said to Benedita: 'adopt and take home this bum'" (Constantino, 2014). On December 09, 2014, during the early presidential campaign, former President Bolsonaro was accused of assaulting Maria do Rosário from The Workers' Party — *Partido dos Trabalhadores* (PT)—, the former Minister of Human Rights during the first Dilma Rousseff government, in the same terms as before. At the time, he reiterated that he would not rape Maria do Rosário because "she doesn't deserve it" (Coelho, 2014). When he took to the floor of the House to attack her, the former president said:

“Don’t leave, Maria do Rosário, stay there. Stay there, Maria do Rosário. A few days ago you called me a rapist in the Green Room and I said I wouldn’t rape you because you don’t deserve it. Stay here and listen” (Coelho, 2014). The speech was a reference to her statements on World Human Rights Day and the work of the National Truth Commission.

Congressman Marco Feliciano (PSC-SP), elected in March 2013 as the president of the Federal Chamber’s Commission on Human Rights and Minorities (CDHM), declared, among other things, that AIDS was the “gay cancer” and that the descendants of Africans were cursed people. “The curse that Noah put on his grandson, Canaan, spilled over onto the African continent, hence the famine, plagues, diseases and ethnic wars!” (Lemos, 2011).

On his Twitter account, in March 2011, Congressman Marco Feliciano wrote that “The rotten feelings of homosexuals lead” “to hatred, crime and rejection” (Lemos, 2011). In the same period, on Facebook, he emphasized that:

We are experiencing the greatest of all battles against the Brazilian family, and the church is being bombarded by lies insinuated by the LGBT (gay, lesbian, bisexual and transvestite) banner group, which plans to divide and destroy our churches and families, using politics and discrimination as a weapon (Da Redação, 2016).

The criticisms against the then president of the Human Rights and Minorities Commission (CDHM) of the Chamber of Deputies actually affected women’s rights. In an interview for the book from Vital and Victor (2013), *Religions and politics: an analysis of the actions of evangelical parliamentarians on women’s and LGBT rights in Brazil*, published online by O Globo journal, the congressman criticized the demands of the feminist movement, and said he is against their struggles because they could lead to a predominantly homosexual society:

When you encourage a woman to have the same rights as a man, and she wants to work, her role as a mother begins to be canceled, and for her not to be a mother, there is only one known way: either she doesn't get married, or she maintains a marriage, a relationship with a person of the same sex, and they enjoy the pleasures of a union and don't have children. I see it in a subtle way when it comes to the family; when you encourage people to release their instincts and live with people of the same sex, you destroy the family, you create a society where there are only homosexuals, you see that this society tends to disappear because it doesn't generate children (Vital; Victor, 2013, p. 155).

In an interview available on YouTube, posted on 27/09/2013, Congressman Feliciano, while attacking singer Daniela Mercury, who had announced her marriage to another woman, showed his annoyance with the video produced by the Porta dos Fundos YouTube channel entitled "Oh My God", in which the comedians announce the return of Jesus Christ during the preparatory work of a labor (Oh, meu Deus!, 2013). The Rortyan-style provocation — although its authors probably don't know his work — is intended to put people who think like former president Bolsonaro and deputy Feliciano in the place where they put others, reversing the roles. If the congressmen have absolute truths to defend, the characters in the Porta dos Fundos comedy sketch have humorous disbeliefs to expose (Oh, meu Deus!, 2013). It is not surprising that the video "Oh My God" was commented with contempt by Pastor Feliciano: "I waited to see if there was intelligent humor, criticism, but there wasn't. Pure vandalism. Pure vandalism. They took the Christian faith and threw it in the bin" (G1, 2013).

In other words, instead of reacting with adjectives such as "moral panic" to the congressman behavior, as one analyst suggests (O Globo, 2013), the ironic attitude demonstrates the power to affirm the equality of the poles in the debate. While saying she was outraged by Feliciano's statements, Hildete Pereira de Melo, a professor at Fluminense Federal University, and a

researcher into gender relations and the labor market, reacted ironically:

Since the invention of the contraceptive pill, heterosexual couples can maintain an active sex life without pregnancy occurring. Blaming homosexuals for the destruction of the family is delusional. The man who leaves home and abandons his children when the relationship ends is to blame for the destruction. We need to realize that children are the responsibility of the couple, not just the woman (O Globo, 2013).

The video by the gay group “Põe na Roda”, published on the Catraca Livre channel on November 28, 2014, provokes and deepens the irony even more. In the show named “What if your son came out...?”, a reporter approaches people about how they would react if they found out their son was (like) Jair Bolsonaro, Marco Feliciano, Levy Fidélis, Ângela Bismarchi, Pastor Everaldo and singer Joelma. The reactions, designed to make people laugh, provoke and reflect on the arguments used by their defenders, invert the mechanism of indignation, putting the defenders of divergent positions on an equal footing, as if to say: there is no absolute truth to issues such as those we are debating.

When asked what the interviewer would do if she found out that her daughter was (like) Ângela Bismarchi, who accused TV of “putting gays in soap operas as if it were normal”, the answer was: “That would never happen, it’s unacceptable. Do you think that’s normal?” On the possibility of the interviewee discovering that his son was (like) Bolsonaro, for whom having a gay son would be a lack of a spanking, the interviewer replies: “I’d spank him. If the kid starts to show from an early age that he’s going to become gay, you have to spank him so he learns what’s right”. Asked how he would react if his son were (like) Pastor Everaldo, the interlocutor replies: “In my family, I wouldn’t accept a Pastor Everaldo. [...] In my family, a family of love, of friendship, you can’t have a prejudiced person like Pastor Everaldo”. In relation to Joelma, who

compared the gay condition to a drug, the interlocutor says: "Look, I'm against it, very much so, completely against it. I'm against the marriage between Joelma and Chimbinha, I don't think it's natural, starting with the color of their hair. You know, I think that being Joelma is an addiction. [...] I have a lot of Joelma friends, but many have managed to recover, thank God". With regard to Levy Fidélis, who referred to his excretory system as not having the capacity to reproduce, the interlocutor ironises acidly: "For God's sake, that would never happen because I gave birth to my son, I didn't shit. [...] My son speaks through his mouth and not through his excretory organ. And I raised him too well for him to be prejudiced like that". In relation to Marco Feliciano, author of the "Gay Cure" bill, the interlocutor reacts: "I think I'd try to help, I'd put him away, I'd tie him up by force. [...] There's a cure for so many things, there's a cure for homophobia too, it's called complete primary education" (Carta Capital, 2013).

From a Rortyan perspective, I can only say that former president Jair Bolsonaro and federal deputy Marco Feliciano correspond to the revival of figures from ancient times, haunted by personal and collective existence in a world without a compass and divided into levels, identified with heaven, earth and hell. Feliciano and Bolsonaro have yet to understand that the earth is not flat, that beyond the earth there are other worlds for which we have no way of accessing any complete and definitive, absolute explanation. Any explanation already constructed, in the field of religion or science, is conditioned by history and subject to debate.

Bolsonaro and Feliciano, as displace figures from a few centuries back in time, have never been *touched* by the ideas of Enlightenment, such as equality, solidarity and freedom. But it seems that their historical displacement goes beyond the Enlightenment, since they fail to understand what are ideas like respect and tolerance either. We can aptly call them pre-Christians. They are to be pitied because, after so many centuries, they haven't managed to access a minimum standard of respect for what we

understand as human rights, they still reason as they did in the days of slavery. Lucky for us, we are different from them.

The universalist ideal, according to which everyone is equal, is nothing more than a social construction subject to the intemperance of human rights violators, such as the rapists of Bosnia, Rwanda and East Timor, and the overseers of Brazilian politics.

Referências

ADMIN. A homofobia de Bolsonaro, pré-candidato a presidente, em 7 vídeos. *Ponte*, [S. l.], 30 out. 2014. Disponível em: <https://ponte.org/a-homofobia-de-bolsonaro-pre-candidato-a-presidente-em-7-videos/>. Acesso em: 8 nov. 2025.

BENVENUTO, J. Universalismo, relativismo e direitos humanos: uma revisita contingente. *Lua Nova*, São Paulo, n. 94, p. 117-142, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102-64452015009400005>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/WGjbmyCkWMjsKrNhCC8pJsK/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 8 nov. 2025.

BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CARTA CAPITAL. Pastor Marco Feliciano é eleito para presidir comissão de Direitos Humanos. *Carta Capital*, São Paulo, 7 mar. 2013. Disponível em: http://www.cartacapital.com.br/politica/pastor-marco-feliciano-e-eleito-para-presidir-comissao-de-direitos-humanos/?utm_source=dlvr.it&utm_medium=twitter. Acesso em: 8 nov. 2025.

COELHO, M. PGR vai analisar declarações de Jair Bolsonaro. *Congresso em Foco*, Brasília, 11 dez. 2014. Disponível em: <https://www.congressoemfoco.com.br/noticia/62274/pgr-vai-analisar-declaracoes-de-jair-bolsonaro>. Acesso em: 8 nov. 2025.

CONSTANTINO, R. Bolsonaro na Comissão de Direitos Humanos? Até que não parece tão ruim... *Gazeta do Povo*, Curitiba, 8 fev. 2014. Disponível em: <https://www.gazetadopovo>.

com.br/rodrigo-constantino/artigos/bolsonaro-na-comissao-de-direitos-humanos-ate-que-nao-parece-tao-ruim/. Acesso em: 8 nov. 2025.

DA REDAÇÃO. 13 tuítes polêmicos do pastor e deputado Marco Feliciano. *Exame*, [S. l.], 13 set. 2016. Disponível em: <https://exame.com/tecnologia/13-tuites-polemicos-do-pastor-e-deputado-marco-feliciano/>. Acesso em: 8 nov. 2025.

DONNELLY, J. *Universal human rights in theory and practice*. New York: Cornell University Press, 2003.

G1. Marco Feliciano pede ajuda para tirar vídeo do Porta dos Fundos do ar. *G1*, São Paulo, 19 ago. 2013. Disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2013/08/marco-feliciano-pede-ajuda-para-tirar-video-do-porta-dos-fundos-do-ar.html>. Acesso em: 8 nov. 2025.

GRENZ, S. J. *A Primer on Postmodernism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.

HATZFELD, J. *Uma temporada de facções: relatos do genocídio em Ruanda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

JINKINGS, D. Movimento negro e associações reagem às declarações do deputado federal Jair Bolsonaro. *UOL Notícias*, Brasília, 30 mar. 2011. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2011/03/30/movimento-negro-e-associacoes-reagem-as-declaracoes-do-deputado-federal-jair-bolsonaro.htm>. Acesso em: 8 nov. 2025.

LE MOS, I. Deputado vê podridão em gays e diz que africanos são amaldiçoados. *O Globo*, Rio de Janeiro, 31 mar. 2011. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2011/03/deputado-ve-podridao-em-gays-e-diz-que-africanos-sao-amaldicoados.html>. Acesso em: 8 nov. 2025.

O GLOBO. Marco Feliciano diz que direitos das mulheres atingem a família. *O Globo*, Rio de Janeiro, 20 mar. 2013. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/marco-feliciano-diz-que-direitos-das-mulheres-atingem-familia-7889259>. Acesso em: 8 nov. 2025.

OH, MEU DEUS! [S. l.: s. n.], 2013. 1 vídeo (1 min 39 s). Publicado pelo canal Porta dos Fundos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AYiSqiVaA4>. Acesso em: 8 nov. 2025.

OLIVEIRA, L. Não fale do Código de Hamurabi! A pesquisa sócio-jurídica na pós-graduação em Direito. In: OLIVEIRA, L. (org.). *Sua excelência o comissário e outros ensaios de sociologia jurídica*. Rio de Janeiro: Letra legal, 2004. p. 137-167.

PERRY, M. J. Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters. *Human Rights Quarterly*, [S. l.], v. 19, n. 3, p. 461-509, 1997. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/762723>. Acesso em: 8 nov. 2025.

PORTALES, R. Universalidad de los Derechos Humanos y Crítica de las Teorías de la Naturaleza Humana en el Pragmatismo de Richard Rorty. *Universitas: Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n. 5, p. 47-75, 2007. Disponível em: <https://e-archivo.uc3m.es/rest/api/core/bitstreams/b9fdc449-3814-4a13-9206-5a783c2474bb/content>. Acesso em: 8 nov. 2025.

RIEFF, D. Letter from Bosnia, 'Original Virtue, Original Sin'. *The New Yorker*, New York, 23 nov. 1992. Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/1992/11/23/original-virtue-original-sin>. Acesso em: 8 nov. 2025.

RORTY, R. Feminism and Pragmatism. In: RORTY, R. (ed.). *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 202-227.

RORTY, R. Human Rights, Rationality and Sentimentality. In: SHUTE, S.; HURLEY, S. (ed.). *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic Books, 1993. p. 111-134.

RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999.

SANTOS, L. *Timor Leste: o massacre que o mundo não viu*. São Paulo: Europa Filmes, 2001.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Antígona. São Paulo: Martin Claret, 2003.

VITAL, C.; VICTOR, P. *Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2013.

PARTE II

FUNDAMENTOS DOS DIREITOS HUMANOS

CAPÍTULO 7 – FUNDAMENTOS DOS DIREITOS HUMANOS E A UNIVERSALIDADE EM XEQUE: O PARADIGMA DOS DIREITOS HUMANOS E A INEQUIDADE DE GÊNERO

**Ana Laura Correia Duarte
Margareth Pereira Árbues**

Introdução

A luta pelo reconhecimento dos direitos humanos das mulheres percorre um longo e complexo trajeto, marcado pela busca por validação e efetividade. Essa trajetória implicou, em grande parte, a reconfiguração das concepções sobre a natureza dos direitos humanos e os sujeitos a quem se destinam, desafiando as estruturas tradicionais que os delimitavam e os excluía. O universalismo, enquanto princípio fundante dos direitos humanos, consolidou-se sob a premissa da igualdade, mas carregava uma pretensa neutralidade que, por sua vez, ignorava as especificidades de gênero, classe e raça, perpetuando desigualdades estruturais.

No contexto das relações de gênero, a histórica separação entre o público e o privado assumiu um papel central. O espaço público, associado ao masculino, e o privado, atribuído ao feminino, não apenas invisibilizaram as mulheres como sujeitos políticos, mas também relegaram questões fundamentais, como violência doméstica, mutilação genital e casamento forçado, à esfera privada. Essa dicotomia dificultou a politização desses temas, que, por muito tempo, permaneceram à margem das discussões no campo dos direitos humanos. Foi somente a partir de uma ampliação do debate global que essas questões começaram a ganhar visibilidade e reconhecimento como violação de direitos fundamentais.

Além disso, as contradições entre direitos individuais e coletivos, bem como as limitações impostas pela teoria das gerações de direitos, foram alvo de intensos debates. A progressividade do acesso aos direitos revelou-se insuficiente para abarcar as diferenças constituídas historicamente pelas relações sociais, especialmente no âmbito laboral, onde a desigualdade de gênero persiste.

Assim, apesar dos avanços no reconhecimento dos direitos humanos, o universalismo — enquanto princípio fundante desses direitos — mostrou-se incapaz de atender plenamente às demandas específicas de grupos historicamente marginalizados, sobretudo no que se refere às mulheres. O modelo de sujeito de direitos consolidado pela modernidade reflete um padrão eurocêntrico, masculino e heteronormativo, que exclui as experiências femininas e perpetua as desigualdades estruturais. Assim, questões de gênero permanecem marginalizadas no campo dos direitos humanos, refletindo limitações que comprometem a sua efetividade.

O problema central deste estudo reside na insuficiência do paradigma universalista em reconhecer as desigualdades de gênero e a necessidade de uma abordagem que vá além da igualdade formal para atingir uma equidade substantiva. No campo laboral, por exemplo, as mulheres enfrentam segregação ocupacional, discriminação salarial e ausência de políticas que valorizem o trabalho reprodutivo e de cuidado. Essas práticas não apenas reforçam desigualdades econômicas, mas também naturalizam hierarquias de gênero, limitando o acesso das mulheres à esfera pública e política.

A partir do exposto, o objetivo deste capítulo é propor uma análise crítica do paradigma universalista, evidenciando como ele contribui para invisibilizar as desigualdades de gênero. Para tanto, a pesquisa adota uma abordagem interseccional, que articula redistribuição, reconhecimento e representação como instrumentos teóricos e práticos para combater essas desigualdades.

A relevância deste estudo está em sua contribuição para um debate que articula gênero e direitos humanos sob uma perspectiva

crítica e transformadora. Reconhecer as limitações do universalismo é essencial para construir um modelo mais inclusivo e equitativo, capaz de enfrentar as desigualdades estruturais e culturais que perpetuam a exclusão feminina. Assim, este capítulo busca avançar na compreensão dos direitos humanos como uma construção social e histórica, comprometida com a diversidade e a justiça de gênero.

O universalismo e o direito à igualdade dos direitos humanos

A ideia de direitos humanos corresponde à expressão do conjunto de valores e decisões axiológicas básicas de uma sociedade, vigentes no âmbito de determinado contexto de tempo e espaço, que se destinam a concretizar os ideais de liberdade, igualdade, solidariedade e dignidade, considerando que estes são valores imutáveis e que pertencem aos povos de todos os tempos (Pérez Luño, 2010). Ao destacar essa concepção dos direitos humanos, tem-se que ainda será possível partir de diferentes escolas filosóficas que apontam duas fundamentações de ordem moral: uma que defende a existência de direitos naturais e intrínsecos ao ser humano (jusnaturalistas); e outra que prevê a necessidade da positivação desses direitos como resultado de conflitos e movimentações político-sociais (juspositivista) (Bobbio, 2004).

Nessa seara, os jusnaturalistas argumentam que esses direitos são inerentes à natureza humana e que quaisquer leis contrárias aos direitos naturais não teriam validade jurídica. No entanto, essa perspectiva se mostra insuficiente para explicar a complexidade e a evolução dos direitos humanos ao longo da história, já que a afirmação e consolidação dos direitos humanos são produtos de circunstâncias históricas específicas e evoluíram em resposta às necessidades políticas e sociais (Bobbio, 2004).

Essa visão histórica dos direitos humanos, como construções que mudam conforme as condições políticas e culturais, desafia a ideia de universalidade intrínseca, sugerindo que os direitos são relativos e podem variar de acordo com o contexto. Portanto, a

busca por uma fundamentação moral ou metafísica dos direitos é menos relevante do que o reconhecimento de que esses direitos são construções sociais que emergem de acordos e consensos específicos (Bobbio, 2004). Assim, em vez de serem concebidos como princípios eternos e imutáveis, os direitos humanos devem ser entendidos como conquistas históricas e passíveis de adaptação, conforme as circunstâncias sociais.

Ressalta-se, ainda, a diferença entre os direitos de liberdade, que são universais e não discriminatórios, e os direitos sociais, que dependem de condições particulares do sujeito, como idade, sexo, raça ou condições físicas. Enquanto os direitos de liberdade surgem para limitar o poder do Estado, os direitos sociais exigem uma intervenção ativa do Estado para serem efetivamente realizados (Bobbio, 2010). Essa distinção é central para entender a proliferação dos direitos sociais e os desafios associados à sua implementação.

A doutrina dos direitos do homem nasceu da filosofia jusnaturalista, a qual, para justificar a existência de direitos pertencentes ao homem enquanto tal, independentemente do Estado, partira da hipótese de um estado de natureza, onde os direitos do homem são poucos e essenciais. [...] o estado de natureza era uma mera ficção doutrinária, que devia servir para justificar, como direitos inerentes à própria natureza do homem (e, como tais, invioláveis por parte dos detentores do poder público, inalienáveis pelos seus próprios titulares e imprescritíveis por mais longa que fosse a duração de sua violação ou alienação), exigências de liberdade provenientes dos que lutavam contra o dogmatismo das Igrejas e contra o autoritarismo dos Estados (Bobbio, 2010, p. 75).

Embora as discussões sobre o crescimento e à expansão dos direitos humanos esteja intrinsecamente ligada às transformações sociais e, posteriormente, à atuação dos estados para a sua efetivação, é a partir da concepção dos direitos naturais que a

Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789¹ é proclamada, e, propiciada pela Revolução Francesa, refletiu, de maneira expressiva, a noção do direito social à igualdade² — um dos três princípios fundamentais proclamados à época, ao lado da liberdade e da fraternidade, que foi, sem dúvida, o ponto central do movimento revolucionário³ (Comparato, 2019).

Foi somente com esse marco que, pela primeira vez na história, e transcorridos 25 séculos desde o Período Axial⁴ — referência cronológica em que emergiram as grandes tradições filosóficas, religiosas e éticas que moldaram as civilizações humanas, consolidando, sobretudo, a ideia de uma igualdade essencial —, a igualdade jurídica vai aparecer formalmente estabelecida para “todos os homens”⁵ em um texto normativo com pretensão universal e aplicabilidade geral (Comparato, 2019).

¹ A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 foi um marco fundamental para os direitos humanos, estabelecendo, pela primeira vez, princípios universais de liberdade, igualdade e fraternidade que inspiraram legislações e movimentos em todo o mundo. Ela consolidou os ideais do Iluminismo e da Revolução Francesa, transformando-os em uma base normativa que desafiava a estrutura absolutista e hierárquica do Antigo Regime (Comparato, 2019).

² Art. 1 da Declaração: “Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem ter como fundamento a utilidade comum” (Embaixada da França no Brasil, 2017, art. 1).

³ Acerca disso, Comparato (2019, p. 145) ressalta: “[...] em pouco tempo, aliás, percebeu-se que o espírito da Revolução Francesa era, muito mais, a supressão das desigualdades estamentais do que a consagração das liberdades individuais para todos”.

⁴ De acordo com Ramos (2015, p. 10), “[...] a Idade Axial, conceito introduzido por Karl Jaspers para fundamentar sua abordagem filosófica da história, constitui o eixo central de sua ideia de história. Esse período, situado entre os anos 800 a.C. e 200 d.C., caracteriza-se por profundas transformações culturais, marcadas pelo surgimento das grandes tradições filosóficas e religiosas tanto no Ocidente quanto no Oriente”.

⁵ Vale destacar que as aspas utilizadas na expressão não têm o propósito de sinalizar uma citação literal extraída da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, mas assumem, como será analisado adiante, um caráter crítico e reflexivo. Elas visam evidenciar que o termo não abrangia, de fato, a totalidade das pessoas, excluindo deliberadamente mulheres, negros, minorias étnicas e

Entretanto, esse preceito não logrou plena consolidação no que diz respeito à sua dimensão ontológica⁶, seja no percurso histórico que delineou a afirmação dos direitos humanos, seja em sua aplicação efetiva na contemporaneidade (Hollanda, 2020). Construídos sob uma perspectiva eurocêntrica, os direitos humanos, alicerçados na máxima da igualdade de direitos em sua concepção universal, negligenciaram, de forma sistemática, as vozes das mulheres, das minorias étnicas e de outros grupos marginalizados. Aliás, “se os direitos serviam como o fundamento da legitimidade, o que justificava a sua limitação a pessoas de certas idades, sexos, raças, religiões ou riqueza?” (Hunt, 2009, p. 133).

O princípio da igualdade de direitos deveria emergir, conforme sua aceção ontológica, intrinsecamente ligado à proteção da dignidade humana, transcendendo a mera uniformidade formal para consolidar-se como uma construção jurídica e social fundamentada na historicidade das relações humanas (Mello, 2000). Mais do que um ideal abstrato, configura-se como um princípio estruturante, voltado à prevenção de discriminações arbitrárias e à promoção de um tratamento equitativo, a ideia que já aparece nas obras *Ética a Nicômaco* e *Retórica*, de Aristóteles, adequado às especificidades de cada contexto social.

Todavia, essa igualdade ainda enfrenta entraves consideráveis à sua plena concretização, especialmente no que diz respeito à edificação do universalismo preconizado pelos Direitos Humanos, cuja gênese remonta os ideais jusnaturalistas ressignificados pela Revolução Francesa. Embora carreguem um ideal emancipador, esses direitos revelam-se limitados por sua matriz eurocêntrica e pela resistência persistente em reconhecer as desigualdades

outros grupos historicamente marginalizados. Esse uso denuncia a aparente universalidade da igualdade proclamada, que, em verdade, restringia-se a um grupo específico: homens, em sua maioria brancos, proprietários e integrantes das elites dominantes. As aspas, portanto, sublinham essa contradição, revelando que a igualdade prometida, sob o prisma histórico, era parcial e excludente.

⁶ Ou seja, sua essência como fundamento essencial e abrangente.

estruturais profundamente enraizadas, como vê-se notadamente nas relações de gênero e poder (Hollanda, 2020).

Porquanto, quando os revolucionários franceses proclamaram os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, sua abrangência não contemplava a totalidade das pessoas, mas restringia-se a um grupo específico: homens, brancos, ricos e integrantes da burguesia, excluindo deliberadamente mulheres, negros, pobres e outras classes que representavam a maioria da população. Os discursos da época, portanto, refletiam essa exclusão deliberada e sustentavam a desigualdade existente:

[...] Assim, entabulavam os discursos: “Desde quando é decente ver as mulheres abandonarem os pios cuidados de suas casas, os berços de seus filhos, para virem a espaços públicos, discursarem nas galerias, nos foros do Senado? Foi aos homens que a natureza confiou os cuidados domésticos? Foi a nós que ela deu seios para amamentar nossas crianças?” (Levy; Applewhite; Johnson, 1979, p. 219).

Paralelamente, Olympe de Gouges redigiu, em 1791, a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã⁷, por meio da qual defendia que todos os direitos proclamados na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 deveriam ser igualmente atribuídos às mulheres (Gouges, 2021). Além disso, a autora apresentou uma versão própria do Contrato Social, reafirmando a

⁷ “Preâmbulo. As mães, filhas, irmãs, mulheres representantes da nação reivindicam constituir-se em uma assembleia nacional. Considerando que a ignorância, o menosprezo e a ofensa aos direitos da mulher são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção no governo, resolvem expor em uma declaração solene, os direitos naturais, inalienáveis e sagrados da mulher. Assim, que esta declaração possa lembrar sempre, a todos os membros do corpo social seus direitos e seus deveres; que, para gozar de confiança, ao ser comparado com o fim de toda e qualquer instituição política, os atos de poder de homens e de mulheres devem ser inteiramente respeitados; e, que, para serem fundamentadas, doravante, em princípios simples e incontestáveis, as reivindicações das cidadãs devem sempre respeitar a constituição, os bons costumes e o bem-estar geral. [...] Artigo 1º. A mulher nasce livre e tem os mesmos direitos do homem. As distinções sociais só podem ser baseadas no interesse comum” (Gouges, 2021, p. 3-4).

inclusão feminina nos ideais revolucionários (Gouges, 2021). Contudo, essas propostas foram, por óbvio, prontamente rejeitadas pela sociedade da época, que se mantinha arraigada aos valores excludentes (Hunt, 2009).

Assim, no contexto da Revolução Francesa, os direitos das mulheres foram amplamente marginalizados nas discussões políticas, já que, embora houvesse entusiasmo em torno dos direitos universais, a aplicação desses direitos às mulheres enfrentou uma resistência significativa. Mesmo quando alguns deputados admitiram que a declaração se aplicava a todos os homens, a extensão desses direitos às mulheres foi amplamente rejeitada (Hunt, 2009).

Nenhum dos artigos da declaração especificava os direitos de grupos particulares. “Os homens”, “o homem”, “cada homem”, “todos os cidadãos”, “cada cidadão”, “a sociedade”, “qualquer sociedade” eram contrastados com “ninguém”, “nenhum indivíduo”, “nenhum homem”. Era literalmente tudo ou nada. As classes, as religiões e os sexos não apareciam na declaração. Embora a ausência de especificidade logo criasse problemas, a generalidade das afirmações não era uma grande surpresa (Hunt, 2009, p. 132-133).

Durante a Revolução, alguns avanços para os direitos humanos das mulheres foram consagrados; porém, esses progressos foram frequentemente revertidos. O direito ao divórcio, estabelecido em 1792, por exemplo, foi revogado em 1816 e só foi reinstituído em 1884, com restrições. Isso ilustra como as conquistas para as mulheres eram voláteis e dependiam das mudanças de regimes políticos. Além disso, os direitos das mulheres não foram debatidos com a mesma profundidade e intensidade que outras questões sociais sobre as minorias, como a escravidão e os direitos dos judeus. A falta de uma organização estruturada de defesa contribuiu para que a questão das mulheres fosse tratada como secundária, sem campanhas significativas até o final do século XVIII (Hunt, 2009).

Mesmo figuras masculinas progressistas como Condorcet, que defendiam a igualdade e os direitos humanos, abordaram as questões relacionadas às mulheres de forma proeminente apenas após o início da Revolução. Essas questões reafirmavam que os direitos humanos se baseiam na capacidade de raciocinar; sendo assim, as mulheres, por possuírem essa capacidade, deveriam ter direitos iguais. No entanto, a lógica dessas questões não conseguiu mobilizar um consenso amplo (Hunt, 2009).

Após o fervor revolucionário, as mulheres enfrentaram uma crescente repressão. Em 1793, a Convenção Nacional suprimiu os clubes políticos femininos, argumentando que sua participação desviava as mulheres de suas “funções naturais”. Apesar dessa repressão, a discussão sobre os direitos das mulheres não se extinguiu. Mesmo marginalizadas oficialmente, as mulheres continuaram a buscar igualdade e a desafiar as normas estabelecidas, aproveitando as novas oportunidades criadas pela liberdade de imprensa e engajando-se ativamente em debates sobre direitos (Hunt, 2009).

Essa concepção limitada de universalismo foi ressignificada no século XX, especialmente com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (ONU, 1948), que, sob impacto das atrocidades reveladas no pós-Segunda Guerra Mundial, foi adotada pelas Nações Unidas e retomou os ideais da Revolução Francesa como fundamentos para a proteção de direitos (Comparato, 2019). Com base em sua concepção como direitos naturais, assume-se, então, que os direitos humanos seriam universais e atemporais, aptos a atender aos anseios de dignidade e autonomia em qualquer época ou lugar.

Entretanto, esse universalismo pressupõe a existência de uma natureza humana única, cuja compreensão permitiria a formulação de garantias suficientes para a realização plena da experiência humana. Contudo, essa perspectiva contribuiu para a construção de um padrão de humanidade limitado, incapaz de abarcar as múltiplas possibilidades do ser. O modelo de sujeito projetado pela modernidade — europeu, masculino, branco, cristão,

heteronormativo, proprietário e típico — tornou-se a referência para a definição dos direitos humanos, excluindo outras formas de existência e impondo hierarquias entre seres humanos, saberes e visões de mundo (Hollanda, 2020). Nesse sentido:

Não há moral universal, já que a história do mundo é a história de uma pluralidade de culturas e, neste sentido, buscar uma universalidade, ou até mesmo o princípio de universalidade clamado por Kant, como critério para toda moralidade, é uma versão imperialista de tentar fazer com que valores de uma determinada cultura sejam gerais. Há uma pluralidade de culturas no mundo e essas culturas produzem seus próprios valores. A pretensão de universalidade desses instrumentos simboliza a arrogância de imperialismo cultural do mundo ocidental, que tenta universalizar suas próprias crenças. A noção universal de direitos humanos é identificada como uma noção construída pelo modelo ocidental. O universalismo induz, nessa visão, à destruição da diversidade cultural (Piovesan, 2011, p. 209).

Portanto, o conceito de universalismo baseia-se na premissa de que as faculdades de razão e sensação são, em essência, potencialmente idênticas em todos os seres humanos, independentemente de fatores como cultura, classe, raça, sexo ou gênero. A partir dessa perspectiva, as diferenças existentes entre as condições de vida dos indivíduos deixam de ser reconhecidas como fontes legítimas de visões alternativas sobre a realidade, sendo tratadas como obstáculos a serem superados por uma abordagem considerada neutra e objetiva.

Esse padrão de normalização reflete as bases da modernidade, em que o sujeito colonial e escravocrata determinou os parâmetros de dignidade e legitimidade. Consequentemente, esses direitos contribuíram para o reforço das estruturas de poder, invisibilizando outras formas de vida e conhecimento que ameaçavam o projeto hegemônico (Hollanda, 2020).

A partir disso, justificam-se as práticas de dominação cultural e colonial ao privilegiar valores ocidentais, relegando as contribuições

e perspectivas de outras culturas a um plano secundário. Essa abordagem se fundamenta em uma construção absolutista, derivada de premissas teológicas, cosmológicas ou racionais, que negligenciam os contextos históricos e culturais específicos, reforçando, assim, a hegemonia ocidental (Benvenuto, 2015).

Portanto, a teoria tradicional dos direitos humanos possui raízes profundamente conectadas a contextos histórico-geográficos específicos, bem como a fundamentos antropológicos e filosóficos que demandam análise crítica para desconstruir a crença amplamente difundida em sua neutralidade e universalismo. A concepção ocidental predominante vincula os direitos humanos às revoluções políticas e filosóficas ocorridas na Europa, como as lutas inglesas, francesas e norte-americanas dos séculos XVII e XVIII, além de alinhá-los à tradição racionalista da modernidade e ao projeto liberal-burguês de organização social (Bragato, 2014).

Esse modelo, entretanto, atua de forma seletiva e excludente, rejeitando aquilo que não reflete sua própria imagem. Mais do que criticar os direitos escolhidos, como liberdade, igualdade e dignidade, é fundamental analisar os mecanismos que consolidaram essa visão como central e marginalizaram outras formas de existência, reduzindo-as a caricaturas em vez de reconhecer sua legitimidade (Bragato, 2014).

O projeto moderno europeu defendeu simultaneamente o ideário de direitos universais e o estabelecimento de estruturas de dominação, apoiadas em um sistema colonial patriarcal e escravocrata que se impôs sobre as Américas, a África e a Ásia. Assim, sob o discurso de “salvar” populações consideradas primitivas, selvagens ou subdesenvolvidas, o humanismo racionalista europeu justificou graves violações de direitos, enquanto consolidava uma epistemologia hegemônica que silenciava outras vozes (Bragato, 2014).

Aqueles que não se enquadram no padrão de sujeito moderno foram tratados como desvios, e não como legítimas expressões de humanidade. Afirmar a dignidade desses sujeitos representa uma ruptura com a ordem social forjada pelas estruturas coloniais,

desafiando as hierarquias de poder estabelecidas e desvelando as violências que alicerçaram os sistemas de dominação nas américas e em outras regiões (Bragato, 2014). Agregado à igualdade natural, isso paradoxalmente abriu espaço para discriminações mais virulentas, como o sexismo, o racismo e o antissemitismo no século XX (Giarola, 2010).

Quando se tornou mais intimamente entrelaçado com a etnicidade, o nacionalismo alimentou uma ênfase crescente nas explicações biológicas para a diferença. Os argumentos para os direitos do homem tinham se baseado na pressuposição da igualdade da natureza humana em todas as culturas e classes. Depois da Revolução Francesa, tornou-se cada vez mais difícil reafirmar as diferenças simplesmente com base na tradição, nos costumes ou na história. As diferenças tinham de ter um fundamento mais sólido se os homens quisessem manter a sua superioridade em relação às mulheres, os brancos em relação aos negros ou os cristãos em relação aos judeus. Em suma, se os direitos deviam ser menos que universais, iguais e naturais, era preciso explicar por quê. Em consequência, o século XIX presenciou uma explosão de explicações biológicas da diferença. Ironicamente, portanto, a própria noção de direitos humanos abriu inadvertidamente a porta para formas mais virulentas de sexismo, racismo e antissemitismo. Com efeito, as afirmações de alcance geral sobre a igualdade natural de toda a humanidade suscitavam asserções igualmente globais sobre a diferença natural, produzindo um novo tipo de opositor aos direitos humanos, até mais poderoso e sinistro do que os tradicionalistas. As novas formas de racismo, antissemitismo e sexismo ofereciam explicações biológicas para o caráter natural da diferença humana (Hunt, 2009, p. 187-188).

Essas discriminações passaram a ser justificadas por explicações biológicas que reforçavam hierarquias entre grupos, perpetuando a desigualdade, mesmo em contextos em que os direitos humanos deveriam ser universais e igualitários (Giarola, 2010). Essa perspectiva é relevante para discutir como os direitos humanos, proclamados como universais, falharam em proteger as

diferenças de gênero estabelecidas nas relações de poder, perpetuando desigualdades, por exemplo, no mercado de trabalho.

Emerge, assim, que, para os direitos humanos serem verdadeiramente efetivos em relação às mulheres, é imprescindível transcender a universalidade abstrata e incorporar uma compreensão crítica das dinâmicas históricas de opressão. A violação sistemática dos direitos das mulheres é fruto de estruturas patriarcais e de dominação masculina que, ao longo da história, naturalizaram relações desiguais de poder e sustentaram desigualdades de gênero em todas as esferas sociais, econômicas, culturais e políticas.

Essas estruturas não são apenas manifestações individuais de discriminação, mas sistemas de opressão que moldam as instituições e as práticas sociais, criando barreiras simbólicas e materiais à igualdade de gênero. O patriarcado, como sistema de organização social, posiciona o masculino como norma universal e invisibiliza ou marginaliza o feminino, perpetuando desigualdades e dificultando a efetivação de direitos como a igualdade e a justiça social.

Essas desigualdades são reforçadas por discursos e práticas institucionais que legitimam a exclusão e a subordinação das mulheres, tornando desiguais os acessos à justiça, à educação, ao trabalho e a outros direitos fundamentais. Portanto, abordar os direitos humanos sob essa ótica exige não apenas reconhecer as violações históricas sofridas pelas mulheres, mas também enfrentar as raízes estruturais dessas desigualdades.

Dessa forma, torna-se claro que a efetivação dos direitos humanos para as mulheres não pode ser reduzida a um discurso universalista ou formalista. Ela demanda a construção de políticas e abordagens interseccionais que considerem as especificidades de gênero, raça, classe e outras categorias de análise que estruturam as desigualdades, reconhecendo a interdependência entre os fatores históricos, culturais e sociais que mantêm a subordinação feminina.

A desigualdade de gênero e os direitos humanos das mulheres

A conceituação de gênero surgiu como uma categoria analítica desenvolvida no final do século XX, em resposta à insuficiência das teorias sociais tradicionais para explicar as persistentes desigualdades entre homens e mulheres na sociedade. O gênero é uma construção social que organiza as relações entre os sexos e estrutura as percepções de poder, indo além das características biológicas para englobar as interpretações culturais e sociais impostas sobre os corpos, que determinam os papéis e comportamentos esperados de homens e mulheres. Essa construção foi usada no decorrer da história como uma ferramenta para articular o poder, invocando diferenças biológicas para justificar hierarquias e relações desiguais (Scott, 1990).

Minha definição de gênero tem duas partes e diversos subconjuntos, que estão interrelacionados, mas devem ser analiticamente diferenciados. O núcleo da definição repousa numa conexão integral entre duas proposições: (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder (Scott, 1990, p. 86).

Assim, os discursos sobre gênero são utilizados como um meio de naturalizar a dominação masculina, sustentando a percepção de que o papel subordinado das mulheres é uma consequência inevitável de suas capacidades biológicas, como a reprodução. Essa visão posiciona as mulheres em uma estrutura que associa seu valor social a funções biológicas, como a maternidade, restringindo sua participação nos espaços públicos e políticos e reforçando a dicotomia entre os domínios masculino (público) e feminino (privado) (Scott, 1990).

Nesse contexto, a construção do gênero é uma prática performativa, composta por atos repetitivos que consolidam o que entendemos como identidade de gênero. Esses atos não refletem

uma essência interna, mas criam a aparência de uma identidade estável, necessária para manter estruturas de dominação, como o patriarcado e a heterossexualidade compulsória (Butler, 2018).

O corpo, portanto, não é uma entidade neutra ou natural, mas politicamente regulado, desempenhando um papel central na produção de significados de gênero e na hierarquização social. As normas culturais e discursivas frequentemente relegam o corpo feminino à função de reprodutor, contribuindo para sua subordinação na sociedade, e as diferenças entre os sexos são construídas, então, para justificar e sustentar relações de poder, promovendo a subordinação feminina (Butler, 2018).

A investigação sobre como o conceito de gênero legitima e molda as relações sociais revela sua interação recíproca com a sociedade, destacando os contextos específicos em que a política contribui para a construção desse conceito (Scott, 1990). Simultaneamente, o gênero influencia e sustenta estruturas políticas como o patriarcado. Ao contrário do homem, a mulher foi associada à espécie e vinculada socialmente à natureza e à maternidade, reforçando a ideia de que ela está presa à sua função biológica, enquanto o homem transcende esse papel, dedicando-se à criação e a projetos futuros (Beauvoir, 1970).

A análise histórica do patriarcado e da mercantilização da capacidade reprodutiva feminina evidencia que esse sistema, apesar de profundamente arraigado nas sociedades, é uma construção social e cultural, e não uma condição natural e imutável. Reconhecer essa construção abre caminho para questionar e desconstruir as estruturas que perpetuam a desigualdade de gênero, já que permite desmistificar e combater o discurso que restringe as mulheres a papéis centrados unicamente em suas funções reprodutivas, afastando-as das esferas de decisão e poder na sociedade (Lerner, 2019).

Na Europa, as origens da divisão dos papéis de gênero e as relações de poder remontam à Revolução Agrícola pré-histórica (período Neolítico), em que a sociedade primitiva passa de grupos de caçadores-coletores para comunidades agrícolas sedentárias.

Nesse novo modelo, estruturou-se uma sociedade em que as mulheres foram relegadas ao espaço doméstico e às funções reprodutivas, enquanto os homens se dedicavam às atividades produtivas e de defesa na esfera pública, consolidando uma rígida estruturação dos papéis de gênero (Lerner, 2019).

Com a socialização, a civilização ocidental absorveu e perpetuou esses conceitos por meio da linguagem e da filosofia, refletidos, por exemplo, na figura de Eva na tradição bíblica, que simboliza a origem da submissão feminina, e na concepção aristotélica da mulher como “um homem incompleto”. Essa estrutura de poder consolidou-se ao longo dos séculos, fazendo com que as mulheres internalizassem sua subordinação e, em muitos casos, cooperassem com a manutenção do patriarcado, por aceitação ou defesa ativa desse sistema (Lerner, 2019).

Assim, principalmente após o Concílio de Trento (1545-1563), em que a Europa já movimentava a colonização⁸, se estabeleceu uma ética sexual e social focada no adestramento das mulheres para servir ao projeto colonizador. Esse adestramento visava não apenas a organização social, mas também a moralização das condutas femininas, com a Igreja exercendo um papel central na imposição de normas comportamentais que regulavam a sexualidade e a maternidade (Del Priore, 2004).

Nessa perspectiva, a discriminação de gênero nas américas foi profundamente influenciada pela colonização europeia, que trouxe uma nova hierarquia sexual para disciplinar e subordinar mulheres, especialmente indígenas e africanas, de acordo com as necessidades econômicas coloniais. Essa organização, além de

⁸ A colonização é um processo histórico pelo qual uma potência (o Estado industrial) expande seu território e seu domínio político, econômico e cultural sobre outro povo ou região (a colônia). Esse processo envolve a ocupação, exploração dos recursos naturais, imposição de valores culturais e a subjugação das populações nativas. Embora tenha ocorrido em diferentes períodos históricos, a colonização se intensificou especialmente entre os séculos XV e XIX, durante o período das grandes navegações e da expansão europeia para os continentes americano, africano e asiático (Ferro, 2017).

cultural, funcionava como uma estratégia econômica para dismantelar a vida comunitária das populações nativas e facilitar a exploração capitalista. Portanto, a exploração de gênero foi usada como meio de consolidar a mão de obra para as atividades coloniais, destacando a conexão entre dominação colonial, patriarcado e exploração econômica (Federici, 2004).

O sistema opressivo de gênero binário e hierárquico foi uma construção imposta pela colonização e pela consolidação do sistema patriarcal, em que gênero e raça tornaram-se interdependentes, atuando como ferramentas de controle social destinadas a subordinar tanto homens quanto mulheres racializados (Lugones, 2008). Nesse contexto, torna-se fundamental abordar a desigualdade e os direitos humanos a partir de uma perspectiva *interseccional*, reconhecendo como os marcadores de gênero, raça e classe se entrelaçam para estruturar sistemas complexos de opressão e exclusão social (Crenshaw, 2002).

Essa realidade, configurada como uma forma de poder que permeia toda a organização social, manifesta-se por meio de discursos e práticas destinados a moldar e controlar os indivíduos (Foucault, 1979). No século XXI, essa dinâmica perpetua-se, como consequência lógica, nas relações de trabalho, consolidando-se como uma violência simbólica e uma violação direta aos direitos humanos das mulheres: a divisão sexual do trabalho permanece sustentada por discursos que reforçam a dominação sexista, em que as relações sociais, centradas no androcentrismo, negam o reconhecimento das qualificações e habilidades individuais das mulheres.

Essa estrutura é reforçada pela abordagem universalista dos direitos humanos, que, ao se fundamentar em princípios de neutralidade e objetividade, ignora as especificidades de gênero. Essa perspectiva não apenas contribui para a subjugação desses fatores, mas também naturaliza desigualdades e legitima a exclusão sistêmica das mulheres, perpetuando hierarquias de poder historicamente estabelecidas.

Na tradição das doutrinas biológicas que fundamentaram estruturas hierárquicas na sociedade, as mulheres não eram apenas

consideradas menos racionais que os homens devido à falta de acesso à educação; sua própria biologia as confinava à esfera privada e doméstica, tornando-as supostamente inadequadas para a política, os negócios ou as profissões. Essa concepção essencialista e naturalizante assegurava que a educação ou as mudanças nas condições ambientais não seriam capazes de alterar as desigualdades intrínsecas, perpetuando uma hierarquia legitimada pela “natureza humana” (Hunt, 2009).

Embora o sexismo tenha sido uma das ideologias menos organizadas entre as demais ideologias de dominação, tanto em termos políticos quanto intelectuais, ele exerceu um papel fundamental na estruturação das relações sociais. Diferentemente de outros grupos marginalizados, como os escravizados ou os judeus, cuja exclusão total podia ser concebida em discursos extremistas, as mulheres desempenhavam um papel indispensável na reprodução da nação e, por isso, não podiam ser completamente excluídas. No entanto, essa inclusão restringia-se à esfera privada, em que suas supostas qualidades biológicas eram consideradas úteis, ainda que insuficientes para qualquer participação na esfera pública (Scott, 1990).

A diferença sexual, amplamente naturalizada, ganhou um peso político ainda mais acentuado com os questionamentos que emergiram durante a Revolução Francesa. A defesa explícita da igualdade política entre homens e mulheres colocou em xeque os fundamentos biológicos que justificavam a inferioridade feminina, forçando uma reformulação desse discurso (Hunt, 2009). Em vez de serem vistas como inferiores dentro da mesma escala biológica que os homens, as mulheres passaram a ser concebidas como essencialmente diferentes, sendo moldadas como o “sexo oposto”, um conceito que cristalizou a exclusão na esfera pública sob o pretexto de diferenças naturais.

Essa construção discursiva evidencia como as relações de gênero foram historicamente entrelaçadas com sistemas de dominação e controle que, ainda hoje, se refletem nas desigualdades laborais enfrentadas pelas mulheres. A ideia de uma

universalidade dos direitos humanos, ao ignorar essas bases estruturais e históricas, legitima a invisibilidade das desigualdades de gênero no trabalho, perpetuando uma concepção androcêntrica que negligencia as experiências e demandas femininas. Assim, é essencial considerar como essas hierarquias naturalizadas continuam operando dentro do paradigma universalista, dificultando a plena efetivação da igualdade no âmbito laboral.

Os direitos humanos enfrentam desafios significativos ao tentar conceituar e aplicar o princípio da igualdade para aqueles socialmente percebidos como “diferentes”⁹. No âmbito jurídico, a igualdade perante a lei é frequentemente interpretada sob um viés de características universais, que, não raro, refletem padrões masculinos. Essa abordagem, ao negligenciar as diferenças reais e ignorar a estrutura patriarcal — que utilizou a dominação masculina para moldar as relações de poder nos países colonizados —, acaba por negar aspectos essenciais das identidades e condições vividas por grupos marginalizados (Jelin, 1994).

As desigualdades sociais, especialmente as que afetam as mulheres, têm gerado reivindicações por acesso a espaços e

⁹ A ideia de que os seres humanos não são iguais porque não nascem iguais e, portanto, não podem ser tratados de tal maneira, emerge como uma reação ao ideal de igualdade e fraternidade promovido pela Revolução Francesa. Contudo, a desconstrução da oposição binária entre igualdade e diferença revela sua interdependência: a igualdade não exige a eliminação da diferença, assim como a diferença não impede a igualdade. Sob essa perspectiva, pode-se afirmar que os seres humanos nascem simultaneamente iguais e diferentes, sendo a igualdade inseparável da diversidade. O discurso da diferença binária entre macho e fêmea representa outra armadilha, pois ignora as múltiplas diferenças existentes dentro de cada grupo — sejam elas de comportamento, subjetividade, sexualidade ou experiências históricas. A simplificação em categorias como masculino/feminino ou macho/fêmea reduz a complexidade das identidades individuais e coletivas, suprimindo a riqueza das variações internas a cada categoria. Assim, a superação dessa disjunção exige a recusa da oposição igualdade/diferença e a valorização das múltiplas diferenças como elementos constitutivos das identidades. Somente a aceitação da pluralidade pode romper com as limitações impostas pelo binarismo e abrir caminho para uma compreensão mais inclusiva e ampla da igualdade (Scott, 1988).

posições historicamente negados a elas, como clubes exclusivos, ocupações tradicionalmente dominadas por homens, e cargos hierárquicos no mercado de trabalho e na política. Também se destacam denúncias contra práticas discriminatórias e desigualdades salariais, incluindo a demanda por remuneração igualitária para trabalho de igual valor (Jelin, 1994).

Ainda assim, a igualdade formal pode se revelar insuficiente ou até mesmo inadequada em contextos específicos. No caso de trabalhadoras grávidas ou mães, por exemplo, seria mais apropriado tratar a questão com base na igualdade pura ou reconhecer e abordar as diferenças de maneira particular? Nesse cenário, o feminismo tem desempenhado um papel fundamental ao desconstruir e criticar os fundamentos do paradigma dominante, que estabelece o homem ocidental como padrão universal, relegando as mulheres e outros grupos à condição de diferentes ou invisíveis (Jelin, 1994).

Assim, a relação entre direitos humanos, mulheres como sujeito de direitos e a universalidade destaca uma tensão fundamental: a disparidade entre a igualdade formal proclamada e a necessidade de uma equidade substantiva que abarque, efetivamente, as experiências femininas. A inclusão das mulheres como sujeitos plenos de direitos exigiu uma reinterpretação profunda e transformadora da ideia de cidadania, já que, historicamente, os direitos humanos foram concebidos com uma visão universal que, na prática, ignorava a realidade das mulheres, excluindo-as da participação equitativa nas esferas política e pública, o que exigiu uma redefinição da cidadania para que os direitos pudessem ser verdadeiramente universais, incluindo as mulheres em sua totalidade (Pateman, 1993).

Essa reinterpretação vai além da mera inclusão formal de direitos e se estende à busca por uma equidade substantiva que reconheça as especificidades das mulheres e suas condições sociais, econômicas e culturais. A igualdade formal não é suficiente para corrigir as desigualdades profundamente arraigadas. A equidade substantiva requer políticas e práticas que reconheçam e abordem

os obstáculos estruturais e culturais que limitam o acesso e a participação das mulheres. Portanto, a universalidade dos direitos humanos só é plenamente alcançada quando a cidadania é redefinida para incluir a diversidade de experiências e necessidades das mulheres, garantindo que as normas jurídicas e sociais reflitam essa complexidade e promovam uma participação plena e igualitária.

A igualdade, nesse sentido, não é um dado natural, mas uma construção social coletiva em que a organização política desempenha um papel crucial para sua consolidação. Entretanto, idealizá-la sem reconhecer as desigualdades de poder e as hierarquias sociais pode comprometer sua efetivação, perpetuando discriminações com base em características como gênero, raça e classe social (Scott, 2005).

O conceito de gênero, por sua vez, revela-se uma categoria de análise ambivalente, operando simultaneamente em duas dimensões interligadas: a político-econômica e a cultural-valorativa. Na esfera político-econômica, o gênero está associado a desigualdades materiais, como disparidades salariais, acesso limitado a recursos e segregação ocupacional, que são institucionalizadas nos sistemas econômicos e políticos. Essas estruturas restringem as oportunidades das mulheres, reforçando as desigualdades de poder (Fraser, 2001).

Por outro lado, a dimensão cultural-valorativa aborda a desvalorização simbólica e social das mulheres, sustentada por normas androcêntricas e sexistas. Essas normas impactam diretamente o *status* cultural das mulheres, limitando seu reconhecimento e influência na esfera pública e na vida cotidiana (Fraser, 2001).

Essas duas dimensões não atuam de maneira isolada; ao contrário, se entrelaçam em uma dinâmica dialética. Normas culturais androcêntricas, que desvalorizam as mulheres, são institucionalizadas no Estado e na economia, enquanto a desvantagem econômica das mulheres restringe sua capacidade de influenciar a cultura e de participar de forma equitativa nos

processos políticos e sociais. O resultado é um círculo vicioso de subordinação cultural e econômica, que perpetua injustiças de gênero em ambas as esferas (Fraser, 2001).

Para romper esse ciclo, é imprescindível adotar uma abordagem integrada que articule redistribuição, reconhecimento e representação. A redistribuição diz respeito à necessidade de eliminar desigualdades econômicas e de promover uma alocação equitativa de recursos, evidenciada, por exemplo, nas disparidades salariais e na desvalorização do trabalho doméstico e de cuidado, majoritariamente realizado por mulheres.

O reconhecimento busca corrigir a desvalorização histórica das mulheres e seus papéis sociais, desafiando normas culturais patriarcais que perpetuam estereótipos de gênero. Já a representação foca na inclusão efetiva das mulheres nos espaços de decisão política e institucional, garantindo que suas demandas sejam incorporadas ao debate público e às políticas públicas (Fraser, 2001).

A ausência de uma articulação entre essas três dimensões reforça as desigualdades de gênero em todas as suas manifestações. A paridade participativa, nesse contexto, deve ir além da formalidade para tornar-se substantiva, assegurando que as vozes femininas não apenas sejam ouvidas, mas influenciem efetivamente as decisões políticas, econômicas e culturais. Essa integração é indispensável para a construção de uma justiça social que enfrente tanto as desigualdades estruturais quanto os fatores históricos e culturais que as sustentam (Fraser, 2001).

No âmbito das relações trabalhistas, a luta pela igualdade de gênero é ainda mais desafiadora, dado que a estrutura social e econômica contemporânea continua a se basear no capital como critério de acesso à voz e ao poder. A invisibilidade das mulheres no trabalho doméstico e reprodutivo, historicamente essencial para a manutenção das sociedades, reflete a desvalorização dessas funções, que permanecem negligenciadas mesmo em contextos de transformação social. Essa desvalorização é agravada pela segregação ocupacional e pela discriminação salarial, que confinam

as mulheres a funções tradicionalmente associadas ao cuidado e ao serviço pessoal, limitando suas oportunidades de ascensão e perpetuando sua exclusão econômica (Fraser, 2002).

Além disso, a divisão sexual do trabalho, ancorada no patriarcado, reforça a falta de autonomia feminina ao vinculá-las ao espaço doméstico e ao excluir suas vozes das esferas de poder e decisão. Mesmo quando as mulheres acessam o espaço público, seja por meio do trabalho remunerado ou da participação em movimentos comunitários, enfrentam sobrecarga e falta de reconhecimento, perpetuando a opressão sob novas formas. Essa sobrecarga é agravada pela dupla ou tripla jornada, que inclui trabalho remunerado, responsabilidades domésticas e atividades comunitárias, limitando ainda mais a emancipação feminina (Fraser, 2002).

Nesse cenário, o feminismo tem desempenhado um papel fundamental ao expor os pilares que sustentam a desigualdade de gênero. A luta por redistribuição econômica deve estar alinhada ao reconhecimento das especificidades culturais e à representação política efetiva das mulheres. Essa articulação é essencial para superar o dilema entre redistribuição e reconhecimento, que, frequentemente, gera tensões, mas é indispensável para a construção de uma sociedade verdadeiramente inclusiva e igualitária (Fraser, 2002).

Portanto, a emancipação plena das mulheres depende de uma abordagem que integre redistribuição, reconhecimento e representação, rompendo com os padrões androcêntricos que perpetuam a exclusão feminina. Somente com a transformação simultânea das estruturas econômicas e culturais será possível garantir a inclusão e a equidade, assegurando que as mulheres possam exercer plenamente sua autonomia e contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e democrática (Fraser, 2002; Young, 2000).

Considerações finais

Apesar das limitações e dificuldades enfrentadas pelas mulheres, a filosofia dos direitos humanos forneceu uma base para a luta contínua por igualdade. A ideia de direitos universais, apesar de suas limitações e críticas, abriu um espaço significativo para o debate e a contestação das normas tradicionais, que, historicamente, mantiveram as mulheres em posições de desigualdade, mas devem ser ressignificadas frente às críticas.

A pretensa neutralidade do universalismo dos direitos humanos revelou-se, ao longo do tempo, uma narrativa sedutora, mas profundamente excludente. Sob o véu de uma igualdade formal, perpetuou estruturas hierárquicas que silenciaram as vozes femininas, ignorando as especificidades de gênero que moldam a experiência humana. O paradigma universalista, construído sob bases eurocêtricas e masculinas, falhou em reconhecer que a igualdade não é um ponto de partida, mas um ideal a ser alcançado por meio da desconstrução das desigualdades históricas e estruturais que alicerçam as relações de poder.

Sendo assim, este estudo revelou que a perpetuação da dicotomia entre o público e o privado, aliada à desvalorização simbólica e econômica das mulheres, não apenas restringe seus direitos, mas compromete a legitimidade do próprio discurso de direitos humanos. A ausência de políticas que articulem redistribuição, reconhecimento e representação impede a superação de injustiças sistêmicas, consolidando um ciclo de exclusão que transcende gerações.

Por fim, a ressignificação do universalismo é urgente e inadiável. Não se trata de rejeitar seus fundamentos, mas de reconstruí-los a partir de uma perspectiva interseccional que valorize a pluralidade das experiências humanas. Enquanto o universalismo continuar a ignorar as dinâmicas de opressão de gênero, permanecerá um instrumento de privilégio disfarçado de emancipação. A verdadeira universalidade só será alcançada quando as especificidades forem integradas ao conceito de

igualdade, não como exceções, mas como condições indispensáveis para a realização de uma justiça social que seja, de fato, universal.

Referências

BEAUVOIR, S. B. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução: Sérgio Milliet. 4. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BENVENUTO, J. *Universalismo, relativismo e Direitos Humanos: uma revisita contingente*. São Paulo: Lua Nova, 2015.

BOBBIO, N. *A era dos Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOBBIO, N. *Teoria geral do direito*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BRAGATO, F. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. *Revista Novos Estudos Jurídicos*, [S. l.], v. 19, n. 1, p. 201-230, 2014. DOI: <https://doi.org/10.14210/nej.v19n1.p201-230>. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/nej/article/view/5548>. Acesso em: 12 nov. 2025.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução: Renato Aguiar. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

COMPARATO, F. K. *A Afirmação histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 2019.

CRENSHAW, K. *A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero*. [S. l.]: [s. n.], 2002. Disponível em: <https://static.tumblr.com/7symefv/V6vmj45f5/kimberle-crenshaw.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2025.

DEL PRIORE, M. *História das mulheres no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004.

EMBAIXADA DA FRANÇA NO BRASIL. *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Embaixada da França no Brasil*, Brasília, 13 jan. 2017. Disponível em: <https://br.ambafrance.org/A-Declaracao-dos-Direitos-do-Homem-e-do-Cidadao>. Acesso em: 12 nov. 2025.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução: Coletivo Sycorax. [S. l.]: Coletivo Sycorax, 2004. Disponível em: <https://sites.usp.br/fabulacoesdafamiliabrasileira/wp-content/uploads/sites/1073/2023/05/Silvia-Federici-Caliba-e-a-bruxa-Mulheres-corpo-e-acumulacao-primitiva.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2025.

FERRO, M. *A colonização explicada para todos*. São Paulo: Editora da Unesp, 2017.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Tradução: Roberto Cabral de Melo Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FRASER, N. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. *Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, v. 63, p. 7-20, 2002. Disponível em: <https://www.ces.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/63/RCCS63-Nancy%20Fraser-007-020.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2025.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento: dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, J. (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a Teoria Democrática Contemporânea*. Brasília, DF: Editora da UnB, 2001. p. 231-239.

GIAROLA, F. R. Racismo e teorias raciais no século XIX: principais noções e balanço historiográfico. *Revista História e História*, São Paulo, 24 ago. 2010. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/213494399/Racismo-e-teorias-raciais-no-seculo-XIX>. Acesso em: 12 nov. 2025.

GOUGES, O. de. *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*. Tradução: Ana Maria Coutinho. [S. l.]: Instituto +Liberdade, 2021. Disponível em: <https://maisliberdade.pt/site/assets/files/1>

709/de_gouges_-_declaracao_dos_direitos_da_mulher_e_da_cidada.pdf. Acesso em: 12 nov. 2025.

HOLLANDA, H. B. *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HUNT, L. *A invenção dos Direitos Humanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JELIN, E. Mulheres e direitos humanos. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 118-137, 1994. DOI: <https://doi.org/10.1590/%25x>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref//view/16293>. Acesso em: 12 nov. 2025.

LERNER, G. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. Tradução: Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

LEVY, D. G.; APPLEWHITE, H. B.; JOHNSON, M. D. *Women in Revolutionary Paris, 1789-95*. Urbana: University of Illinois Press, 1979.

LUGONES, M. Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-101, 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2025.

MELLO, C. A. B. *O conteúdo jurídico do princípio da igualdade*. 3. ed. São Paulo: Malheiros, 2000.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Paris: Assembleia Geral da ONU, 1948. Disponível em: <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>. Acesso em: 12 nov. 2025.

PATEMAN, C. *O contrato sexual*. Tradução: Marta Avancini. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

PÉREZ LUÑO, A. E. *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*. 10. ed. Madrid: Tecnos, 2010.

PIOVESAN, F. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. 12. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

RAMOS, E. A. *A filosofia da história de Karl Jaspers*. 2015. 39 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2015. Disponível em: <https://bdm.unb.br/handle/10483/11148>. Acesso em: 12 nov. 2025.

SCOTT, J. *Gender and the politics of history*. New York: Universidade Columbia, 1988.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 71-99, 1990. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em: 12 nov. 2025.

SCOTT, J. O enigma da igualdade. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 11-30, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/H5rJm7gXQR9zdTJPBf4qRTy/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 nov. 2025.

YOUNG, I. M. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

CAPÍTULO 8 – UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS E DIVERSIDADE CULTURAL

**Bruno Vilarinho Pires
Lucas Uehara Pires
Renê Mendonça Duarte
Vanja Grujić**

Introdução

Embora a terminologia “direitos humanos” tenha ganhado força no pós-Segunda Guerra Mundial, a busca por uma concepção jurídica que tenha o escopo de proteger a dignidade dos seres humanos é bem mais antiga. No Ocidente, desde o antigo Império Romano já se discutia a proteção de direitos personalíssimos dos cidadãos. Entretanto, essa dignidade possuía um peso diferente, a depender da classe social do indivíduo (Lewis, 2007).

A necessidade e a forma como deve ocorrer a proteção à dignidade ou a quaisquer direitos que sejam inerentes a todo ser humano envolvem longas discussões, cujos conceitos foram evoluindo ao longo das gerações, das culturas e das sociedades. Acerca disso, até mesmo o conceito de humanidade é algo relativo, a depender da época e da sociedade. Por muito tempo, certos grupos étnicos ou sociais foram desumanizados pela sua sociedade ou pelo próprio ordenamento jurídico, sendo alvo de violações de direitos humanos, mesmo em sociedades que se manifestavam como defensores desses direitos.

Sendo assim, não se deve apenas empenhar uma busca pela proteção absoluta dos direitos humanos; para além disso, é essencial buscar um fundamento filosófico para a sua existência e abrangência. A partir dessa necessidade é que surge, entre outras, a corrente universalista dos direitos humanos. Nessa concepção, os

direitos humanos devem ser nomeados e bem definidos, sendo aplicáveis a todos os seres humanos, independentemente de religião, cultura, nação, gênero ou etnia. A abrangência e a proteção desses direitos também independem do consentimento, ou seja, ainda que um indivíduo, por qualquer motivo que seja, dê anuência ou deseje que seus direitos sejam violados, com relação aos direitos humanos, isso não seria possível. Nesse contexto, o presente capítulo parte da seguinte pergunta: há incompatibilidade entre o fundamento universalista dos direitos humanos e a diversidade cultural, característica precípua do multiculturalismo?

A partir desse questionamento, este texto tem, como objetivo geral, compreender o universalismo dos direitos humanos, e, a partir disso, dialogar com as críticas elaboradas, tradicionalmente, a essa corrente pelos ideais do multiculturalismo, buscando contribuir para o desenvolvimento do debate acerca dos direitos humanos, sobretudo mediante a contraposição de ideias.

A aplicação de uma teoria universalista aos direitos humanos apresenta vantagens importantes, como o fortalecimento das normas internacionais, a ampliação do seu alcance e a garantia de proteção contra violações em qualquer contexto. No entanto, essa mesma abordagem pode se tornar problemática quando utilizada para impor uma moral universal, desconsiderando especificidades culturais e subjetividades locais. Ademais, essa imposição pode resultar na subjugação de indivíduos e coletividades, comprometendo sua autonomia e configurando uma nova forma de opressão. Diante desse dilema, o desafio consiste em compreender de que maneira o universalismo pode oferecer um fundamento sólido para a proteção dos direitos humanos, sem desrespeitar a pluralidade cultural e a diversidade de formas de vida.

A fundamentação teórica da presente pesquisa baseia-se nos estudos realizados por Ferrajoli (2008), Douzinas (2021) e Benvenuto (2015). A partir de uma leitura crítica desses estudos, estabelecemos um diálogo entre as correntes teóricas universalista e multiculturalista dos direitos humanos. Além disso, adotamos, como método de estudo, a pesquisa bibliográfica com abordagem

qualitativa, uma vez que este trabalho busca interpretar fenômenos. O trabalho se fundamentará na pesquisa e análise das referências bibliográficas, alcançando e analisando as premissas apresentadas para, a partir disso, analisar o fenômeno da proteção aos direitos humanos e a sua concepção, partindo da teoria universalista. Assim, será possível compreender e interpretar esse conceito e seus efeitos, sejam estes positivos ou negativos.

O capítulo é estruturado em duas seções principais, intituladas “O universalismo” e “A crítica à universalidade dos direitos humanos”, e, por fim, serão apresentadas as considerações finais, que visam sintetizar os argumentos apresentados e propor um posicionamento diante da tensão as referidas correntes. Na primeira seção, o texto apresenta as bases filosóficas e históricas do universalismo como fundamento da proteção internacional dos direitos humanos, com destaque para a Declaração Universal de 1948 (ONU, 1948) na construção de um léxico jurídico comum e na institucionalização global dos direitos humanos. Na segunda seção, o foco recai sobre as críticas contemporâneas à universalidade, especialmente aquelas que identificam traços coloniais e etnocêntricos na aplicação global dos direitos humanos, destacando que essa aplicação deve preservar a liberdade individual e respeitar as diferenças culturais, evitando que o discurso universalista justifique práticas de dominação.

Por fim, nas considerações finais, propomos uma síntese crítica e equilibrada entre as duas abordagens, reforçando a necessidade de reconhecer a validade dos direitos humanos como garantia mínima aplicável a todos, sem ignorar o perigo de seu uso como mecanismo de homogeneização cultural. A universalidade, nesse sentido, não deve ser confundida com uniformidade; ao contrário, deve servir como base para assegurar a liberdade e a dignidade de cada pessoa, independentemente de sua cultura, garantindo que nenhuma tradição ou sistema normativo local legitime a violação de direitos fundamentais. A crítica à universalidade, portanto, não invalida os direitos humanos, mas exige uma vigilância ética sobre suas formas de aplicação,

reafirmando que sua força normativa deve residir na defesa da autonomia dos sujeitos e na promoção de sociedades plurais, justas e emancipatórias.

O universalismo

Tão importante quanto justificar e conceituar os direitos humanos é buscar por meios para protegê-los de forma efetiva, impedindo-os de serem “letras mortas” para certas sociedades. As diferentes nações, povos, culturas e formas de governo existentes pelo globo podem gerar indivíduos ou grupos mais suscetíveis às violações da dignidade. A partir dessa premissa, a questão fundamental, acerca da efetivação dos direitos humanos, é não apenas justificá-los, mas protegê-los (Bobbio, 2004). Entretanto, para alguns autores, os mecanismos de proteção perpassam pela busca da fundamentação filosófica absoluta desses direitos, pois não há como aplicá-los ou impedir que sejam violados sem antes entender suas origens.

Na busca de uma fundamentação que justifique a proteção absoluta dos direitos humanos, autores como Michael Perry (1997) defendem que o fundamento para os direitos humanos está na própria natureza humana. Fazendo referência a um documento da Igreja Católica, de autoria do Papa João Paulo II, Perry (1997) afirma que a natureza humana é algo que transcende culturas; logo, a proteção dos indivíduos deve se pautar nesse conceito, não em aspectos culturais. Ademais, devido à natureza formatável das estruturas mentais e ao modo de vida dos homens (Perry, 1997), esses direitos também não devem se fundamentar no consentimento; em outras palavras, eles devem ser irrenunciáveis e inegociáveis.

A partir dessa justificativa, surge a ideia de haver direitos inerentes a qualquer existência humana, sendo eles transcendentais a qualquer lei, governo, cultura, religião ou povo. Basicamente, “certas coisas não devem ser feitas a qualquer ser humano e certas coisas devem ser feitas para todos os seres humanos” (Perry, 1997,

p. 470). Esses direitos seriam universais, aplicáveis a todos, bem como irrenunciáveis e inalienáveis. Para alguns, essa seria a melhor forma de proteger os direitos humanos de todas as violações, independentemente de onde elas vierem, inclusive da própria pessoa que está sofrendo a violação. Essa corrente é conhecida como universalista.

O universalismo é uma corrente de pensamento que projeta e nomeia direitos amplos e homogêneos a todos os seres humanos de forma incondicionada. Em outras palavras, essa corrente é, em essência, uma utopia que utiliza os direitos humanos para combater e, em última instância, evitar violação de direitos

O universalismo e os direitos humanos são indissociáveis, uma vez que a própria noção terminológica de direitos humanos já anuncia direitos dos seres humanos, logo, de todos os humanos, sendo, portanto, direitos universalmente existentes. Segundo Hunt (2009), para que os direitos sejam considerados direitos humanos, eles devem ser naturais (inerentes aos seres humanos), iguais (os mesmos para todos) e universais (aplicáveis em toda parte), de maneira que todos os humanos, em qualquer região do mundo, os tenham igualmente apenas por causa do seu *status* como seres humanos.

Dessa perspectiva, surgem algumas questões. A primeira delas é: quais seriam esses direitos universais? Nessa seara, as declarações de direitos visam suprir essa questão e se configuram como peças-chave para positivar quais são esses direitos. Os direitos ali previstos não restringem o reconhecimento futuro de outros direitos universais que venham a ser declarados; por outro lado, eles têm a função de ocupar um espaço no mundo jurídico-político, reafirmando que há direitos que devem ser aplicados a todos os seres humanos.

Nomear uma abstração materializa algo que, antes, existia de forma esparsa e o direito, como convenção social, se fundamenta na definição de normas gerais aplicáveis à sociedade. Sendo assim, nomear um direito é um aspecto central para que esse direito passe a existir. A simples nomeação de um direito não muda a realidade,

mas o próprio processo de instituição de um direito já apresenta efeitos reais em uma sociedade, legitimando tal previsão normativa, que, caso não seja observada, poderá ser questionada por aqueles que tiveram esse direito violado.

Entre o “dever ser” e o “ser de fato”, há uma lacuna materialmente intransponível; porém, entre o “não ser” e o “ser de fato” também existe essa lacuna. O que ocorre é que a pretensão universalista atua no sentido de transformar o estado do “ser de fato” para um estado futuro de “ser de fato” mais próximo, ou menos distante, do “dever ser”, e, por consequência, mais afastado do “não ser”. Desse modo, de forma pragmática, é importante reconhecer que há elementos positivos na corrente universalista. Em outras palavras, mesmo que o ideal universalista seja utópico, suas ações transformam o mundo dos fatos para uma direção melhor do que o estado anterior.

Historicamente, como decorrências das duas grandes guerras que assolaram a Modernidade na primeira metade do século XX, foram projetadas e implantadas instituições a nível nacional com o intuito de criar um ambiente de tratativas entre nações baseadas no diálogo e evitar novos conflitos mundiais. Como decorrência desse processo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948) se mostrou uma peça diretiva de enorme importância, trazendo referências de direitos em âmbito global que são considerados inerentes a todos os seres humanos.

A Declaração Universal (ONU, 1948) ocupou uma posição fulcral nesse sistema de positivação e universalização de direitos. Sob sua égide, diversos outros vetores normativos foram sendo elaborados. A título de exemplificação, podem ser citadas a Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados (ONU, 1951), a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (ONU, 1965), o Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos (ONU, 1966a), o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (ONU, 1966b), a Declaração sobre a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres (ONU, 1967), a Declaração sobre o Direito ao

Desenvolvimento (ONU, 1986), a Convenção contra a Tortura e Outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes (ONU, 1984), a Declaração dos Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas (ONU, 1992) e a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2007), ramificando esse arcabouço convencionalmente aceito e em construção.

Cabe destacar, também, que, como movimento integrante dessa perspectiva universalista, foi desenvolvido um sistema internacional de proteção de direitos, com destaque para a criação da Corte Internacional de Justiça, em 1945, do Tribunal Europeu dos Direitos Humanos, em 1959, da Corte Interamericana de Direitos Humanos, em 1979, do Tribunal Internacional Penal, em 2002, e do Tribunal Africano dos Direitos Humanos e dos Povos, em 2004. Bobbio (2004) aponta, nesse sentido, que mais importante do que saber ou não se existem direitos inerentes à natureza humana é garantir a proteção desses direitos declarados, de modo que não estaríamos diante de um problema filosófico, mas de um problema jurídico e, em última instância, político.

Apesar da grande relevância dos debates em torno do jusnaturalismo e do juspositivismo, esse apontamento se mostra assertivo, uma vez que traz à luz um ponto fulcral das relações sociais em todo o globo. A Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948) e a construção de um sistema de proteção desses direitos é um fato histórico. Sua existência, decorrente de uma construção dos ideais universais, em última instância utópicos, trouxe uma concretude ao mundo dos fatos. Essa materialidade foi capaz de transformar situações, responsabilizar violadores e empoderar pautas políticas tendentes a dirimir violações de direitos.

Por isso, é importante lembrar que é primordial fortalecer as instituições e atuar no sentido de que o sistema de proteção internacional de direitos seja mantido e aprimorado, buscando elevação do grau de efetividade. Nesse sentido, o universalismo se apresenta como uma utopia que direciona as ações políticas por

meio de ideais para uma expansão do reconhecimento de que os seres humanos são seres de direitos e que esses direitos são invioláveis, sob pena de responsabilização e julgamento. Assim, a corrente universalista apresenta resultados materialmente positivos.

A crítica à universalidade dos direitos humanos

A noção de universalidade dos direitos humanos surgiu no pós-Segunda Guerra Mundial, como resposta às violações de direitos ocorridos durante o período de conflito. Nesse contexto, foi editada, em 1948, pela Organização das Nações Unidas (ONU), a Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948). O documento foi vinculado à ideia de universalidade dos direitos humanos, com a finalidade de demonstrar seu alcance global — para além das fronteiras nacionais — e o seu caráter irrevogável, eterno e inquestionável (Benvenuto, 2015).

A Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948) não é apenas uma resposta às atrocidades que ocorreram durante as guerras mundiais; ela é, também, um símbolo importante da consolidação de uma linguagem universal de direitos. O documento permitiu que diferentes culturas compartilhassem informações sobre os conceitos básicos de dignidade e justiça, embora possam ser interpretados e aplicados de forma diferente, e a força desse documento reside na sua capacidade de criar um quadro unificado que permite que a diversidade cultural coexista com as normas globais.

No entanto, a crítica levantada por correntes teóricas ao discurso universalista dos direitos humanos, como a defendida por Douzinas (2021), reside primordialmente na inexistência de uma natureza humana compartilhada por todos os indivíduos ao redor do globo e na impossibilidade de a humanidade ser adotada como fonte de regras morais ou legais. Nesse contexto, a adoção da visão universalista dos direitos humanos poderia significar a imposição da cultura e dos valores, notadamente do Ocidente, aos povos e sociedades ao redor do globo, sob a justificativa de levar

os direitos humanos universais a todas as pessoas. Afinal, se não existe uma noção partilhada de humanidade, ou seja, se não existe um elo que une todos os seres humanos, definir a humanidade significa impor a visão de uma cultura sobre o que é ser humano a todas as demais e exigir que essas culturas se submetam e se regulem a partir desse conceito.

Dessa forma, vemos que a amplitude dos direitos humanos não está imune aos desafios teóricos e práticos. Se, por um lado, essa amplitude valoriza a igualdade e a dignidade como valores partilhados, por outro, ela enfrenta o dilema para saber como respeitar as diferenças culturais, sem violar os princípios que defende. Esse fenômeno é particularmente evidente em contextos em que as normas e valores culturais locais entram em conflito com os valores universais, levantando questões de relativismo cultural e imperialismo moral.

Para Douzinas (2021), o conceito de humanidade é uma invenção da modernidade. O autor explica que a palavra *humanitas* apareceu pela primeira vez na República Romana e tinha por finalidade distinguir o romano educado (*homo humanus*) do bárbaro (*homo barbarus*). Posteriormente, a humanidade foi adotada pela Igreja Católica para a formação da visão do universalismo e igualdade espiritual, e, nesse contexto, todos os povos seriam iguais e poderiam ser salvos de acordo com o plano de Deus, mas apenas se aceitassem a fé, pois os que não eram cristãos não participariam do plano providencial (Douzinas, 2021).

Humano, portanto, seria apenas aquele indivíduo civilizado e detentor da fé cristã que possuiria uma superioridade moral aos demais homens que, nesse contexto, não seriam humanos. A inumanidade retiraria, desses indivíduos, a condição de titular de direitos, além de justificar a prática de diversas atrocidades em nome, por exemplo, de levar a civilização a povos não civilizados (nessa visão, não humanos). Nessa perspectiva, Douzinas (2021, p. 10) aponta a utilização dos direitos humanos como fundamento pelo colonialismo:

Apesar das diferenças no conteúdo, o colonialismo e os direitos humanos formam um *continuum*, episódios no mesmo drama, que começaram com as grandes descobertas do novo mundo e agora são reproduzidos nas ruas do Iraque: levar a civilização aos bárbaros. A reivindicação para disseminar a razão e o cristianismo forjou nos impérios ocidentais o sentimento de superioridade e seu ímpeto de universalização. O desejo ainda está lá; as ideias foram redefinidas, mas a crença na universalidade da nossa visão de mundo permanece tão forte como a dos colonizadores. Existe pouca diferença entre cristianismo e direitos humanos. Ambos são parte do mesmo pacote cultural do Ocidente, agressivo e redentor ao mesmo tempo.

A crítica feita à universalidade dos direitos humanos deve ser analisada e considerada sobretudo para que não se admita, na atualidade, a adoção dos direitos humanos como fundamento para práticas contrárias ao seu pressuposto fundamental, que é o respeito aos seres humanos, bem como para que não haja a adoção, por parte de uma sociedade — mormente por Estados potências —, de um conceito de direitos humanos para justificar a imposição da sua cultura a todos os povos ao redor do globo. Todavia, a análise crítica à universalidade dos direitos humanos não retira a importância de considerá-los universais.

A universalidade dos direitos humanos significa reconhecer que todos os seres humanos compartilham a mesma natureza humana e que, por isso, são, igualmente, titulares dos direitos a ela inerentes. Isso não significa, contudo, que todos os indivíduos compartilham os mesmos pensamentos, as mesmas convicções e as mesmas ações, tampouco significa que todas as culturas devem ser iguais.

Reconhecer a universalidade dos direitos humanos é respeitar as diferenças de raça, de credo, de cultura etc. entre os indivíduos, garantir a liberdade de cada um para ser e fazer o que lhe aprouver e, sobretudo, assegurar a existência do elo que une todos os indivíduos ao redor do mundo — o da natureza humana —, além de adotar a ideia apresentada por Perry (1997) de que certas coisas devem ser feitas a todos os seres humanos e certas coisas não

devem ser feitas a nenhum ser humano, independentemente de qualquer cultura.

Rejeitar a noção de que os seres humanos partilham uma mesma natureza e que há, por isso, direitos compartilhados entre eles, a despeito de qualquer cultura, como o direito à vida, a não ser torturado, a não ser escravizado, sob o fundamento de que conceituar direitos humanos é uma imposição cultural do Ocidente sobre outras culturas, é negar a própria natureza do ser humano e defender que uma cultura se sobrepõe ao indivíduo. Isso não significa fechar os olhos à imposição cultural sob o pretexto de garantir direitos humanos. A universalidade dos direitos humanos significa a garantia de que, em qualquer lugar do mundo, os seres humanos serão tratados com dignidade e terão direito à vida, a não serem torturados e a não serem escravizados. A universalidade dos direitos humanos, concretamente, serve para, em qualquer sociedade, tutelar a mulher contra os abusos do seu marido, a criança contra os abusos dos seus genitores e os oprimidos em geral contra as suas próprias culturas opressoras (Ferrajoli, 2008).

Trata-se, portanto, de direitos, garantidos a todos os indivíduos, pelo simples fato de serem humanos. A transformação desses direitos em obrigações ou proibições significa impor a moral de uma cultura sobre a outra. Nesse sentido:

[...] ao contrário, devemos acrescentar também, se tratam de direitos e não obrigações; sempre que houver qualquer coação ao seu exercício na forma de uma obrigação ou proibição, estaremos diante da imposição jurídica de uma certa moral ou de uma certa cultura — a nossa moral e a nossa cultura, assumidas de fato como a única ou verdadeira moral ou cultura — que contradiz os princípios da liberdade e do laicismo em nome dos quais tais obrigações ou proibições são impostas (Ferrajoli, 2008, p. 1142, tradução nossa)¹.

¹ No texto fonte: *“Pero, por el contrario, debemos también agregar, se trata de derechos y no de obligaciones; siempre que se produzca cualquier coacción de su ejercicio en forma de obligación o de prohibición estaremos en presencia de la imposición jurídica de una determinada moral o de una determinada cultura —nuestra moral y nuestra cultura,*

Ferrajoli (2008) defende que a universalidade dos direitos humanos garante a uma mulher a liberdade de não usar o véu islâmico se não quiser e não ser punida por isso, mas também garante a uma mulher que, caso queira, utilize a vestimenta. Por isso, para o autor, a obrigação da utilização do véu é uma violação do direito de liberdade da mulher, independentemente de sua cultura (Ferrajoli, 2008). Para Ferrajoli (2008), é absurda a ideia de uma cultura se sobrepor ao direito do indivíduo e incentivar a proibição da utilização de alguma vestimenta, como acontece em determinados lugares na França, uma vez que essa restrição contraria a liberdade e o direito de cada pessoa se vestir como quiser.

Essa visão é reforçada pela necessidade de separar a proteção dos direitos humanos da imposição de padrões consuetudinários. O universalismo não deve ser equiparado à uniformidade, mas sim à garantia de direitos básicos que permitam o florescimento da diversidade. Quando os direitos humanos são vistos como uma obrigação cultural, perdem a sua função libertadora e tornam-se uma ferramenta de controle.

A crítica formulada por Douzinas (2021) de que, sob o pretexto de serem universais, os direitos humanos foram adotados como fundamento para prática de imposição cultural, de dominação e de colonialismo, é uma preocupação, também, de Ferrajoli (2008), pois, para ele, no momento em que os direitos humanos são adotados como “verdades”, sobretudo segundo uma concepção da Igreja Católica, se justifica qualquer tipo de ação para sua tutela, inclusive a guerra. Segundo o autor, “estão na base do que Danilo Zolo chamou de ‘fundamentalismo humanitário’ do Ocidente, que justificou nos últimos anos as diversas guerras em sua defesa: desde Kosovo ao Afeganistão e Iraque” (Ferrajoli, 2008, p. 1143, tradução nossa)².

asumidas de hecho como la única o la verdadera moral o cultura — que contradice los principios de libertad y laicidad en nombre de los cuales tales obligaciones o prohibiciones son impuestas” (Ferrajoli, 2008, p. 1142).

² No texto fonte: “[...] están en la base de lo que Danilo Zolo ha llamado el “fundamentalismo humanitario” de Occidente, que ha justificado en estos años las

Porém, apesar da advertência quanto ao perigo de se ditar um direito humano como obrigação — e, portanto, retirar seu caráter primordial de direito —, configurando uma imposição cultural, Ferrajoli (2008) não nega a importância da universalidade dos direitos humanos. Todas as pessoas têm o direito de serem livres e expressarem sua forma de vida na mais plena potência, e essa liberdade garante aos indivíduos a igualdade. Sendo assim, a universalidade dos direitos humanos nada mais é do que garantir que cada pessoa possa viver a sua vida em plenitude e que os direitos inerentes à sua natureza humana sejam resguardados e tutelados, independentemente de sua cultura.

Considerações finais

O universalismo dispõe que a abrangência e proteção aos direitos humanos devem considerar a natureza humana para abranger todos os indivíduos. Isso significa não que eles nascem e se definem a partir do humano natural, mas que se deve considerar a natureza formatável da mente humana e a possibilidade de se subjugar a culturas e autoridades. Sendo assim, a ideia principal é a de que os direitos humanos emanam da própria existência humana, que devem ser bem definidos e que precisam abranger a qualquer indivíduo. O universalismo busca promover a igualdade como um princípio universal, considerando que todos, independentemente da sua anuência, devem ser amplamente protegidos em sua dignidade.

Portanto, a definição desses direitos deve ser feita de forma cuidadosa, de modo que seja atemporal e que respeite a pluralidade de povos e culturas a fim de que não subjugue os povos a uma única perspectiva moral e não os tornem obsoletos, ao passo que as sociedades avançam. Ademais, o caráter universal do direito à igualdade não deve pressupor que todos são matematicamente

distintas “guerras éticas” en su defensa: desde Kosovo hasta Afganistán e Irak (Ferrajoli, 2008, p. 1143).

iguais, sem questionar suas histórias, classes e valores, mas, justamente, reconhecer as desigualdades e, assim, buscar garantias iguais de direitos, reforçando o caráter prescritivo da norma (Ferrajoli, 2008).

Além da natureza humana, é fundamental considerar, também, a própria história e a formação social humana. As culturas são construídas da base da sociedade em sentido ascendente, o que ressalta a importância do multiculturalismo na formação das sociedades. O fator histórico de dominação de certas culturas sobre outras, que resultou, em última instância, nos conflitos bélicos que assolaram o mundo na primeira metade do século XX, resultou na construção de um sistema internacional de diálogo e deliberações entre as nações e povos, baseado nos ideais universais, justamente como resposta para evitar que esses conflitos se repetissem da mesma forma.

Entretanto, a universalização de direitos considerados essenciais pode gerar o questionamento sobre o que é a própria essência humana e, assim, o que, de fato, é igualmente essencial a todas as pessoas. A resposta a esse questionamento deve ser feita com cautela, a fim de evitar que a positivação dos direitos humanos se pautem em um moralismo excludente, baseado em uma ou em poucas culturas e desconsiderando outras. Assim, a aplicação e proteção desses direitos pode fundamentar a opressão de indivíduos e povos, a partir de um ideal supremacista.

Com base no exposto, qual é o caminho ideal a ser seguido? Qual é a função dessas instituições internacionais e desse sistema de proteção criado? O presente capítulo compreende que a resposta a essas questões é a busca pela prevenção e responsabilização de violações de direitos humanos, e, como consequência, a legitimação desses direitos humanos declarados. Nesse sentido, os direitos humanos devem ser vistos como garantias individuais e coletivas, de modo a permitir que as culturas sejam protegidas.

A partir disso, o universalismo contemporâneo reconhece os riscos de conceitos e métodos errôneos dentro do sistema de proteção aos direitos humanos, mas se empenha na busca pelo

respeito ao multiculturalismo, rechaçando qualquer ideia moralista. Por outro lado, relativizar, em excesso, a proteção aos direitos humanos, pode acabar desconsiderando a própria natureza da opressão, relativizando também as violações a esses direitos. Sendo assim, é essencial que existam direitos universais e que estes devam ser definidos da forma mais abrangente, material e respeitosa possível, tomando os cuidados necessários para promover e refletir o pluralismo de ideias, culturas e povos.

Sendo assim, a crítica de que o universalismo tenderia a ser uma visão de dominação que alega que o mundo é homogêneo e impõe uma verdade a todos não assiste razão na perspectiva e nos fundamentos do universalismo. O universalismo é muito mais uma direção a ser seguida e construída do que um diagnóstico da sociedade e a descrição da natureza do indivíduo; o universalismo é, inclusive, uma proteção ao multiculturalismo frente à dominação de certas culturas sobre as outras.

Embora haja uma diversidade de culturas e concepções filosóficas distintas que possam conflitar com ideais uniformes e universais, isso não deve servir de parâmetro para relativizar todos os direitos e métodos de proteção sob o risco de relativizar, também, as próprias violações. É necessária uma definição objetiva, ainda que, por vezes generalista, acerca do que são, para quem são e para o que servem os direitos humanos, ou seja, uma definição pensada de forma que abranja o multiculturalismo. Muito embora se possa relativizar e analisar dialeticamente cada caso específico, ainda assim deve haver uma ideia universal e abrangente. A própria preservação das diferentes culturas depende dessa universalização, desde que respeitem suas existências.

Referências

BENVENUTO, J. *Universalismo, relativismo e Direitos Humanos: uma revisita contingente*. São Paulo: Lua Nova, 2015.

BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

DOUZINAS, C. Os paradoxos dos Direitos Humanos. *Latin American Human Rights Studies*, [S. l.], v. 1, p. 1-17, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/lahrs/article/view/69407>. Acesso em: 12 nov. 2025.

FERRAJOLI, L. Universalismo de los derechos fundamentales y multiculturalismo. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, Ciudad de México, v. 41, n. 122, p. 1135-1145, 2008. Disponível em: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0041-86332008000200025. Acesso em: 12 nov. 2025.

HUNT, L. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LEWIS, M. A Brief History of Human Dignity: Idea and Application. In: MALPAS, J.; LICKISS, N. (ed.). *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*. [S. l.]: Springer, 2007. p. 93-105.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Convenção contra a Tortura e Outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes*. Nova Iorque: ONU, 1984. Disponível em: <https://www.acnudh.org/wp-content/uploads/2011/06/CONVEN%C3%87%C3%83O-CONTRA-A-TORTURA-E-OUTRAS-PENAS-OU-TRATAMENTOS.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial*. Nova Iorque: ONU, 1965. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-elimination-all-forms-racial>. Acesso em: 26 jan. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados*. Nova Iorque: ONU, 1951. Disponível em: <https://www.acnur.org/br/media/convencao-relativa-ao-estatuto-dos-refugiados-1951>. Acesso em: 26 jan. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração dos Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas*. Nova Iorque: ONU, 1992. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1992%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20os%20Direitos%20das%20Pessoas%20Pertencentes%20a%20Minorias%20Nacionais%20ou%20%C3%89tnicas,%20Religiosas%20e%20Lingu%C3%ADsticas.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração sobre a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres*. Nova Iorque: ONU, 1967. Disponível em <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Direitos-da-Mulher/declaracao-sobre-a-eliminacao-da-discriminacao-contra-a-mulher.html>. Acesso em: 12 nov. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração Sobre o Direito ao Desenvolvimento*. Nova Iorque: ONU, 1986. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Direito-ao-Desenvolvimento/declaracao-sobre-o-direito-ao-desenvolvimento.html>. Acesso em: 12 nov. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Nova Iorque: ONU, 2007. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em: 12 nov. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948*. Nova Iorque: ONU, 1948. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91601-declara%C3%A7%C3%A3o-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 12 nov. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Pacto Internacional sobre os Direitos Cíveis e Políticos*. Nova Iorque: ONU, 1966a. Disponível em: http://www.cne.pt/sites/default/files/dl/2_pacto_direitos_civis_politicos.pdf. Acesso em: 12 nov. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais*. Nova Iorque: ONU, 1966b. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1966%20Pacto%20Internacional%20sobre%20os%20Direitos%20Econ%C3%B3micos,%20Sociais%20e%20Culturais.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2025.

PERRY, M. J. Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters. *Human Rights Quarterly*, [S. l.], v. 19, n. 3, p. 461-509, 1997. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/762723>. Acesso em: 12 nov. 2025.

CAPÍTULO 9 – CULTURA, LAZER E EDUCAÇÃO: UMA ANÁLISE DO CONTEXTO JURÍDICO BRASILEIRO

**João José Rocha Targino
José Sueles da Silva
Junot Cornélio Matos**

Introdução

A Constituição Federal de 1988 representa um marco fundamental na proteção dos direitos fundamentais no Brasil, consolidando o que Sarlet (2018) denomina como “constitucionalização abrangente” dos direitos sociais, especialmente no que tange aos direitos sociais à cultura, ao lazer e à educação. A compreensão histórica desse processo revela três períodos distintos e complementares, cada qual com suas peculiaridades e contribuições para a construção do atual panorama jurídico-constitucional brasileiro.

Segundo Silva (2007), a Constituição de 1988 marcou uma ruptura com a visão minimalista do Estado, ampliando sua responsabilidade na garantia de direitos fundamentais. Contudo, a efetivação desses direitos enfrenta desafios relacionados à desigualdade social, ao financiamento público e à gestão democrática das políticas públicas, como reforça Sarlet (2018) ao apontar que a eficácia dos direitos sociais depende de políticas públicas integradas e consistentes.

Ao nos debruçarmos sobre estudos e pesquisas no contexto histórico atual, além da distinção de temas características do período, como desigualdade social, economia, direitos humanos, democracia e eleições, é impossível não encontrar falas sobre a crise climática, avanços tecnológicos, polarização política, inclusão social, diversidade cultural e os desafios da educação para formar

cidadãos. Assim, a despeito de todos os avanços na retórica desenvolvimentista nas últimas décadas, a maioria da população encontra-se em situação de exclusão social diante do desemprego estrutural, da ampliação da competitividade, da situação do emprego terceirizado e do subemprego, que superdimensionam o processo de desinserção social, sobretudo da população em desvantagem social.

A estrutura normativa-constitucional dos direitos à educação, cultura e lazer revela uma complexa teia de dispositivos que se interrelacionam e se complementam. Conforme ensina Silva (2007), a eficácia das normas constitucionais deve ser compreendida em diferentes níveis. Do ponto de vista microsocial, tem-se a fragilidade dos vínculos sociais, a sedução e os apelos da sociedade do espetáculo, que projeta valores e processos de exclusão em várias formas e sintetiza uma sociedade que está sendo modelada no sofrimento ético-político, seja pelo sentimento de desvalorização e inutilidade social dos que estão excluídos, seja pela perda de participação social, política e econômica desse segmento. Em ambos, é possível notar as artimanhas de exclusão no cotidiano e nas relações sociais.

Além disso, a tensão entre o mínimo existencial e a reserva do possível coloca em evidência a dificuldade de equilibrar direitos fundamentais com restrições orçamentárias e administrativas. A pandemia de covid-19 e a revolução digital adicionaram camadas de complexidade ao problema, exigindo adaptações normativas e políticas públicas inovadoras.

Diante desse contexto, como o Brasil pode efetivar os direitos humanos à cultura, ao lazer e à educação, considerando os prejuízos jurídicos e institucionais, os desafios orçamentários e as transformações sociais contemporâneas? Nesse cenário, o presente estudo é essencial, uma vez que busca debater a efetivação dos direitos humanos à cultura, ao lazer e à educação no contexto brasileiro, considerando sua fundamentação jurídica e os desafios sociais e institucionais presentes na realidade contemporânea a partir da fundamentação teórica desses direitos pelas contribuições

doutrinárias nacionais e internacionais, como Hesse (1991), Alexy (2008) e Ferrajoli (2011), e autores brasileiros como Sarlet (2018) e Silva (2007), identificando os principais desafios para a concretização desses direitos.

Fundamentos dos direitos à cultura, ao lazer e à educação

O direito à cultura, ao lazer e à educação são pilares essenciais para a promoção da cidadania e da inclusão social, configurando-se como instrumentos fundamentais para a construção de uma sociedade plural e igualitária. No Brasil, esses direitos estão assegurados pela Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988) e por legislações infraconstitucionais, como o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) (Brasil, 1990), a Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003), a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) (Brasil, 1996), o Plano Nacional de Educação (PNE) (Brasil, 2014) e o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH) (Brasil, 2018). Contudo, a efetivação desses direitos enfrenta desafios relacionados à desigualdade social, ao financiamento público e à gestão democrática das políticas públicas.

A compreensão teórica dos direitos fundamentais à cultura, ao lazer e à educação fundamenta-se em um sofisticado arcabouço doutrinário que conjuga contribuições nacionais e internacionais. A teoria dos direitos fundamentais, conforme desenvolvida por Hesse (1991) e caracterizada por Alexy (2008) como um sistema de valores objetivos, enfatiza a dimensão objetiva desses direitos, manifestando-se como diretrizes para a atuação estatal, parâmetros de constitucionalidade e elementos de irradiação para todo o ordenamento jurídico. Essa perspectiva materializa-se, por exemplo, na obrigatoriedade de percentuais mínimos de investimento em educação e na proteção do patrimônio cultural.

O pensamento de Claus-Wilhelm Canaris complementa essa abordagem através da teoria dos deveres de proteção estatal, estabelecendo obrigações positivas para o poder público. Essa concepção fundamenta a necessidade de políticas ativas de

fomento cultural e proteção do patrimônio histórico, ultrapassando a mera abstenção estatal para exigir uma atuação propositiva na concretização desses direitos fundamentais.

O período inicial de implementação constitucional, compreendido entre 1988 e 1995, caracterizou-se pela construção interpretativa dos dispositivos constitucionais e pelo estabelecimento das primeiras políticas públicas constitucionalmente adequadas. Nesse momento histórico, observou-se um incremento significativo no acesso à Educação Básica, evidenciado pelo aumento da taxa de escolarização líquida no Ensino Fundamental, que evoluiu de 84% para 89%. Paradoxalmente, os investimentos em cultura permaneceram estagnados em patamares modestos, representando, aproximadamente, 0,2% do Produto Interno Bruto (PIB).

A Constituição Federal de 1988 é um marco no reconhecimento dos direitos sociais, culturais e educacionais desse período. Os artigos 6 e 205 a 214 estabelecem a educação como direito de todos e dever do Estado e da família, com ênfase na formação cidadã e na igualdade de acesso (Brasil, 1988). No âmbito cultural, o Art. 215 assegura o direito à cultura e reconhece a diversidade cultural brasileira, enquanto o Art. 216 protege o patrimônio cultural (Brasil, 1988).

O segundo período, denominado de consolidação normativa (1996-2006), destacou-se pela promulgação de legislações estruturantes fundamentais para a concretização desses direitos. A LDB (Brasil, 1996) estabeleceu parâmetros essenciais para a educação nacional, contemplando aspectos como a autonomia dos sistemas de ensino e a gestão democrática. Simultaneamente, iniciou-se a estruturação do Sistema Nacional de Cultura, embora sua implementação efetiva tenha se consolidado apenas em momento posterior.

O período contemporâneo, iniciado em 2007 e estendendo-se até o presente, caracteriza-se pela evolução jurisprudencial e pelo enfrentamento de novos desafios. Nesse contexto, o novo constitucionalismo latino-americano tem oferecido contribuições

significativas, principalmente no que concerne à participação social e ao reconhecimento da diversidade cultural, influenciando decisivamente a interpretação constitucional brasileira.

Essa trajetória evidencia a evolução contínua das políticas públicas e a progressiva integração entre educação, cultura e os valores democráticos, refletindo o esforço nacional em atender às demandas da sociedade em consonância com os princípios constitucionais. No entanto, alguns desafios persistem. A fragmentação das políticas públicas, apontada por Silva (2009), e a insuficiência de recursos comprometem a universalização desses direitos.

Desafios contemporâneos na garantia de direitos fundamentais

O garantismo jurídico oferece contribuições essenciais para a efetivação dos direitos à cultura, ao lazer e à educação, pois, conforme estabelece Ferrajoli (2011), as garantias institucionais são essenciais para a efetivação dos direitos fundamentais, especialmente no que concerne à necessidade de garantias institucionais, à vinculação dos poderes públicos e ao controle judicial de políticas públicas.

Essa perspectiva teórica dialoga profundamente com o constitucionalismo dirigente, que, como aponta Canotilho (2003), estabelece parâmetros concretos para compreender o papel diretivo da Constituição na realização desses direitos, embora sua aplicação no contexto brasileiro suscite importantes debates quanto à efetividade e aos limites da judicialização.

A compreensão de que os direitos à cultura, ao lazer e à educação são indispensáveis à dignidade humana baseia-se na ideia de que esses direitos promovem o desenvolvimento integral do indivíduo e a construção de uma sociedade plural. Conforme Hesse (1991), a *força normativa da Constituição* impõe que os direitos fundamentais não sejam tratados como promessas vazias, mas como valores objetivos que vinculam a atuação estatal e social.

No contexto dos direitos culturais e educacionais, Ferrajoli (2011) destaca que eles não apenas garantem a liberdade individual, mas também a igualdade substancial, possibilitando a inclusão de grupos historicamente marginalizados. A cultura e a educação são, assim, instrumentos de emancipação que eliminam desigualdades e garantem a participação ativa na vida democrática. Nesse sentido, Sarlet (2018) reforça que a eficácia dos direitos fundamentais, como o direito à educação, está diretamente ligada à concretização da dignidade humana.

Assim, a educação não é apenas um direito subjetivo, mas também um dever do Estado de criar condições para que todos tenham acesso a oportunidades de aprendizado e crescimento cultural, uma vez que esse direito — à educação — recebe tratamento constitucional minucioso, sendo configurado como direito público subjetivo no Art. 205 da Constituição Federal (Brasil, 1988). Essa caracterização não se limita a uma declaração programática, mas estabelece um conjunto de princípios específicos e deveres estatais.

Nesse contexto, Häberle (2002) defende uma interpretação constitucional aberta e pluralista desses princípios específicos. O sistema de financiamento educacional, com vinculações orçamentárias específicas previstas no Art. 212 da Constituição Federal, demonstra a preocupação do constituinte em garantir a sustentabilidade material desse direito fundamental.

No âmbito cultural, a Constituição estabelece um sofisticado sistema de proteção que transcende a mera preservação do patrimônio histórico. Os artigos 215 e 216 delineiam um conceito amplo de cultura, abrangendo tanto as manifestações culturais tradicionais quanto as contemporâneas. A posterior inclusão do Sistema Nacional de Cultura, através do Art. 216-A, representa um avanço significativo na institucionalização das políticas culturais, estabelecendo um modelo de gestão compartilhada entre os entes federativos e a sociedade civil.

O direito ao lazer, embora apresente menor densidade normativa explícita no texto constitucional, encontra-se

intrinsecamente relacionado a outros direitos fundamentais. Sua previsão no Art. 6 como direito social fundamental deve ser compreendida em conjunto com as disposições sobre direito desportivo e com as garantias trabalhistas, evidenciando sua natureza multifacetada e sua importância para a dignidade da pessoa humana.

Nesse contexto, a desigualdade social desponta como o principal obstáculo à efetivação dos direitos à cultura, ao lazer e à educação. Regiões periféricas e populações marginalizadas, como quilombolas e indígenas, enfrentam dificuldades de acesso às políticas públicas. Outro desafio é o desmonte de políticas culturais e educacionais, agravado por crises econômicas e cortes orçamentários. A carência de infraestrutura e a precarização do trabalho docente também são fatores que limitam o alcance das iniciativas.

A evolução jurisprudencial tem sido fundamental para a concretização desses direitos. No campo educacional, o Supremo Tribunal Federal (STF) tem enfrentado questões complexas como o ensino domiciliar (RE 888.815), as políticas afirmativas no Ensino Superior (ADPF 186) e o direito à Educação Infantil (RE 956.475). Essas decisões consolidam o entendimento de que o direito à educação não se satisfaz com sua mera declaração formal, exigindo prestações estatais positivas e políticas públicas efetivas. Na seara cultural, destacam-se precedentes significativos como a constitucionalidade da meia-entrada em eventos culturais (ADI 1.950) e o reconhecimento da imunidade tributária para livros eletrônicos (RE 595.595), demonstrando a necessidade de interpretação evolutiva dos dispositivos constitucionais face às transformações sociais e tecnológicas. No âmbito do direito ao lazer, decisões como o RE 603.583 e o ARE 1.267.879 evidenciam sua importância para o desenvolvimento pessoal e o bem-estar social.

Apesar de seu potencial transformador, a concretização dos direitos à educação e à cultura enfrenta desafios significativos. A exclusão digital, intensificada pela pandemia de covid-19, revelou disparidades no acesso à educação e à produção cultural,

especialmente entre populações mais pobres. Alexy (2008) alerta que a ponderação entre o mínimo existencial e a reserva do possível não pode ser usada como justificativa para negligenciar esses direitos, mas como incentivo para a inovação nas políticas públicas. Além disso, as restrições orçamentárias e a crescente privatização do acesso à educação e à cultura dificultam a universalização desses direitos. Häberle (2002) argumenta que uma sociedade aberta aos intérpretes da Constituição deve atuar de forma colaborativa para enfrentar esses desafios, mobilizando todos os atores sociais para garantir que os direitos culturais e educacionais não sejam relegados a uma condição secundária.

Educação e cultura: ferramentas de transformação social

A materialização dos direitos à cultura, ao lazer e à educação demanda um instrumental processual sofisticado e adequado às suas particularidades. Silva (2009) argumenta que a eficácia dos direitos fundamentais deve ser compreendida em sua dimensão multifuncional, demandando um instrumental processual sofisticado. Educação e cultura são forças propulsoras de transformação social, promovendo a emancipação dos indivíduos e a democratização das oportunidades. Em sua obra, Canotilho (2003) enfatiza que a Constituição não deve ser apenas um conjunto de normas, mas um instrumento de mudança social que orienta a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Sob essa perspectiva, os direitos à educação e à cultura transcendem a esfera individual, impactando diretamente o coletivo, ao formar cidadãos críticos e conscientes de seus direitos e deveres.

A tutela coletiva desses direitos encontra, na ação civil pública, seu principal veículo processual, permitindo a proteção de interesses difusos e coletivos relacionados às políticas públicas educacionais, culturais e de lazer. O mandado de segurança coletivo e a ação popular complementam este sistema, oferecendo diferentes vias de acesso à justiça, conforme a natureza da pretensão e a legitimidade dos postulantes. As decisões

estruturantes têm se revelado instrumentos processuais particularmente adequados para a efetivação desses direitos fundamentais, especialmente em casos que demandam transformações sistêmicas.

A implementação de políticas educacionais inclusivas, por exemplo, frequentemente requer intervenções judiciais que transcendem a mera declaração do direito, estabelecendo cronogramas, metas e mecanismos de monitoramento. De modo análogo, a preservação do patrimônio cultural e a garantia de equipamentos de lazer demandam soluções processuais que contemplem a complexidade das relações institucionais e sociais envolvidas.

Conforme Sarlet (2018), a eficácia desses direitos depende de sua articulação, especialmente em contextos de desigualdade. Iniciativas como o ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena — Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) — são exemplos de como a educação e a cultura podem atuar em conjunto para corrigir distorções históricas e promover a equidade racial e social. Essas ações, além de fomentar o respeito às diferenças, são importantes para a construção de uma coletiva mais inclusiva e democrática.

O Ministério Público assume papel fundamental nesse contexto não apenas como legitimado ativo para a propositura de ações coletivas, mas também como instituição fiscalizadora e indutora de políticas públicas. A atuação da Defensoria Pública, por sua vez, tem sido essencial para garantir o acesso à justiça das populações vulneráveis, enquanto a Advocacia Pública contribui para a defesa e o aperfeiçoamento das políticas públicas implementadas.

A educação, como direito fundamental, é o meio que garante o desenvolvimento das potencialidades humanas. Ferrajoli (2011) argumenta que a garantia da Educação Básica de qualidade é uma pré-condição para a cidadania ativa, permitindo que os indivíduos participem igualmente de todos os processos de bens democráticos e acessem serviços e serviços essenciais. Essa visão reflete a necessidade de um compromisso estatal com políticas públicas que

assegure uma educação inclusiva e de qualidade para todos, combatendo desigualdades históricas, raciais e de gênero.

A cultura, por sua vez, atua como uma dimensão essencial da formação da identidade e da coesão social. Häberle (2002) destaca a importância de um Estado que promove o acesso igualitário à cultura, considerando-a um direito dinâmico e evolutivo, que deve ser constantemente reinterpretado à luz das demandas sociais. Nesse sentido, a cultura não é apenas um direito a ser protegida, mas uma ferramenta de resistência e transformação, especialmente para grupos historicamente marginalizados, como indígenas, negros e comunidades periféricas.

A conexão entre educação e cultura cria um ciclo virtuoso de transformação social. Silva (2009) reforça que ambos os direitos possuem um conteúdo essencial, indispensável para garantir a igualdade de condições em sociedades desiguais. Ele argumenta que a restrição desses direitos compromete a construção de uma sociedade democrática e plural, ao limitar o acesso ao conhecimento e à expressão cultural. Além disso, Sarlet (2018) chama atenção para a eficácia desses direitos como forma de combater preconceitos e exclusões. Ele defende que a implementação de políticas educacionais e culturais inclusivas pode reverter cenários de exclusão social, promovendo a valorização das diversidades e o respeito às diferenças. Exemplos práticos incluem o fortalecimento de programas de cotas raciais nas universidades e ações de incentivo à produção cultural em comunidades vulneráveis.

Um aspecto central desse debate é a concepção de educação e cultura como direitos transformadores, que capacitam os indivíduos para resistirem a estruturas opressoras e desigualdades institucionais. Para Hesse (1991), a força normativa da Constituição garante que esses direitos sejam uma realidade concreta, e não meras abstrações legais. No Brasil, políticas públicas como o Sistema Nacional de Cultura e a ampliação do acesso à Educação Superior demonstram o impacto positivo de ações que articulam esses direitos como motores de inclusão social.

No contexto contemporâneo, desafios como a exclusão digital e as limitações orçamentárias reforçam a urgência de integrar a cultura e a educação como prioridades em agendas de direitos humanos. A questão orçamentária permanece como desafio central para a efetivação desses direitos. As vinculações constitucionais de receitas para a educação, embora fundamentais, não têm sido suficientes para garantir a qualidade almejada pelo texto constitucional. Ademais, o financiamento da cultura, historicamente mais vulnerável às flutuações orçamentárias, demanda a consolidação de mecanismos estáveis de fomento. O investimento em equipamentos e programas de lazer, frequentemente relegado a segundo plano nas prioridades governamentais, requer uma compreensão mais ampla de sua importância para o desenvolvimento humano.

Quanto ao advento das novas tecnologias, este tem transformado profundamente as formas de realização desses direitos fundamentais. No campo educacional, a integração entre modalidades presenciais e remotas de ensino apresenta-se como uma tendência irreversível, demandando adaptações normativas e institucionais. A produção e o consumo cultural experimentam uma revolução digital que desafia os modelos tradicionais de proteção e fomento. As próprias formas de lazer se reconfiguram no ambiente virtual, suscitando questões inéditas sobre bem-estar e sociabilidade.

Como observa Ferrajoli (2011), o verdadeiro exercício da democracia depende da capacidade de garantir que todos os indivíduos tenham acesso igualitário à formação educacional e às manifestações culturais, consolidando valores democráticos e de justiça social. Nesse sentido, educação e cultura precisam ser reconhecidos como ferramentas indispensáveis para alcançar os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) da Agenda 2030 da ONU, especialmente o ODS 4 (educação de qualidade) e o ODS 10 (redução das desigualdades). Ferrajoli (2011) destaca que, sem uma educação que promova a igualdade e uma cultura que

valorize a diversidade, os direitos humanos permanecem como ideais distantes, em vez de conquistas concretas.

Assim, a educação e a cultura, quando inventados, transformam-se em alicerces de uma sociedade mais igualitária e democrática, permitindo que todos os indivíduos tenham voz, reconhecimento e oportunidade para prosperar. A união desses dois direitos, enquanto expressões de direitos humanos, representa a essência do que é necessário para transformar sociedades desiguais em comunidades inclusivas e respeitadas, sendo ferramentas indispensáveis para a transformação social, não apenas promovendo a equidade, mas também fortalecendo a cidadania e a coesão social. Esses direitos, quando efetivamente implementados, possibilitam a criação de uma sociedade mais democrática, em que todos tenham as mesmas condições de participar, contribuir e transformar.

Considerações finais

O estudo dos direitos à educação, à cultura e ao lazer no contexto dos direitos humanos e da dignidade da pessoa humana evidencia a relevância desses direitos como pilares de uma sociedade democrática, plural e inclusiva. Ao longo deste capítulo, demonstrou-se que a educação e a cultura transcendem sua natureza jurídica formal e se consolidam como instrumentos indispensáveis de transformação social, promovendo não apenas o desenvolvimento individual, mas também a construção de uma coletividade mais justa e equitativa.

Com base na teoria dos direitos fundamentais de Alexy (2008) e na perspectiva de Sarlet (2018), ficou evidente que esses direitos possuem dimensões objetivas e subjetivas que bloqueiam tanto a atuação do Estado quanto a mobilização da sociedade civil para sua plena concretização. A educação, além de ser um direito essencial para a cidadania, atua como um vetor de inclusão, capacitando os indivíduos para participarem ativamente da vida social, política e econômica. Já a cultura, conforme destaca Häberle (2002), constitui

um espaço de reconhecimento e expressão da diversidade, fortalecendo laços identitários e fomentando o respeito às diferenças.

No entanto, os desafios contemporâneos, como as desigualdades sociais, as restrições orçamentárias e as consequências da revolução digital, apontam para a necessidade de uma abordagem renovada na formulação de políticas públicas. A teoria do garantismo jurídico de Ferrajoli (2011) sublinha a importância de instrumentos processuais e normativos que assegurem a eficácia dos direitos fundamentais, especialmente para os grupos historicamente vulneráveis. Nesse sentido, a implementação de iniciativas eficazes, como políticas afirmativas no campo educacional e a ampliação do acesso aos bens culturais, se mostram essenciais para reduzir as assimetrias estruturais que ainda persistem.

A integração entre os direitos à educação e à cultura também destaca seu potencial transformador. Conforme Canotilho (2003), a Constituição deve ser compreendida como um projeto de transformação social e a sinergia entre esses dois direitos desempenha um papel central nesse processo. A inclusão de temas como a história afro-brasileira e indígena no currículo escolar — Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) — ilustra como a educação e a cultura podem atuar em conjunto para reparar desigualdades históricas e fortalecer a identidade coletiva nacional.

Por fim, o compromisso com a efetividade desses direitos deve ser visto como uma prioridade contínua. Em um contexto global de mudanças rápidas, a educação e a cultura permaneceram como ferramentas indispensáveis para a promoção da dignidade humana e dos valores democráticos. A aplicação desses direitos exige criatividade, inovação e uma leitura contemporânea da hermenêutica constitucional proposta por Hesse (1991), que valoriza a força normativa da Constituição como motor de mudanças concretas.

Sendo assim, garantir a efetividade dos direitos à educação, à cultura e ao lazer não é apenas uma exigência jurídica, mas também um compromisso ético e político com a construção de uma sociedade

mais solidária e igualitária. Somente por meio da harmonização entre esses direitos e as demandas sociais emergentes será possível consolidar os valores democráticos e promover o bem-estar coletivo, reafirmando o papel do Estado e da sociedade civil na realização plena da dignidade da pessoa humana.

Referências

ALEXY, R. *Teoria dos direitos fundamentais*. 2. ed. Tradução: Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2008.

BRASIL. Presidência da República. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 7 nov. 2025.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm#:~:text=LEI%20No%2010.639%2C%20DE%209%20DE%20JANEIRO%20DE%202003.&text=Altera%20a%20Lei%20no,%22%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%Aancia. Acesso em: 7 nov. 2025.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014*. Aprova o Plano Nacional de Educação - PNE e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2014. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/l13005.htm. Acesso em: 7 nov. 2025.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990*. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá

outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1990. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm. Acesso em: 7 nov. 2025.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: Presidência da República, 1996. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 7 nov. 2025.

BRASIL. Presidência da República. *Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos*. Brasília, DF: Ministério dos Direitos Humanos, 2018. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/educacao-em-direitos-humanos/DIAGRMAO-PNEDH.pdf>. Acesso em: 7 nov. 2025.

CANOTILHO, J. G. *Direito constitucional e teoria da constituição*. 7. ed. Coimbra: Almedina, 2003.

FERRAJOLI, L. *Por uma teoria dos direitos e dos bens fundamentais*. Tradução: Alexandre Salim *et al.* Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

HÄBERLE, P. *Hermenêutica constitucional: a sociedade aberta dos intérpretes da Constituição*. Tradução: Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2002.

HESSE, K. *A força normativa da constituição*. Tradução: Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1991.

SARLET, I. W. *A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional*. 13. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2018.

SILVA, J. A. *Aplicabilidade das normas constitucionais*. 7. ed. São Paulo: Malheiros, 2007.

SILVA, V. A. *Direitos fundamentais: conteúdo essencial, restrições e eficácia*. 2. ed. São Paulo: Malheiros, 2009.

CAPÍTULO 10 – DECOLONIALIDADE DA PEDAGOGIA JURÍDICA: ESTUDO SOBRE CONCEITOS E ALTERNATIVAS AO PARADIGMA JURÍDICO OCIDENTAL

**Renatha Gonçalves da Mota e Silva
Ana Cláudia Rocha Cavalcanti**

Introdução

Na contemporaneidade, as correntes pós-coloniais concebem o direito como expressão elitista de uma dogmática isolada e desconexa das demandas sociais, em que o ensino jurídico se apresenta como aspecto preponderante para a manutenção dos paradigmas coloniais de estratificação e exclusão. Esses aspectos são demonstrados sob a ótica eurocêntrica, em que o direito figura como reprodutor de padrões de sociabilidade heteronormativa e universalizante que, por sua vez, produzem uma difusão cognitivo-ideológica na formação de sujeitos jurídicos que ocupam uma diversidade de locais na sociedade, fator que os afastam de pautas basilares para a promoção de justiça social, dado que alguns aspectos asseveram a necessidade do emprego de novas lentes e usos da instrumentalidade jurídica (Ballestrin, 2013; Sousa Santos, 2007).

Nesse sentido, os tópicos a seguir abordam a leitura de Boaventura de Sousa Santos (2003, 2007, 2009, 2011, 2023) sobre as amarras hegemônicas no direito e sua capacidade emancipatória através de novos usos; a proposta de uma pedagogia decolonial idealizada por Catherine Walsh (2005, 2006, 2007, 2009), a qual trata de demarcar as extensões da colonialidade saber e do poder na hierarquização dos saberes; e, por fim, o último tópico busca traçar estratégias de subversão dos paradigmas coloniais na espacialidade da sala de aula do curso de direito, arguindo em favor da adoção da

“interculturalidade crítica” e de uma postura que promova uma “desobediência sistêmica” aos saberes invisibilizados e preteridos na globalidade eurocentrada. Dessa forma, dentro da espacialidade acadêmica jurídica, objetiva-se reafirmar a demanda por uma formação humanista, a qual se opõe à extensão de poder e às ocupações voltadas para um sistema excludente e estratificado (Gomes; Carvalho, 2021; Sousa Santos, 2003).

A abordagem metodológica adotada tem caráter qualitativo, com viés epistemológico decolonial, e o desenho da pesquisa propõe uma coleta de dados baseada na revisão bibliográfica (Creswell; Creswell, 2021). O estudo se localiza dentro de um eixo extenso de pesquisas sobre a decolonialidade e a pedagogia jurídica, pretendendo enriquecer o campo e viabilizar outros estudos. As ideias acerca da decolonialidade foram aqui apresentadas a partir de Ballestrin (2013), Quijano (2000, 2003, 2005, 2010) e Mignolo (2003, 2017), tendo suas extensões no direito a partir de Sousa Santos (2003, 2007, 2009, 2011, 2023), e as considerações acerca da pedagogia decolonial foram apresentadas a partir de Walsh (2005, 2006, 2007, 2009) e Walsh, Oliveira e Candau (2018). O objetivo geral do estudo é perquirir como o pensamento decolonial percebe o direito e seu contexto pedagógico jurídico como ferramentas de resistência sistêmica e instrumentos de emancipação social de saberes e corpos. Os objetivos específicos são: (i) investigar a relação entre a emancipação e o direito; (ii) analisar como a perspectiva de uma pedagogia decolonial pode ser aplicada no currículo jurídico; e (iii) analisar estratégias para a promoção de sala de aula decolonial. O estudo tem como questionamento central: como o direito e o ensino jurídico podem ser apresentados e instrumentalizados sob o viés decolonial?

As principais discussões e resultados versam sobre a complexidade que a colonialidade se apresenta na sociedade, dependendo de estratégias insurgentes e práticas para a produção de uma territorialidade acadêmica plural e diversa que promova a cidadania e o multiculturalismo de saberes e comunidades.

O direito e a decolonialidade

A concepção moderna do direito como artigo mercantil se expressa através das normas jurídicas positivadas dotadas de cogência e aparato normativo que vinculam as instituições, autoridades estatais e demais particulares, que, por sua vez, têm, por obrigação, efetivar essas normas. Esse aspecto reflete as influências liberais na globalidade europeia, e, quando transmutado para o contexto latino-americano, se mostra inerte frente às demandas das desigualdades sociais (Bello, 2015).

Dessa forma, por volta dos anos 2000, a expansão do número de autores que abordam a decolonialidade como lente de compreensão das estratificações sociais aprofunda os debates sobre a temática e garante ascensão da pluralidade de pensamentos e usos do termo. Assim, no campo do direito, o nome de Boaventura de Sousa Santos, que já tinha destaque internacional, passa a aprofundar o pensamento decolonial no campo jurídico, analisando a correlação do direito com a modernidade e promovendo críticas e novos significados para o conceito decolonial (Gomes; Carvalho, 2021).

Gomes e Carvalho (2021) questionam como a proximidade de Sousa Santos com os estudos pós-coloniais, assim como a aproximação com o giro decolonial, ocorreriam sem que houvesse um conflito intelectual, posto que Sousa Santos (2007) afirma não se satisfazer com a designação de “pós-moderno”, traçando críticas não a autores eurocêntricos de forma direta, mas ao eurocentrismo contido em seus escritos. Além disso, o autor ressalta a “homogeneização das relações coloniais”, em que o pensamento pós-colonial simplifica as vivências, ignorando as peculiaridades imbuídas — aspectos estes que corroboram sua aproximação ao movimento (Sousa Santos, 2007).

Nesse sentido, Sousa Santos (2011, p. 155), no livro *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, destaca como jaz, na modernidade, a tensão entre regulação e emancipação, em que “o paradigma da modernidade se fundamenta na concepção de

direito como sendo potencialmente e simultaneamente, vontade do soberano, manifestação de consentimento e autoprescrição, e que pode oscilar entre uma extrema instrumentalidade e uma extrema indisponibilidade”. De acordo com o autor, o direito, concebido longe das massas, figura, em seu âmago principal, como instrumento de controle do Estado e ferramenta libertária (Sousa Santos, 2011).

Além disso, o autor argumenta sobre a compreensão da correlação entre o direito e a ciência no Estado moderno, pontuando que as acepções sobre a expressão do saber/poder são elididas do direito com a finalidade de isolar o direito das ciências sociais, na figura da autopoiese do positivismo jurídico, além de buscar pelo direito puro, autorreferencial, que se fundamenta em uma “subjetividade epistêmica do direito” (Sousa Santos, 2011). Isso resulta na produção de um direito desconexo do conhecimento científico, da sociedade e das vulnerabilidades históricas (Sousa Santos, 2011).

Ademais, o autor destaca que o direito moderno e a ciência moderna são máximas da expressão do pensamento abissal (Sousa Santos, 2011). Acerca disso, o autor conceitua que “o pensamento abissal consiste na concessão do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso à ciência [...]. Esse monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas de verdade científicas e não-científicas” (Sousa Santos, 2007, p. 72). A caracterização das validação do saber está, portanto, circunscrita em fatores geográficos e culturais a partir de uma expressão eurocêntrica que dita o que é aceito e o que não é.

O pensamento abissal se traduz em seu desígnio de repensar o mundo a partir da ótica do Sul. A busca pela cisão, a partir de uma máxima monocultural que ampara a ciência e o direito moderno, deve ser confrontada pelas epistemologias gestadas no Sul. Além disso, o autor concebe a “ecologia dos saberes” como instrumento de reflexão no empenho de estratégias para explorar as pluralidades internas da ciência, dando visibilidade às epistemologias feministas, antirracistas e pós-coloniais em direção

à interação e interdependência dos saberes (Maia; Melo, 2020; Sousa Santos, 2009).

Desse modo, é necessário compreender os paralelos traçados entre saber/poder e como esses paralelos estão engendrados nos sistemas de opressão imperialistas e eurocêtricos. Quijano (2000, p. 342) concebe a colonialidade como um sistema mundial de manutenção do sistema capitalista que “se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. De acordo com o autor, a colonialidade está inscrita em três esferas: a colonialidade do ser, a colonialidade do saber e a colonialidade do poder (Quijano, 2000).

Assim, de acordo com Sousa Santos (2007, p. 72), a produção do direito moderno e da ciência moderna estão imbuídos na lógica eurocêntrica que delinea os saberes aceitos dentro da máxima jurídica da legalidade/ilegalidade, em que “sua visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não se encaixam”. Além disso, o autor descreve como a elitização e a negação dos saberes se apresentam na colonialidade do saber, pontuada pelas distâncias observadas entre o colonizado e o colonizador em um processo de epistemicídio cultural e geopolítico dos saberes (Sousa Santos, 2007).

Para Quijano (2005, p. 9), “a elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado”. Esse fator, por sua vez, encontra-se baseado na “diferença colonial epistêmica” que se hasteia no “universalismo/sexismo/racismo” (Ballestrin, 2013; Castro-Gómez, 2005).

Similarmente, a colonialidade do poder, descrita por Quijano (2010) em *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, se apresenta como a perpetuação das relações internacionais de poder, que reproduz estruturas e paradigmas coloniais. Assim, as classificações sociais dos povos, delimitados suas faltas e excessos,

introduzem as marcas da diferença colonial. Desse modo, a racialização figura como caráter determinante no “princípio organizador que estrutura as múltiplas hierarquias do sistema mundo” (Grosfoguel, 2006, p. 26, tradução nossa).

Sousa Santos (2009, 2023) pontua como o princípio regulador se encontra circunscrito no direito, em que a territorialidade social é denegada e o colonial constitui o grau zero a partir do qual são construídas as concepções modernas de direito e conhecimento e direito. Assim, o fator que estrutura a dicotomia Norte/Sul global diz respeito a uma zona de gestação jurídica e filosófica, onde o direito é produzido e validado, e a uma zona de aceitação/adesão, composta pelas sociedades remanescentes do colonialismo, refletindo a conexão entre a colonialidade/modernidade e o direito.

Sousa Santos (2007) ainda reforça como o direito foi historicamente instrumentalizado em favor da subjugação social e filosófica. De acordo com o autor, é notória a proximidade da relação complexa entre o direito e a apropriação/violência, circunscrita no tráfico de valor, representada pelo sequestro e escravização e ancorada no uso deturpado do direito para legitimar a pilhagem de recursos naturais, guerras e tratados em formas diferentes de *apartheid* e assimilação forçada, visto que a lógica da apropriação/violência legítima apenas o direito das coisas, ou, *ipsis litteris*, “o direito da propriedade pessoal do Estado Livre do Congo pelo rei Leopoldo II da Bélgica” (Sousa Santos, 2007, p. 75).

Além disso, Sousa Santos (2003) questiona, em *Pode o direito ser emancipatório?*, os novos usos do direito, indagando sobre a instrumentalidade do direito para a correção de abusos em conjunturas estratificadas. O autor reflete sobre a necessidade de reinvenção das tensões modernas entre a regulação social e a emancipação social, a fim de pensar novos paradigmas frente uma contemporaneidade atravessada pelas correntes políticas, as quais pretendem negar a potencialidade do direito como mecanismo de transformação social (Sousa Santos, 2003).

Nesse sentido, o autor ainda argumenta sobre os riscos da despolitização do direito e dos direitos, visto que, diferentemente

dos estudos críticos, o direito é concebido sob um viés não essencialista pela legalidade cosmopolita, seja no direito estatal, seja em outros direitos, uma vez que seu caráter hegemônico se encontra no empregos dados a estes por grupos e classes dominantes (Sousa Santos, 2007). Dessa forma, o autor sugere pensar o(s) direito(s) não de forma isolada, mas aderindo a um prisma mais inclusivo do direito em uma ótica de fortalecimento que produza uma gestão dual de ferramentas jurídicas e políticas (Sousa Santos, 2007).

Ademais, o direito deve ser sedimentado na busca por uma emancipação social em um emprego contra-hegemônico, posto que o cânone jurídico moderno deliberadamente silencia/nega/desacredita de grupos e indivíduos e suas experiências jurídicas nas disciplinas convencionalmente voltadas aos estudos do direito, desde a jurisprudência à filosofia do direito, passando pela sociologia do direito e antropologia do direito. Assim, observamos a responsabilidade do currículo jurídico e a inserção de novos saberes como ferramentas de combate ao colonial (Sousa Santos, 2007).

A pedagogia decolonial: novas abordagens para o currículo jurídico

O empenho em romper com estruturas hegemônicas e monoculturais que estão arraigadas nas concepções e exercícios dos saberes e do poder passa pela adoção de iniciativas políticas e pedagógicas, atreladas à necessidade de demarcar as amarras coloniais que hierarquizam e denegam saberes. Desse modo, para alcançar a temática, utilizamos a perspectiva de Catherine Walsh, autora decolonial que concebe o termo *pedagogia decolonial* (Walsh; Oliveira; Candau, 2018).

A crítica à decolonialidade se fundamenta na adoção de um eixo prático de intervenção social através da politização da ação pedagógica. Catherine Walsh (2009) repensa o modelo pedagógico a partir da interculturalidade crítica, usando o arcabouço decolonial para aclarar as capilaridades da colonialidade na esfera

pedagógica e analisando como a cooptação e a denegação de intelectualidades podem ser enfrentadas sob novos prismas de aprendizagem e reaprendizagem.

A autora compreende a interculturalidade crítica como um mecanismo de oposição à colonialidade, através de um aglutinação de iniciativas nas esferas social, cultural, política, ética e epistêmica que fomenta o processo decisório. De acordo com Oliveira e Candau (2010, p. 27), “um conceito carregado de sentido pelos movimentos sociais indígenas latino-americanos e que questiona a colonialidade do poder, do saber e do ser”.

Para Walsh (2009, p. 13, tradução nossa), “a interculturalidade crítica expressa e exige uma pedagogia, e uma aposta e prática pedagógica que retomem a diferença em termos relacionais, com seu vínculo histórico-político-social e de poder, para construir e afirmar processos, práticas e condições distintas”¹. Desse modo, a concepção da interculturalidade não se restringe a uma revisitação de conceitos para pensar as definições de civilizações e ocidente; ela também busca propor novas perspectivas epistêmicas capazes de alterar a concepção simbólica do mundo (Oliveira; Candau, 2010).

Assim, a interculturalidade crítica se insere como ponto de construção, surgindo das vivências historicamente submissas e subalternizadas. Essa interculturalidade figura como “proposta e projeto político” detentor de potência para mobilização social destinada à gestão de iniciativas que respondam à globalização neoliberal, à racionalidade ocidental e aos engendramentos nas diversas formas que a colonialidade se apresenta, uma vez que a interculturalidade não consiste em um processo étnico ou projeto de diferença, mas sim em um projeto de vida/existência (Walsh, 2007).

As reflexões propostas pela autora propõem que a concepção de pedagogia decolonial seja fomentada a partir da instrumentalização da interculturalidade crítica, em suas

¹ No texto fonte: “la interculturalidad crítica expresa y exige una pedagogía, y una apuesta y práctica pedagógica que retoman la diferencia en términos relacionales, con su vínculo histórico-político-social y de poder, para construir y afirmar procesos, prácticas y condiciones distintos” (Walsh, 2009, p. 13).

composições de proposições teóricas para a contribuição prática. Nesse ponto, o fito ao remodelamento de um sistema surge a partir de uma reflexão profunda de suas bases, que não se limita a produção intelectual e filosófica, destinada à confecção de mecanismo de transformação social. Logo, a pedagogia figura como reflexo e instrumento de um anseio político e cultural (Oliveira; Candau, 2010; Walsh; Oliveira; Candau, 2018).

Desse modo, destaca-se a concepção de uma pedagogia a partir de um viés expansivo e liberto das limitações da espacialidade da sala de aula, destinado a uma implementação prática e disruptiva. Nesse ponto, o pensamento deve ocupar esferas em que os acessos aos saberes múltiplos sigam um sentido contrário ao tradicionalismo preponderante no que se refere às concepções de ciência e norma, estabelecendo, assim, novos paradigmas, metodologias e pensamentos (Oliveira; Candau, 2010; Walsh, 2006; Walsh; Oliveira; Candau, 2018).

Cabe ressaltar a proximidade da leitura catártica da pedagogia, proposta por Catherine Walsh (2009), com a perspectiva pedagógica cunhada por Paulo Freire (1987), em seu livro *Pedagogia do oprimido*, em que o pedagogo defende que o ideal de libertação social perpassa pelo abandono de sistemas dominantes. Para Freire (1987, p. 17), “o grande problema está em como poderão os oprimidos, que ‘hospedam’ ao opressor em si, participar da elaboração, como seres duplos, inautênticos, da pedagogia de sua libertação”. Assim, o autor pondera sobre a necessidade de clareza das amarras epistêmicas e filosóficas para a concepção prática de iniciativa (Freire, 1987).

Nesse sentido, a concepção da pedagogia e do direito como instrumentos de emancipação social fomenta a necessidade de um ensino jurídico mais extenso e voltado para a multiculturalidade dos saberes. Acerca disso, Bomfim e Pereira (2021) argumentam sobre como a pedagogia do ensino jurídico reproduz um padrão de subjetividade moderna em que a difusão da mentalidade eurocêntrica está imbuída e instrumentalizada pelos aparatos constitucionais, posto que as raízes da colonialidade se apresentam

em um eixo complexo que molda a intelectualização e a prática das normas.

Nesse âmbito, a performance dos atores e de demais envolvidos na gramática do ensino político está cooptada pelo olhar eurocêntrico, o qual pode ser percebido através do “uso do latim excessivo”, bem como da linguagem hermética — estrategicamente planejada para alimentar o elitismo do capital intelectual. O processo de ocupação da concepção da intelectualidade brasileira se encontra atravessado pelas formas em que se apresenta a colonialidade do ser, em um processo que ocupa o âmago social em sua imagem e compreensão (Bomfim; Pereira, 2021; Mignolo, 2003).

Sobre esse aspecto, a condição excludente e elitista do ambiente acadêmico jurídico no Brasil reflete a historicidade dos cursos jurídicos e da colonização brasileira. Desse modo, as primeiras escolas de direito do Brasil, situadas nas cidades pernambucanas de Olinda e Recife e em São Paulo e fundadas após a independência de Portugal, foram responsáveis pela construção de uma nova imagem para uma nação recém-emancipada, posto que, embora o direito carregue, essencialmente, um viés de contestação e emancipação social, ainda persiste a existência de uma neutralidade/naturalização da violência e da barbárie através da normalização da escravidão contemporânea (Silva; Mendonça, 2022).

Assim, Veiga (1997, p. 317) pontua que “até meados do século XIX, o acadêmico e o professor olindense absorviam o escravo como ‘equipamento’ imprescindível à sociedade”, de modo que o poderio de corpos escravizados estava disseminado entre alunos, professores e demais membros da própria Faculdade de Direito, que dispunha de dois escravizados. Acerca disso, Pessoa (2024, p. 3) coloca que “as faculdades são lembradas como instituições conservadoras, que promoveram a legitimação do ‘elemento servil’”.

Para além disso, se observa a preponderância com que as narrativas políticas ocupavam as salas do curso de direito. Em Recife, a Faculdade de Direito tentou se adequar aos paradigmas nacionais, abordando o determinismo e o evolucionismo social sob

o viés da mestiçagem, enquanto, em São Paulo, adotou-se uma postura liberal conservadora, se aprofundando no evolucionismo e criticando o tratamento da questão racial pelo olhar do determinismo (Silva; Mendonça, 2022).

A origem da criação do ensino jurídico brasileiro se fundamenta na lógica colonial e escravocrata não apenas no campo metafísico cosmológico, mas também no eixo de sua *práxis* mais perversa. Assim, Quijano (2003), ao conceituar a colonialidade do ser, destaca como a projeção da identidade decorre de um processo cultural e linguístico conexo à ciência (conhecimento e sabedoria) e ressalta como o curso jurídico no Brasil reproduz o identitarismo da dominação moderna/colonial, em que a legitimação do sistema jurídico ocidental se traduz na eliminação da diversidade de práticas/saberes jurídicos não tradicionais.

A exclusão do pluralismo no currículo acadêmico do direito advém da adoção do monismo jurídico que hierarquiza o conhecimento. Sousa Santos (2009, p. 47) argumenta que “a concepção modernista do direito levou a uma grande perda de experiência e prática jurídica e, de fato, legitimou um ‘juridicídio’ massivo, ou seja, a destruição de práticas e concepções jurídicas que não se ajustavam ao cânone jurídico modernista”. Sendo assim, a invisibilização do horizonte minoritário nas construções jurídicas denegaram representações a mulheres, negros e indígenas.

Sob esse aspecto, Garzón López (2019) pontua como a marginalização do direito indígena rompe o ideal do pluralismo jurídico, resultado de uma alteridade plástica e transmutada do eurocentrismo — visto como a instauração do direito estatal, que, por sua vez, é posterior às práticas jurídicas indígenas, sendo estas sobreviventes à exclusão/assimilação/integração imposta. Isso posto, a compreensão da produção no contexto acadêmico de sujeitos jurídicos segue a métrica da exclusão de um arcabouço jurídico e político, o qual alcança a episteme em sua globalidade (Ferraz; Olea, 2019; Silva; Mendonça, 2022).

Nesse sentido, o caráter latente da inserção do debate sobre a subalternização e resistência de saberes pormenorizados aparece

como proposta transformadora para o contexto acadêmico jurídico. Acerca disso, bell hooks (2013) aborda como a estrutura supremacista e etnocêntrica está conectada à subjugação patriarcal e capitalista; além disso, é possível observar como os estudos sobre gênero propostos por Butler (2003) argumentam que se deve encontrar, nas estruturas de poder que reproduzem vieses de subjugação, formas de emancipação (Pereira; Silva, 2019).

Desse modo, observa-se como a problemática do gênero figura como reflexo de uma estrutura pungente de estratificação no campo jurídico. De acordo com Ferraz e Olea (2019, p. 683), “é necessário solidificar teorias preocupadas com a visibilidade dos problemas de gênero nos diversos campos das ciências jurídicas, que contrastem a igualdade disposta nos instrumentos legais com as práticas sociais em vigor”. Ademais, para as autoras, “trata-se, então, de aprender e ‘fazer’ direito considerando as facetas de sujeitos de direito plurais e multifacetados” (Ferraz; Olea, 2019, p. 683).

No Brasil, a previsão legal de um ensino diverso está inserido no bojo normativo como princípio fundante. Desse modo, a Constituição de 1988 prevê o pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas nos artigos 205 e 206, incisos II e III, oportunizando a liberdade na concepção nas formas de aprendizado e de ensino/pensamento/saber (Brasil, 1988). Ademais, a Constituição dispõe sobre o respeito aos valores culturais, artísticos, nacionais e regionais, além da previsão do exercício pedagógico nas línguas nativas das comunidades originais.

Sendo assim, a adequação ao viés heterogêneo no campo dos saberes depende da abertura da academia jurídica ao debate social. Essa dependência se dá a partir da necessidade de fomentar a concepção de disciplinas que ultrapassem os contornos das disciplinas optativas/opcional, além da construção de projetos de extensão que capacitem os alunos ao desenvolvimento crítico de uma “dialética social”, a fim de possibilitar leituras plúrimas e novos usos da instrumentalidade jurídica, pensando a partir das vivências atravessadas pela invisibilização cultural e pela marginalização (Bomfim; Pereira, 2021).

Nesse sentido, a composição das diretrizes curriculares para o curso de direito apresenta os parâmetros gerais para a base do ensino jurídico. Essas diretrizes são encontradas na Resolução CNE/CES nº 9 (Brasil, 2004), que estabelece normas acerca do tempo mínimo de duração do curso e a composição de um currículo básico. Contudo, não são observadas informações que fixem a obrigatoriedade de um eixo pedagógico adotado pelas instituições acadêmicas. Isso posto, percebe-se a indulgência às instituições a adequarem a formação de sujeitos jurídicos aos objetivos individuais e privados que regem os princípios das instituições, fator que imputa riscos ao distanciamento no que se refere aos princípios constitucionais de cidadania e diversidade (Palazzi; Lisboa, 2021).

Estratégias para a promoção de uma sala de aula decolonial

A concepção da espacialidade escolar como local de debate e desenvolvimento social vai de encontro à idealização colonial da restrição do conhecimento às elites econômicas. Acerca disso, Freire (1987) advoga pela criação de um ambiente de acolhimento da comunidade em que os estudantes sejam capacitados para assimilar o mundo e modificá-lo, visto que o reconhecimento das individualidades e de novas metodologias de transmissão do conhecimento confere, à sala de aula, certa potencialidade no que se refere à promoção da cidadania e da diversidade (Dulci; Malheiros, 2021; Pereira; Silva, 2019).

Desse modo, a concepção de métodos para contrapor as formas de hierarquização do conhecimento passa pela composição de iniciativas que reformulem a conjuntura que ocupa a intelectualidade e a *práxis* pedagógica no contexto acadêmico jurídico. Mendonça e Adaid (2018) reúnem, em seus estudos, iniciativas para uma reformulação dos paradigmas da formação jurídica crítica no Brasil, observando que a gama de demandas para (re)pensar o âmbito acadêmico passa pela ruptura das amarras eurocêntricas hegemônicas (Bomfim; Pereira, 2021).

Nesse sentido, Mendonça e Adaid (2018) apontam a carência de uma formação mais humanística e de uma reformulação imediata do currículo jurídico, a fim de promover uma perspectiva holística do panorama jurídico. Mossini (2010, p. 150) insere “uma formação humanística faz o curso de Direito evitar o puro tecnicismo jurídico e construir um ensino pluralista, democrático e interdisciplinar”. Ademais, é relevante ressaltar a importância do perfilhamento de saberes que nascem de culturas e técnicas destinadas à desobediência epistêmica, que resistem às pressões sistêmicas preponderantes aos cursos de direito (Gomes; Lorenzetti; Aires, 2022).

Para Walsh, Oliveira e Candau (2018), somente a alteração do currículo não é suficiente para a alteração dos paradigmas sociais, visto que a inserção de elementos multiculturais e interculturais são subalternizados dentro dos espaços acadêmicos, impondo a métrica da estratificação do conhecimento em que “currículo pode incorporar elementos da prática local, mas que esse conhecimento não faz parte de uma verdadeira episteme, de uma ‘ciência real’” (Walsh, 2019, p. 22). Desse modo, a necessidade da integração do conhecimento científico, junto a paradigmas sociais e tecnológicos, fomentaria o desenvolvimento crítico e complexo do conhecimento.

Ademais, Mendonça e Adaid (2018) trazem, em seus estudos, como a implementação do debate na sala de aula serviria como ferramenta de transformação das percepções individuais e coletivas. A proposta da educação bancária no estilo conferencista, em que o professor ocupa o espaço delimitado de detentor do conhecimento, suscita a reflexão sobre o fato de que a demanda por interdisciplinaridade e a redução da sua visão sobre suas áreas de atuação limita o pluralismo acadêmico. Sobre isso, para Rago (1998), o conhecimento construído por indivíduos em interação e em diálogo crítico, contrastando seus diferentes pontos de vista, altera suas observações, teorias e hipóteses, sem que haja um método pronto.

Além disso, Gomes, Lorenzetti e Aires (2022) pontuam que a estratégia para a decolonialidade no contexto acadêmico depende da reconstrução de uma educação científica. Dessa forma, o fortalecimento da produção de projetos de pesquisa e de extensão nos cursos jurídicos que desenvolvem conexões com os marcadores sociais de classe, raça, gênero e sexualidade, sob a lente do direito, permitiram um aprofundamento de discussões temáticas, aproximando o léxico dogmático das localidades sociais e compreendendo o papel pedagógico e de socialização da pesquisa acadêmica (Silva; Mendonça, 2022).

Para Dulci e Malheiros (2021), o campo acadêmico reflete as colonialidades engendradas sobre os paradigmas da elitização e denegação. Acerca disso, as autoras concebem a existência de uma “colonialidade metodológica”, que expressa o lugar geopolítico e os corpos políticos do sujeito de fala (Dulci; Malheiros, 2021). Assim, o processo de decolonialidade científica e metodológica se encontra atravessado pela “geopolítica do conhecimento”, que compreende a produção/transmissão/disputa de saberes na modernidade/colonialidade. Além disso, Mignolo (2017) ressalta que a proposta da decolonialidade só será possível através da aproximação do campo acadêmico às pautas políticas.

Nos estudos de Mendonça e Adaid (2018), também há destaque para a premência da conscientização política e social do acadêmico de direito. De acordo com os autores, “as salas de aula são palco de uma transmissão de ideologias e de uma total submissão dos alunos à figura do professor, encarada como grande detentor do conhecimento técnico e da experiência. A falta de crítica na formação jurídica, um elemento absolutamente unânime” (Mendonça; Adaid, 2018, p. 833). Desse modo, os autores pontuam a tendência reacionária do direito e do estudo jurídico, que demanda transformações dentro e fora do contexto acadêmico (Mendonça; Adaid, 2018).

Por fim, a instrumentalização de artifícios educacionais, metodológicos, epistemológicos e práticos na espacialidade acadêmica dependem da adoção de uma postura de resistência e

subversão, visto que a colonialidade se apresenta como um sistema de refinamento complexo e violento. Dessa maneira, o emprego de pedagogias disruptivas e interdisciplinares, que se propõem a trilhar novas rotas de libertação e transformação, perpassa pela politização acadêmica e social, dispostas a aclarar e combater as multiplicidades de forma que a elitização e a estratificação social se injetem na sociedade, denegando e subalternizando saberes.

Considerações finais

As novas perspectivas de aplicabilidade da decolonialidade demonstram o fortalecimento de correntes democráticas e humanistas, destinadas a clarificar as formas e limites que as amarras do imperialismo eurocêntrico introduz na intelectualização e nos corpos. O direito, constituindo em seu tradicionalismo dogmático, carrega certo apego às estruturas parnasianas, dependendo de um âmago politizado para alcançar o viés emancipatório e social. Dessa forma, o movimento modernidade/colonialidade busca ultrapassar a concepção de novas proposições sistêmicas e epistemológicas e enxerga, nas estruturas de poder, uma oportunidade de instrumentalização de novas abstrações, capazes de estabelecer práticas destinadas a enfrentar a subalternização.

Assim, a idealização de uma pedagogia transformadora, que atribui a espacialidade acadêmica à construção intelectual e social dos indivíduos, repensa a sociedade a partir da remodelação das bases. Nesse ponto, as ideologias utilizadas para a segregação étnica e de gênero são contrapostas por saberes “sulistas”, que são produzidos e carregam a visão do outro antropológico em que a colonialidade se apresenta como aspecto atual e latente, marcando as vivências nas localidades sociais. Além disso, a inclusão do debate nos currículos acadêmicos, especialmente no curso de direito, figura como mecanismo de reversão das sistemáticas jurídicas em que o poder se expressa.

Desse modo, cabe destacar as limitações pela delimitação do estudo e a apresentação da decolonialidade como instrumento revolucionário no eixo acadêmico, que, através do acoplamento do ensino normativo ao debate social e político, se aproxima de uma proposição alternativa que carrega, em seu viés, a esperança para as lutas contra o epistemicídio e a subjugação. A partir disso, é necessário ponderar que a colonialidade, vista no racismo e na desigualdade de gênero, alcança uma cadeia complexa e refinada, em que o exercício do aparelhamento do Estado e da sociedade ocidental se encontram ideologicamente introjetadas.

Ademais, a ascensão de outras correntes ideológicas na América Latina refletem o crescimento da extrema-direita e do neoliberalismo, fomentando o distanciamento das pautas sociais e reduzindo anseios principiológicos do pluralismo, da diversidade e da cidadania presentes na constituição brasileira ao identitarismo de esquerda. Sobre isso, vale destacar que o notório alcance social com o advento da espacialidade digital fomentou movimentações sociais, a exemplo dos movimentos Black Lives Matter, em prol da pauta racial, e o Me Too, contra o abuso sexual de mulheres. Esses movimentos, isoladamente, não garantem adesão ou sensibilização.

Por fim, ponderamos a necessidade de novos estudos que investiguem, empírica, qualitativa e quantitativamente, como o enrobustecimento do currículo jurídico impactaria na formação de sujeitos jurídicos mais humanitários que possam aplicar a ideia de pedagogia como desobediência epistêmica em *práxis*.

Referências

BALLESTRIN, L. M. D. A. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, v. 2, p. 89-117, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhw/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 14 nov. 2025.

BELLO, E. O pensamento descolonial e o modelo de cidadania do novo constitucionalismo latino-americano. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, São Leopoldo, v. 7, n. 1, p. 49-61, 2015. DOI: <https://doi.org/10.4013/rechtd.2015.71.05>. Disponível em: <https://revistas.unisinus.br/index.php/rechtd/article/view/rechtd.2015.71.05>. Acesso em: 14 nov. 2025.

BOMFIM, R.; PEREIRA, F. S. M. Decolonialidade do saber no ensino jurídico brasileiro: possibilidades e limites de desobediência epistêmica no direito. In: BOMFIM, R.; MÁXIMO, F.; BAHIA, A. (org.). *Tendências do ensino jurídico: confrontando as limitações de um saber-práxis no direito*. Porto Alegre: Fi, 2021. p. 36-59. Disponível em: <https://www.precog.com.br/bc-texto/obras/2021pack0171.pdf#page=36>. Acesso em: 26 jan. 2026.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. *Resolução CNE/CES Nº 9, de 29 de setembro de 2004*. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais do Curso de Graduação em Direito e dá outras providências. Brasília, DF: Conselho Nacional de Educação, 2004. Disponível em: https://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rces09_04.pdf. Acesso em: 25 jan. 2026.

BRASIL. Presidência da República. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 14 nov. 2025.

BUTLER, J. Beauvoir on Sade: Making Sexuality into an Ethic. In: CARD, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. New York: Cambridge University Press, 2003. p. 168-188.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 80-87.

CRESWELL, J. W.; CRESWELL, J. D. *Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto*. 5. ed. Porto Alegre: Penso, 2021.

DULCI, T. M. S.; MALHEIROS, M. R. Um giro decolonial à metodologia científica: apontamentos epistemológicos para metodologias desde e para a América Latina. *Revista Espirales*, Foz do Iguaçu, v. 5, n. 1, p. 174-193, 2021. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/espirales/article/view/2686/2472>. Acesso em: 14 nov. 2025.

FERRAZ, D. B.; OLEA, T. C. Apontamentos históricos sobre o ingresso e permanência das mulheres no ensino jurídico brasileiro. *Revista Jurídica Luso Brasileira*, [S. l.], v. 5, n. 4, p. 663-688, 2019. Disponível em: https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2019/4/2019_04_0663_0688.pdf. Acesso em: 14 nov. 2025.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/espanhol/pdf/pedagogia_do_oprimido.pdf. Acesso em: 14 nov. 2025.

GARZÓN LÓPEZ, P. Pluralismo jurídico, derecho indígena y colonialidad jurídica: repensando el derecho desde la colonialidad del poder. *Ius Inkarrí*, Lima, v. 8, n. 8, p. 329-346, 2019. DOI: <https://doi.org/10.31381/iusinkarri.vn8.2730>. Disponível em: <https://revistas.urp.edu.pe/index.php/Inkarri/article/view/2730>. Acesso em: 14 nov. 2025.

GOMES, D. F. L.; CARVALHO, R. K. M. D. Poderá o direito ser decolonial? *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 77-101, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2020/43745>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/nxvbYTdVbVZLC9KCWFQhWxC/?lang=pt>. Acesso em: 14 nov. 2025.

GOMES, R. D. V.; LORENZETTI, L.; AIRES, J. A. Descolonizando a educação científica: reflexões e estratégias para a utilização da história da ciência e ciência, tecnologia e sociedade em uma abordagem decolonial. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 437-450, 2022. DOI:

<https://doi.org/10.53727/rbhc.v15i2.809>. Disponível em: <https://rbhciencia.emnuvens.com.br/revista/article/view/809>. Acesso em: 14 nov. 2025.

GROSFOGUEL, R. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 4, p. 17-48, 2006. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.245>. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero04/la-descolonizacion-de-la-economia-politica-y-los-estudios-postcoloniales-transmodernidad-pensamiento-fronterizo-y-colonialidad-global/>. Acesso em: 14 nov. 2025.

HOOKS, B. Transformative pedagogy and multiculturalism. In: FRASER, J.; PERRY, T. (ed.). *Freedom's Plow: Teaching in the Multicultural Classroom*. New York: Routledge, 2013. p. 91-97.

MAIA, B. S. R.; MELO, V. D. S. de. A colonialidade do poder e suas subjetividades. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 1-20, 2020. DOI: <https://doi.org/10.34019/2318-101X.2020.v15.30132>. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/30132>. Acesso em: 14 nov. 2025.

MENDONÇA, S.; ADAID, F. A. P. Tendências teóricas sobre o Ensino Jurídico entre 2004 e 2014: busca pela formação crítica. *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 14, n. 3, p. 818-846, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdgv/a/NkbRLgCs5MKG9DVDsRQJjYd/>. Acesso em: 14 nov. 2025.

MIGNOLO, W. D. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=e_Jqj3RSY-AC. Acesso em: 14 nov. 2025.

MIGNOLO, W. Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/download/772/645/2646>. Acesso em: 14 nov. 2025.

MOSSINI, D. E. D. S. *Ensino jurídico: história, currículo e interdisciplinaridade*. 2010. 249 f. Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/9534>. Acesso em: 14 nov. 2025.

OLIVEIRA, L. F. D.; CANDAU, V. M. F. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. *Educação em revista*, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 15-40, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-46982010000100002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/a/TXxbbM6FwLJyh9G9tqvQp4v/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 14 nov. 2025.

PALAZZI, P. A. R.; LISBOA, N. D. S. Os desafios para a construção de uma educação emancipatória nos cursos de direito e os estudos de gênero. In: BOMFIM, R.; MÁXIMO, F.; BAHIA, A. (org.). *Tendências do ensino jurídico: confrontando as limitações de um saber-práxis no direito*. Porto Alegre: Fi, 2021. p. 277-297. Disponível em: <https://www.precog.com.br/bc-texto/obras/2021pack0171.pdf#page=51>. Acesso em: 14 nov. 2025.

PEREIRA, F. S. M.; SILVA, F. C. A. Teoria e prática no ensino jurídico: diálogo entre decolonidade do saber e pedagogia da libertação de Paulo Freire e Bell Hooks. *Revista de Direito da Faculdade Guanambi*, Guanambi, v. 6, n. 1, p. 1-20, 2019. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/6080/608065717002/608065717002.pdf>. Acesso em: 14 nov. 2025.

PESSO, A. E. Os negros nas faculdades de Direito do Brasil no século XIX: exclusão, preconceito e apagamento. *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 20, p. 1-28, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/2317-6172202407>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdgv/a/nM4cxrqdT47L946Ys4wnfgJ/?lang=pt>. Acesso em: 14 nov. 2025.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SOUSA SANTOS, B.; MENESES, M. P. (org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 73-109. Disponível em:

https://arquivos.ufrjr.br/arquivos/202110804062bf2805776f7b253473326/SANTOS_Boaventura_de_Sousa_-_Epistemologias_do_Sul.pdf. Acesso em: 25 jan. 2026.

QUIJANO, A. Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, London, v. 15, n. 2, p. 215-232, 2000. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0268580900015002005>. Acesso em: 14 nov. 2025.

QUIJANO, A. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000300002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/KCnb9McPhytSwZLLfyzGRDP/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 14 nov. 2025.

QUIJANO, A. *El trabajo al final del siglo XX*. Quito: Ecuador Debate, 2003.

RAGO, M. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, J. M.; GROSSI, M. P. (org.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Mulheres, 1998. p. 1-17.

SILVA, A. S. D. ; MENDONÇA, É. S. Reflexões sobre o ensino jurídico no Brasil: epistemologias decoloniais. In: CARDOSO, F. D. S. (org.). *Educação jurídica e diferença: abordagens sobre questões de gênero e raça para o ensino jurídico*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2022. p. 12-33. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=PApZEAAAQBAJ>. Acesso em: 14 nov. 2025.

SOUSA SANTOS, B. de. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

SOUSA SANTOS, B. de. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 79, p. 71-94, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytpJkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 14 nov. 2025.

SOUSA SANTOS, B. de. *Pensar el estado y la sociedad: desafíos actuales*. Buenos Aires: CLACSO, 2009.

SOUSA SANTOS, B. de. Poderá o direito ser emancipatório? *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 65, p. 3-76, 2003. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/1180>. Acesso em: 14 nov. 2025.

SOUSA SANTOS, B. de. *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta, 2023.

VEIGA, G. *História das ideias da Faculdade de Direito do Recife*. Recife: Artegrafi Ltda., 1997.

WALSH, C. Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir. *Educação Online*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 1-29, 2009. Disponível em: <https://educacaoonline.edu.puc-rio.br/index.php/eduonline/article/view/1802>. Acesso em: 14 nov. 2025.

WALSH, C. Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo. In: ACADEMIA DA LATINIDADE (org.). *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino*. Vaticano: Textos & Formas, 2006. p. 27-43.

WALSH, C. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 47-62.

WALSH, C. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial. *Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas*, Pelotas, v. 5, n. 1, p. 6-39, 2019. DOI: <https://doi.org/10.15210/rfdp.v5i1.15002>. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/revistadireito/article/view/15002>. Acesso em: 25 jan. 2026.

WALSH, C. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*. Reflexiones latinoamericanas. Quito: Ediciones Abya-yala, 2005. Disponível em: [https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7426/1/Walsh%20C-Pensamiento%20cr%C3%ADtico%20y%20matriz%20\(de\)%20colonial.pdf](https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7426/1/Walsh%20C-Pensamiento%20cr%C3%ADtico%20y%20matriz%20(de)%20colonial.pdf). Acesso em: 14 nov. 2025.

WALSH, C.; DE OLIVEIRA, L. F.; CANDAU, V. M..
Colonialidade e pedagogia decolonial: Para pensar uma educação outra. *Education Policy Analysis Archives*, v. 26, p. 1-12, 2018. DOI: <https://doi.org/10.14507/epaa.26.3874>. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/326558994_Colonialidade_e_pedagogia_decolonial_Para_pensar_uma_educacao_outra. Acesso em: 14 nov. 2025.

CAPÍTULO 11 – FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS: A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E A URGÊNCIA DO ENSINO AFRO-BRASILEIRO PARA UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA

Humberto Willams de Souza Albuquerque

José Sueles da Silva

Nielline Andrade

José Marcos da Silva

Introdução

E se seus filhos fossem rechaçados e excluídos no ambiente escolar por falar de Jesus? Como você se sentiria se eles tivessem que esconder seu crucifixo para não ser julgado de forma negativa pelos colegas como defensor/adorador de algo maligno?

Pois bem, essa é a realidade dos alunos praticantes de religiões afro-brasileiras que se sentem excluídos ao ostentarem suas guias de proteção e outros símbolos dessas religiões nas escolas. Essa realidade é reflexo do desconhecimento da pluralidade religiosa e da intolerância que assola nosso país. Embora a Constituição de 1988 (Brasil, 1988) assegure a liberdade religiosa em seu Art. 5, inciso VI, essa garantia é frequentemente violada na prática (Ribeiro; Rodrigues, 2021).

Diante desse contexto, o conteúdo exposto neste capítulo é essencial, pois busca discutir a relação entre intolerância religiosa e educação antirracista no contexto brasileiro. Afinal, é necessário fazer uma relação entre intolerância religiosa e racismo, tendo em vista que, por carregar a ancestralidade negra, essas religiões enfrentam preconceitos oriundos de um imaginário social racista (Ribeiro; Rodrigues, 2021), sendo esses preconceitos um reflexo da

herança colonial e de legislações persecutórias, frequentemente associadas ao racismo estrutural (Prado; Dietrich, 2024).

Em virtude disso, é importante analisar o preconceito e o racismo religioso enfrentado pelos participantes de religiões afro-brasileiras no Brasil, que, geralmente, são associadas a práticas negativas ou demonizadas, fazendo com que essas pessoas enfrentem desafios no que se refere à aceitação social e à liberdade religiosa, especialmente no contexto educacional. Além disso, é relevante verificar, também, o papel da Lei nº 10.639, de 2003, na promoção da diversidade religiosa, da educação antirracista e no combate à intolerância religiosa (Brasil, 2003).

O texto está dividido em quatro tópicos principais, que incluem uma contextualização teórica, uma análise da Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) e de suas implicações práticas, analisar a relação entre a educação antirracista e laicidade e os desafios e perspectivas na implementação da referida lei. Por fim, o trabalho busca contribuir com uma análise acerca da necessidade de medidas como a Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) e de sua aplicação prática, para que, a partir da educação, a intolerância religiosa no ambiente escolar seja mitigada, buscando a exaltação da diversidade cultural e da pluralidade religiosa.

Contextualização teórica da intolerância religiosa no Brasil

A religião é um componente fundamental na formação histórica e cultural do Brasil. Desde o período colonial, o catolicismo sempre assumiu um papel central na organização social e política. Apesar de a Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988) apresentar o Brasil como um Estado laico, algumas contradições entre a lei e a realidade permanecem. O cristianismo, por exemplo, prevalece nas instituições públicas através de símbolos e práticas aplicadas; além disso, muitas vertentes evangélicas acabam influenciando decisões políticas e sociais, principalmente após a organização política desse grupo em torno da chamada “bancada evangélica”, que traz inúmeros projetos que colocam em evidência seu posicionamento

baseado em crenças e religião para a tomada de decisões políticas. Esse ambiente acaba, por vezes, relegando outras práticas religiosas à marginalização. As religiões afro-brasileiras são as mais vulneráveis à intolerância, perseguição intensificada no século XXI e ilustrada por dados recentes de denúncia de intolerância ao disque 100 (Gimenez, 2021).

Também desde a chegada dos primeiros colonizadores, a intolerância religiosa se apresenta como sendo uma questão estrutural no Brasil. O catolicismo, desde a chegada dos europeus no país, se colocou como a religião oficial do poder, estando a igreja católica atrelada ao próprio Estado português, enquanto as religiões afro-brasileiras enfrentaram repressão constante associadas constantemente a práticas demoníacas ou até mesmo ilegais, mesmo durante o período republicano (Gimenez, 2021). Durante nossa história, as práticas religiosas afro-brasileiras foram forçadas ao sincretismo com o cristianismo, transformando a aparência de suas divindades à semelhança de santos católicos como forma de evitar a repressão e o poder e, assim, permanecer com parte de suas práticas religiosas (Ribeiro; Rodrigues, 2021).

Mesmo após a Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988) assegurar a liberdade religiosa, o que consistiu em um avanço no pluralismo religioso, essas religiões afro-brasileiras continuaram sendo marginalizadas e suas práticas foram constantemente deslegitimadas, a exemplo do sacrifício animal, que continua sendo alvo de preconceito (Ribeiro; Rodrigues, 2021).

Entre 2015 e 2019, denúncias de intolerância religiosa aumentaram significativamente, tendo como maioria das vítimas adeptos de religiões afro-brasileiras. Esses dados revelam a persistência da discriminação mesmo mediante as legislações que buscam garantir a proteção à diversidade religiosa e à liberdade de crença. A intolerância religiosa, portanto, viola não somente a liberdade religiosa garantida pela Constituição, mas também a dignidade da pessoa humana (Gimenez, 2021).

As religiões afro-brasileiras enfrentam intensa marginalização e preconceito. Os praticantes dessas religiões foram perseguidos

especialmente durante toda nossa história, seja através da proibição aberta, quando as práticas religiosas não cristãs eram tidas como ameaças à ordem social, seja através da perseguição velada durante as primeiras décadas da República (Lima, 2012). Entretanto, foi o processo colonizador que promoveu os primeiros passos para o apagamento das histórias e saberes de povos africanos, visando homogeneizar suas culturas e desvalorizar suas práticas religiosas (Prado; Dietrich, 2024).

Ao longo do tempo, essa situação foi sendo modificada. Todavia, a intolerância ainda é evidente, sendo alimentada por desinformação e discursos que associam essas religiões a algo maligno. No tocante ao contexto escolar, o racismo religioso se manifesta de inúmeras formas, como, por exemplo, pela resistência à implementação do ensino das culturas e religiões afro-brasileiras (Lima, 2012).

Muitas escolas ainda trazem, de forma intrínseca, a hegemonia do cristianismo, negligenciando o pluralismo religioso garantido pela Constituição Federal (Brasil, 1988) e fazendo com que praticantes dessas religiões ocultem sua identidade religiosa por medo de discriminação no contexto escolar ou de exclusão social nesse meio, o que reforça o estigma e dificulta o desenvolvimento de um ambiente escolar respeitoso e inclusivo. Em virtude disso, é importante fomentar o desenvolvimento de um diálogo inter-religioso desde a infância, que se mostra essencial para educar para a tolerância e criar um ambiente inclusivo (Ribeiro; Rodrigues, 2021).

Essa situação é reflexo do que ocorre também fora do ambiente escolar, tendo em vista que essas religiões geralmente são marginalizadas e associadas a estigmas que dificultam sua aceitação na sociedade brasileira. Isso faz com que, muitas vezes, suas manifestações e rituais tenham que ser realizados em segredo, para evitar repressão e perseguições que, vale ressaltar, foram constantes ao longo da história (Lima, 2012).

A dignidade da pessoa humana é um dos princípios fundamentais da República Brasileira. A intolerância envolve atos como ataques físicos e verbais, além de vandalismo contra locais de

culto. Há dificuldade na aplicação efetiva de normas de proteção, a exemplo das que fundem a discriminação por religião, especialmente nos casos que envolvem minorias religiosas, como as religiões afro-brasileiras (Gimenez, 2021).

Nesse contexto, surge a importância de uma educação inclusiva que vise o combate à intolerância religiosa, com a implementação de medidas como a Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003), por exemplo, que busca introduzir conteúdos sobre história e cultura afro-brasileira nas escolas com o objetivo de desmistificar preconceitos e promover o respeito à diversidade. Essas práticas devem estar aliadas à formação de professores para lidar com o pluralismo religioso por meios de estratégias em sala de aula, visando romper esses estigmas associados às religiões afro-brasileiras (Gimenez, 2021).

Ademais, é necessário, além da criação de leis, a punição rigorosa aos atos de intolerância e a implementação de políticas públicas que promovam a inclusão cultural e o diálogo entre religiões, de modo a construir uma sociedade mais justa e equitativa (Gimenez, 2021). Em razão disso, as propostas de educação antirracista e a valorização das culturas afro-brasileiras se mostram como fundamentais para combater a intolerância, promover o respeito à diversidade e desconstruir preconceitos (Prado; Dietrich, 2024).

Por isso, é essencial o desenvolvimento de ações, como a Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003), que foi um marco na inclusão das culturas afro-brasileiras no currículo escolar, visando a promoção ao respeito à diversidade e à valorização das contribuições negras na formação da identidade brasileira, buscando promover, também, o conhecimento sobre a diversidade cultural, incluindo a religiosa. Isso possibilita avançar na construção de uma sociedade mais inclusiva e no enfrentamento à intolerância religiosa, com base no respeito e na educação (Lima, 2012).

Educação como ferramenta de transformação social

Ao se tratar da importância da educação na transformação social, é inegável não aceitar a necessidade dela para ampliação dessa discussão, uma vez que a educação desempenha um papel fundamental na formação de cidadãos críticos e conscientes que podem atuar de maneira informada no mundo. A educação não apenas impacta profundamente a vida individual e particular de cada um, mas também desempenha um papel crucial na construção de uma sociedade mais justa e inclusiva (Braúna; Souza; Sobrinha, 2022).

No entanto, historicamente, as escolas também atuaram como espaços de manutenção das desigualdades raciais, muitas vezes perpetuando o racismo estrutural presente na sociedade brasileira. Nesse contexto, a implementação de uma educação antirracista se apresenta como uma ferramenta essencial para a promoção da equidade e da dignidade humana (Braúna; Souza; Sobrinha, 2022).

Segundo a Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003), que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), tornou-se obrigatório o ensino da história e culturas africanas e afro-brasileiras nas escolas brasileiras. Essa legislação representa uma conquista significativa, fruto da luta histórica do movimento negro, e busca corrigir as lacunas no currículo escolar que, tradicionalmente, negligenciam as contribuições da população negra para a formação do país (Ação Educativa, 2023). No entanto, com mais de 20 anos após sua promulgação, os desafios para sua plena implementação permanecem evidentes, exigindo ações concretas e uma maior articulação entre escolas, comunidades e políticas públicas.

Ao abordar as demandas para a implementação de uma educação antirracista, Uchôa, Chaves e Pereira (2021) destacam a necessidade de um currículo pautado na interculturalidade. Esse currículo não apenas valoriza as culturas marginalizadas, mas também promove o diálogo entre diferentes grupos socioculturais, permitindo a superação de práticas monoculturais e excludentes no ambiente escolar. Como Freire (1987 *apud* Uchôa; Chaves; Pereira,

2021) enfatiza, a ação educativa deve ser precedida por uma reflexão sobre o ser humano e suas condições culturais. Para tanto, é fundamental que os educadores estejam preparados para lidar com a diversidade cultural e racial em sala de aula, promovendo práticas pedagógicas que incentivem a equidade e o respeito mútuo.

A prática do letramento racial crítico, conforme proposta por Duarte, Souza e Sobrinha (2022), emerge como uma abordagem transformadora no combate ao racismo. Essa metodologia promove a reeducação dos sujeitos, viabilizando uma leitura crítica das estruturas racistas presentes no Brasil. Além disso, ela contribui para a formação de identidades negras e para o questionamento da centralidade da cultura eurocêntrica no espaço escolar, redimensionando as bases culturais e pedagógicas da educação. Segundo os autores, o letramento racial crítico deve ser entendido como um processo contínuo, que envolve tanto a desconstrução de preconceitos quanto a promoção de práticas educativas que afirmem a pluralidade de identidades e narrativas (Duarte; Souza; Sobrinha, 2022).

Ainda nesse contexto, a intolerância religiosa, muitas vezes relacionada ao racismo, é uma questão que requer atenção no âmbito educacional. Ribeiro e Rodrigues (2021) sugerem que disciplinas como sociologia e ensino religioso, quando fundamentadas na diversidade e no respeito, podem ser ferramentas poderosas no enfrentamento ao preconceito contra religiões não hegemônicas, como as de matriz afro-brasileira. Essa abordagem educacional contribui para desconstruir mitos como a democracia racial e para promover uma sociedade mais inclusiva. Como salientam os autores, é essencial que essas disciplinas sejam planejadas para superar o paradigma da mera tolerância e avancem para o campo do respeito e do reconhecimento da alteridade (Ribeiro; Rodrigues, 2021).

Outro ponto importante a ser considerado é o impacto do racismo estrutural na trajetória educacional de estudantes negros. Os estudos da Ação Educativa (2023) apontam que a discriminação racial afeta profundamente o desempenho e a permanência de

estudantes no ambiente escolar, reforçando desigualdades históricas. Assim, a implementação de políticas que promovam a equidade racial na educação, como a formação continuada de professores e o uso de materiais didáticos que valorizem as culturas africanas e afro-brasileiras, são medidas indispensáveis para reverter esse cenário.

A educação também tem se apresentado como um espaço de resistência e empoderamento. Por meio de práticas pedagógicas inclusivas e da valorização da diversidade, as escolas podem atuar como agentes de transformação social, promovendo o reconhecimento das contribuições históricas, culturais e políticas da população negra no Brasil. Como destaca Duarte, Souza e Sobrinha (2022), o racismo ainda está profundamente enraizado na sociedade brasileira e cabe à educação desempenhar um papel ativo na sua erradicação.

Nas diversas instituições educacionais, temos a possibilidade de proporcionar experiências significativas que levem os estudantes a questionar estereótipos nocivos, preconceitos arraigados e discriminações de várias ordens, contribuindo, assim, para a formação de uma sociedade mais plural e verdadeiramente tolerante. Além disso, ao abordar temas como igualdade de gênero, questões raciais e etnias diversas, a educação possui um enorme poder para desconstruir preconceitos que estão profundamente enraizados na cultura e no cotidiano das pessoas, promovendo a coexistência pacífica e harmoniosa entre diferentes grupos sociais. Esse processo educativo é essencial para que possamos cultivar uma sociedade mais justa e equitativa.

Sendo assim, a educação, ao assumir um compromisso com a justiça social e o combate ao racismo, torna-se um meio indispensável para a transformação social. Ela não apenas capacita os indivíduos para compreender e enfrentar as desigualdades, mas também contribui para a construção de uma sociedade que valorize a diversidade e reconheça as contribuições de todos os seus membros. Essa transformação exige um esforço conjunto de educadores, gestores, estudantes e comunidades escolares, unidos

pelo objetivo comum de construir uma educação mais inclusiva e igualitária.

A Lei nº 10.639/2003 e suas implicações

A Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) alterou a LDBEN — Lei nº 9.394/1996 (Brasil, 1996) —, estabelecendo a obrigação de ter o ensino de história e cultura afro-brasileira no currículo das escolas brasileiras. Esse marco legal é um passo significativo e importante para a valorização da contribuição africana na formação da sociedade brasileira, buscando promover uma visão mais inclusiva e diversa. Alguns reflexos dessa legislação podem ser observados na reestruturação da matriz curricular das escolas, ampliando a compreensão crítica dos estudantes e seu impacto social.

Apesar de a lei ser de conhecimento dos operadores educacionais e ter respaldo jurídico que obrigue a sua aplicação nas matrizes escolares, sua aplicação encontra diversos entraves que dificultam a sua aplicabilidade no campo educacional. A existência de uma lei não implica no conhecimento adquirido dos educadores; muitos profissionais da área da educação possuem déficit de conhecimento acerca da contribuição africana na formação da sociedade brasileira (Santos; Pinto; Chirinéa, 2018).

A falta de conhecimento dos saberes de origem de matrizes africanas ocorre pela forma de conhecimento que é passada de geração em geração na educação brasileira. Em grande parte, todo o conhecimento lecionado em salas de aula, conteúdos presentes em livros didáticos e conteúdos multimídias de alcance popular são engendrados pelos conhecimentos eurocêntricos (Carreira; Silva, 2016).

A sociedade brasileira, em grande parte, consome conteúdos culturais, em sua maioria produzidos por países europeus. Essa ingestão ocorre de forma enraizada no Brasil de maneira que, mesmo com pequenos avanços na produção de conhecimento das mais diversas culturas de matrizes africanas, ainda existem

obstáculos a serem ultrapassados pelos operadores da educação e pela sociedade brasileira.

Por parte dos professores, não existe um consenso sobre a aplicabilidade da letra da lei na educação brasileira. Para uma parcela da classe, não deveria ser obrigatório o ensino em que cada professor, caso tivesse afinidade e proximidade com as normas estabelecidas pela Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003), utilizaria seu conhecimento nas aulas (Guedes; Nunes; Andrade, 2013).

Essa ausência de concordância sobre seguir a Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003), de modo geral, ocorre devido ao fato de um percentual dos professores e pessoas que trabalham na área da educação entenderem que os assuntos estabelecidos na norma não são essenciais para o desenvolvimento educacional dos estudantes (Santos; Pinto; Chirinéa, 2018). Acerca disso, percebe-se que existe um preconceito sobre temas que trabalhem conteúdos voltados aos conhecimentos históricos e culturais de matrizes africanas e que, comumente, esses conhecimentos são considerados conteúdos recreativos, enquanto conteúdos de cunho eurocêntrico são considerados essenciais para a construção da educação brasileira (Santos; Pinto; Chirinéa, 2018).

Apesar das dificuldades existentes para a introdução de temas da história e cultura de matrizes africanas, a Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) está vigente e sua aplicação deve ser realizada de acordo com as normas brasileiras. Mesmo com a resistência por parte de alguns setores da área da educação, a forma de produzir conteúdos educacionais para as novas gerações não poderá ser a mesma que já foi utilizada em décadas anteriores. A história e a cultura de matrizes africanas são também parte da história do Brasil, de modo que as próximas gerações devem ter o conhecimento de parte de sua história.

Por isso, a aplicação da Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) deve ser trabalhada de forma interdisciplinar entre as diversas formas de produção de conhecimento existentes na matriz curricular escolar, para que não sejam produzidas interpretações de que esses conteúdos são de cunho recreativo. Por outro lado: esses conteúdos

podem e devem ser integrados ao conhecimento essencial na educação brasileira, de modo que a educação seja menos eurocêntrica e conte com mais conteúdos referentes à diversidade da cultura brasileira.

Educação antirracista e laicidade

A criação da Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) é um marco importante para a construção de uma educação antirracista e com laicidade no Brasil. A inserção da cultura e história de povos de matrizes africanas que ajudaram a construir a cultura e a história brasileira contribui, de forma inclusiva, para uma educação menos centrada nos conhecimentos da Europa, de maneira a produzir indivíduos mais conscientes sobre sua própria cultura e seu povo.

No contexto brasileiro, a implementação de conteúdos que abordem a história e a cultura afro-brasileira, conforme previsto pela Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003), tem potencial para desconstruir preconceitos e promover a convivência pluralista. Essa abordagem favorece a formação de uma convivência democrática, reforçando os valores de inclusão e respeito mútuo nas escolas e na sociedade em geral.

A introdução da cultura e história de pessoas não brancas nos conteúdos educativos escolares pode proporcionar uma maior inclusão e pertencimento por parte dos profissionais da educação, alunos e sociedade que se consideram não brancos como um todo. Além disso, as vivências nas salas de aula podem ajudar na criação de indivíduos com pensamento crítico e reflexões sobre o impacto que o racismo pode ter na vida de uma pessoa, na sua família e na sociedade (hooks, 2020).

Preza-se, portanto, por uma educação em que a cultura e a história de povos de matrizes africanas possa proporcionar uma infinidade de novos conhecimentos aos alunos, sejam eles brancos ou negros. Em particular, para educadores e alunos não brancos, o conhecimento desses assuntos pode oportunizar uma maior

proximidade com uma cultura até então desconhecida ou não valorizada (Souza; Miranda; Silva, 2020).

Dessa forma, a educação antirracista e com laicidade pode proporcionar um ambiente educacional mais inclusivo para gerar um ambiente mais propício ao diálogo e vivências que, por sua vez, podem contribuir para uma educação antirracista dentro e fora das salas de aula, uma vez que pessoas não pretas podem se ver representadas em conteúdos educacionais, debates e em outras atividades produzidas no ambiente escolar. Todas as ações engendradas pela Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) são ferramentas essenciais para a construção de uma nova educação mais inclusiva e menos eurocentrada.

As barreiras práticas na implementação da Lei nº 10.639/2003

Embora a Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) represente um marco na luta por uma educação antirracista no Brasil, ao tornar obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana nos currículos escolares, sua implementação enfrenta barreiras práticas significativas. Esses desafios incluem a resistência cultural e institucional, reforçando estereótipos raciais; a escassez de formação adequada para professores e gestores, o que limita sua capacidade de abordar o conteúdo de forma eficaz e contextualizada (Ribeiro; Rodrigues, 2021); e a carência de materiais didáticos que reflitam a riqueza das culturas africanas e afro-brasileiras (Duarte; Souza; Sobrinha, 2022). Essas barreiras tornam urgente o papel de professores e gestores na construção de práticas pedagógicas comprometidas com a diversidade e a inclusão (Uchôa; Chaves; Pereira, 2021), os quais relatam insegurança ao tratar dos temas propostos pela lei, devido à falta de formação específica.

Conforme a Ação Educativa (2023), é necessário repensar os indicadores da qualidade educacional para que estes reflitam um compromisso efetivo com as relações raciais na escola. Isso inclui a capacitação contínua de professores para que compreendam a

história e a cultura africanas não apenas como conteúdos obrigatórios, mas também como elementos estruturantes do currículo. Para isso, os professores precisam assumir o protagonismo como agentes de transformação, sendo a formação continuada uma ferramenta essencial para capacitá-los a abordarem os conteúdos previstos pela Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) com propriedade e sensibilidade.

O letramento racial crítico, conforme destacado por Duarte, Souza e Sobrinha (2022), pode ser uma estratégia eficaz para promover uma leitura crítica das relações raciais na sociedade brasileira e no ambiente escolar. Essa abordagem permite não apenas desconstruir preconceitos, mas também fomentar um ambiente de aprendizagem mais inclusivo e representativo. Braúna, Souza e Sobrinha (2022, p. 4) destacam a relevância do letramento racial crítico como ferramenta para a formação desses educadores capazes de promover uma educação antirracista, ressaltando que “o enfrentamento ao racismo exige a desconstrução de práticas hegemônicas e a valorização de epistemologias negras”.

Um outro ponto que a Ação Educativa (2023) enfatiza como um obstáculo reside nos materiais didáticos. Grande parte das obras utilizadas nas escolas brasileiras ainda apresenta uma visão eurocêntrica da história e da cultura, negligenciando a contribuição dos povos africanos e afro-brasileiros para a formação do país. A Ação Educativa (2023) enfatiza, ainda, que a revisão desses materiais é imprescindível para garantir que as práticas pedagógicas estejam alinhadas aos princípios da lei, o que requer mudança no desenvolvimento de conteúdos que contemplem a diversidade cultural e histórica do Brasil, valorizando narrativas que foram historicamente silenciadas.

A resistência de alguns setores da sociedade também é um desafio crítico. Ações que promovem a educação antirracista frequentemente enfrentam oposição baseada em preconceitos e em interpretações errôneas sobre os objetivos da lei. Muitas vezes, esse movimento de resistência é agravado pela falta de conscientização

sobre os impactos do racismo estrutural, tornando ainda mais difícil implementar mudanças significativas (Ribeiro; Rodrigues, 2021). De acordo com Uchôa, Chaves e Pereira (2021, p. 67), “a implementação de uma educação antirracista encontra dificuldades em função de estruturas institucionais que perpetuam desigualdades”.

Nesse sentido, os gestores escolares desempenham um papel central nesse processo. Sua atuação deve incluir a promoção de espaços de formação continuada para professores, a organização de projetos pedagógicos voltados para a temática racial e a garantia de que as práticas educacionais estejam em consonância com os objetivos da lei. Além disso, é fundamental que os gestores incentivem a participação da comunidade escolar na construção de uma educação antirracista, estabelecendo parcerias com movimentos sociais e organizações que atuam na promoção da igualdade racial (Uchôa; Chaves; Pereira, 2021).

Por sua vez, há a necessidade de maior envolvimento das universidades e centros de formação de professores no desenvolvimento de currículos que preparem futuros docentes para os desafios da educação antirracista. Isso inclui disciplinas específicas que abordem história da África e estratégias pedagógicas para enfrentar o racismo em sala de aula. Acerca disso, é essencial que o currículo seja interdisciplinar, integrando os conteúdos relacionados à história e cultura afro-brasileira em todas as áreas do conhecimento. Uchôa, Chaves e Pereira (2021) sugerem que os temas antirracistas devem ser incorporados de forma transversal, garantindo sua presença contínua no cotidiano escolar. A criação de espaços de diálogo, como rodas de conversa e oficinas temáticas, também pode contribuir para envolver os estudantes no debate e promover uma compreensão mais profunda das questões raciais.

Apesar dos desafios aqui evidenciados, existem perspectivas promissoras para a implementação efetiva da Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003). A articulação entre políticas públicas, instituições de ensino e sociedade civil, por exemplo, é um passo essencial para superar as barreiras existentes. Iniciativas como os *Indicadores da*

qualidade na educação – relações raciais na escola, desenvolvida pela Ação Educativa (2023), oferecem ferramentas práticas para que as escolas avaliem suas práticas e identifiquem estratégias para promover uma educação antirracista. Entretanto, o investimento governamental em programas que incentivem a implementação da Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) é essencial, uma vez que isso inclui o financiamento para a produção de materiais didáticos específicos, a criação de políticas de incentivo à formação continuada de professores e a promoção de campanhas de conscientização sobre a importância da educação antirracista na sociedade.

Como ressaltam Ribeiro e Rodrigues (2021), a construção de uma sociedade mais justa e igualitária depende de um esforço coletivo para desconstruir preconceitos e valorizar a diversidade cultural. Os autores também alertam que, mesmo quando a temática é abordada, há uma tendência de tratar a história afro-brasileira de forma fragmentada, ignorando as interseções com outras dimensões sociais, como gênero e religião (Ribeiro; Rodrigues, 2021).

Nesse contexto, o racismo religioso aparece como um obstáculo adicional. Gimenez (2021) aponta que a intolerância religiosa, especialmente contra religiões de matriz africana, reflete uma estrutura histórica de exclusão que ainda persiste nas práticas escolares. Segundo Lima (2012, p. 19), “a omissão da diversidade religiosa no ambiente educacional contribui para a perpetuação de preconceitos e para a desvalorização das culturas afro-brasileiras”.

Em síntese, a plena implementação da Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) depende de ações integradas que envolvam a formação de professores, a revisão de materiais didáticos e a transformação das práticas institucionais. Como afirmam Braúna, Souza e Sobrinha (2022, p. 7), “o letramento racial crítico é essencial para promover uma educação que não apenas reconheça, mas celebre a diversidade racial”. Apenas assim será possível construir uma escola verdadeiramente inclusiva e comprometida com a equidade racial.

Considerações finais

A educação, ao assumir um compromisso com a justiça social e o combate ao racismo, torna-se um meio indispensável para a transformação social. Ela não apenas capacita os indivíduos para compreender e enfrentar as desigualdades, mas também contribui para a construção de uma sociedade que valorize a diversidade e reconheça as contribuições de todos os seus membros. Essa transformação exige um esforço conjunto de educadores, gestores, estudantes e comunidades escolares, unidos pelo objetivo comum de construir uma educação mais inclusiva e igualitária. Além disso, resta clara a necessidade de implementação ampla da Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003), aliada à facilitação do acesso a materiais educativos sobre a cultura africana e suas respectivas religiões, além da promoção de cursos de formação para acadêmicos e professores, de modo a garantir a aplicação eficiente dos ideais presentes na referida legislação.

Vale destacar, também, que o papel da tecnologia, por meio das plataformas digitais na disseminação de conteúdos educativos, também pode ser explorado, podendo essas tecnologias serem utilizadas inclusive para oferecer cursos de formação para professores, disponibilizar materiais didáticos atualizados e criar redes de troca de experiências entre educadores, contribuindo para a ampliação do alcance das ações e garantindo que mais escolas estejam preparadas para implementar a lei de forma eficaz.

Em síntese, a plena implementação da Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) depende de ações integradas que envolvam a formação de professores, a revisão de materiais didáticos e a transformação das práticas institucionais, sendo fundamental que a sociedade como um todo se envolva nesse processo. A educação para as relações raciais não é responsabilidade exclusiva das escolas, mas de todos os setores da sociedade. Somente com a participação coletiva será possível superar os desafios e garantir que a Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) cumpra seu papel de

transformar a educação brasileira e promover uma sociedade mais inclusiva e equitativa.

Referências

AÇÃO EDUCATIVA. Indicadores da Qualidade na Educação – Relações Raciais na Escola – Antirracismo em Movimento. *Ação Educativa*, São Paulo, 12 dez. 2023. Disponível em: <https://acaoeducativa.org.br/publicacoes/indicadores-da-qualidade-na-educacao-relacoes- raciais-na-escola-antirracista-em-movimento/>. Acesso em: 12 nov. 2025.

BRASIL. Presidência da República. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 7 nov. 2025.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm#:~:text=LEI%20No%2010.639%2C%20DE%209%20DE%20JANEIRO%20DE%202003.&text=Altera%20a%20Lei%20no,%22%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%Aancias. Acesso em: 7 nov. 2025.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: Presidência da República, 1996. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 7 nov. 2025.

BRAÚNA, C. J. D.; SOUZA, D. S.; SOBRINHA, A. Z. M. L. Letramento racial crítico: ações para construção de uma educação antirracista. *Ensino em Perspectivas*, Fortaleza, v. 3, n. 1, p. 1-10, 2022. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/ensinoemperspectivas/article/view/8869>. Acesso em: 12 nov. 2025.

CARREIRA, J. S.; SILVA, A. C. O conhecimento científico e os saberes de origem de matrizes africanas. In: Seminário internacional de educação para as relações étnico-raciais, 1., 2016, Curitiba. *Anais [...]*. Curitiba: UFPR, 2016.

DUARTE, C. J.; SOUZA, D. S.; SOBRINHA, Z. M. L. A. Letramento racial crítico: ações para construção de uma educação antirracista. *Ensino em Perspectivas*, Fortaleza, v. 3, n. 1, p. 1-10, 2022. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/ensinoemperspectivas/article/view/8869>. Acesso em: 12 nov. 2025.

GIMENEZ, V. C. B. *Intolerância religiosa no brasil e seus impasses perante a liberdade religiosa constituída ao povo*. 2021. 43 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) – Faculdade de Direito, Centro Universitário Eurípedes de Marília, Marília, 2021. Disponível em: <https://aberto.univem.edu.br/bitstream/handle/11077/2123/TC%20-%20Victor%20Cesar%20Battaglia%20Gimenez.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 12 nov. 2025.

GUEDES, E.; NUNES, P.; ANDRADE, T. de. O uso da Lei 10.639/03 em sala de aula. *Revista Latino-Americana de História*, São Leopoldo, v. 2, n. 6, p. 421-430, 2013. DOI: <https://doi.org/10.4013/rlah.v2i6.205>. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/view/205>. Acesso em: 12 nov. 2025.

HOOKS, B. *Ensinando pensamento crítico: sabedoria na prática*. São Paulo: Elefante, 2020.

LIMA, C. S. *O racismo religioso na Paraíba*. 2012. 26 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia) – Universidade Estadual da Paraíba, Guarabira, 2012.

PRADO, C. O.; DIETRICH, A. M. Racismo religioso no Brasil a partir da abordagem decolonial. *Caderno Pedagógico*, Curitiba, v. 21, n. 3, p. e3397-e3397, 2024. Disponível em: <https://ojs.studiespublicacoes.com.br/ojs/index.php/cadped/article/view/3397>. Acesso em: 12 nov. 2025.

RIBEIRO, P. H. M.; RODRIGUES, M. E. Origens e manifestações contemporâneas da intolerância religiosa no Brasil: considerações sobre o fenômeno e formas de combatê-lo. *Caderno Intersaberes*, Curitiba, v. 10, n. 28, p. 4-15, 2021. Disponível em: <https://www.cadernosuninter.com/index.php/intersaberes/article/view/2004/1577>. Acesso em: 12 nov. 2025.

SANTOS, E. F.; PINTO, E. A. T.; CHIRINÉA, A. M. A Lei nº 10.639/03 e o epistemicídio: relações e embates. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 43, n. 3, p. 949-967, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/2175-623665332>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edreal/a/JXQP9M8NVGb6cCFH4hZwgFC/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 12 nov. 2025.

SOUZA, V. O. de; MIRANDA, C. A. S.; DA SILVA, A. L. Escrevivências e movimentos (auto) formativos na pesquisa por uma educação antirracista. *REVELL: Revista de Estudos Literários da UEMS*, v. 1, n. 24, p. 507-533, 2020. Disponível em: <https://periodicosonline.uems.br/index.php/REV/article/view/4819>. Acesso em: 12 nov. 2025.

UCHÔA, M. M. R.; CHAVES, C. A. P.; PEREIRA, C. E. Currículo e culturas: a educação antirracista como direito humano. *Revista Teias*, Rio de Janeiro, v. 22, n. esp., p. 61-77, 2021. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/5720/572061643003/html/>. Acesso em: 12 nov. 2025.

CAPÍTULO 12 – LIBERDADE DE ENSINO E MODELOS DISCIPLINADORES: UM ESTUDO SOBRE A MILITARIZAÇÃO ESCOLAR

**Lara Gabrielly de Lima
Fernanda de Paula Ferreira Moi
Heitor Pagliaro**

Introdução

A pesquisa científica permite ao pesquisador examinar, de forma sistemática, as perguntas que orientam sua escolha de objeto e que se relacionam a referenciais teóricos específicos. Nos últimos anos, diferentes governos com perfil centralizador despertaram debates sobre a estabilidade das instituições democráticas. A partir disso, este capítulo analisa como a militarização das escolas pode ser interpretada como uma política institucional que, embora juridicamente fundamentada, cria tensões no funcionamento da democracia constitucional. O estudo observa artigos da Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988) e interpretações jurídicas que abrem espaço para esse tipo de iniciativa.

A abordagem metodológica combina revisão bibliográfica e análise da literatura distópica. O objetivo é compreender de que modo o gênero projeta cenários de restrição de direitos e como essas narrativas podem servir de alerta para riscos sociais e políticos. Autores como George Orwell, Margaret Atwood e Christina Dalcher fornecem exemplos de como a ficção antecipa dilemas relacionados ao controle social e à supressão de liberdades civis.

A seção inicial apresenta o conceito de distopia e discute sua função crítica diante de governos autoritários do século XX. Em seguida, examina-se como políticas de militarização escolar, adotadas em estados brasileiros a partir de 2019, podem funcionar

como mecanismos de controle social que limitam a autonomia pedagógica e a formação crítica. Por fim, é estabelecida uma comparação entre as sanções vivenciadas por personagens da literatura distópica e os efeitos possíveis de políticas educacionais que ampliam a presença militar na gestão escolar.

A análise pretende, ao final, demonstrar como medidas aparentemente compatíveis com o texto constitucional podem, em determinados contextos, fragilizar práticas democráticas essenciais. Esse recorte histórico e normativo permite avaliar tanto as condições atuais quanto os riscos futuros relacionados ao processo de militarização das escolas no Brasil.

Distopias e imaginação jurídica: função crítica na literatura

A literatura se faz presente na vida do homem desde os primórdios, seja pela necessidade de registrar informações importantes, seja pelo desejo de momentos de distração que permitiam viagens a lugares extraordinários através da imaginação, sendo, portanto, uma forma singular de criar uma perspectiva ilusória própria. François Ost (2004), em sua obra *Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico*, destaca a característica literária de estimular constantemente o imaginário do leitor para correlacionar a literatura ao direito. Para ele, assim como nas leituras de livros, o juiz precisa recorrer ao seu imaginário para compreender o que está sendo julgado e chegar a uma conclusão justa e compatível com as normas vigentes, o que ele denomina *imaginário jurídico* (Ost, 2004).

A partir do pensamento de Ost (2004), percebe-se que a literatura permeia todas as dimensões da vida humana, seja durante a reflexão sobre o passado, na narrativa do presente ou na construção imaginativa de um futuro distante. Nesse sentido, a insatisfação humana com os aspectos sociais vivenciados, a busca por melhores condições de vida e a fé sustentada em um horizonte de novas possibilidades levaram, no século XVI, à difusão do uso da palavra *utopia*, a partir de Thomas More (2018). Significando,

etimologicamente, “lugar nenhum”, a expressão foi utilizada para nomear a obra que descrevia as características de uma ilha livre de tudo aquilo que era visto como negativo na Inglaterra de seu tempo.

Na contramão da idealização de um futuro primoroso, as distopias se consolidaram, no século XX, como um gênero literário crítico, voltado a alertar a sociedade sobre as potenciais consequências de práticas governamentais que poderiam limitar direitos. Russell Jacoby (2007) distingue as utopias das distopias ao caracterizar as primeiras como narrativas voltadas à emancipação, sustentadas pela confiança em um futuro normativo capaz de inspirar mudanças sociais, enquanto as segundas enfatizam tendências contemporâneas que ameaçam a liberdade, recorrendo ao exagero como recurso crítico. Leomir Cardoso Hilário (2013), ao analisar essa obra, reforça que a força normativa da utopia está em sua confiança no futuro, ao passo que a distopia atua pelo assombro diante de práticas que anunciam restrições de direitos.

Assim, pode-se compreender as distopias como representações trágicas e exageradas do futuro, elaboradas a partir da observação de dinâmicas políticas e sociais marcadas pela concentração de poder. A dimensão surrealista dessas narrativas busca alertar os leitores e estimular a reflexão crítica sobre a realidade, de modo a reconhecer e limitar tais tendências antes que possam conduzir a sociedade a cenários semelhantes aos imaginados pelos autores.

Distopias do século XX: crítica de regimes autoritários

O século XX foi marcado por duas guerras mundiais e pela Guerra Fria, períodos em que o medo coletivo foi alimentado por destruição em larga escala, desorganização econômica e incertezas políticas. A devastação do pós-guerra deixou países europeus com economias em colapso, populações deslocadas e infraestrutura arruinada. A Guerra do Vietnã, por sua vez, gerou imagens emblemáticas, como a da menina Kim Phuc Phan Thi, que, em 1972,

sofreu queimaduras por *napalm* e se tornou símbolo internacional do sofrimento civil em conflitos armados.

Esse contexto de crise favoreceu a ascensão de líderes autoritários, como Adolf Hitler, na Alemanha, e Josef Stálin, na União Soviética, que exploraram a vulnerabilidade coletiva com promessas de ordem e prosperidade. Em sociedades fragilizadas, esses discursos alternavam entre oferecer esperança e provocar temor, criando terreno para práticas que restringiam liberdades políticas.

Embora as primeiras distopias tenham surgido antes do século XX, foi nesse período que o gênero se consolidou como ferramenta de crítica. Obras como *Nós* (publicada em 1924), de Yevguêni Zamiátin (2017), e *A revolução dos bichos* (publicada em 1945), de George Orwell (2007), projetaram futuros de repressão e censura, revelando os riscos da concentração de poder estatal e da manipulação ideológica. O recurso ao exagero narrativo não era gratuito: buscava-se, a partir dele, provocar inquietação no leitor e fazê-lo perceber os limites entre ficção e realidade.

Alice de Araújo Nascimento Pereira (2018), ao examinar o impacto das distopias no contexto da eleição de Donald Trump, nos Estados Unidos, explica essa função de modo preciso. De acordo com a autora, trata-se de “um atributo das distopias exagerar fatos nos enredos exatamente para chamar atenção do leitor, despertando indignação, repulsa e até incredulidade, mas para que este possa ter um novo olhar sobre as condições e questões do seu presente” (Pereira, 2018, p. 18).

Ainda que utilizem hipérbole, as narrativas distópicas preservam semelhanças com experiências concretas. Em *A revolução dos bichos*, por exemplo, Orwell (2007) transforma personagens humanos em animais, mas mantém papéis sociais e comportamentos reconhecíveis, o que permite a identificação do leitor com o processo de ascensão e corrupção do poder. Esse recurso ressalta a discrepância entre discursos de empatia e práticas políticas efetivas. A busca incessante por poder leva muitos líderes a privilegiarem interesses pessoais ou de grupo,

colocando-os acima do bem comum e recorrendo a mecanismos de blindagem contra críticas. As distopias, ao retratarem esse tipo de comportamento, não se limitam a advertir grupos específicos, mas dialogam com a coletividade, convidando-a a refletir sobre riscos estruturais que ameaçam direitos e liberdades.

Assim, o gênero funciona como um “despertador antecipado”: ao projetar as consequências da concentração de poder e da supressão de garantias democráticas, as distopias visam fortalecer o senso crítico e a consciência cidadã. Mesmo que esses alertas nem sempre resultem em mudanças imediatas, eles cumprem a função de expor vulnerabilidades institucionais e sociais, abrindo espaço para resistências futuras.

Sociedade e resistência nas distopias

Ao longo da história, a participação social se manifestou mesmo em regimes autoritários, contribuindo para avanços no campo dos direitos. Muitas democracias contemporâneas foram construídas a partir de mobilizações que implicaram prisões, exílios, torturas e mortes. Na obra *O que é isso, companheiro?*, publicada pela primeira vez em 1979 durante a Ditadura Civil-Militar brasileira, Fernando Gabeira (2001, p. 197) relata suas memórias como sobrevivente desse período marcado pela repressão:

Ninguém podia prever, com exatidão, o que estava se passando nas prisões brasileiras. Todos nós, em diferentes níveis, estávamos estupefatos. Por mais que nós enviássemos bilhetes da cadeia, por mais que colecionássemos histórias escabrosas, não conseguiríamos apreender aquele processo em sua complexidade, antes de vivê-lo na carne. Preparávamos álibis, escrevíamos manuais sobre o comportamento na tortura, antevíamos nossas fraquezas e qualidades, mas, no fundo, fomos surpreendidos com o que vimos no interior dos quartéis. Eram gigantescos os mecanismos montados para nos destruir. Às vezes, antes de dormir, dizia a mim mesmo que nos tratavam como prisioneiros de guerra. Mas era apenas um consolo. E daí? E se fôssemos prisioneiros de guerra vindos de outro

país, de outro planeta. Uma civilização que tratava dessa forma seus prisioneiros de guerra precisariam ser repensada de alto a baixo.

Durante a Ditadura Civil-Militar, atos institucionais legitimaram práticas como sequestros, torturas e mortes, justificadas como defesa da ordem. Parte da população apoiava essas medidas em busca de estabilidade, processo que pode ser lido em paralelo a narrativas distópicas como *Vox* (Dalcher, 2018), em que a promessa de proteção se converte em restrição de liberdades.

A resistência social assumiu diversas formas. Além da luta armada, artistas como Caetano Veloso, Geraldo Vandré e Chico Buarque, por exemplo, expressaram críticas políticas em suas músicas. Submetidas à censura da Divisão de Censura e Diversões Públicas, criada em 1972, algumas canções circularam antes que suas mensagens fossem percebidas pelas autoridades. O caso de *Apesar de você*, de Chico Buarque, é um exemplo de denúncia que alcançou grande público, mesmo sob vigilância estatal (Apesar [...], 2018).

Apesar da repressão, mobilizações coletivas se mantiveram e abriram caminho para a transição democrática após 21 anos de Regime Militar. Nesse sentido, olhar o passado sob a lente distópica revela um sentimento de incredulidade semelhante ao vivido por personagens de narrativas que retratam a ascensão autoritária. Acerca disso, Walter Benjamin (1996) lembra que tais narrativas “escovam a história a contrapelo”, dando voz aos vencidos e registrando experiências de sobrevivência e dominação.

Quando um regime já está consolidado, a resistência exige ações urgentes e coordenadas, pois esses governos contam com apoio social significativo e aparato institucional robusto. O desafio, nesse caso, é maior e requer persistência. Em contrapartida, quando a distopia funciona como alerta antecipado, seu valor está em projetar riscos antes que práticas autoritárias se consolidem. Como observa Carlos Eduardo Ornelas Berriel (2005, p. 2):

A distopia busca colocar-se em continuidade com o processo histórico, ampliando e formalizando as tendências negativas

operantes no presente que, se não forem obstruídas, podem conduzir, quase fatalmente, às sociedades perversas (a própria distopia).

Assim, a literatura distópica, ao projetar futuros exagerados, permite identificar, no presente, práticas que ameaçam direitos e instituições, estimulando reflexão crítica e ações preventivas. Para Hilário (2013), trata-se de um gênero que atua como previsão, oferecendo à sociedade instrumentos de resistência no momento em que tendências autoritárias começam a se esboçar.

Militarização escolar e democracia constitucional

Enfraquecer instituições democráticas na atualidade envolve estratégias sutis, muitas vezes pouco perceptíveis à opinião pública e à imprensa. Líderes políticos alinhados a práticas autoritárias podem buscar implementar modelos que facilitem movimentações contrárias à lógica democrática. Para isso, recorrem a discursos simplificados e a soluções imediatistas, capazes de angariar apoio popular e reforçar seus projetos de poder.

A pauta da criminalidade, frequentemente levantada por personalidades políticas que aspiram ou ocupam cargos de governo, é um exemplo de recurso utilizado para convencer a população e mantê-la sob determinada influência. Especialmente após a redemocratização, as fragilidades da segurança pública têm marcado a história brasileira, refletindo no crescimento da violência e dos índices de criminalidade. Apesar do que prevê o Art. 144 da Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988), decisões tomadas em busca de respostas a esse problema social transferem parte da responsabilidade de vigiar e punir jovens em situação de indisciplina às escolas.

Art. 144. A segurança pública, dever do Estado, direito e responsabilidade de todos, é exercida para a preservação da ordem

pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio, através dos seguintes órgãos:

I - polícia federal;

II - polícia rodoviária federal;

III - polícia ferroviária federal;

IV - polícias civis;

V - polícias militares e corpos de bombeiros militares.

VI - polícias penais federal, estaduais e distrital (Brasil, 1988, art. 144).

Nesse processo, militares passaram a ocupar espaços escolares para os quais não possuem formação pedagógica específica. Essa presença tende a reproduzir práticas disciplinares próprias de instituições hierárquicas, aproximando-se do modelo de poder disciplinar descrito por Foucault (1987) em *Vigiar e punir*, em que a sanção normalizadora define padrões de normalidade, mede condutas, identifica desvios e aplica correções para conformá-las ao padrão, produzindo sujeitos dóceis e úteis (Foucault, 1987).

No plano pedagógico, Santana e Santana (2007) destacam que a disciplina escolar opera como processo de normalização: estabelece normas de comportamento, institui métricas de avaliação e modela condutas para alinhá-las às expectativas institucionais. Assim, a militarização escolar contribui para a reprodução de valores de obediência e de submissão à autoridade, com efeitos potenciais na formação de cidadãos menos inclinados ao exercício pleno da crítica social e política. O controle da escola, nesse modelo, também garante a difusão de práticas e visões políticas ao longo de gerações, influenciando a socialização e, por consequência, a formação de futuros eleitores.

Militarização escolar como tecnologia de controle social¹

A escola é um pilar do regime democrático porque socializa crianças e jovens para a convivência plural, para a resolução não violenta de conflitos e para o respeito à diferença. Além do currículo, o cotidiano escolar expõe os estudantes a realidades distintas das familiares e desenvolve competências cívicas básicas. A continuidade desse processo ao longo das etapas de escolarização sustenta a formação do pensamento crítico diante de mudanças socioeconômicas, alternância de governos e do fluxo permanente de informações mediado pela imprensa.

Na história brasileira, a juventude teve papel recorrente em movimentos de oposição. Durante a Ditadura Civil-Militar (1964-1985), estudantes organizaram marchas, greves e entidades representativas; em 1992, o movimento dos “caras-pintadas”, articulado pelo movimento estudantil, contribuiu para o *impeachment* de Fernando Collor de Mello.

Ainda sob a Ditadura Civil-Militar, autoridades classificaram a organização estudantil como ameaça e reduziram investimentos na educação pública, o que resultou em precarização. Essa contração abriu espaço para a expansão do ensino privado e ampliou a segregação educacional, pois famílias de baixa renda não conseguiam custear mensalidades. Acerca disso, Saviani (2008) estima uma redução próxima de 2,6% nos recursos entre os anos de 1970 e 1978.

Esse conjunto de decisões manteve desigualdades escolares e sociais, limitou horizontes de mobilidade para estudantes das camadas populares e enfraqueceu parte da capacidade de mobilização estudantil. Em uma reportagem, Ferreira Junior (2016) enfatiza que a migração das elites para redes privadas reforça a dualidade do sistema: escolas públicas massificadas e

¹ Entende-se por controle social o domínio exercido por governos autoritários sobre o comportamento e sobre a liberdade da população, a fim de se manter o poder com apoio da maioria dos cidadãos.

subfinanciadas para a maioria e trajetórias privadas seletivas para grupos de maior renda, com efeitos cumulativos sobre participação política e oportunidades futuras.

A ditadura não criou, mas acentuou a dualidade entre o ensino público e o privado, da pré-escola ao ensino superior. A consequência é que as escolas públicas perderam a qualidade e passou a ser destinada aos mais pobres, enquanto o ensino privado começou a ser uma alternativa para os mais ricos e para as elites que secularmente governaram o país (Ferreira Junior, 2016).

No final da década de 1990, redes municipais e estaduais passaram a implantar escolas militarizadas, distintas dos colégios militares do Exército. Nesses modelos, policiais militares assumiram funções de gestão e disciplina e aplicaram regulamentos rígidos sobre uniforme, corte de cabelo e conduta; estudantes em descumprimento ficaram sujeitos a sanções internas ou transferência. Essa estrutura reduziu o espaço de expressão individual e limitou a participação crítica dos alunos na vida escolar. Apoiadores sustentam que a militarização responderia a problemas de disciplina, aprendizagem e criminalidade.

Com base em Foucault, Guimarães (2003) analisa que as práticas disciplinares na escola controlam minúcias do corpo e do tempo dos estudantes, produzem saberes e protocolos de avaliação e, por meio da normalização, moldam comportamentos para ajustá-los às expectativas institucionais². A aprovação social desses modelos, muitas vezes sustentada por indicadores de desempenho escolar, tem funcionado como fator de legitimação, embora os efeitos de longo prazo sobre a formação crítica dos estudantes sejam pouco debatidos.

Conforme Santana e Santana (2007), em diálogo com Foucault (1987), a disciplina escolar opera menos por coerção direta e mais por normalização: ela define padrões de conduta, mede e compara comportamentos, identifica desvios e aplica correções para ajustá-

² Ver também Foucault (1987), sobre a “sanção normalizadora”.

los à norma. Desse modo, a normalização cumulativa molda comportamentos e naturaliza rotinas disciplinares, influenciando a formação cidadã e a tolerância social a práticas de controle.

Autoritarismo em mutação: do golpe armado à erosão institucional

O Golpe de 1964 ocorreu com deslocamento de tropas e veículos blindados em Brasília e no Rio de Janeiro, além da rápida neutralização de pontos estratégicos do Governo Federal. O presidente João Goulart, então chefe do Executivo na Quarta República (1946-1964), governava em meio a uma forte polarização política e social.

O movimento contou com o apoio de setores civis e de governadores, além de sinais de respaldo dos Estados Unidos. Para evitar confronto armado, Goulart decidiu não resistir militarmente. Com isso, os militares assumiram o poder com relativa rapidez, inaugurando 21 anos de regime autoritário no país.

Em 31 de março, os tanques de guerra do Exército já se dirigiam ao Rio de Janeiro, onde Goulart se encontrava. O governo caiu sem grandes resistências. A ida de Jango para o Rio Grande do Sul foi o argumento para o senador Auro de Moura Andrade, que presidia o Congresso Nacional, declarar a vacância do cargo de presidente da República, devido aos últimos acontecimentos. No dia 3 de abril, o general Castelo Branco já era o novo presidente do Brasil. Jango partiu para o exílio no Uruguai (Costa Júnior, 2014).

Em 1979, a promulgação da Lei da Anistia, durante o governo do presidente João Baptista Figueiredo, concedeu liberdade a presos políticos e civis que tiveram direitos suspensos, mas também perdoou os crimes cometidos por agentes estatais no período:

Art. 1º - É concedida anistia a todos quantos, no período compreendido entre 2 de setembro de 1961 e 15 de agosto de 1979, cometeram crimes políticos ou conexos com estes, crimes eleitorais,

aos que tiveram seus direitos políticos suspensos e aos servidores da Administração Direta e Indireta, de fundações vinculadas ao poder público, aos Servidores dos Poderes Legislativo e Judiciário, aos Militares e aos dirigentes e representantes sindicais, punidos com fundamento em Atos Institucionais e Complementares (Brasil, 1979, art. 1).

Enquanto para os militares a lei representou uma forma de encerrar judicialmente o passado, para os opositores significou o risco de esquecimento das violações. Como destaca João Roberto Martins Filho (2002, p. 179), a memória sobre o período se dividiu entre os que buscavam preservar o relato da resistência e os que defendiam “virar a página” em nome da conciliação nacional:

Uma revisão dos depoimentos de militantes e militares sobre os tempos mais sombrios da ditadura brasileira do pós-64 revela, já de início, uma diferença básica: os ex-militantes se esforçam por manter viva a memória dos anos 60 e 70; a maior parte dos oficiais ouvidos sobre o assunto gostaria que se baixasse sobre certos aspectos desse período o manto do esquecimento. De certa forma - pelo menos, na primeira onda de memórias revolucionárias - a esquerda procurou continuar nas páginas dos livros a luta contra a ditadura. “Narrar é resistir”, diz a epígrafe de Guimarães Rosa citada no livro de Fernando Gabeira ([1979], 2001). “A única solução é não esquecer” concluiria, já em outro contexto, Flávio Tavares (1999:13). Em contraste, quando instados a falar, os oficiais das Forças Armadas, principalmente os que têm ou tiveram responsabilidades institucionais, insistem na necessidade de “virar a página” da história e pensar no futuro - em prol da concórdia nacional e do bom nome de suas corporações. Dessa maneira, os narradores de esquerda parecem na obrigação de contar e recontar os acontecimentos que cercaram a resistência derrotada. Suas narrativas são corroboradas pelas obras de historiadores e jornalistas. Do lado dos militares não se comemora a vitória.

Esse contraste evidencia como a memória histórica tornou-se arena de disputa simbólica entre narrativas, ao mesmo tempo em

que acompanhava a transição para o Estado Democrático de Direito. No contexto contemporâneo, observa-se que líderes políticos abandonaram o modelo clássico de golpes armados e passaram a se valer de mecanismos constitucionais e institucionais para ampliar seu poder. Esse fenômeno é denominado *constitucionalismo abusivo*, conforme define o Ministro Roberto Barroso:

O constitucionalismo e as democracias ocidentais têm se deparado com um fenômeno razoavelmente novo: os retrocessos democráticos, no mundo atual, não decorrem mais de golpes de estado com o uso das armas. Ao contrário, as maiores ameaças à democracia e ao constitucionalismo são resultado de alterações normativas pontuais, aparentemente válidas do ponto de vista formal, que, se examinadas isoladamente, deixam dúvidas quanto à sua inconstitucionalidade. Porém, em seu conjunto, expressam a adoção de medidas que vão progressivamente corroendo a tutela de direitos e o regime democrático (Brasil, 2019, p. 10).

A utilização de instrumentos previstos na Constituição pode, em alguns contextos, ser direcionada para fins que enfraquecem as próprias normas constitucionais, resultando no que parte da literatura especializada denomina como regimes autocráticos legitimados formalmente.

Apesar de as Constituições, através de meios democráticos, darem legitimidade para os governantes representarem seus interesses, alguns líderes se valem dessa prerrogativa para validarem suas próprias inclinações ideológicas e predileções pessoais. Analisando o declínio na utilização dos golpes militares para tomada do poder nas últimas décadas e observando essas alterações no campo progressista, David Landau (2013) cunha o termo “constitucionalismo abusivo” para expressar o uso excessivo de mecanismos de mudança constitucional para burlar os sistemas democráticos, como emendas constitucionais e constituições de reposição. Para ele, cada vez mais estão sendo utilizadas ferramentas legítimas para transformar os governos democráticos em regimes autoritários ou semi-autoritários [*sic*], como foram os casos da

Colômbia, com o Presidente Alvaro Uribe Velez; da Hungria, com a Fidesz – União Cívica Húngara; e da Venezuela, na figura de Hugo Chávez (Cortez, 2020, p. 18).

No que se refere à busca por formas de controle social, a militarização das escolas pode ser interpretada como uma medida institucional que encontra aceitação em parte da sociedade e que, a longo prazo, pode contribuir para a naturalização de práticas de caráter autoritário. A padronização de comportamentos e a redução da participação crítica no ambiente escolar favorecem a formação de cidadãos menos propensos ao questionamento. Isso pode ser entendido como um processo de preparação indireta, em que a conformidade e a disciplina são priorizadas em detrimento do desenvolvimento de autonomia e criticidade.

Nesse sentido, a militarização das escolas não representa um golpe de Estado em seu formato tradicional, mas pode ser vista como uma estratégia de transformação gradual. Ao influenciar a formação das novas gerações, ela cria condições sociais e culturais que podem enfraquecer, no futuro, as estruturas democráticas que deveriam ser fortalecidas.

Liberdade de ensinar e formação crítica: parâmetros e riscos

A escola, orientada pelas diretrizes básicas de educação e pela transmissão de saberes essenciais, também insere crianças e jovens em um ambiente plural e democrático, no qual se cultivam justiça social, igualdade e experiências de emancipação. Nesse sentido, articula formação científica e formação cidadã, com horizonte de mobilidade pelo uso das competências cognitivas (Seffner, 2017). Nas palavras de Seffner (2017, p. 5):

A educação escolar carrega consigo valores universais de emancipação, de justiça social, de igualdade e de uma sociedade democrática em que os indivíduos possam experimentar mobilidade pelo justo uso de suas competências cognitivas.

A escola, além do caráter científico orientado pelas diretrizes básicas de educação e responsável pela transmissão de saberes essenciais, cumpre a relevante função de inserir crianças e jovens em um ambiente plural e democrático. Nesse sentido, os professores atuam como mediadores fundamentais para que os valores universais apontados por Seffner (2017) sejam transmitidos de forma ampla e consistente, garantindo que a liberdade de ensinar permita o acesso a diferentes conteúdos e perspectivas, sem censura ou restrições arbitrárias.

A Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988) assegura a *liberdade de ensinar* — também conhecida como liberdade de cátedra —, princípio que já estava presente na Constituição de 1934 (Brasil, 1934) e que se manteve como garantia mesmo em períodos de restrição política. Entretanto, é necessário delimitar os contornos dessa liberdade, de modo que a prática pedagógica não seja utilizada para difundir preconceitos, discursos excludentes ou desigualdades estruturais. Ao mesmo tempo, deve-se evitar que o ensino seja reduzido a uma visão única da história, o que comprometeria o exercício pleno do pensamento crítico.

A liberdade de ensinar se articula com os direitos constitucionais de igualdade e não discriminação, e isso tem a ver com o diálogo com os marcadores sociais da diferença, o compromisso com o pluralismo democrático e o respeito às culturas juvenis, que devem encontrar na escola um lugar de expressão e respeito. Um professor não tem liberdade de ensinar ao ponto de promover em sala de aula discursos de ódio e discriminação. Um professor tem o dever de ir além de sua visão particular do evento, respeitando o direito de aprender do aluno, e mostrando outras visões (Seffner, 2017, p. 19).

Com o respeito à liberdade de ensinar — e, por consequência, à liberdade de aprender —, é possível contribuir para a estruturação de uma sociedade futura que valorize a autonomia intelectual, pautada no respeito às diferenças, à pluralidade social

e à democracia, pilares fundamentais para o sustento de uma sociedade diversa e igualitária.

Nesse sentido, a educação pode ser entendida como espaço estratégico de disputa simbólica, razão pela qual regimes autoritários tendem a adotar medidas que impactam diretamente essas liberdades. O desrespeito às liberdades individuais e a limitação do pensamento crítico estão relacionados à imposição de condutas e comportamentos padronizados — como os presentes em determinados modelos de escolas militarizadas — e a práticas sociais que reproduzem desigualdades raciais e econômicas. Um exemplo amplamente noticiado ocorreu em Salvador, em 2019, quando uma estudante de 13 anos foi impedida de ingressar em uma instituição escolar em razão de seu cabelo crespo, interpretado como “fora do padrão” (Da Redação, 2022).

Além disso, debates em torno da educação frequentemente envolvem questionamentos sobre as bases pedagógicas que devem orientar a formação de crianças e jovens. Nesse contexto, educadores e pensadores de referência internacional, como Paulo Freire — Patrono da Educação Brasileira —, tornam-se objeto de disputas políticas. Um episódio ilustrativo ocorreu em 2019, quando, em declaração pública sobre a TV Escola, o então presidente da República criticou diretamente a influência das ideias de Freire:

Era uma programação [da TV Escola] totalmente de esquerda, ideologia de gênero, dinheiro público para ideologia de gênero. Então, tem que mudar. Reflexo, daqui a 5, 10, 15 anos vai ter reflexo. Os caras estão há 30 anos [no ministério], tem muito formado aqui em cima dessa filosofia do Paulo Freire da vida, esse energúmeno, ídolo da esquerda (Vargas, 2019).

Assim, determinados modelos de ensino podem induzir crianças e jovens a um padrão educacional que, ao longo do tempo, tende a reduzir o espaço para o desenvolvimento pleno do pensamento crítico. Isso pode comprometer a capacidade futura de

análise autônoma e de participação consciente nos processos democráticos. O desrespeito às individualidades e às liberdades asseguradas pela Constituição fragiliza a diversidade de experiências e identidades, favorecendo a consolidação de um padrão único considerado socialmente aceitável, o que amplia a exclusão de grupos já historicamente marginalizados.

Nesse sentido, Paulo Freire (2002, p. 42) recorda que “não existe educação neutra, toda neutralidade afirmada é uma opção escondida”. Essa afirmação reforça a compreensão de que as escolhas pedagógicas, sejam elas voltadas à padronização ou à pluralidade, têm sempre implicações políticas e sociais. Portanto, quando a educação é orientada para a uniformização de condutas e ideias, corre-se o risco de comprometer valores democráticos fundamentais, ao invés de fortalecê-los.

Vox (2018) como lente analítica: cenários distópicos e diálogo com o Brasil

Em *Vox*, a narrativa situa-se nos Estados Unidos após a eleição presidencial de 2016, quando um governo de orientação conservadora e autoritária, apoiado por grupos que invocam valores de família, religião e moralidade, promete “restaurar” tais princípios (Dalcher, 2018). Ao assumir, uma medida central atinge diretamente a protagonista: todas as mulheres são proibidas de trabalhar, estudar e falar sem restrições. Um dispositivo de pulso contabiliza palavras diárias e aplica choques quando o limite de 100 é ultrapassado.

A narrativa, realizada em primeira pessoa por Jean McClellan, médica neurolinguista, articula fundamentalismo religioso, manutenção de estruturas patriarcais, efeitos do voto não refletido/abstenção e disputas do feminismo sob retração de direitos. O enredo também mostra como a passividade social facilita desfechos autoritários. Jean descreve as mudanças em sua rotina e na de sua filha Sônia, de 3 anos, matriculada em uma escola exclusiva para meninas voltada a tarefas domésticas, enquanto

homens preservam rotinas e privilégios. A autora evidencia a socialização de normas opressivas desde a infância, legitimando desigualdades de gênero (Dalcher, 2018).

Dalcher (2018) constrói personagens e situações verossímeis para aproximar o leitor da experiência distópica. Jean admite distanciamento político e abstenção eleitoral; só após sofrer as novas regras, reconhece os alertas de Jackie Juarez, ativista que convocava manifestações contra o avanço autoritário:

Vocês não fazem ideia, senhoritas. Absolutamente nenhuma ideia. Estamos a um passo de voltar à pré-história, meninas. Pensem nisso. Pensem onde vocês vão estar, onde suas filhas vão estar, quando os tribunais atrasarem os relógios. Pensem em expressões como “permissão do cônjuge” e “consentimento paterno”. Pensem em acordar um dia e descobrir que não têm voz em nada (Dalcher, 2018, p. 16).

Enquanto assiste ao discurso de Jackie na televisão, o filho mais velho de Jean, Steven, também acompanha e se refere à militante como “histérica”. A cena ilustra como, em contextos de mudanças políticas, discursos de resistência podem ser desqualificados e como atitudes de intolerância podem ser naturalizadas dentro do ambiente familiar e social. Em *Vox*, os garotos passam a estudar matérias como “Estudos Religiosos Avançados” e são ensinados a reproduzir valores que reforçam estruturas hierárquicas de gênero e poder (Dalcher, 2018). Steven é responsável por mostrar ao leitor como jovens podem ser influenciados e adaptados a seguir apenas uma versão da realidade apresentada como verdade absoluta. Um dos trechos do livro exemplifica a maneira como um regime autoritário pode normalizar práticas opressivas e apresentá-las como benevolentes:

A mulher não deve ir às urnas, mas tem uma esfera própria, de incrível responsabilidade e importância. Ela é a guardiã do lar, nomeada por Deus [...]. Ela deve ter total consciência de que a sua posição de esposa e mãe, e de anjo do lar, é a tarefa mais santa, mais

responsável e régia designada para os mortais; descartar qualquer ambição de algo mais elevado, já que não existe nada tão elevado para os mortais (Dalcher, 2018, p. 56).

A partir disso, é possível compreender que as modificações responsáveis por transformar as escolas em centros de formação de seguidores conformados — homens e mulheres — trazem resultados a médio e longo prazo para a consolidação de regimes autoritários. O apoio incondicional de personagens como Steven, em *Vox*, evidencia como a educação pode ser utilizada para reforçar determinadas agendas políticas e consolidar práticas de controle social. Essa construção literária permite refletir sobre experiências reais em que instituições escolares se tornam espaços de padronização de condutas e valores, preparando cidadãos para aceitarem modelos de governo pouco compatíveis com princípios democráticos.

Embora a narrativa seja ficcional, ela aponta para dinâmicas reconhecidas na teoria política e no direito constitucional. Entre elas, é possível notar o chamado *constitucionalismo abusivo*, conceito discutido por Luís Roberto Barroso e David Landau, segundo o qual mecanismos formais de alteração normativa, como emendas constitucionais, decretos ou medidas provisórias, podem ser utilizados de forma recorrente para corroer a separação de poderes e enfraquecer gradualmente instituições democráticas.

Até então os mecanismos de proteção da democracia existentes no direito constitucional internacional comparado não se mostraram eficazes para combater o constitucionalismo abusivo. Por exemplo, normalmente, os golpes militares são realizados em evidente desacordo com a ordem constitucional vigente, porém, podem existir casos em que governos militares ditatoriais busquem legitimação legal para suas ações (LANDAU, 2013), e assim, implementem regimes autoritários através de meios legais; ou que governos efetivamente democráticos, eleitos por voto popular, passem a se utilizar demasiadamente de decretos e medidas provisórias, interferindo nos papéis postos nas constituições e

violando a separação dos poderes, numa aproximação a tendências autocráticas (Cortez, 2020, p. 18-19).

A partir do uso reiterado e abusivo de medidas constitucionais, governos podem fragilizar direitos conquistados historicamente e que asseguram condições básicas para grupos sociais diversos. As consequências de tais práticas, muitas vezes de difícil reversão, foram antecipadas por opositores que alertavam para os riscos de normalização de condutas autoritárias dentro de estruturas institucionais democráticas. Essas práticas, de caráter autoritário dentro de contextos de democracias liberais, são denominadas *soft authoritarianism*. Conforme Pagliaro (2023, p. 236):

En la segunda década del siglo XXI, ganaron fuerza los movimientos políticos nostálgicos de la dictadura militar brasileña, así como movimientos que coquetean con los ideales totalitarios, en general. Esto puede demostrar posibles fallas en la democracia misma y su incapacidad para cumplir todas sus promesas políticas. Es en estas lagunas del fracaso donde se afianzan las ideas antidemocráticas y, en la búsqueda de alternativas, la imagen del pasado puede emerger como un referente ideal, aunque sea un pasado poco conocido o incluso recreado e imaginado.

Em *Vox*, por fim, Dalcher (2018) retrata como mudanças aparentemente pontuais — restrições pedagógicas, diferenciação entre a educação de meninos e meninas e limitações severas de liberdade — podem gerar, a médio e longo prazo, uma população moldada para aceitar práticas de exclusão e hierarquização social. O apoio de personagens como Steven, que adere sem questionamento ao discurso oficial, exemplifica como a socialização em ambientes controlados pode consolidar fidelidade a projetos de poder pouco compatíveis com os valores democráticos.

Essa construção literária dialoga com debates contemporâneos sobre responsabilidade política e participação cidadã. A reflexão da

protagonista Jean McClellan, que reconhece seu afastamento da vida política e a omissão em processos decisivos, funciona como alerta:

Minha culpa começou há duas décadas, na primeira vez em que não votei, nas vezes incontáveis em que disse a Jackie que estava ocupada demais para ir a uma das suas passeatas, fazer cartazes ou ligar para meus congressistas (Dalcher, 2018, p. 215).

Portanto, assim como em *Vox*, pode-se compreender que, em uma democracia, mesmo em cenários adversos, o poder de decisão permanece nas mãos da população. Contudo, para que esse poder seja efetivo, é necessário que haja consciência crítica e responsabilidade no exercício da cidadania, de modo a evitar que líderes com tendências autoritárias ascendam ao poder valendo-se de mecanismos legais para corroer gradualmente as bases do regime democrático.

Considerações finais

As tensões da democracia brasileira pós-1988, com ênfase em 2019-2022, além das políticas de militarização de escolas públicas, foram o foco desta pesquisa, que examinou seus impactos sobre a formação crítica e o Estado Democrático de Direito. A pergunta que orientou o trabalho foi direta: a militarização escolar no Brasil funciona como estratégia de controle social capaz de moldar percepções coletivas e limitar a formação cidadã, aproximando-se de uma lógica distópica? A resposta sustentada aqui é sim, em determinados arranjos e contextos.

Com base na comparação entre *Vox* (Dalcher, 2018) e evidências do caso brasileiro, analisamos três frentes: (i) *mecanismos institucionais*: convênios de gestão com polícias militares, decretos e portarias de “gestão compartilhada”, regulamentos internos com padronização de uniforme, corte de cabelo e sanções disciplinares; (ii) *deslocamento de funções*: transferência de tarefas de segurança e disciplina para o espaço pedagógico, em tensão com a Constituição

Federal de 1988, especificamente com o Art. 144 (Brasil, 1988); e (iii) *efeitos pedagógicos*: redução de autonomia docente, limitação da participação estudantil e normalização de condutas por hierarquia e vigilância.

As primeiras seções do capítulo mostraram o papel das distopias como alerta normativo: ao hiperbolizar tendências de restrição de direitos, elas ajudam a identificar riscos no presente. Em seguida, o texto detalhou como políticas de militarização podem subverter práticas democráticas pela via da disciplinarização cotidiana da escola. Por fim, o capítulo apresentou o contexto da obra *Vox* para projetar cenários de linguagem controlada e corpo regulado, que iluminam riscos de naturalização de desigualdades de gênero e obediência acrítica.

A comparação literatura-realidade indica que a reedição de um regime militar clássico é improvável no Brasil redemocratizado; porém, arranjos de gestão escolar militarizada operam como instrumentos sutis de centralização do poder e de erosão de práticas democráticas. Com base no exposto, concluímos que a militarização deve ser avaliada criticamente pelos seus efeitos acumulados sobre autonomia pedagógica, liberdade de expressão, participação discente e controle social, com atenção a impactos de médio e longo prazo na vitalidade do regime democrático.

Referências

APESAR de você. [S. l.: s. n.], 2018. 1 vídeo (3 min 55 s). Publicado pelo canal Chico Buarque - Tema. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LZJ6QGSpVSk>. Acesso em: 14 nov. 2025.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, W. (org.). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 222-234.

BERRIEL, C. E. O. Utopia, distopia e história. *Morus: Utopia e Renascimento*, Campinas, v. 2, n. 1, p. 4-10, 2005. Disponível em: <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/issue/view/15>. Acesso em: 14 nov. 2025.

BRASIL. Presidência da República. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1934. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 14 nov. 2025.

BRASIL. Presidência da República. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 7 nov. 2025.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 6.683, de 28 de agosto de 1979*. Concede anistia e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1979. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6683.htm. Acesso em: 14 nov. 2025.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Medida cautelar na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 622*. Brasília, DF: Supremo Tribunal Federal, 2019. Disponível em: <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5774611>. Acesso em: 14 nov. 2025.

CORTEZ, L. C. *Norma, poder e legitimidade: análise do controle exercido em Estados Democráticos*. 2020. Monografia (Bacharelado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2020.

COSTA JÚNIOR, J. G. B. *Verdade 12.528: a Ditadura Civil-Militar e a Comissão Nacional da Verdade*. In: EXPOSIÇÃO CIENTÍFICA, TECNOLÓGICA E CULTURAL, Mossoró, 2014. *Anais [...]*. Mossoró: IFRN, 2014. p. 1-17. Disponível em: https://www2.olimpiadadehistoria.com.br/vw/1JMb7SawwNQ_MDA_2b086_VERDADE%2012.528%20-%20A%20DITADURA%20CIVIL-

MILITAR%20E%20A%20COMISS%C3%83O%20NACIONAL%20DA%20VERDADE.doc. Acesso em: 26 jan. 2026.

DA REDAÇÃO. Aluna negra sem coque é impedida de entrar em escola militar na Bahia. *Nexo Jornal*, São Paulo, 22 abr. 2022. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/extra/2022/04/22/aluna-negra-sem-coque-e-impedida-de-entrar-em-escola-militar>. Acesso em: 26 jan. 2026.

DALCHER, C. *Vox*. São Paulo: Arqueiro, 2018.

FERREIRA JUNIOR, A. Qual o legado da ditadura civil-militar na educação básica brasileira? *Centro de Referências em Educação Integral*, [S. l.], 31 mar. 2016. Disponível em: <https://educacaointegral.org.br/reportagens/ditadura-legou-educacao-precarizada-privatizada-anti-democratica/>. Acesso em: 14 nov. 2025.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia*: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

GABEIRA, F. *O que é isso, companheiro?* Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2016.

GUIMARÃES, Á. M. *Vigilância, punição e depredação escolar*. Campinas: Papirus, 2003.

HILÁRIO, L. C. Teoria crítica e literatura: a distopia como ferramenta de análise radical da modernidade. *Anuário de Literatura*, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 201-215, 2013. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7917.2013v18n2p201>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/literatura/issue/view/1969>. Acesso em: 14 nov. 2025.

JACOBY, R. *Imagem imperfeita*: pensamento utópico para uma época antiutópica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARTINS FILHO, J. R. A guerra da memória: a ditadura militar nos depoimentos de militantes e militares. *Varia História*, [S. l.], n.

28, p. 178-201, 2002. Disponível em: https://historiapolitica.com/datos/biblioteca/brasil_martins.pdf. Acesso em: 14 maio 2025.

MORE, T. *Utopia*. São Paulo: Penguin, 2018.

ORWELL, G. *A revolução dos bichos*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

OST, F. *Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

PAGLIARO, H. Legitimidad autoritaria y fragilidad democrática. In: TERTO NETO, U.; EYNARD, M. (org.). *Democracias latinoamericanas en crisis: diagnósticos y alternativas frente a los conflictos sociales en Argentina y Brasil*. Anápolis: Editora da UEG, 2023. p. 223-238.

PEREIRA, A. A. N. Não vai acontecer aqui? Utopia e distopia na era Trump. *Revista do Instituto de Estudos Econômicos e Internacionais*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 136-159, 2018. Disponível em: https://ieei.unesp.br/index.php/IEEI_MundoDesenvolvimento/issue/view/1. Acesso em: 14 nov. 2025.

SANTANA, M. S. R.; SANTANA, I. J. Modernidade e pós-modernidade: uma breve análise sob o enfoque da educação. In: ARAÚJO, D. A. C.; PAES, A. B. (org.). *Pesquisa em educação: política, sociedade e tecnologia*. Campo Grande: Uniderp, 2007. p. 73-88.

SAVIANI, D. *A pedagogia no Brasil: história e teoria*. Campinas: Autores Associados, 2008.

SEFFNER, F. Escola pública e função docente: pluralismo democrático, história e liberdade de ensinar. In: SIMÓSIONACIONAL DE HISTÓRIA, 29., 2017, [S. l.]. *Anais [...]*. [S. l.]: SNH, 2017. p. 1-21. Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1488969068_ARQUIVO_FernandoTextoHistoriadoresDemocraciaANPUHSP.pdf. Acesso em: 14 nov. 2025.

VARGAS, M. Bolsonaro diz que TV Escola 'deseduca' e chama Paulo Freire de 'energúmeno'. *UOL Notícias*, Brasília, 16 dez. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2019/12/16/bolsonaro-diz-que-tv-escola-deseduca-e-chama-paulo-freire-de-energumeno.htm>. Acesso em: 14 nov. 2025.

ZAMIÁTIN, I. *Nós*. São Paulo: Aleph, 2017.

CAPÍTULO 13 – NECROPOLÍTICA DE GÊNERO E DESUMANIZAÇÃO: A NEGAÇÃO DO DIREITO À VIDA

Gabriele da Silva Quirino
Mikaelle Alline de Melo Cruz
Vanja Grujić

Introdução

“Não se nasce mulher: torna-se”, afirma Simone de Beauvoir (1967, p. 9) em *O segundo sexo*. Mas o que é tornar-se mulher? Ser mulher é, historicamente, habitar um corpo marcado como território alheio, controlado ora por homens, ora pelo Estado. É compreender a contradição de existir em um corpo que não nos pertence e que, a qualquer momento, pode ser reivindicado, negado ou apagado, seja por meio de normas sociais, leis que desumanizam ou pela desproteção dos corpos considerados descartáveis. Ainda assim, tornar-se mulher é também subverter essas imposições, afirmando que a luta por autonomia é, essencialmente, uma luta pela vida.

A vida é um direito humano fundamental e inviolável. Sem o direito à vida, nenhum outro pode existir. No entanto, não basta existir biologicamente: é preciso existir com dignidade. Essa dignidade é constantemente negada às mulheres, especialmente àquelas pertencentes a grupos marginalizados. A ameaça constante à vida das mulheres, evidenciada por altos índices de feminicídio e pela desumanização de seus corpos, revela como o patriarcado estrutura um sistema que fragiliza o direito humano mais básico: o direito à vida.

A partir disso, este capítulo parte da premissa de que a violência de gênero no Brasil pode ser compreendida como uma

manifestação concreta da necropolítica, termo cunhado por Achille Mbembe (2018) para descrever como sistemas de poder decidem quem pode viver e quem deve morrer. Nessa perspectiva, a necropolítica se torna um instrumento da tríade patriarcado-capitalismo-racismo, em que mulheres negras, periféricas e pobres se tornam os principais alvos desse processo de desumanização. O feminicídio, portanto, representa a expressão extrema e brutal dessas desigualdades estruturais que se entrelaçam às dimensões de classe, raça e gênero. Assim, este capítulo busca revelar que a violência no Brasil tem gênero, cor, classe e território.

Para alcançar esse propósito, a análise se desenvolve em três eixos complementares: (i) a fundamentação do direito à vida nas normativas nacionais e internacionais de direitos humanos; (ii) o conceito de necropolítica e sua adaptação para a análise de gênero; e (iii) o patriarcado como estrutura histórica que sustenta a violência de gênero.

Além disso, o capítulo apresenta uma análise de dados recentes sobre a violência e o feminicídio no Brasil, evidenciando como a necropolítica se manifesta na realidade concreta das mulheres, especialmente as negras e periféricas. Esses números não apenas quantificam a violência, mas também revelam como as estatísticas refletem políticas de morte, em que a omissão do Estado e a persistência das desigualdades estruturais se traduzem em corpos sacrificáveis. Assim, os dados expõem a face concreta da necropolítica de gênero no cotidiano brasileiro.

Embora ainda não exista um *ranking* internacional¹ consolidado que permita comparar as taxas de feminicídio entre os

¹ Não há, atualmente, um *ranking* internacional atualizado que permita comparar, de forma precisa e uniforme, as taxas de feminicídio entre os países. O último levantamento amplamente citado foi o *Mapa da Violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil*, elaborado por Waiselfisz (2015) e publicado pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO) há uma década, que posicionou o Brasil entre as nações com as maiores taxas de feminicídio do mundo. Desde então, as bases internacionais reconhecem a ausência de dados comparativos recentes e

países de forma uniforme, as estimativas disponíveis situam o Brasil entre os contextos mais críticos tanto em escala global quanto regional. De acordo com a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal), o país registrou, em 2023, uma taxa aproximada de 1,4 feminicídio para cada 100 mil mulheres, o que o posiciona entre as nações com maior incidência de assassinatos de mulheres por razões de gênero na América Latina (CEPAL, 2024). Esses dados evidenciam a persistência de um cenário estrutural de violência letal contra as mulheres, agravado pela interseção entre desigualdades de gênero, raça e classe social.

Para sustentar a reflexão teórica, utilizam-se obras de Achille Mbembe (2018), bell hooks² (2023) e Montserrat Sagot (2013), entre outros autores que fornecem as lentes necessárias para compreender como o capitalismo, o patriarcado e o racismo operam conjuntamente na produção da desigualdade e na negação do direito à vida das mulheres. Por meio desses referenciais, busca-se aprofundar a análise da contradição entre o reconhecimento jurídico do direito à vida e sua negação material sob a ótica da necropolítica.

A vida como direito humano e fundamental

O direito à vida é amplamente considerado um dos pilares fundamentais da dignidade humana, sendo reconhecido em várias declarações e convenções internacionais ao longo da história. Sua importância transcende fronteiras culturais e políticas, sendo um dos primeiros direitos a ser consagrado no campo dos direitos humanos, refletindo a ideia de que a vida, em sua essência, é inviolável e deve ser protegida. Esse direito fundamenta as bases

metodologicamente consolidados, sobretudo devido às diferenças nas formas de registro e tipificação do crime entre os países.

² A autora opta por grafar seu nome em letras minúsculas como gesto político e simbólico. Essa escolha expressa sua recusa às hierarquias e ao culto à personalidade, deslocando a atenção do “eu” para a coletividade das ideias que defende.

de uma sociedade justa e igualitária, em que o valor intrínseco de cada ser humano é reconhecido e preservado.

A primeira norma jurídica moderna que teve uma aproximação em tratar a vida como um direito foi provavelmente a Magna Carta, assinada em 1215, na Inglaterra. Embora a Magna Carta não tenha explicitamente declarado a vida como um direito inalienável, ela estabeleceu princípios que serviram como a base para o desenvolvimento de direitos humanos fundamentais.

A Declaração de Direitos de 1689 (Bill of Rights) é frequentemente reconhecida como um marco na proteção dos direitos individuais, influenciada pelas ideias de filósofos como John Locke (2002) e Montesquieu (2004). No entanto, foi com a promulgação da Declaração de Independência dos Estados Unidos, em 1776, que a vida foi firmemente reconhecida como um direito fundamental. Locke (2002), na obra *Dois tratados sobre o governo*, argumentou que os indivíduos possuem direitos naturais inalienáveis, como a vida, a liberdade e a propriedade, que devem ser protegidos pelo governo. Montesquieu (2004), por sua vez, ao discutir a separação dos poderes e a defesa dos direitos individuais em *O espírito das leis*, também influenciou essa evolução do pensamento político.

Com efeito, a Declaração de Independência dos Estados Unidos de 1776, de Thomas Jefferson, foi crucial ao afirmar que “todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade” (National Archives, 1776, tradução nossa). O referido texto consolidou o direito à vida como um direito inalienável e princípio central da política moderna e dos direitos humanos.

Porém, é importante questionar: de quais vidas tratavam-se esses direitos? Esses direitos estavam voltados majoritariamente para um grupo específico: os homens brancos com poder e influência social. Além disso, esse conjunto de direitos tratava da proteção da vida de cidadãos privilegiados, e não de grupos marginalizados, como mulheres, negros ou povos colonizados.

Em 1789, foi promulgada a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, cujo próprio nome evidencia sua limitação, ao referir-se exclusivamente ao “homem”. A Declaração reconhece os direitos inalienáveis do ser humano e foi elaborada sob a forte influência dos ideais iluministas, defendidos por filósofos como John Locke e Jean-Jacques Rousseau (*République Française*, 1789). Esses pensadores criticavam o absolutismo e promoviam a defesa dos direitos naturais, a separação dos poderes e a ideia de um governo baseado no consentimento dos governados.

Simone de Beauvoir (1967) reconhece a importância da referida declaração, mas também aponta contradições tanto no texto quanto nos ideais iluministas. Em seu livro, a autora aponta que a igualdade proclamada aos homens não foi estendida às mulheres. Além disso, ela critica a Revolução Francesa, por não ter avançado na emancipação das mulheres (Beauvoir, 1967).

A mulher não é ‘um homem como os outros’. Quando a Revolução Francesa proclamou que ‘todos os homens nascem livres e iguais em direitos’, ela ignorou a mulher e permaneceu com a concepção que a subordinava à dependência masculina. A luta pela emancipação feminina é, portanto, uma luta pela igualdade real, não apenas pela igualdade formal (Beauvoir, 1967, p. 29).

Com isso, fica evidente que a liberdade e igualdade pautada nos ideais iluministas destinava-se, de fato, ao homem branco, europeu e proprietário como o sujeito dos direitos. Como poderia se pensar que filósofos que defendiam a submissão das mulheres atuariam em prol de sua emancipação? Rousseau (2010, p. 198), em sua obra *Emílio ou da educação*, publicada em 1762 e que discute a educação ideal para meninos e meninas, apontou:

As meninas devem ser educadas para o lugar que devem ocupar, e desde o início devem ser acostumadas àquela modéstia e reserva que devem ser o seu traço distintivo. A educação das meninas deve ser moldada para fazer delas mulheres que se ajustem às exigências da sua condição.

Em outras palavras, ele acreditava que as meninas deveriam ser preparadas desde cedo para o papel de esposas e mães, função que, segundo sua concepção, constituía a “natureza” feminina. Assim, a educação voltada às mulheres deveria restringir-se ao aprendizado de virtudes domésticas e morais, moldando-as para a obediência, a docilidade e a dependência em relação aos homens. Ao limitar o horizonte das mulheres à esfera privada, esse modelo educacional contribui para perpetuar a ideia de que sua existência deve servir à manutenção da ordem patriarcal e à reprodução das relações de poder entre os sexos.

Os direitos das mulheres no âmbito normativo começaram a ser reconhecidos a partir da atuação de Olympe de Gouges, ativista francesa que, em 1791, respondeu à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão com sua própria Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã. Neste documento, ela denunciou a exclusão das mulheres dos direitos concedidos aos homens e argumentou que a igualdade deveria ser garantida a todos os seres humanos, independentemente do sexo (Gouges, 2021). O Art. 1 de sua Declaração proclama que “a mulher nasce livre e tem os mesmos direitos do homem. As distinções sociais só podem ser baseadas no interesse comum” (Gouges, 2021, art. 1).

Ao reivindicar a inclusão das mulheres na categoria de cidadãs, Gouges (2021) rompeu com a lógica patriarcal de sua época e antecipou um debate que se tornaria central no feminismo moderno. Paradoxalmente, ela foi guilhotinada por desafiar as estruturas políticas e morais que sustentavam a dominação masculina.

Embora a proposta de Gouges (2021) tenha representado um avanço ao reconhecer as mulheres como sujeitas de direito, essa inclusão ainda se limitava a uma perspectiva eurocêntrica e branca. Mesmo pensadoras posteriores, como Simone de Beauvoir (1967), não conseguiram ultrapassar totalmente essa visão ao retratar a condição feminina a partir da experiência da mulher branca, ocidental e de classe média. Assim, o discurso universal dos

direitos continuou restrito, reproduzindo exclusões raciais e coloniais.

Para tanto, a Declaração Universal dos Direitos Humanos foi adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948 (ONU, 1948), em um contexto pós-Segunda Guerra Mundial, quando o mundo enfrentava as consequências devastadoras do conflito, como o Holocausto, a opressão em regimes totalitários e a violação massiva dos direitos humanos. A Declaração representou um marco porque foi a primeira tentativa formal de estabelecer um conjunto comum de direitos universais para todos os seres humanos, independentemente de sua origem, nacionalidade, religião ou condição social. Em seu Art. 3, aponta: “todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal” (ONU, 1948, art. 3). No entanto, o caráter universal proclamado no documento não se traduziu em práticas igualmente universais, reforçando a exclusão de grupos historicamente subalternizados.

Nesse contexto, bell hooks (2023) evidencia que os discursos ocidentais sobre igualdade e emancipação, formulados sob a ótica do humanismo europeu, historicamente excluíram as mulheres negras e os povos colonizados. hooks (2023) argumenta que o racismo e o sexismo estruturaram uma concepção de humanidade centrada no homem branco, burguês e europeu, tornando as mulheres negras o grupo mais oprimido dentro da hierarquia social. Ao denunciar essa falsa universalidade dos direitos, a autora revela que as promessas de liberdade e igualdade nunca abrangeram todas as mulheres, mas apenas aquelas que se encaixavam nos parâmetros da branquitude e da respeitabilidade burguesa. Essa crítica expõe as bases raciais e coloniais sobre as quais se construiu o próprio ideal de universalidade, um ideal que, desde sua origem, foi seletivo e excludente.

O Pacto de San José, por sua vez, formalmente conhecido como Convenção Americana sobre Direitos Humanos (CADH)³, é um tratado internacional adotado em 22 de novembro de 1969, durante a reunião dos estados membros da Organização dos Estados Americanos (OEA), em San José, Costa Rica. A Convenção entrou em vigor em 18 de julho de 1978 e teve, como objetivo, promover e proteger os direitos humanos nas américas, funcionando como uma das mais importantes fontes de normas e compromissos sobre direitos humanos para os países da região (OEA, 1969). O pacto também reconhece a vida como um direito humano e foi ratificado no Brasil em 1992.

Duas convenções internacionais desempenharam um papel crucial na proteção dos direitos das mulheres: a Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra as Mulheres (CEDAW), de 1979, e a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, também conhecida como Convenção de Belém do Pará, de 1994. Nesse cenário, é importante destacar a atuação dos movimentos feministas brasileiros, que sempre participaram ativamente do debate global sobre a violência contra as mulheres, contribuindo para que essas convenções ampliassem a proteção ao direito à vida nos tratados internacionais.

No período de redemocratização do país, foi promulgada a Constituição Federal de 1988, a principal norma jurídica do país, trazendo, em seu lastro, uma série de direitos fundamentais, incluindo o direito à vida, considerado um dos pilares do Estado Democrático de Direito. Esse direito é abordado de forma clara e explícita no Art. 5, um dos mais importantes da Constituição, o qual afirma: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade,

³ É importante destacar que a Convenção não foi ratificada por todos os países do continente americano. Entre os que não a ratificaram estão os Estados Unidos e o Canadá, o que evidencia divergências políticas e jurídicas quanto à adesão plena ao Sistema Interamericano de Direitos Humanos.

à segurança e à propriedade” (Brasil, 1988, art. 5). Com efeito, o direito à vida das mulheres foi ampliado a partir de instrumentos legais, como a Lei Maria da Penha — Lei nº 11.340/2006 (Brasil, 2006) — e a Lei do Feminicídio — Lei nº 13.104/2015 (Brasil, 2015) —, que atuam diretamente na proteção desse direito inalienável, especialmente no contexto da violência de gênero.

Essa construção jurídica da vida como direito universal, porém seletivo, abre caminho para compreender o patriarcado como estrutura que define quais vidas importam. Ao observarmos quem é efetivamente protegido pelas políticas e legislações, percebemos que o reconhecimento do direito à vida continua atravessado por hierarquias de gênero, raça e classe, o que torna indispensável compreender as dinâmicas históricas de poder e controle que sustentam a violência de gênero.

Patriarcado e violência de gênero: dinâmicas de poder e controle

O patriarcado, segundo Gerda Lerner (2019), é uma construção histórica que surgiu a partir de transformações sociais e econômicas, consolidando-se com a divisão sexual do trabalho. Lerner (2019) argumenta que o patriarcado resultou de um processo em que as mulheres foram gradualmente subordinadas aos homens, especialmente por meio de instituições que condicionaram suas funções sociais ao trabalho doméstico e à reprodução, excluindo-as de espaços de poder e de decisão política. Esse sistema se perpetua por meio de estruturas culturais, sociais e econômicas que naturalizam a desigualdade de gênero.

Como sistema estrutural de dominação masculina, o patriarcado consolidou-se com maior clareza após a transição das sociedades pré-históricas e agrícolas para formações sociais mais complexas, a partir do final da Idade da Pedra e, sobretudo, com o surgimento das primeiras civilizações urbanas, por volta de 3.000 a.C. A divisão sexual do trabalho desempenhou papel central nesse contexto ao restringir as mulheres às atividades domésticas e de cuidado, consolidando desigualdades que colocaram os homens,

sobretudo os homens brancos, no centro das posições de poder (Lerner, 2019). Essas dinâmicas contribuíram para a perpetuação de relações de dominação e exclusão, reforçando a marginalização das mulheres em diversos âmbitos sociais e econômicos.

Nesse sentido, a filósofa Nancy Fraser (2009) contribui para compreender como as lógicas contemporâneas de poder redefinem quem é reconhecido como sujeito de direitos. Para ela, a justiça no contexto da globalização exige repensar “quem” compõe a comunidade política e “quais” vidas são legitimadas como merecedoras de proteção. Essa reflexão dialoga diretamente com a realidade das mulheres marginalizadas, cujas existências são frequentemente excluídas das narrativas institucionais sobre justiça e direitos humanos.

Enquanto Fraser (2009) propõe reenquadrar a justiça para incluir as vozes marginalizadas, Spivak (2010) denuncia a impossibilidade de fala do subalterno. Ambas, sob perspectivas distintas, revelam os limites epistemológicos do reconhecimento e da redistribuição dentro das estruturas coloniais e patriarcais.

De modo complementar, Spivak (2010) analisa a condição do subalterno e questiona as possibilidades de fala e reconhecimento desses sujeitos historicamente silenciados. Em sua leitura, a impossibilidade do subalterno falar está associada às estruturas coloniais e patriarcais que controlam quem tem legitimidade para produzir conhecimento e existir politicamente. Assim, quando observamos os altos índices de feminicídio no Brasil, compreende-se que não se trata apenas de mortes físicas, mas também de um silenciamento epistêmico e social, um apagamento sistemático das vozes das mulheres racializadas e empobrecidas, cujas experiências permanecem à margem das decisões e políticas que as afetam.

Essa crítica se articula à genealogia proposta por Federici (2023), em *O calibã e a bruxa*, que resgata o processo histórico de domesticação e controle dos corpos femininos durante a transição para o capitalismo moderno. Federici (2023) demonstra que a perseguição às mulheres, especialmente por meio das caças às bruxas, foi um instrumento fundamental para consolidar a divisão

sexual do trabalho e naturalizar a subordinação feminina. Assim, o corpo da mulher se torna o primeiro território colonizado, sobre o qual se impõem as lógicas de exploração e disciplina que sustentam o patriarcado e o capitalismo.

A incorporação dessas autoras amplia o entendimento do patriarcado como um sistema que não apenas controla corpos, mas também define quais vidas são reconhecidas como humanas e quais vozes são autorizadas a existir no espaço público. Nessa mesma direção, Françoise Vergès (2021) compreende o patriarcado como uma estrutura que opera em articulação com o capitalismo e o colonialismo, reforçando opressões interseccionais. Em sua abordagem, o patriarcado não apenas marginaliza as mulheres, mas também racializa essa marginalização, especialmente no contexto de mulheres negras e periféricas. Ele se manifesta como uma ferramenta de controle que desumaniza e explora corpos considerados sacrificáveis, consolidando desigualdades raciais e de gênero.

O patriarcado e a necropolítica, portanto, reforçam-se mutuamente ao sustentar dinâmicas de poder e controle. Para Vergès (2021), dentro de uma sociedade patriarcal e capitalista, essas opressões conduzem à morte prematura de pessoas racializadas, especialmente mulheres negras, que enfrentam violências agravadas pelo racismo e pelo sexismo. A morte de mulheres não brancas, assim, ultrapassa o plano físico, alcançando também o simbólico, e reflete desigualdades estruturais que perpetuam sua exclusão e vulnerabilidade.

A partir da diferenciação entre os sexos, percebe-se como se constroem hierarquias que sustentam as desigualdades de gênero. Essas desigualdades geram um ambiente propício para a violência de gênero, pois as opressões estruturais criam condições para a exploração e o abuso de indivíduos com base em seu sexo ou identidade de gênero.

Assim, a violência de gênero é um termo guarda-chuva que abrange uma ampla gama de abusos e agressões cometidos contra indivíduos devido ao seu sexo, identidade de gênero ou orientação

sexual. Embora possa atingir diferentes grupos, ela é mais comumente associada às mulheres, dado o contexto histórico e estrutural de desigualdade entre os gêneros. As autoras Heleieth Saffioti e Sueli Souza de Almeida (1995) são pioneiras no uso do termo no Brasil e suas contribuições foram fundamentais para a consolidação de um entendimento mais amplo da violência como elemento estrutural.

Saffioti (2004) define essa violência como uma manifestação extrema das desigualdades que permeiam as relações entre homens e mulheres. Para a autora, ela não se limita apenas aos atos de agressão física ou sexual, mas inclui formas mais sutis e invisíveis de dominação, como a violência psicológica, simbólica e estrutural — esta última presente nas instituições sociais, como a família, o mercado de trabalho e o próprio Estado (Saffioti, 2004).

Desse modo, a violência contra as mulheres não é um fenômeno isolado: ela está profundamente enraizada em estruturas de poder desiguais que naturalizam a ideia de que os homens são superiores e as mulheres, inferiores. Além disso, a violência baseada em gênero é parte de uma estratégia maior de controle social, em que as mulheres são constantemente desvalorizadas e têm sua autonomia e liberdade restringidas (Saffioti, 2004).

A violência de gênero é, portanto, uma ferramenta do patriarcado para manter a subordinação feminina e assegurar o controle masculino sobre as mulheres e seus corpos. Essa violência constitui uma violação direta dos direitos humanos, pois nega a dignidade, a autonomia e a integridade física e psicológica das mulheres, revelando a profunda discrepância entre o que está garantido nas legislações e a realidade vivida por muitas delas.

Compreende-se, assim, que a violência de gênero ultrapassa os limites do corpo físico e alcança dimensões simbólicas e epistêmicas, em que o silêncio e o esquecimento são também instrumentos de dominação. Esse processo de apagamento começa com a redução das experiências e a negação do direito à vida não apenas pela violência física, mas também pela exclusão das vozes femininas da narrativa pública. Subalternizadas, as mulheres

negras e periféricas permanecem à margem das decisões que impactam suas vidas, tendo suas vivências constantemente ignoradas e seus corpos e existências frequentemente desconsiderados e descartados.

O patriarcado e a necropolítica operam, portanto, de maneira conjunta, reforçando estruturas de opressão e exclusão que desumanizam mulheres, pessoas negras e outros grupos periféricos. A violência contra mulheres negras transcende o plano físico, estendendo-se a uma morte simbólica que nega suas existências e reduz suas vozes na sociedade.

Nesse contexto, o feminicídio tem início com o apagamento das mulheres negras que, conforme Sueli Carneiro (2005), não ocorre apenas por meio da violência física, mas também por uma violência simbólica que anula sua existência e seu saber, configurando o epistemicídio. A sociedade patriarcal, racista e colonialista, ao desvalorizar suas vozes e experiências, coloca-as em uma posição de subordinação contínua, em que sua humanidade é negada e sua identidade, diluída. Essas mulheres são tratadas como corpos silenciados, cujas experiências e sofrimentos são minimizados ou invisibilizados dentro das estruturas de poder.

O patriarcado, como estrutura histórica, reforça normas que subordinam as mulheres e legitimam a violência contra elas. Acerca disso, Gerda Lerner (2019) demonstra como a divisão sexual do trabalho e a desigualdade de gênero foram instrumentalizadas ao longo da história para consolidar o controle masculino. No Brasil, essas práticas estruturais encontram reforço em contextos racistas, desvalorizando a vida das mulheres negras e pobres. Essa perpetuação reflete-se em desigualdades de acesso a direitos básicos, como segurança e justiça.

Enquanto os direitos humanos afirmam a universalidade e a igualdade de todos os indivíduos, a experiência das mulheres em situação de violência demonstra como esses direitos são, muitas vezes, desiguais e seletivos, tornando determinadas vidas mais vulneráveis à violação do que outras.

Em conclusão, o patriarcado, como estrutura histórica e sistêmica de dominação masculina, sustenta desigualdades de gênero que se manifestam de forma mais brutal por meio da violência de gênero. Essa violência, enraizada em dinâmicas de poder e controle social e racial, não apenas desumaniza e subjuga as mulheres, mas também reforça hierarquias que restringem sua autonomia e liberdade.

A face da necropolítica nos dados

A violência de gênero no Brasil revela uma faceta profundamente alarmante das desigualdades estruturais e da perpetuação de práticas opressivas. Essa violência não é um fenômeno isolado ou circunstancial, mas sim o resultado de sistemas interligados, como o patriarcado, o racismo e o capitalismo, que operam conjuntamente para consolidar hierarquias de poder e controle sobre corpos femininos e racializados.

Dados recentes sobre violência de gênero no Brasil mostram como a violência doméstica reflete práticas que evidenciam uma necropolítica de gênero. De acordo com o 18º *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*, no ano de 2023, foram registradas 2.797 tentativas de feminicídio, um aumento de 7,1% em relação ao ano anterior (FBSP, 2024). Quanto ao feminicídio consumado, os dados evidenciam 1.467 vítimas, caracterizando um aumento de 0,8% (FBSP, 2024). Os dados revelam, ainda, que 64,3% mulheres foram assassinadas na própria residência e mais de 71% tinham entre 18 e 44 anos. Com relação ao agente ativo da violência, 90% dos assassinos eram homens, sendo 63% dos casos cometidos por parceiros íntimos e 21,2% por ex-parceiros (FBSP, 2024).

Esses dados não apenas quantificam a violência, mas demonstram o exercício prático do poder necropolítico do Estado, um poder que, pela omissão e pela seletividade das políticas públicas, decide cotidianamente quais vidas são sacrificáveis. As estatísticas, portanto, revelam a face administrativa da morte: a

negligência institucional que permite que determinados corpos, sobretudo os corpos de mulheres negras e periféricas, sejam tratados como descartáveis.

Além disso, os dados apresentados revelam um cenário de brutalidade sistêmica e negligência estrutural. Nesse sentido, Montserrat Sagot (2013, p. 7, tradução nossa⁴) afirma que “o feminicídio representa a expressão máxima da masculinidade como instrumento de poder, domínio e controle sobre a vida das mulheres”. Os casos de feminicídio evidenciam claramente essa lógica, em que o agressor, fundamentado em uma percepção distorcida de posse sobre a parceira, acredita deter o direito absoluto de decidir sobre sua vida e sua morte.

A realidade retratada pelo 18º *Anuário Brasileiro de Segurança Pública* acerca da preponderância de 90% dos homens como perpetradores dos crimes de feminicídio reflete a face mais nua e crua do patriarcado e do controle masculino sobre o corpo e a vida das mulheres, que, quando resistem ou tentam romper relações de dominação, tornam-se alvos de violência extrema, demonstrando como o feminicídio é a expressão mais brutal de uma lógica de poder que considera a mulher como propriedade (FBSP, 2024).

A análise de Cida Bento (2022) complementa essa realidade ao destacar a existência de uma masculinidade branca como norma hegemônica, um padrão de masculinidade que beneficia os homens brancos, ao mesmo tempo em que oprime outros grupos marginalizados. Essa masculinidade, construída por meio de práticas culturais que reforçam tanto a supremacia branca quanto a hierarquia de gênero, não apenas sustenta o domínio sobre as mulheres, mas também solidifica a exclusão e a subordinação desses corpos.

As estatísticas salientam, ainda, que, embora as mulheres sejam definidas pela sociedade como alguém que deve criar e manter um lar, a realidade é que esse espaço é o local onde essas

⁴ No texto fonte: “el femicidio representa la expresión última de la masculinidad utilizada como poder, dominio y control sobre la vida de las mujeres” (Montserrat Sagot, 2013, p. 7).

mulheres frequentemente experienciam o maior grau de violência. Paradoxalmente, o lar se apresenta como o lugar mais perigoso para as mulheres. Longe de ser um espaço de liberdade, torna-se um local de constante exploração e violência. O fato de que mais de 64% das vítimas foram assassinadas dentro da própria residência ressalta como o ambiente doméstico, em termos de violência, se configura como um “abatedouro” de vidas femininas, onde as mulheres são controladas, subjugadas e assassinadas. Portanto, o lar é elemento fundamental para a manutenção do patriarcado.

Ainda que a violência contra mulheres também esteja presente na esfera pública, é no espaço privado que ela se torna oculta e silenciosa, protegida pelos muros, grades e paredes dos lares. Assim, a violência doméstica é parte de uma estrutura de controle social e econômico que visa manter as mulheres subordinadas ao espaço privado, enquanto os homens mantêm o controle sobre esse espaço (Federici, 2023). Ainda no tocante à raça, os dados do 18º *Anuário Brasileiro de Segurança Pública* evidenciam as mulheres negras como as principais vítimas de feminicídios no país, representando 63% das vítimas, ilustrando que o crime de feminicídio no país tem cor (FBSP, 2024).

As análises de bell hooks (2023), Montserrat Sagot (2013) e Françoise Vergès (2021) convergem ao evidenciar que as mulheres negras são historicamente posicionadas como corpos descartáveis dentro das estruturas patriarcais e racistas. Essa desumanização, iniciada no contexto colonial e perpetuada pelas dinâmicas capitalistas, sustenta um sistema que decide quais vidas podem ser protegidas e quais podem ser eliminadas. O feminicídio, nesse sentido, é a expressão mais brutal dessa lógica, pois revela como raça, gênero e classe determinam quem tem o direito de viver e quem é condenado à morte, seja física, simbólica ou social.

Outra pesquisa importante realizada pelo Instituto de Pesquisa DataSenado (2023) em parceria com o Observatório da Mulher contra a Violência do Senado Federal acerca da percepção das mulheres brasileiras sobre desigualdade de gênero e violência doméstica contra as mulheres no país apontou que 30% das

brasileiras já sofreram algum tipo de violência doméstica ou familiar cometida por homens. Além disso, 62% das mulheres nordestinas que foram vítimas de violência doméstica não denunciaram o agressor (Instituto de Pesquisa DataSenado, 2023).

Os dados evidenciam que quase um terço das mulheres no Brasil já vivenciaram algum tipo de violência em casa ou no ambiente familiar, um número que aponta a magnitude do problema. A violência doméstica inclui não só agressões físicas, mas também psicológicas, sexuais, patrimoniais e morais, conforme prevê a Lei Maria da Penha (Brasil, 2006). Esses diferentes tipos de violência afetam as mulheres de forma multifacetada, comprometendo sua saúde física, emocional e, muitas vezes, sua própria vida.

Mais da metade das mulheres que sofreram violência na região Nordeste não buscaram ajuda ou denunciaram os agressores. A falta de denúncia pode ser explicada pelo distanciamento das mulheres marginalizadas das políticas de proteção. Mulheres pertencentes a comunidades periféricas e tradicionais costumam ter acesso limitado às políticas de segurança pública, já que a presença policial nesses territórios está atrelada a práticas repressivas, não de proteção. Isso não apenas dificulta a resposta a emergências, mas também desencoraja as mulheres a denunciarem casos de violência. Com isso, Vergès (2021) discorre sobre o corpo válido, ou seja, aquele corpo que merece e deve ser protegido, destacando que, historicamente, esses corpos são brancos e pertencem às elites.

Outro fator que dificulta a denúncia é a dependência financeira do agressor. A pesquisa do Instituto de Pesquisa DataSenado (2023) expõe que, ao considerar as mulheres negras que declaram ter sofrido violência doméstica, a maior parte (66%) afirmou que não possui renda ou que sua renda não é suficiente. Dos casos relatados, 39% das mulheres que sofreram violência doméstica não possuem renda suficiente para se manter e 27% não têm nenhuma fonte de renda (Instituto de Pesquisa DataSenado, 2023).

Nesse contexto, é fundamental destacar como a feminização da pobreza, conceito desenvolvido por Diane Pearce (1978) para descrever a crescente desigualdade entre homens e mulheres no acesso a recursos econômicos, desempenha um papel crucial na inserção e permanência das mulheres em situações de violência. Em sua maioria, as mulheres são as mais impactadas pela precarização do trabalho e pela escassez de oportunidades, o que limita sua capacidade de escapar de quadros violentos. A ideia de “matriarcado da miséria”⁵ aponta a contradição de como, apesar de as mulheres serem sustentadoras da vida cotidiana, elas são socialmente vistas como seres inferiores, em que as ações não são reconhecidas em termos de poder ou *status* social (Carneiro, 2011).

Conforme Fraser (2009), a redistribuição enquanto dimensão econômica da justiça é condição indispensável para a autonomia dos sujeitos. No contexto brasileiro, a ausência de políticas eficazes de redistribuição de renda aprofunda a dependência econômica das mulheres, tornando-as mais vulneráveis à violência doméstica e ao ciclo da subordinação patriarcal.

Por isso, é fundamental ressaltar que a violência contra as mulheres é um fenômeno complexo e multifacetado, o que implica a existência de diversos fatores que podem explicar a subnotificação desse tipo de violência. Portanto, a subnotificação é um desafio crítico no enfrentamento à violência doméstica, uma vez que impede que as estatísticas reflitam a realidade completa do problema.

Outro ponto relevante da pesquisa do Instituto de Pesquisa DataSenado (2023) é a baixa percepção da eficácia das políticas públicas. Apesar de a Lei Maria da Penha ser uma das legislações mais conhecidas do país e um dos principais instrumentos legais de proteção às mulheres, apenas 24% das brasileiras afirmam conhecer profundamente a lei, enfatizando a dificuldade de acesso

⁵ O conceito de *matriarcado da miséria* é uma expressão trazida pelo poeta Arnaldo Xavier e popularizado por Sueli Carneiro (2011), no livro *Racismo, sexismo e desigualdades no Brasil*.

à informação e a limitada atuação das redes de proteção (Instituto de Pesquisa DataSenado, 2023).

Inegavelmente, as redes de proteção às mulheres, como delegacias especializadas, casas de acolhimento e legislações como a Lei Maria da Penha e a Lei do Feminicídio, representam avanços significativos na luta contra a violência de gênero no Brasil. No entanto, a realidade das estatísticas revela um quadro de distanciamento das mulheres, especialmente as que pertencem a comunidades periféricas, tradicionais e rurais, no acesso a essas políticas públicas e informações sobre seus direitos.

Embora a violência seja predominante nas comunidades marginalizadas, as identidades de mulheres indígenas, periféricas, refugiadas, LGBTQIAPN+, com deficiência e tradicionais, por exemplo, comumente não são reconhecidas nos dados oficiais, e, em muitos casos, sequer aparecem nas estatísticas, colocando em xeque os limites da justiça para incluir essas populações no rol de “quem” que deve ser protegido. Com isso, as estatísticas analisadas mostram uma correlação direta entre a marginalização social e econômica dessas mulheres e a ausência de políticas públicas eficazes.

Além disso, a negligência estatal, refletida em falhas na implementação de medidas protetivas e na subnotificação dos casos de violência, reforça a perpetuação desse ciclo de vulnerabilidade. Essa inação do Estado, enquanto cúmplice, revela a lógica necropolítica que decide quem vive e quem morre com base em marcadores sociais.

Por fim, a articulação entre os dados e a teoria de Mbembe (2018) permite compreender que a morte das mulheres negras não é uma fatalidade social, mas uma política de Estado sustentada por estruturas patriarcais e racistas. A necropolítica de gênero manifesta-se, portanto, na combinação entre a omissão institucional e a desigualdade estrutural, produzindo um cenário em que a desumanização das mulheres se converte em um projeto político de controle e eliminação.

Considerações finais

Com base no exposto, os dados revelam que as vítimas de feminicídio e violência doméstica no Brasil são majoritariamente mulheres negras, jovens e residentes de regiões periféricas. Esses perfis ilustram como a combinação de desigualdades de gênero, raça, classe e território tornam essas mulheres alvos preferenciais da violência. Acerca disso, o impacto da necropolítica de gênero é evidente na forma como o racismo estrutural e o patriarcado desumanizam esses corpos e continuam a negar-lhes o direito de existir com dignidade.

Esse cenário alarmante reflete a realidade em que os corpos das mulheres viram estatísticas, revelando que a violência de gênero não é apenas um reflexo de ações individuais, mas também de um sistema que opera de maneira estruturada para desumanizar e precarizar suas vidas. Essas estatísticas não são apenas números: são pessoas, histórias e experiências que tiveram o direito à vida violado por uma sociedade patriarcal, racista, classista e misógina.

A superação da necropolítica de gênero exige o rompimento com as estruturas sociais que sustentam a desigualdade, o patriarcado, o capitalismo e o racismo, pois não há emancipação humana possível sem a emancipação de gênero e de raça. Somente a partir da desconstrução desses sistemas interdependentes de dominação será possível descolonizar as práticas institucionais de justiça e segurança e restituir, às mulheres, o direito de existir plenamente. Por isso, é urgente repensar as bases da sociedade, para que a proteção à vida das mulheres deixe de ser uma promessa formal e se concretize como um princípio ético, político e civilizatório.

Referências

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: a experiência vivida*. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1967.

BENTO, C. *O Pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006*. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera os Decretos-Lei nºs 3.689, de 3 de outubro de 1941 (Código de Processo Penal), e 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), e a Lei nº 7.210, de 11 de julho de 1984 (Lei de Execução Penal); e dá outras providências (Lei Maria da Penha). Brasília, DF: Presidência da República, 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em: 16 nov. 2025.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 13.104, de 9 de março de 2015*. Altera o art. 121 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, para prever o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio, e o art. 1º da Lei nº 8.072, de 25 de julho de 1990, para incluir o feminicídio no rol dos crimes hediondos. Brasília, DF: Presidência da República, 2015. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13104.htm. Acesso em: 16 nov. 2025.

CARNEIRO, S. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o->

ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf. Acesso em: 16 nov. 2025.

CARNEIRO, S. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2011.

COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA E O CARIBE (CEPAL). *At least 11 women are victims of femicide every day in Latin America and the Caribbean*. Santiago: Cepal, 2024.

FEDERICI, S. *O Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. 2. ed. São Paulo: Elefante, 2023.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). *18ª Anuário Brasileiro de Segurança Pública*. São Paulo: FBSP, 2024. Disponível em: <https://publicacoes.forumseguranca.org.br/handle/123456789/253>. Acesso em: 16 nov. 2025.

FRASER, N. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. *Lua Nova*, São Paulo, n. 77, p. 11-39, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452009000200001>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/BJjZvbgHXyxwYKHjYbTYCnn/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 16 nov. 2025.

GOUGES, O. de. *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*. Tradução: Ana Maria Coutinho. [S. l.]: Instituto +Liberdade, 2021. Disponível em: https://maisliberdade.pt/site/assets/files/1709/de_gouges_-_declaracao_dos_direitos_da_mulher_e_da_cidadã.pdf. Acesso em: 12 nov. 2025.

HOOKS, B. *E eu não sou uma mulher?* mulheres negras e feminismo. 14. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2023.

INSTITUTO DE PESQUISA DATASENADO. *Pesquisa DataSenado: Pesquisa Nacional de Violência contra a Mulher*. Brasília, DF: Senado Federal, 2023. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/institucional/datasenado/arquivos/pesquisa-nacional-de-violencia-contra-a-mulher-datasenado-2023>. Acesso em: 12 nov. 2025.

- LERNER, G. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. 1. ed. São Paulo: Cultrix, 2019.
- LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução: Maria Lúcia de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. 1. ed. São Paulo: Dversos, 2018.
- MONTESQUIEU, C. L. S. *O espírito das leis*. Tradução: Antônio Afonso de Lima. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- NATIONAL ARCHIVES. Declaration of Independence: A Transcription. *The U.S. National Archives and Records Administration*, [S. l.], 4 jul. 1776. Disponível em: <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>. Acesso em: 12 nov. 2025.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, 1948. Nova Iorque: ONU, 1948. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91601-declara%C3%A7%C3%A3o-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 12 nov. 2025.
- ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA). *Convenção Americana sobre Direitos Humanos*. San José: Comissão Interamericana de Direitos Humanos, 1969. Disponível em: https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_america.htm. Acesso em: 5 nov. 2025.
- PEARCE, D. The feminization of poverty: women, work, and welfare. *Urban and Social Change Review*, [S. l.], v. 11, n. 1-2, p. 28-36, 1978. Disponível em: <https://eric.ed.gov/?id=EJ182487>. Acesso em: 12 nov. 2025.
- RÉPUBLIQUE FRANÇAISE. Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. *République Française*, Paris, 1789. Disponível em: <https://www.legifrance.gouv.fr/contenu/menu/droit-national-en-vigueur/constitution/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>. Acesso em: 12 nov. 2025.

- ROUSSEAU, J. J. *Emílio ou da educação*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SAFFIOTI, H. *O poder do macho*. 3. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.
- SAFFIOTI, H.; ALMEIDA, S. S. *Violência de gênero: poder e impotência*. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.
- SAGOT, M. El femicidio como necropolítica en Centroamérica. *Labrys: Estudos Feministas*, Montpellier, n. 24, p. 1-26, 2013. Disponível em: <https://ppgecpan.ufms.br/files/2017/02/El-femicidio-como-necropol%C3%ADtica.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2025.
- SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- VERGÈS, F. *Uma teoria feminista da violência*. 1. ed. São Paulo: Ubu, 2021.
- WASELFISZ, J. J. *Mapa da Violência 2015: Homicídio de Mulheres no Brasil*. Brasília, DF: Flacso Brasil, 2015. Disponível em: https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf. Acesso em: 12 nov. 2025.

SOBRE OS ORGANIZADORES DO LIVRO

José Marcos da Silva

É professor do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH-UFPE) e do Curso de Bacharelado em Saúde Coletiva da UFPE. É doutor em Direitos Humanos, Saúde Global e Políticas da Vida pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), PhD em Human Rights in Contemporary Societies pela Universidade de Coimbra e especialista em Direitos Humanos e Estudos Críticos do Direito pelo Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO), sob coordenação de Eugênio Raúl Zaffaroni, juiz da Corte Interamericana de Direitos Humanos. Atua nos seguintes temas: teoria e história dos direitos humanos, filosofia da ciência, ética, bioética, biossocialidades, epistemologia, psicanálise, linguística, direitos humanos e estudos críticos do direito, saúde coletiva, saúde e desenvolvimento humano sustentável, ecologias de saberes, participação e controle social, comunicação e informação em saúde, educação popular em saúde e estudos de gênero, raça e sexualidade. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1936644752029631>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6913-8302>.

Vanja Grujić

É professora visitante no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH-UFPE). É mestre em Ciências Políticas pela Universidade de Belgrado e doutora e pós-doutora em Filosofia do Direito pela Universidade de Brasília (UnB), tendo realizado parte dos estudos de doutorado no Zentrum für Europäische Rechtspolitik da Universidade de Bremen, na Alemanha. Foi pesquisadora visitante na Universidade Autónoma de Madrid e no Instituto de Filosofia e Teoria Social, da Universidade de Belgrado, na Sérvia, e co-PI do projeto de pesquisa intitulado “CoronaNet Research Project”, na

Universidade de Munique, na Alemanha. Pesquisa na área da filosofia política e jurídica, com ênfase nas relações entre violência e direitos humanos que aparecem nas interseções entre direito, poder e modernidade nas democracias contemporâneas. É líder do grupo de pesquisa Miroslav Milovic, vinculado ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2122134205080682>.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3480-2883>.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Ana Cláudia Rocha Cavalcanti

Professora do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH-UFPE).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8890696734399346>.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7203-0397>.

Ana Laura Correia Duarte

Mestranda em Direitos Humanos pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás (PPGIDH-UFG).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2270659368931511>.

Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-0611-5182>.

Bruno Vilarinho Pires

Mestrando em Direitos Humanos pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás (PPGIDH-UFG).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8116041483571423>.

Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-7478-1486>.

Carina Calabria

Doutora em Direito pela Universidade de Manchester. Pesquisadora de pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Pernambuco (PPGD-UFPE).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2251026460480561>.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9846-4652>.

Fernanda de Paula Ferreira Moi

Professora de Direito da Universidade Federal de Goiás (UFG) e da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Professora

do Programa de Pós-Graduação em História da PUC-GO. Doutora em História pela UFG. Advogada.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9605188472577977>.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1313-0790>.

Fernando Rossetto

Doutorando em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Juiz do Trabalho.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3127182928704202>.

Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-3719-5001>.

Gabriele da Silva Quirino

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH-UFPE).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5105529686292398>.

Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-4750-3380>.

Heitor Pagliaro

Doutor em Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Professor de Direito da Universidade Federal de Goiás (UFG). Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos (PPGDH) da UFG e vice-coordenador do Curso de Especialização em Gestão do Sistema Prisional (GSP) da UFG. Advogado.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7702958081106244>.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6431-930X>.

Humberto Willams de Souza Albuquerque

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH-UFPE).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1237818249335222>.

Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-3578-4725>.

Jayme Benvenuto

Doutor em Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Professor Associado de Direito e dos programas de pós-graduação

em Direito (PPGD) e em Direitos Humanos (PPGDH) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), nível 2.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1003184503012396>.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7521-866X>.

João José Rocha Targino

Juiz do Tribunal de Justiça de Pernambuco (TJPE). Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH-UFPE).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3449777280207424>.

Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-1753-5426>.

João Paulo Allain Teixeira

Doutor em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor associado da UFPE e professor da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap). Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), nível 2.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3719496592232660>.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9467-6973>.

José Marcos da Silva

Doutor em Direitos Humanos, Saúde Global e Políticas da Vida pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz). Professor Adjunto do curso de Bacharelado em Saúde Coletiva da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos (PPGDH) da UFPE.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1936644752029631>.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6913-8302>.

José Sueles da Silva

Pedagogo e profissional de Educação Física. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH-UFPE).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4926541971359867>.

Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-3165-9745>.

Junot Cornélio Matos

Professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor orientador do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos (PPGDH) da UFPE.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4627841295680114>.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0669-2066>.

Lara Gabrielly de Lima

Pós-graduanda em Direito Público pela Faculdade ATAME.

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7808689435912978>.

Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-3493-4066>.

Laura Beatriz Pires da Silva

Doutoranda em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco (Unicap). Professora universitária e conteudista.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7988524748861221>.

Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-3664-1006>.

Lucas Uehara Pires

Mestrando em Direitos Humanos pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás (PPGIDH-UFG).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4287933424930231>.

Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-3965-8544>.

Margareth Pereira Árbues

Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Professora associada e docente permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em

Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás (PPGIDH-UFG). Advogada.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8826668985459839>.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3132-7204>.

Mikaelle Alline de Melo Cruz

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH-UFPE).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0988701216904517>.

Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-8801-9189>.

Nielline Andrade

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH-UFPE).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1073376129054174>.

Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-4450-5492>.

Paula Cristina Moraes da Silva

Mestra em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Advogada e professora universitária.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6147129915804519>.

Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-3593-3368>.

Renatha Gonçalves da Mota e Silva

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH-UFPE).

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/3337710589339737>.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7299-1662>.

Renê Mendonça Duarte

Mestrando em Direitos Humanos pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás (PPGIDH-UFG).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0970923227797884>.

Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-0036-2719>.

Vanja Grujić

Doutora em Filosofia do Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Professora visitante do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH-UFPE).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2122134205080682>.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3480-2883>.