



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (UnB)**  
**CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS MULTIDISCIPLINARES (CEAM)**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA**  
**(PPGDH) – MESTRADO**

**CLARISSA VERENA LIMA FREITAS**

**FILOSOFIA UBUNTU E A SELETIVIDADE DOS DIREITOS HUMANOS:**  
**A construção de uma humanidade compartilhada**

**Brasília-DF**

**2025**

CLARISSA VERENA LIMA FREITAS

**FILOSOFIA UBUNTU E A SELETIVIDADE DOS DIREITOS HUMANOS:  
A construção de uma humanidade compartilhada**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto sensu em Direitos Humanos e Cidadania, Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, Universidade de Brasília (UnB), como requisito obrigatório para obtenção do título de mestre.

Área de Concentração: Direitos Humanos e Cidadania

Linha de pesquisa 2: Políticas públicas, movimentos sociais, Diversidade sexual e de Gênero, Raça e Etnia

Orientador: Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Brasília-DF

2025

## FICHA CATALOGRÁFICA

(código) Lima Freitas, Clarissa Verena

FILOSOFIA UBUNTU E A SELETIVIDADE DOS DIREITOS  
HUMANOS / Clarissa Verena Lima Freitas ; orientador Wanderson Flor  
Nascimento . -- Brasília, 2025. xxx p. 125  
Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) --  
Universidade de Brasília, 2025. 1. xxxx 2. xxxxx. 3. xxxxxx. I. xxx , xxx ,  
orient. II. Título

CLARISSA VERENA LIMA FREITAS

**FILOSOFIA UBUNTU E A SELETIVIDADE DOS DIREITOS HUMANOS:  
A construção de uma humanidade compartilhada**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto sensu em Direitos Humanos e Cidadania, Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, Universidade de Brasília (UnB), como requisito obrigatório para obtenção do.

Área de Concentração: Direitos Humanos e Cidadania

Linha de pesquisa 2: Políticas públicas, movimentos sociais, Diversidade sexual e de Gênero, Raça e Etnia

Orientador: Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Wanderson Flor Nascimento – UnB  
(orientador)

---

Prof. Dr. Menelick de Carvalho Neto – UnB  
(membro interno)

---

Profa. Dra. Thula Rafaela de Oliveira Pires- PUC-Rio  
(membro externo)

---

Prof. Dr. Alexandre Bernadino Costa - UnB  
(membro interno suplente)

A história é viva, infinita em sua dança contínua pelo espaço-tempo. Ela não começa aqui nem termina agora, pois somos elos de uma corrente eterna. Dedico este trabalho a todas as instâncias de vida: aos ancestrais que me precederam e cujos ecos ressoam em mim, aos que compartilham este presente, e à imensidão do universo e da natureza, que nos abraçam e nos sustentam. Este trabalho é um eco do passado, que se manifesta no hoje e se projeta, perene, no amanhã.

## **AGRADECIMENTOS**

Quebro o protocolo tradicional para escrever esta mensagem de gratidão, pois ela carrega muitas barreiras internas que precisei atravessar para que este momento se tornasse realidade. Este caminho exigiu de mim coragem para enfrentar crenças limitantes e autossabotadoras que ecoavam como verdades absolutas. Iniciar o Programa de Mestrado foi, sem dúvidas, um desafio marcante. A crença de que aquele espaço não era para mim ressoava alta e constante em meus ouvidos. Porém, graças às forças maiores que regem o universo, à minha insistência, à resistência construída a cada dia e, sobretudo, à postura generosa e acolhedora do meu orientador, foi possível seguir adiante e fazer acontecer.

A partir dessa jornada, rendo meu mais profundo agradecimento a Deus, às instâncias de vida que me conectam a este plano e aos que vieram antes de mim – meus ancestrais e seres não viventes, pelo menos não nesta fisicalidade – que me forneceram as forças necessárias para superar cada obstáculo, por mais intransponível que parecessem. Agradeço pela clareza de caminhos abertos e pelos impulsos vindos de lugares de amor, mesmo quando invisíveis.

Ao meu orientador, Wanderson Flor do Nascimento, manifesto minha mais honesta e reconhecida gratidão. Seu vasto e admirável conhecimento, aliado ao poder de uma fala que profundamente inspira e encanta, transformou radicalmente minha experiência. Sua generosidade em compartilhar saberes de forma horizontal, com humildade genuína, me ensinou muito além dos conteúdos acadêmicos.

Aos meus professores do PPGDH da Universidade de Brasília, por meio dos quais tive a oportunidade de expandir perspectivas e ampliar as fronteiras dos meus conhecimentos, expresso meu muito obrigada. Os valiosos ensinamentos de cada um deixaram marcas duradouras nas bases deste trabalho.

À professora Thula Pires e ao professor Menelick de Carvalho, que integraram minha banca qualificadora, meu reconhecimento pela atenção, generosidade e pelas contribuições valiosas que refinaram este trabalho de forma significativa. Espero que ele, agora, possa ganhar o mundo e servir para expandir nosso entendimento sobre o que hoje chamamos de humanidade.

À minha família, que sempre esteve ao meu lado, torcendo por mim e me oferecendo suporte emocional e material para que eu fosse além, minha eterna gratidão. Vocês são minha base.

À minha instituição, a Defensoria Pública, pela valorização do aprimoramento jurídico de seus membros, obrigada por fomentar a formação continuada e me possibilitar sonhar e realizar.

E, a todas as pessoas amigas, amigos e amigas que apoiaram este sonho – de alguma forma ou de todas as formas possíveis – meu coração transborda gratidão. Este trabalho nasceu em mim, mas agora o devolvo: para inspirar, para ser recebido, ressignificado e compartilhado com o mundo.

Obrigada por serem parte desta história.

Sinto-me sempre escrevendo de mim, mas esse mim contém muitos outros, então escrevo de um coletivo sobre e para essa coletivização. Disto me vem um grande arder que às vezes paralisa a produção, sem a interlocução do outro. É um momento de alteridade muito sólida, a solidão do Pantera Negra ou de Biko (Nascimento, 2018, p. 420).

## RESUMO

O Brasil, marcado por sua diversidade social e cultural, reflete a interação complexa entre as heranças dos povos originários, do colonizador europeu e do continente africano. Apesar da significativa contribuição africana em contextos familiares, quilombos e terreiros, seu pensamento permanece subdimensionado, especialmente na cultura jurídica, a qual segue dominada por uma axiologia eurocêntrica. Essa estrutura jurídica perpetua uma seletividade que restringe o acesso a direitos humanos a grupos em virtude de sua raça, classe e gênero, reforçando exclusões históricas e hierarquias estruturais. A pesquisa teve como objetivo deslocar o conceito de seletividade, tradicionalmente restrito ao âmbito penal, para uma análise ampla sobre direitos humanos, expondo como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), apesar de proclamada como marco ético global, consolidou padrões excluidentes. Desde sua formulação, a DUDH privilegiou epistemologias eurocêntricas, ignorando os colonizados, vozes do Sul Global e marginalizando populações negras, indígenas e comunidades tradicionais, um padrão que sustenta o contínuo “sobrestamento de humanidades”. Exemplos históricos como o tráfico negreiro, a Revolução do Haiti e o genocídio de populações indígenas e negras no Brasil ilustram a seletividade estrutural nos sistemas de proteção de direitos. Partindo dessa problemática, a pesquisa fundamenta sua proposta na filosofia africana Ubuntu como alternativa teórica e ética para superar essas exclusões. Ubuntu, centrada na interdependência e na ética da coletividade, oferece uma abordagem relacional e humanística, propondo a reconfiguração dos direitos humanos como instrumentos de dignidade e pertencimento universal. Metodologicamente, adotou-se uma abordagem dialética histórico-estrutural, com pesquisa bibliográfica e análise documental, explorando como a axiologia de Ubuntu pode contribuir com novos valores e propor alternativas práticas para desconstruir a lógica colonial introjetada nos direitos humanos. Os resultados destacam que a seletividade não apenas permeia o sistema penal, mas se manifesta no cerne dos direitos humanos, legitimando desigualdades e marginalização de grupos excluídos. Ubuntu emerge, assim, como uma filosofia transracional ao oferecer ferramentas para romper com a lógica colonial nas práticas jurídicas e criar um sistema que valorize a diversidade e a pluralidade étnico-racial do Brasil. A essência de Ubuntu — fundada na mutualidade, cooperação e pertencimento comunitário — demonstra-se fundamental para reformular o adequado significado de ser humano e o valor intrínseco da humanidade. Conclui-se que a reconstrução de um sistema jurídico inclusivo requer um rompimento epistemológico com as bases coloniais que sustentam os direitos humanos atuais. Ubuntu oferece um horizonte ético capaz de transformar a seletividade dos direitos humanos em uma prática relacional e pluralista, promovendo o pertencimento e a dignidade para todos, a partir de seu conteúdo transacional, emancipatório e de cunho humanístico que respeita todas as instâncias de vida.

**Palavras-chave:** seletividade dos direitos humanos; Direitos Humanos; filosofia africana; ubuntu; lógica colonial.

## ABSTRACT

Brazil, marked by its social and cultural diversity, reflects the complex interaction between the heritage of indigenous peoples, the European colonizer, and the African continent. Despite the significant African contribution in family contexts, quilombos, and terreiros, their thinking remains undervalued, especially in legal culture, which remains dominated by a Eurocentric axiology. This legal structure perpetuates a selectivity that restricts access to human rights to groups based on their race, class, and gender, reinforcing historical exclusions and structural hierarchies. The research aimed to shift the concept of selectivity, traditionally restricted to the criminal justice sphere, to a broad analysis of human rights, exposing how the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), despite being proclaimed a global ethical framework, has consolidated exclusionary standards. Since its formulation, the UDHR has privileged Eurocentric epistemologies, ignoring the colonized, voices from the Global South, and marginalizing Black, Indigenous, and traditional communities — a pattern that sustains the continued "overmining of humanities." Historical examples such as the slave trade, the Haitian Revolution, and the genocide of Indigenous and Black populations in Brazil illustrate the structural selectivity in rights protection systems. Based on this issue, this research bases its proposal on the African philosophy of Ubuntu as a theoretical and ethical alternative to overcome these exclusions. Ubuntu, centered on interdependence and the ethics of collectivity, offers a relational and humanistic approach, proposing the reconfiguration of human rights as instruments of dignity and universal belonging. Methodologically, a historical-structural dialectical approach was adopted, with bibliographical research and documentary analysis, exploring how Ubuntu's axiology can contribute new values and propose practical alternatives to deconstruct the colonial logic internalized in human rights. The results highlight that selectivity not only permeates the penal system but also manifests itself at the heart of human rights, legitimizing inequalities and the marginalization of excluded groups. Ubuntu thus emerges as a transnational philosophy by offering tools to break with the colonial logic of legal practices and create a system that values Brazil's ethnic-racial diversity and plurality. The essence of Ubuntu — founded on mutuality, cooperation, and community belonging — proves fundamental to reformulating the proper meaning of being human and the intrinsic value of humanity. It follows that rebuilding an inclusive legal system requires an epistemological break with the colonial foundations that sustain current human rights. Ubuntu offers an ethical horizon capable of transforming the selectivity of human rights into a relational and pluralistic practice, promoting belonging and dignity for all, based on its transnational, emancipatory, and humanistic content that respects all aspects of life.

**Key-words:** selectivity of human rights; Human rights; African philosophy; ubuntu; colonial logic.

## **LISTA DE SIGLAS**

CADHP	Carta Africana de Direitos Humanos e dos Povos
CAT	Convenção contra a Tortura e Outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes
CEDAW	Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher
CERD	Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial
CNA	Congresso Nacional Africano
DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos
ONU	Organização das Nações Unidas
OUA	Organização da Unidade Africana
TPI	Tribunal Penal Internacional
UA	União Africana
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>2 A FILOSOFIA AFRICANA <i>UBUNTU</i>.....</b>	<b>18</b>
<b>2.1 Origens geográficas, históricas e culturais.....</b>	<b>18</b>
<b>2.2 Etimologia Ubu-ntu .....</b>	<b>23</b>
<b>2.3 Horizontes conceituais de <i>Ubuntu</i> .....</b>	<b>26</b>
<b>2.4 <i>Ubuntu</i> e a democracia Sul-Africana .....</b>	<b>33</b>
<b>2.5 Uma travessia necessária: <i>Ubuntu</i> como uma alternativa teórico-metodológica para a realidade Sul- Global.....</b>	<b>40</b>
<b>3 DIREITOS HUMANOS: UMA PERSPECTIVA MULTIRREFERENCIADA.....</b>	<b>48</b>
<b>3.1 A formação dos direitos humanos: uma perspectiva crítica multirreferenciada .....</b>	<b>49</b>
<b>3.2 A Declaração Universal de Direitos Humanos e a Carta Africana de Direitos Humanos e dos Povos: reflexos da seletividade dos Direitos Humanos .....</b>	<b>58</b>
<b>3.3 (Re)pensando as abordagens “tradicionais” dos direitos humanos .....</b>	<b>65</b>
3.3.1 Aspectos críticos sobre os “idealizadores” da DUDH.....	69
3.3.2 Aspectos críticos sobre o “conteúdo” dos Direitos humanos.....	70
3.3.3 Aspectos críticos sobre os “destinatários” dos Direitos Humanos .....	74
3.3.4 Superando abordagens universalizantes dos Direitos humanos .....	76
<b>4 A SELETIVIDADE DOS DIREITOS HUMANOS: UMA CATEGORIA JURÍDICA CRÍTICA .....</b>	<b>81</b>
<b>4.1 Diagnóstico: cenário atual .....</b>	<b>82</b>
<b>4.2 A gênese da seletividade: breves considerações .....</b>	<b>84</b>
<b>4.3 A noção de seletividade no campo penal e na criminologia.....</b>	<b>85</b>
4.3.1 A Captura do conceito de seletividade.....	88
4.3.2 A limitação epistemológica da seletividade penal: usos hegemônicos.....	90
4.3.3 O Efeito não é a causa: aspectos objetivos, subjetivos e estruturais da seletividade penal .....	92
<b>4.4 A Seletividade dos direitos humanos.....</b>	<b>96</b>
4.4.1 Desencapsulando a discussão da seletividade penal para os direitos humanos .....	96
4.4.2 Para além da inefetividade penal: uma herança colonial .....	98
4.4.3 Usos possíveis da seletividade dos direitos humanos .....	101

<b>4.5 A Filosofia <i>Ubuntu</i> e a Seletividade: um outro paradigma axiológico para os direitos humanos.....</b>	<b>103</b>
<b>4.6 <i>Ubuntu</i>: um compromisso com direitos humanos e com os saberes locais .....</b>	<b>106</b>
<b>5 CONCLUSÃO .....</b>	<b>114</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>117</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Existe uma frase que diz que “tudo começa a partir de um desejo”. Na verdade, não se sabe se tudo, mas acredita-se que muitas ideais advêm e nascem a partir de necessidades.

Desta forma, aliando a necessidade com o desejo, é possível desenvolver estratégias para atender e suprir uma suposta falta, ausência ou insuficiência a nível físico, ideológico, moral, cultural, jurídico ou social. Para tanto, novos recursos se mostram cruciais para se atingir um poder transformador.

A escolha pelo tema Filosofia Africana nasce a partir de diversas necessidades, seja a necessidade de pertencimento, de autenticidade, de contribuição, mas acima de tudo, necessidade de progresso.

O pertencimento, enquanto necessidade, carrega como valor subjacente a comunidade. Seres sencientes mantendo relações equilibradas e interdependentes. Fazer parte e pertencer são verbos que parecem estar embrionariamente conectados com seres humanos em sua dimensão individual e coletiva, simultaneamente. Indivíduos nascem em busca de conexões sociais sólidas e acolhedoras, ainda que mutáveis ao longo do tempo e espaço.

Seguindo esta linha de pensamento, o valor da autenticidade busca reconhecer as particularidades de cada grupo, de cada ser em sua subjetividade a partir de sua(s) história(s), traduzindo a natureza daquilo que é real, sem perder de vista os contextos culturais, históricos e locais nos quais estão inseridos.

Ao discorrer sobre a necessidade de contribuição, evidencia-se exatamente o estado relacional sobre o que é viver em comunidade, ao se partir do pressuposto de que a própria concepção de avanço é antecedida por um ponto de partida, o qual foi construído por pessoas anteriores a nós. Estas pessoas encontraram seus próprios pontos de chegadas, os quais sabiam não ser imutáveis.

Ato contínuo, estas pessoas tornam-se novos pontos de partida, de modo que ponto de chegada e ponto de partida podem consistir em definições para o mesmo espaço físico, temporal ou ideológico, contemplando assim essa espiral da vida quase nem sempre linear, muitas vezes balanço e sempre mutacional.

E assim culmina-se na necessidade de progresso, no sentido de alcançar estruturas ideológicas étnico-raciais e sociais que abraçam e acolhem todas as identidades compostas por subjetividades diversas, respeitando suas culturas locais, reconhecendo suas contribuições por mais diferentes que possam ser, pois guardam uma autenticidade que é milenar.

Dito isto, essa dissertação nasce a partir de angústias cotidianas que acompanham profissionais que atuam diretamente com a população mais vulnerabilizada, como Defensoras(es) Públicas(os) e demais integrantes do sistema de justiça. Nas Defensorias Públicas é possível acompanhar as mais diversas histórias, desafios e superações de diversos assistidos/as (usuários do serviço da Instituição).

As narrativas e os desfechos de cada uma dessas histórias de vida que passam por estes profissionais, seja mediante um atendimento, realização de audiências ou por meio das funções extrajudiciais da Defensoria como as visitas *in loco*, palestras ou educação em direito nas escolas, fazem com que muitas(s) servidoras(es)/ Defensoras(es) avaliem formas de melhorar o seu “servir” a partir de sua aproximação com o público, como por exemplo, mediante uma escuta empática e ativa em uma atuação contundente e estratégica.

A atuação empírica, de fato, oferece oportunidades para práticas exitosas em termos de resolução de conflito e realização de justiça. Contudo, se faz necessário também movimentar as bases fundantes do Direito, de modo que a reduzida produção de estudos sobre direito e justiça tendo como pilar argumentativo a literatura africana e afro-brasileira, evidencia a necessidade de uma agenda de pesquisas e debates sobre o assunto.

A partir de uma breve pesquisa na Biblioteca Digital Brasileira Teses e Dissertações (IBICT) com a palavra-chave: “ubuntu” encontra-se 72 (setenta e dois) documentos, 47 (quarenta e sete) Dissertações e 25 (vinte e cinco) Teses. Ao refinar a busca para o âmbito do Direito, apenas 01 (um) trabalho é encontrado, o qual investiga e traz proposições sobre a filosofia *Ubuntu* no constitucionalismo dos estados africanos de expressão portuguesa.

Seguindo estes mesmos passos, agora utilizando a expressão “seletividade dos direitos humanos”, nenhum resultado é encontrado, e ainda sim, quando se separa as palavras-chaves “seletividade” e “direitos humanos”, em que pese surgirem 147 (cento e quarenta e sete) documentos, todos trazem um enfoque à criminologia ou ao sistema penal em sentido lato. Ao combinar as três palavras-chaves acima, de forma separada, “ubuntu” e “seletividade” e “direitos humanos”, novamente nenhum resultado é encontrado no IBICT.

Em relação às outras bases de dados científicos, ao se buscar pela expressão “seletividade dos direitos humanos” no *Google Acadêmico (Google Scholar)*, encontra-se 30 (trinta) resultados. Frise-se que o número de documentos só aumenta para 27.400 (vinte e sete mil e quatrocentos) quando busca-se as palavras “seletividade” e “direitos humanos”, de forma separada, com o operador booleano “and” no *Google Acadêmico (Google Scholar)*, no entanto, verifica-se que a grande maioria dos documentos encontrados cuidam dos direitos humanos na esfera penal a partir do viés punitivista ou da criminologia e não tratam da seletividade dos

direitos humanos a partir de uma abordagem no plano constitucional (e internacional), como esta dissertação se propõe.

A fórmula para a pesquisa utilizada no Google Acadêmico foi repetida na base de dados SciElo, todavia, com a palavra-chave “ubuntu”, tendo sido encontrados apenas 8 (oito) resultados (no Brasil), dos quais apenas 4 (quatro) são referentes a ciências humanas. Ao repetir a pesquisa com a expressão “seletividade dos direitos humanos” nenhum resultado foi encontrado e quando se separa estas palavras-chaves em “seletividade” e “direitos humanos”, apenas 2 (dois) documentos são encontrados.

A oportunidade deste tema é notório não só pelos dados retomencionados, mas principalmente porque a dogmática jurídica merece ser revisitada, afinal, o Brasil com um pouco mais de 500 (quinhetos) anos de história a partir do processo de colonização, guarda pelo menos 350 (trezentos e cinquenta) anos deste tempo de escravidão, ou seja, mais da metade do lapso temporal histórico deste País esteve forjada por um tipo de sistema econômico altamente excludente, segregário e desumanizante, ou melhor, seletivo de “humanidades”.

Deste modo, diante ao fervedouro de manifestações ideológicas antirracistas e o avanço das pesquisas científicas africanas, afro-brasileiras e diáspóricas, evidencia-se a necessidade de deslocamentos e rompimentos epistemológicos, bem como construir novas bases de sustentação de um direito cuja tradição atual é basicamente anglo-saxão ou romano-germanico, para que se repense a partir do pensamento africano e também acerca das reflexões afro-diáspóricas já existentes, na hipótese de se estruturar bases sólidas para um direito afro-brasileiro.

Se se deseja realmente buscar novas respostas, não é possível ter o direito como única fonte de pesquisa, como um fim em si mesmo. Desta forma, esta pesquisa se permite aproximar, do campo da filosofia, cuja razão de ser é fomentar novas formas de pensar, questionar e elaborar, com potencial de estreitar diálogos com uma justiça que também seja capitaneada por cosmovisões do pensamento africano, afro-brasileiro e dos povos originários.

Afinal, o Brasil é uma nação *sui generis*, no qual o seu povo é fruto da internalização do discurso dos filhos da terra, do colonizador, ainda de forma predominante, e do continente Africano, o qual ainda não é devidamente reconhecido e valorizado, mesmo existindo muito de África no Brasil, especialmente dentro da instituição mais importante como a família, quilombos, terreiros, dentre outros espaços de r-existência.

Ocorre que o pensamento africano ainda é subdimensionado em termos de ser considerado um fundamento epistemológico para as ciências como um todo no Brasil, sobretudo em sua cultura jurídica, cuja axiologia eurocêntrica preponderante, resulta em negar direitos fundamentais aos perfis subalternizados atravessados pelos marcadores de raça, classe,

e gênero, operando em uma verdadeira seletividade de direitos humanos fundamentais, podendo a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) da Organização das Nações Unidas (ONU), de 1948, ser considerada, de certa forma, o marco para esta seletividade de “humanidades” ao institucionalizar a lógica colonial em documento internacional, conforme será melhor abordado no segundo capítulo da dissertação.

Se por um lado existe a ausência de conhecimento acerca das filosofias africanas em si, por outro lado, o pouco que se sabe acerca do pensamento africano, reflete ainda um desconhecimento, à nível instrumental, no que tange a sua aplicabilidade em prol do povo afrodiáspórico.

Por isso partir do campo da filosofia, mais especificamente a filosofia africana, para trazer um pouco mais de sua atividade inerente como o pensamento crítico, as abstrações, os conceitos, as problematizações a fim de oxigenar o plano normativo constitucional, o verdadeiro coração do sistema jurídico brasileiro, o qual há algum tempo necessita de transfusão de novos saberes, como por exemplo a cosmovisão africana, enquanto elemento constitutivo do próprio Brasil, que pode contribuir com uma visão de inclusão, integração e totalidade, por meio de sua perspectiva humanitária multidimensional.

A busca pela efetivação dos direitos humanos fundamentais, de forma plena à todas as pessoas, identifica-se a faceta da sua própria desigualdade ao não dar conta de contemplar a diversidade étnico-racial existente no país.

A cultura jurídica brasileira carece de um arcabouço jurídico afro-brasileiro robusto que ponha em evidência a insuficiência do dogmatismo jurídico “tradicional” numa perspectiva eurocêntrica e, ao mesmo tempo, abarque outras cosmologias, tais como a africana, ou apenas à título de exemplo, pois não será objeto deste trabalho, as cosmovisões dos povos originários, enquanto linhas também geradoras de conceitos e de princípios junto ao plano normativo constitucional brasileiro e para o fomento de programas e ações de políticas públicas.

Desta forma, tem-se que a realidade jurídica brasileira ainda está, preponderantemente, a serviço de um segmento de sua população, demandando pesquisas que subsidiem uma reformulação do próprio modo de se pensar o Direito, as relações jurídicas e étnico-raciais, e a efetivação dos Direitos Humanos a partir da inserção no debate jurídico de diferentes formas pensar, novas axiologias e cosmovisões que ofereçam uma maior legitimidade ao sistema jurídico brasileiro ao buscar incluir os valores de diversidade demográfica e étnico-racial existente neste país.

A partir de uma investigação prospectiva e revisora sobre o assunto, a abordagem metodológica adotada será eminentemente a dialética-estrutural. E como método de

procedimento o histórico, no intuito de explorar a história do direito enquanto um instrumento secular de opressão e a potencialidade de sua emancipação, bem como deslocar o debate da seletividade do âmbito penal para a seara dos direitos humanos em um viés inicialmente internacional, mas com o objetivo de, em outra oportunidade, aprofundar no campo constitucional, dando-se ênfase às seletividades de direitos humanos fundamentais existentes.

Utiliza-se para isso técnicas de pesquisa bibliográfica e análise documental a fim de compreender como a história (não contada) dos direitos humanos bem como, reflexões críticas sobre como o direito pode evoluir para abraçar uma prática jurídica mais inclusiva e equitativa, refletindo sobre o resultado de uma possível permeabilização da filosofia africana *Ubuntu* no assunto direitos humanos, agregando em axiologia a fim de resgatar a imagem e força das pessoas subalternizadas.

Desta forma essa pesquisa orbitou em torno do seguinte questionamento: Como o deslocamento do debate sobre seletividade, tradicionalmente restrito ao direito penal e à criminologia, para a esfera dos direitos humanos pode ampliar as lentes analíticas, expondo desigualdades sistêmicas e redefinindo princípios ético-jurídicos em busca de justiça e equidade, tendo a filosofia *Ubuntu*, com sua axiologia centrada na humanidade compartilhada, como pilar ético referencial transformador para impulsionar essa mudança relacional de humanidade(s)? | Em que medida o deslocamento do debate sobre a seletividade do direito penal para a esfera dos direitos humanos pode atuar como uma categoria jurídica crítica e uma ferramenta analítica capaz de expor como as garantias formais são manipuladas por interesses políticos e econômicos, revelando a aplicação desigual de direitos "universais" — transcendentemente à mera discussão sobre inefetividade, tendo na filosofia *Ubuntu* um pilar axiológico referencial transformador para impulsionar essa mudança relacional de humanidade(s)?

O Primeiro Capítulo explora a filosofia *Ubuntu* em profundidade, abordando sua etimologia, contexto histórico e contribuições acadêmicas de pessoas africanas e membros da diáspora. Embora *Ubuntu* venha ganhando popularidade em discussões acadêmicas e profissionais, muitas interpretações permanecem superficiais, de modo que este capítulo busca transcender essas visões comuns para revelar a complexidade, riqueza e nuances dessa tradição filosófica africana.

Para isso, o capítulo se dedicará a mapear as dimensões epistemológicas, ontológicas e ética da filosofia africana *Ubuntu*, evidenciando os diferentes sentidos que o conceito *Ubuntu* adquiriu ao longo do tempo, desde uma qualidade moral individual até um princípio ético, comunitário, político e jurídico. Ao mesmo tempo, busca aprofundar o entendimento teórico e

interdisciplinar, destacando sua relevância em múltiplas áreas do saber e sua importância para compreender questões contemporâneas.

Já o segundo capítulo questionará os fundamentos históricos dos Direitos Humanos, problematizando exclusões históricas mascaradas por ideologias. A filosofia *Ubuntu* oferece uma alternativa ao paradigma individualista dominante, ao valorizar interdependência, cooperação e relacionalidade, afirmando que "uma pessoa só é pessoa através de outras". *Ubuntu* também desafia lógicas coloniais, capitalistas e neoliberais que promovem subjetividades isoladas e competitivas, de modo que com uma ética inclusiva e emancipatória, propõe-se novas formas de pensar a humanidade, comunidade e a(s) relação(ões), incorporando sujeitos historicamente marginalizados.

O objetivo deste segundo capítulo, portanto, será o de identificar episódios jurídicos de seletividade dos direitos humanos, especialmente na Declaração Universal de Direitos Humanos, analisando criticamente sua construção e destacando pontos pouco abordados na doutrina tradicional, tal como historicamente, muitos grupos foram excluídos como sujeitos de direito, trazendo à tona o debate sobre a seletividade dos direitos humanos em nível internacional e seus impactos na cultura jurídica nacional.

Por fim, o terceiro capítulo buscará ampliar o conceito de seletividade, tradicionalmente confinado à criminologia, para a esfera dos Direitos Humanos, operando enquanto uma categoria jurídica crítica capaz de expor como garantias formais são manipuladas por interesses políticos e econômicos, resultando na aplicação desigual de direitos "universais". A proposta é reposicionar os Direitos Humanos como uma ferramenta inclusiva e justa para populações historicamente marginalizadas.

Além disso, neste derradeiro capítulo será estabelecido um diálogo entre a seletividade e a axiologia da filosofia *Ubuntu*, priorizando valores de humanidade compartilhada, interconexão e cooperação. Defende-se que essa ética filosófica pode inspirar novos imaginários de justiça e equidade, especialmente frente aos efeitos históricos da colonização causada pela desumanização.

O objetivo central é propor o deslocamento do conceito de seletividade do âmbito estritamente penal para a esfera dos Direitos Humanos, teorizando-o de forma mais ampla e inovadora enquanto uma categoria crítica capaz de evidenciar e combater as desigualdades sistêmicas na aplicação de direitos. Essa reflexão busca ampliar o entendimento da seletividade para além do direito penal, posicionando-a como ferramenta fundamental na análise das dinâmicas de exclusão e inclusão no sistema de direitos humanos, promovendo justiça e equidade para populações historicamente marginalizadas.

## 2 A FILOSOFIA AFRICANA *UBUNTU*

*Umuntu ngumuntu ngabantu* - uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas.  
 (Provérbio Zulu)

Este capítulo se dedica à exploração etimológica e à profunda análise da filosofia *Ubuntu*, uma rica tradição africana cuja relevância tem crescido em discussões acadêmicas e profissionais em diversas disciplinas. Apesar de sua crescente popularidade, ainda há muitas interpretações acerca de *Ubuntu* que permanecem superficiais.

Esta seção visa além de explicar os horizontes conceituais de *Ubuntu*, objetiva também aprofundar o entendimento desta filosofia Africana, transcendendo visões do comum para revelar sua complexidade e riqueza.

Para alcançar esse objetivo será essencial não apenas investigar a origem etimológica de *Ubuntu*, mas também compreender seu contexto histórico, mapear e analisar as contribuições de acadêmicos(as) africanos(as) e da diáspora sobre o tema. Este exame detalhado permitirá uma compreensão mais verticalizada acerca das dimensões ontológicas e epistemológicas desta filosofia africana.

Além disso, este capítulo argumentará que *Ubuntu* não se limita a uma filosofia isolada, mas representa um campo interdisciplinar que dialoga com a antropologia, sociologia, direito, entre outras disciplinas. Esta abordagem interdisciplinar é crucial para desvendar as camadas teóricas e conceituais deste pensamento filosófico, permitindo uma apreciação mais abrangente de seu significado e aplicabilidade em contextos diversos, destacando sua relevância para uma ampla gama de áreas do saber.

### 2.1 Origens geográficas, históricas e culturais

O continente africano abriga cinquenta e quatro países, os quais estão organizados em cinco regiões distintas. Esta diversidade se estende ao âmbito linguístico e étnico, com mais de quatrocentos grupos étnico-lingüísticos e um leque de mais de duas mil variedades linguísticas, refletindo a rica complexidade cultural deste continente (Pereira, c2025).

A Filosofia *Ubuntu* é um reflexo profundo da cosmovisão africana, particularmente entre as comunidades de língua bantu (Ramos, 2002; Malomalo, 2019) e enquanto uma palavra que emerge do grupo linguístico bantu, esta expressão (*Ubuntu*) encapsula uma visão de mundo intrinsecamente ligada à interconexão, solidariedade e humanidade compartilhada, elementos

fundamentais para a compreensão da identidade e filosofia negro-africanas, conforme será mais explorado ao longo desta seção.<sup>1</sup>

Este panorama geográfico e cultural de África fornece um pano de fundo essencial para uma adequada compreensão com profundidade e amplitude da filosofia *Ubuntu*, destacando sua origem e relevância dentro do mosaico cultural africano.

É relevante esclarecer que o termo "banto" não se refere especificamente a um único povo, mas sim a um tronco linguístico abrangente, do qual uma língua originária serviu de nascente para várias outras línguas espalhadas pelo continente africano.

Registra-se que existem mais de quatrocentos grupos étnicos que se comunicam através de línguas derivadas do banto. Contudo, esses grupos não constituem uma entidade única, pois exibem uma rica diversidade cultural, além de distintas organizações sociais e políticas. Esta diversificação sublinha a complexidade e a riqueza das identidades e das estruturas sociais dentro do universo banto, evidenciando que, apesar da partilha de uma raiz linguística comum, a variedade de culturas e organizações é vasta e profundamente diferenciada.

Atualmente, um número expressivo de nações africanas adota línguas bantas como parte de seu patrimônio linguístico, abrangendo aproximadamente dezessete países do continente. Entre eles, destacam-se a África do Sul, Angola, Quênia, Camarões, República Democrática do Congo, Uganda e Tanzânia, entre outros (BANTOS, c2025). Essa influência linguística não se restringe ao continente africano; ela se estende às Américas, com especial ênfase no Brasil, onde a presença banta se manifesta de maneira significativa.

Este fenômeno é resultado direto da diáspora africana, que não apenas operou a travessia de línguas bantas para novos territórios, mas também permitiu que essas influências se entrelassem com as culturas locais, criando expressões culturais e linguísticas. Este legado da diáspora africana ilustra a profunda interconexão cultural e histórica entre a África e as Américas, destacando a importância e o impacto duradouro das línguas e culturas bantas em um contexto global.

Assim, reconhecer que a filosofia *Ubuntu* tem suas raízes nas línguas bantas, emergindo de um vasto e expressivo conjunto étnico-linguístico africano que adota essa cosmovisão, constitui um passo fundamental para entender sua ampla disseminação pelo continente africano

---

<sup>1</sup> É necessário ter cautela ao se afirmar sobre a existência desta ética filosófica no continente africano para evitar exageros acerca da sua influência normativa nas comunidades africanas. Isso porque sua existência não pressupõe, necessariamente, sua prevalência no dia a dia de cada indivíduo Africano, enquanto uma realidade plenamente vivida nos países africanos em geral.

e sua marcante influência em outros continentes, especialmente como resultado da diáspora africana.

Esta compreensão destaca a profundidade e a extensão da filosofia *Ubuntu*, não apenas como um elemento intrínseco à identidade cultural africana, mas também como um legado que atravessou oceanos, enraizando-se e adaptando-se em novos contextos culturais. Tal reconhecimento evidencia a capacidade deste pensamento filosófico africano de transcender fronteiras geográficas e culturais, influenciando e enriquecendo uma diversidade de comunidades ao redor do mundo por meio de seus princípios de humanidade compartilhada, interconexão e solidariedade.

Após essa breve introdução sobre o território geográfico africano e influência da língua *bantu*, enquanto um tronco étnico-linguístico presente em grande parte deste continente cujo legado, devido ao fenômeno da diáspora, se vê presente também no Brasil, é oportuno igualmente traçar algumas considerações sobre a perspectiva histórica da Filosofia *Ubuntu*.

A primeira consideração a ser feita é a observação do filósofo moçambicano José P. Castiano (2010, p. 147) sobre a filosofia *Ubuntu*. O autor aponta uma "fraqueza fundamental" na falta de textos ou um conjunto de textos considerados como fundadores e essenciais para o estudo da filosofia *Ubuntu*, destacando que, embora existam pequenos artigos que são valiosos devido à sua capacidade de sistematizar essa filosofia, há também outros que são meramente oportunistas. Estes últimos utilizam o termo "ubuntu" de forma superficial e sem compromisso com seu verdadeiro conteúdo filosófico.

De acordo com Gade<sup>2</sup> (2011), as primeiras menções documentadas da expressão *Ubuntu* datam de cerca de 1846. No entanto, é crucial abordar esse registro com cautela, especialmente considerando a rica tradição oral africana na transmissão de conhecimento, isto é, a oralidade.

Desta forma, tem-se que o conhecimento acerca da fonte histórica sobre *Ubuntu*, em termos de se saber o momento histórico exato de seu surgimento possui algumas controvérsias entre os estudiosos do assunto. Uma vertente majoritária de pesquisadores (Ramos, 2002; Louw, 2010; Flor Nascimento, 2016), por exemplo, aponta uma origem secular e geracional de *Ubuntu*, aquela transmitida de geração em geração desde tempos imemoriais (Louw, 2010).

Conforme destacado por Amadou Hampâté Bâ (1980), a oralidade desempenha um papel preponderante na cultura africana, muitas vezes superando a importância da escrita.

---

<sup>2</sup> Christian B. N. Gade é um acadêmico dinamarquês. Ele tem contribuído para o campo de estudos africanos e filosofia com seu foco particular na filosofia *Ubuntu* e sua aplicação na África do Sul pós-apartheid, além de outras questões relacionadas à ética e filosofia africana.

Aliás, a relevância acerca da transmissão do conhecimento pela oralidade é uma herança diaspórica que foi bastante reverberada por meio do pensamento de Antônio Bispo dos Santos, mais conhecido como Nêgo Bispo (2023), o qual sempre relutava em levar seu conhecimento para escrita, ao afirmar que seu intuito era percorrer exatamente o caminho inverso: da escrita para oralidade.

Esta perspectiva sublinha a importância de reconhecer a transmissão oral como um veículo vital para a preservação e disseminação de saberes ancestrais, sugerindo que a essência de *Ubuntu*, com seus princípios de humanidade compartilhada e interconexão, possa ter raízes ainda mais profundas na história africana do que os registros escritos sugerem.

Nas palavras de Tieno Bokar (Bâ, 1980, p. 167):

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.

Sem mencionar que o aprendizado da fala antecede ao da escrita, de modo que a oralidade nada mais é que o uso da linguagem para se expressar nos mais diversos contextos. A verdade é que a tradição oral desempenhou um importante serviço à história ao se encarregar em manter vivo os saberes em geral, assim como por ter assegurado a continuidade da transmissão do conhecimento às gerações sucessoras (Bidima, 2002; Bâ 1980, p. 170).

É nesta perspectiva que reside a célebre frase de Hampâté Bâ<sup>3</sup> ao afirmar que para cada ancião que morria em África seria ao equivalente a uma biblioteca que se queimava, exaltando, assim, a relevância da oralidade na preservação e difusão dos saberes.

Disto isto, embora os registros escritos acerca da terminologia *Ubuntu* possam ser rastreados a partir de meados do século XIX, há fortes indícios de que a expressão, ou ao menos seu conceito fundamental, tenha sido parte integrante da cultura e da filosofia africanas muito antes dessa época.

Em tempo, é válido dizer que as pesquisas de Gade (2011) compartilharam uma abordagem histórica desta filosofia africana, investigando como o seu conceito evoluiu ao longo do tempo e como tem sido utilizado em diversos contextos sociais e políticos<sup>4</sup> na África do Sul, sendo que um dos aspectos contributivos de seu trabalho, é a análise de como o *Ubuntu*, mesmo

---

<sup>3</sup> Amadou Hampâté Bâ tornou esta frase conhecido em sua fala perante a UNESCO no ano de 1960. Importante dizer que Amadou foi discípulo de Tierno Bokar, um líder espiritual de Mali conhecido por suas expressivas mensagens sobre tolerância religiosa e amor universal.

<sup>4</sup> Destaca-se que o uso político de *Ubuntu* será aprofundado na seção “*Ubuntu* e a democracia sul-africana”.

tendo raízes pré-coloniais<sup>5</sup>, foi articulado de maneira contemporânea para tratar questões sociais, políticas e éticas específicas do século 20 e 21, mostrando que, embora a essência desta filosofia seja constante, a saber, no tocante à interconexão e interdependência dos seres humanos, a sua aplicação prática pode variar de acordo com as circunstâncias sociais, históricas e culturais.

Sendo assim, ainda que não seja possível precisar com exatidão o surgimento da axiologia *Ubuntu* da forma que compreendemos hoje<sup>6</sup>, enquanto uma filosofia ética, tampouco a partir de uma abordagem ligada aos tempos remotos, já que existe essa inerente plasticidade temporal e circunstancial dos conceitos, o importante aqui é ressaltar que estar-se diante de uma sabedoria pré-colonial.

Esta característica de pré-colonialidade evidencia por si só a imensa relevância deste pensamento filosófico perpetuado por gerações, especialmente no contexto de uma África que ainda vive as consequências do colonialismo, lembrando que a colonização não foi apenas um processo de invasão territorial, mas também uma tentativa de subjugação e apagamento das culturas, línguas, práticas religiosas e filosofias locais.

O *Ubuntu*, não enquanto filosofia propriamente dita, já que esta elaboração se deu em um momento posterior, mas *Ubuntu* em sua concepção humanística, muito possivelmente, precede ao sistema colonial e antecede a mentalidade cartesiana habituada a fragmentar o conhecimento em categorias bem específicas, serve como um poderoso lembrete da riqueza, profundidade e autonomia dos saberes ancestrais enquanto verdadeira herança das tradições africanas.

Além do que sua estruturação teórica e empírica aponta para uma complexidade do pensar que apoia na deslegitimização do discurso europeu de que o continente Africano carece de um sistema ético e filosófico sofisticado, supostamente incapaz de contribuir com aportes teóricos interessantes para se pensar respostas aos desafios contemporâneos.

A filosofia *Ubuntu*, em verdade, deve ser vista como um símbolo de r-existência e superação, incluindo sua relação com o período do Apartheid vivenciado pela África do Sul<sup>7</sup>. Isso porque há um conteúdo interno que lhe é intrínseco de força vital permeado por

<sup>5</sup> Estudos apontam que o início do processo de colonização do continente Africano se deu em meados do século XV e XIV.

<sup>6</sup> O conceito de Ubuntu ganhou destaque e foi mais amplamente divulgado no mundo durante o final do século 20, particularmente por meio da luta contra o apartheid na África do Sul. Figuras como Desmond Tutu e Nelson Mandela enfatizaram a importância do *Ubuntu* na promoção da reconciliação e da unidade nacional, de modo que será mais detalhado no tópico sobre “*Ubuntu* e a democracia sul-africana”.

<sup>7</sup> Esta abordagem será aprofundada no tópico *Ubuntu* e a democracia Sul-Africana.

interessantes axiologias que contribuem no fortalecimento do senso de comunidade<sup>8</sup>, o qual tanto foi desencorajado pela racionalidade neoliberal.

Ao abraçar *Ubuntu*, as comunidades africanas reafirmam a validade e a importância de seus próprios sistemas de pensamento e modos de vida, contribuindo para a reconstrução de identidades que foram fragmentadas pelo colonialismo e seguem ameaçadas pela colonialidade, consoante será explicado no tópico seguinte referente aos horizontes conceituais de *Ubuntu*, revelando o quanto essa filosofia exalta a interdependência humana, a cooperação e o cuidado mútuo ao oferecer um contraponto aos paradigmas individualistas e materialistas propagadas pela lógica colonial ainda operante na contemporaneidade e pelo capitalismo global.

Fortalece-se, assim, um debate reflexivo sobre a importância de comunidades coesas e solidárias, que podem ser vistas como fundamentais para a recuperação e encorajamento das sociedades pós-coloniais.

Aqui reside a importância de incorporar essa reflexão e sabedoria desta filosofia no âmbito acadêmico, e de se abrir caminhos para sua integração na cultura jurídica, desafiando os modelos de conhecimento monorreferenciais, predominantemente ocidentais (Machado, 2019, p. 17).

Existe um patrimônio intelectual africano que pode ser revelado também por meio de *Ubuntu*, o qual por trazer diferentes abordagens e uma interessante forma de se pensar os desafios contemporâneos, se contrapõe ao paradigma da individualidade e da fisicalidade, e portanto, empresta novas lentes ao conjunto de estruturas, apoiando a entender com maior amplitude a realidade e assim fazer proposições inovadoras, que deem conta, em uma certa medida, de enfrentar as dificuldades “glocais”,<sup>9</sup> e em especial, a necessidade de se contemplar a diversidade étnico-racial existente no Brasil em na cultura jurídica.

## 2.2 Etimologia Ubu-ntu

Para fins didáticos de compreensão, analisa-se a composição da expressão *Ubuntu* separando as duas palavras que o constituiu, a saber, *Ubu-* e *-ntu*. Dessa forma, verifica-se que etimologicamente a palavra é composta pelo prefixo *Ubu-* e pelo radical *-ntu*.

Na interpretação de Jean-bosco Kakozi Kashindi (2017):

---

<sup>8</sup> As lentes que *Ubuntu* oferece para se compreender o verdadeiro alcance do sentido de comunidade engloba toda a humanidade, incluindo os vivos, os mortos, os ancestrais, natureza, seres do universo e seres não-humanos (Louw, 2010).

<sup>9</sup> O termo glolocal constitui neologismo proveniente da Ásia, especificamente no jargão corporativo japonês do ramo da produção automotiva. Trata-se de uma expressão que não reduz um fenômeno a uma perspectiva meramente global ou local, mas sim o produto da mescla de ambos (Trivinho, 2022).

[...] ubu-ntu seria, por um lado, a abstração das concretizações das formas fenomênicas de ‘ser-sendo’ e por outro, a abstração de *umuntu* (pessoa)’ e complementa que “nas línguas bantu, esses prefixos servem, no caso de ‘ubu’, para abstrair e generalizar, e no caso de ‘ntu’, para especificar e concretizar.

De acordo com Mogobe Ramose (2002), o prefixo “Ubu” visa revelar a ideia do “ser”, o que em inglês seria traduzido como “be-ing”. É interessante que este autor ao fazer uso do verbo “ser” em inglês (verbo *to be*), acrescenta o radical “ing”, que por sua vez imprime uma conotação de gerúndio, dando uma ideia de continuidade, de movimento. Deste modo, ao escrever a palavra separada por um hífen, seu propósito foi de enfatizar que todo “ser” está “sendo” enquanto indivíduo dentro de uma coletividade.

Na abordagem trazida pelo filósofo sul-africano supramencionado, o prefixo *ubu-* designa uma concepção ontológica do “ser” em geral, independentemente de sua maneira de existência,<sup>10</sup> ao passo que o radical “-ntu” revela uma materialização desta existência, isto é, aponta para uma expressão de modo particulares de ser. No entanto, Mogobe adverte que essas grafias não devem ser vistas como duas realidades inconciliáveis. Ao contrário. Devem ser consideradas como “dois aspectos da existência como uma unicidade e inteireza indivisível” (Ramose, 2002, p. 36), havendo, portanto, uma espécie de confluência do *Ubu-* para o *-ntu* e vice-versa.

Ademais, é preciso registrar que essa confluência entre *Ubu-* e *-ntu*, na visão de Ramose (2002), se justifica porque a filosofia *Ubuntu* possui fundamentos ontológico e epistemológico, concomitantemente. Portanto, para uma melhor assimilação acerca de *Ubuntu*, é imprescindível analisá-lo a partir de três perspectivas: (i) filosófica- epistemológica, (ii) ontológica e (iii) ética, sendo estes três sentidos inter-relacionados.

A visão filosófica-epistemológica traz o conceito de *Ubuntu* a partir das suas raízes linguísticas Zulu e Xhosa, apontando que o radical inicial “Ubu-” denota uma qualidade ou estado do ser, ao passo que o sufixo “-ntu” refere-se a humanidade, sendo que estes radicais de maneira unida expressam uma ideia de que a identidade individual de cada ser é inseparável da sua comunidade como um todo. Trata-se de um convite para que cada indivíduo transcend a uma simples percepção de si mesmo como um ser isolado para uma direção de uma visão holística e interconectada da humanidade.

---

<sup>10</sup> A palavra ser deve ser entendida de maneira mais ampla e integral possível, abrangendo seres humanos, não humanos, natureza, todo o cosmo, ou seja, instâncias de vida não individualizadas.

De modo complementar, a perspectiva ontológica<sup>11</sup> busca explorar a existência do(s) ser(es) e sua relação de interconectividade com tudo o que existe, isto é, a dinâmica entre eles, estabelecendo assim a primazia do estado relacional mútuo entre indivíduo, comunidade e natureza em detrimento de uma perspectiva meramente individualista ou que dê ênfase apenas a coletividade ou ao indivíduo isoladamente.

De forma suplementar, a abordagem ética<sup>12</sup> desta filosofia convida à uma reflexão sobre os atos de cada um em relação a outro indivíduo, outros seres e até mesmo sua consequência para a comunidade. No lugar de favorecimentos meramente pessoais, privilegia-se a análise dos impactos das ações e comportamentos na comunidade a fim de beneficiar a todos ou majoritariamente ao grupo como um todo. Aqui, o bem-estar e harmonia são perseguidos como uma axiologia que fortalece e edifica a comunidade.

Neste sentido explica Ramose (2002, p. 36) que:

Ubuntu é na verdade duas palavras em uma. Consiste no prefixo ubu- e no radical ntu-. Ubu- evoca a ideia de ser em geral. É o ser envolto antes de se manifestar na forma concreta ou modo de existência de uma entidade particular. Ubu- como ser envolto está sempre orientado para o desdobramento, isto é, a manifestação concreta contínua e incessante através de formas e modos particulares de ser. [...] ubu- é sempre orientado para -ntu. No nível ontológico, não há separação e divisão estrita e literal entre ubu- e ntu-. Ubu- e ntu- não são duas realidades radicalmente separadas e irreconciliáveis. Pelo contrário, eles são mutuamente fundantes no sentido de que são dois aspectos do ser como uma unidade e uma totalidade indivisível. Ubu- como o entendimento generalizado do ser pode ser considerado o ser distintamente ontológico, enquanto que -ntu como o ponto nodal em que o ser assume forma concreta ou um modo de ser em processo de desdobramento contínuo pode ser dito ser o nitidamente epistemológica [...] Assim, Ubu-ntu então não apenas descreve uma condição de ser, na medida em que está indissoluvelmente ligada a umuntu, mas é também o reconhecimento de ser devir e não, queremos enfatizar, ser e tornar-se.

Verifica-se, portanto, que *Ubuntu* é uma categoria tanto epistemológica quanto ontológica, assumindo assim, uma dupla perspectiva complementar e unitária: a realidade a partir de um prisma geral e as instâncias de existência de forma individualizada e suas relações (Castiano, 2010, p. 156).

Sob esta perspectiva, verifica-se que a filosofia *Ubuntu* está fundamentada em uma ética integral e integradora ao buscar compreender a relação entre pessoas africanas, seus grupos étnicos-lingüísticos, comunidade local e o universo. Em outras palavras, estar-se diante de uma

---

<sup>11</sup> O próximo subtópico deste capítulo, traz um aforismo que bem revela a abordagem ontológica de ubuntu é "Umuntu ngumuntu ngabantu" (Zulu) que significa "uma pessoa é uma pessoa por causa de outras pessoas".

<sup>12</sup> Um exemplo que dá ênfase a esta perspectiva ética de *Ubuntu* será melhor explorada na seção que trata sobre a aplicação de *Ubuntu* na experiência da democracia sul-africana.

espécie de filosofia que reconhece e consagra a humanidade sem perder de vista a comunidade enquanto uma unidade.

### 2.3 Horizontes conceituais de *Ubuntu*

Antes de prosseguir, importante esclarecer que este tópico foi assim escolhido “horizontes conceituais” justamente para passar uma noção de extensão acerca do sentido desta filosofia africana e dos seus desdobramentos, apontando para uma ideia de um conceito dinâmico que deve ser entendimento enquanto um movimento.

Perguntas como “em que consiste, o que é, o que significa” indicam apenas uma forma ocidental de se compreender determinadas categorias (Flor Nascimento, 2015). Existem outras maneiras de se captar e integralizar o sentido de um fenômeno. Em outras culturas, como por exemplo a oriental, parece ser interessante entender o “como” enquanto *modus operandis* de uma categoria do que sua definição propriamente dita em abstrato<sup>13</sup>.

No entanto, tendo em vista que o Brasil está inserido nesta forma de pensar ocidental, alguns conceitos foram escolhidos na tentativa de se melhor revelar as definições de *Ubuntu* e assim, oferecer uma transmissão de conhecimento mais didática. Estes conceitos devem ser compreendidos como as fotografias que ajudam a ter uma noção dos momentos vividos ou dos fatos acontecidos, sem necessariamente ser o momento em sua completude ou fato em si.

Após estas observações, questiona-se quem nunca ouviu a frase “eu sou porque nós somos” ou “eu sou porque tu és”? Esta célebre expressão vem resumindo progressivamente o uso e sentido de *Ubuntu*, ao menos no senso comum brasileiro, por ser associada como sinônimo ou o próprio conceito simplificado dessa ética filosófica.

Ao se utilizar a ferramenta do *google* acadêmico, tendo esta expressão como busca, encontra-se mil trezentos e dez resultados<sup>14</sup>. A partir destes achados, uma breve análise mostra evidências do quanto há uma crescente associação do “eu sou porque nós somos” com o conceito de *Ubuntu*. No entanto, dois questionamentos vêm à tona: de onde surgiu este adágio? E a quem se credita o surgimento desta expressão? Afinal, trata-se de uma citação pouco referenciada nos escritos sobre a filosofia *Ubuntu*.

---

<sup>13</sup> Wanderson Flor Nascimento traz estes questionamentos no *podcast* Filosofia Pop, post 15, “Filosofia Africana: Ubuntu, com Wanderson flor” (16.11.2015), disponível no Spotify.

<sup>14</sup> É interessante pensar que cada país, possivelmente pela cultura e crenças distintas, acaba por se filiar a um adágio ou provérbio específico para traduzir de uma forma simplificada determinada sabedoria ancestral. Em países africanos, os provérbios bastante citados para traduzir Ubuntu são os de origem Xosha e Zulu (*umuntu ngmuntu ngabantu/ Uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas*). Aqui no Brasil, a ideia de Ubuntu, ao menos superficial, tem ganhado força com este adágio “eu sou porque nós somos”.

Em verdade, esta expressão foi lançada no livro *African Traditional Religions and Philosophy* do filósofo queniano Jonh Mbiti (1970). Oportuno dizer que nesta obra, no seu décimo capítulo, o autor aborda sobre família, vida e a existência em comunidade, questionando sobre o lugar e o papel do indivíduo neste espaço, sem nunca ter feito nenhuma menção a filosofia *Ubuntu*.

Mbiti (1970) traz reflexões relevantes de que as pessoas individualmente consideradas são apenas parte (importante) do todo e que não há uma existência única e sozinha, senão por meio da corporeidade/ coletividade, sendo fundamental que cada indivíduo reflita sobre seus deveres, privilégios e responsabilidades para com eles próprios, assim como para outras pessoas, afinal, há uma mutualidade interdependente entre cada pessoa e a comunidade (Mbiti, 1970).

É a partir desta reflexão que John Mbiti (1970, p. 106) escreve a seguinte afirmação de que “eu sou, porque nós somos; e já que existimos, logo existo”<sup>15</sup> como uma maneira de condensar e ser um ponto cardeal na compreensão da visão africana sobre a humanidade. Desta maneira, o que acontece com a comunidade reflete no indivíduo e o que acontece com cada indivíduo reflete na comunidade (Mbiti, 1970; Flor Nascimento, 2016).

Conforme mencionado anteriormente, este filósofo traz reflexões fundamentais sobre o tema, embora nunca tenha mencionado a palavra *Ubuntu* em seu livro, ainda sim esta frase, de sua autoria, se tornou sinônimo de condensação do significado sobre a filosofia *Ubuntu*, e de fato, esta expressão apoia a compreensão sobre fraternidade, evidenciando um senso de união, mutualidade e interconexão entre o todo e a parte, o geral e o específico, a comunidade e o indivíduo, tornando compreensível sua associação com a ética *Ubuntu*.

Decodificar *Ubuntu* não é uma tarefa das mais fáceis. Todo o cuidado se faz necessário a fim de evitar fortalecer as exotizações existentes no senso comum<sup>16</sup>. Desta forma, para se afastar do imaginário de *Ubuntu* do cotidiano, é necessário verticalizar e promover um mergulho teórico na fonte.

---

<sup>15</sup> Mbiti, Jonh (1970, p. 106) *African Religions and Philosophy*: “I am, because we are; and since we are, therefore I am”

<sup>16</sup> Existe uma imagem que roda a internet de pessoas em uma roda com os pés todos juntos dando a entender que aquilo seria uma imagem representativa de *Ubuntu*. Outro conto que muito conhecido é do antropólogo que chega em determinado país africano e oferece uma disputa de corrida para as crianças ali presentes sob a promessa de receber bombons, presentes, e segundo este conto, as crianças chegam todas juntas no ponto de chegada alegando que “eu sou porque nós somos”, de modo que cada uma delas só ficariam feliz se todas também estivessem. Imagens e histórias assim podem ter uma boa intenção em tornar mais palpável a denotação *Ubuntu* para a população. No entanto, corre o risco do entendimento inadequado sobre um conceito tão complexo e primoroso. É sob este fundamento que muitos pensam que *Ubuntu* é viver em sociedade ausentes de conflitos. Que a paz seria exatamente a inexistência de discordâncias, quando em verdade *Ubuntu* busca o equilíbrio apesar do conflito.

Entrando mais afundo neste espaço de explorar os horizontes conceituais desta filosofia africana, Gade (2011) afirma que atualmente, muitos teóricos buscam descrever o *Ubuntu*, por meio do provérbio *umuntu ngumuntu ngabantu*, o qual em tradução livre, significa “uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas”. Segundo o escritor, este provérbio surgiu apenas recentemente, no final do século XX, tendo ganhado força desde então, a ponto de se institucionalizar na sociedade.

Portanto, o segundo conceito-fotografia a ser compartilhado aqui é este tradicional aforismo Zulu que busca sintetizar o sentido de *Ubuntu*: *umuntu ngumuntu ngabantu*.<sup>17</sup> Esta máxima interpretada com lentes ocidentais facilmente transmite uma imagem de coletividade, respeito e fraternidade, no entanto, esta expressão sugere um sentido mais além.

Conforme foi abordado no tópico anterior (Etimologia *ubu-ntu*), explicou-se que a *Ubuntu* são duas palavras em uma, isto é, formada por dois radicais, o primeiro (*ubu*) expressando uma visão mais holística e o segundo (-*ntu*) representando uma perspectiva mais concreta.

Desta forma, o ditado africano retromencionado pode ser interpretado a partir destes dois vieses: o geral e o concreto. Enquanto na perspectiva geral, tem-se a ideia de humanidade, respeito e mutualidade, o viés concreto sugere entender *Ubuntu* enquanto “uma espécie de imagem da humanidade que não supõe os indivíduos como referencial para se pensar o que é humano” (Flor Nascimento, 2015), retirando assim o indivíduo da centralidade, já que seria uma função inerente a própria comunidade conceder as identidades e subjetividades aos indivíduos como um todo (Flor Nascimento, 2015; Louw, 2016).

Existe uma terceira abordagem que não pode ser olvidada e que a tradução literal do ditado “*umuntu ngumuntu ngabantu*” (uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas) não abarca de forma explícita. Trata-se da visão holística a partir de *Ubuntu*, e portanto, no entendimento do filósofo e psicólogo sul-africano Dirk Louw, em verdade “uma pessoa é uma pessoa por meio do todo e qualquer ser, seja ele vivo, ancestral- mortos-viventes, universo ou natureza” (Louw, 2010).

Segundo o filósofo Sul-africano Mogobe Ramose “a reciprocidade na forma concreta de reconhecimento, proteção e respeito pelo direito individual à legítima defesa é o significado central deste princípio”<sup>18</sup>. Ramose (2002) ainda pontua que a compreensão sobre *Ubuntu* pode advir do “ser-sendo [*be-ing*]” humanidade, o que se traduz como uma espécie de “tornando-se

<sup>17</sup> Este aforismo está escrito na língua Zulu.

<sup>18</sup> Em inglês: reciprocity in the concrete form of recognition, protection and respect for the individual right to self defence is the core meaning of this principle.

humano”, ou ainda, como um processo de (re)construção de humanidade. Para este autor, o “ser-sendo humano é afirmar a humanidade do indivíduo pelo reconhecimento da humanidade dos outros e, assim, estabelecer as relações humanas com eles” (Ramos, 2002, p. 37).

De um modo geral, *Ubuntu* ensina sobre humanidade(s)<sup>19</sup>. Tomando essa expressão como espírito ou princípio filosófico do povo africano, Wanderson Flor Nascimento (2015) afirmará que *Ubuntu*:

[...] é semente e fruto, ao mesmo tempo da tradição africana dos povos bantus, ao debater sobre os diversos sistemas relacionais do ser vivente dele com ele mesmo, dele com outros indivíduos, dele com a sociedade e dele em sua individualidade apenas, como próprio elemento constitutivo de tudo o que existe.

Na mesma vertente ideológica, o Acerbispo sul-africano Desmond Tutu (2004, p.25) afirmar que:

Uma pessoa se torna pessoa através dos outros. Ninguém vem ao mundo já completamente formado. Não saberíamos pensar ou andar ou falar ou comportar como seres humanos se não o tivéssemos aprendido dos outros seres humanos. Precisamos de outros seres humanos para nos tornar humanos.

A partir das definições acima, nota-se uma forma de indivisibilidade complementar entre o geral e o específico, entre o coletivo e individual, entre a unidade e totalidade, onde um não existe sem o outro, uma espécie de reciprocidade na (co)existência.

A compreensão deste entendimento se faz muito interessante, pois apoia a tornar mais factível a transposição do paradigma da individualidade para o paradigma da colaboração edificados em pilares de graus comunitários (Saraiva, 2019), haja vista que o ser em comunidade deve ser compreendido a partir da sua inserção nela. Não se trata apenas de analisar o ser em si mesmo, mas também a sua relação social na comunidade. Este é o pensamento integrador da ética filosófica de *Ubuntu* (Mbiti, 1970; Ramos, 2002; Flor Nascimento, 2015).

Não obstante as perspectivas acimas, é prudente destacar que nem todos os autores compartilham a exata cosmovisão e interpretações sobre *Ubuntu*. Para Augustine Shute, por exemplo, *Ubuntu* poderia ser compreendido basicamente apenas como uma essência, que no caso seria a comunidade.

Nesta linha, Shutte (2001) escreve:

---

<sup>19</sup> O acréscimo da consoante “s” ao final é no sentido de dar destaque à diversidade e assim reforçar que o conceito de humanidade contempla e comporta as diferenças.

Eu tenho feito o meu melhor para ser fiel às diferentes tradições, a africana e a europeia. Como eu mesmo fui criado e educado na tradição europeia, tenho procurado verificar cuidadosamente o que tenho escrito com colegas e amigos africanos.

E continua conceituando *Ubuntu* defendendo que:

É preciso distinguir o coração de UBUNTU de suas várias manifestações exteriores... Neste livro, usarei duas ideias sobre a natureza humana, uma europeia e outra africana, como fundamento para uma ética de UBUNTU para uma nova África do Sul... A ideia europeia é a ideia de liberdade, de que indivíduos têm o poder da livre escolha. A ideia africana é a ideia de comunidade, de que pessoas dependem de outras pessoas para serem pessoas. Eu usarei essas duas ideias para construir uma ética de UBUNTU que seja verdadeira para a tradição africana mas que também possa ser aplicada ao novo mundo que a ciência e a tecnologia europeias estão criando.

É interessante compartilhar essa citação nesta dissertação a fim de evidenciar algumas problemáticas relacionadas a semântica, por exemplo. A visão de Shutte reforça o quanto é preciso ser cauteloso e respeitoso na exploração de novas categorias provenientes de culturas das quais não se está inserido, bem como sobre o quanto é necessário evitar a colonização epistemológica ao se aproximar desta categoria, pois apropriações, de um modo geral, por melhor que sejam as intenções, o ato volitivo sempre será um elemento pouco controlável, sendo possível distorcer toda uma filosofia em sua essência.

Em que pese Shutte oferecer um conjunto de argumentos e distinções entre África e Europa, *prima facie*, pode parecer que há uma suposta valorização de *Ubuntu*, no entanto, o autor acaba que por contar de maneira diferente e distorcida a real semântica desta filosofia Africana.

Mogobe Ramose (2002) apresenta críticas bastante sólidas em relação ao livro de Shutte, afirmando que este pretende criar algo novo a partir de *Ubuntu*, em realidade, “seu ato de criação passa a ser a transformação de *Ubuntu* em algo que ele não era” (Ramose, 2002), ou seja, resulta na metamorfose desta filosofia, sem sequer explicar a necessidade dessa transformação, revelando, portanto, uma mudança problemática à nível semântico.

Nyasha Mboti<sup>20</sup> (2023) é outro autor que busca contribuir com uma linha interpretativa distinta, ao visar romper com algumas considerações convencionais acerca de *Ubuntu*, defendendo um enfoque alternativo acerca da descrição normativa desta filosofia e ética africana. Para ele, é necessário postular *Ubuntu* para além de um olhar simplesmente convencional.

---

<sup>20</sup> Nyasha Mboti é fundador e o pioneiro de estudos envolvendo o *apartheid* (AS). Ele é professor associado e chefe do Departamento de Ciências da Comunicação da Universidade do Estado Livre, Bloemfontein, África do Sul.

Ao tecer considerações críticas sobre a visão mais convencional desta filosofia africana, Mboti (2023) irá refutar a descrição normativa do *Ubuntu* baseada no aforismo *umuntu ngumuntu ngabantu* (pessoas são pessoas através de outras pessoas), pois para ele, esta definição estaria relacionando a filosofia *Ubuntu* a uma aproximação de um imperativo categórico que busca elevar a harmonia como um dever moral dos Africanos, questionando se uma suposta desarmonia seria realmente inconcebível.

No entanto, como bem aponta Wanderson Flor Nascimento (2020, p. 41), ao se filiar a uma perspectiva fanoniana, a harmonia na convivência não deve ser compreendida como paz absoluta e perpétua ou como ausências de conflitos, pois os conflitos existem e continuarão a existir enquanto consequência subjacente ao ato de se relacionar em sociedade.

À título de exemplo, Mboti (2023) entende como comunidade um “conjunto de pessoas que habitam o mesmo lugar, que pertencem ao mesmo grupo social, estando sob o mesmo governo, e compartilhando a mesma cultura e história”.

No entanto, a ética *Ubuntu* engloba e transcende tal conceito, uma vez que é considerada como um modo de existência entre pares com humanidade sem esquecer da comunidade como uma unidade.

Muitas são os vieses interpretativos acerca de *Ubuntu*. Dentre eles, esta dissertação busca se filiar aos que compreendem que esta filosofia tem fundamento na ética da coletividade, onde o “nós” é reconhecido também enquanto corpo social, entidade que constitui e existe na sociedade (Flor Nascimento, 2015; Tutu, 1999). A partir desta corporificação do coletivo, estabelece-se uma conexão tríade entre sociedade, indivíduo e natureza em sistema relacional de mutualidade e, portanto, interdependência. Não por acaso, Mbaya (1997, p. 24) defenderá que tanto o indivíduo como a sociedade “formam uma unidade dialética de relações indispensáveis à existência de ambos”.

Os horizontes conceituais de *Ubuntu* são tantos quantos as infinitas possibilidades de explorar e descrever o sentido da vida. O que foi descrito e apresentado até o presente momento, pode ser recapitulado no sentido de que, primeiramente, *Ubuntu* entendido em seus aspectos *prima facie* teve uma conotação de moral individual (Metz, 2011).

Nas palavras do Acerbispo Desmond Tutu:

Minha humanidade está involucrada, está inextricavelmente relacionada a tua humanidade. Pertencemos a um bundle of life (feixe de vida). Dizemos ‘a pessoa é pessoa no meio de outras pessoas’. Não é o ‘penso logo existo’, mas sim ‘sou humano porque pertenço, participo, compartilho’. A persona com ubuntu é aberta e disponível para os outros (Tutu, 1999, p. 31).

À título de exemplo, em algumas comunidades africanas, diz-se “Yu, u Nobuntu” para indicar que um indivíduo é generoso e possui compaixão e que, portanto, ele carrega consigo as virtudes de *Ubuntu* (Tutu, 2000, p. 34-35), evidenciando que a humanidade de uma pessoa também seria definida por meio de seu compromisso ético.

Em seguida, a partir de um mergulho teórico, chega-se a um entendimento transindividual sobre esta filosofia africana a ponto de compreende-la enquanto uma ética, englobando os seus sentidos epistemológico, ontológico e porquê não dizer, seu aspecto normativo (Ramos, 2003, p.234) encerrando uma abordagem de mutualidade entre o comum, coletivo, o total em uma relação contínua de interconexão com indivíduos que estão sempre em seus próprios processos de constituição justamente por esse emaranhado contínuo com a dimensão coletiva e circular.

Jean Bosco Kakozi Kashindi (2015) sintetiza que “com o Ubuntu operou-se a mudança da concepção da identidade a partir do “eu sou porque tu não és” (concepção excludente) para o “eu sou porque nós somos, e dado que somos então eu sou” (concepção includente)”. Com isso, há uma demonstração sobre como a racionalidade do continente africano (se é que podemos inserir esta abordagem na categoria de “racionalidades”), pode apoiar a racionalidade sul-global marcada por culturas de exploração, dominação e subalternização a promover deslocamentos teóricos e práticos, ou até mesmo a se pensar em rompimentos epistemológicos, adequando-os a uma realidade latino-americana em seu processo de superação da colonialidade.

Considerando que a discussão sobre como a permeabilização da axiologia *Ubuntu* pode contribuir para a reflexão de novos caminhos na realidade dos direitos humanos será explorada no último tópico deste capítulo, além de ser mais amplamente articulada ao longo do capítulo 3 da dissertação, o foco principal aqui foi descrever as múltiplas formas de compreender *Ubuntu*. Nesse sentido, buscou-se evidenciar tanto as vertentes mais tradicionais quanto aquelas consideradas alternativas, bem como a amplitude de seus conceitos. Por isso, este tópico recebeu o título de Horizontes Conceituais.

Então após essa introdução desde os aspectos mais básicos de *Ubuntu* tal qual foi abordar sobre suas origens geográficas, históricas e culturais, passando pelo conhecimento de sua etimologia forjada em dois radicais (*ubu* / *-ntu*) que são complementares em si e que revelam os três aspectos fundamentais da filosofia *Ubuntu* (epistemológico, ontológico e ético), culminando na exploração dos seus conceitos a partir de pensadores desta temática, chega-se o momento de se explorar a aplicação desta filosofia em termos práticos mediante a experiência ocorrida no Continente Africano.

## 2.4 *Ubuntu* e a democracia Sul-Africana

Explicações desde a origem e considerações preliminares sobre a etimologia de *Ubuntu* evidenciaram os diferentes sentidos que o termo foi adquirindo ao longo do tempo. Inicialmente, *Ubuntu* era visto como uma qualidade moral de uma pessoa específica (Gade, 2011; Metz, 2011). Posteriormente, o conceito se expandiu para abranger uma ética mais ampla e até mesmo uma filosofia (Ramos, 2002).

Além dessa abordagem mais sistemática, *Ubuntu* adquiriu novos usos e significados, passando a ter uma conotação política a partir dos processos de independência dos países africanos no século XX, especialmente na África do Sul (Silva, 2021). Além disso, o termo também recebeu um sentido jurídico, sendo utilizado como princípio fundamental em importantes decisões da Corte Constitucional sul-africana, conforme será detalhado ao longo deste tópico.

A história revela que a África do sul experenciou um dos mais marcantes sistemas de segregação institucionalizado do mundo: o *apartheid*. Esse regime foi oficialmente instaurado em 1948 após eleições gerais vencidas pelo Partido Nacional.<sup>21</sup>

Vale destacar que o *apartheid* foi amplamente sustentado pelo sistema jurídico<sup>22</sup> da época. Foram criadas normas, como a Lei de registro da população em 1950, que conferiram legitimidade à discriminação racial e a uma série de outras medidas e normativas que legalizavam a separação da população sul-africana com base exclusivamente na cor da pele<sup>23</sup>.

Por sua vez, um dos efeitos do fim do *apartheid* incluíram a legalização de partidos políticos anteriormente proibidos em um processo de transição que se estendeu de 1990 a 1993<sup>24</sup>. Em termos de simbologias que marcaram o fim do apartheid, a soltura de Nelson Mandela em 1990 também foi uma delas. Posteriormente, outros marcos importantes consolidaram o fim deste sistema de segregação.

Em 1993, por exemplo, foi instituída uma constituição interina que serviu como base para a transição para uma democracia plena. Em 1994, ocorreram as primeiras eleições multirraciais na África do Sul, resultando na eleição de Nelson Mandela como o primeiro

<sup>21</sup> O *apartheid* durou até 1990, após muitas resistências interna e pressão internacional.

<sup>22</sup> Esta crítica sobre o quanto o arcabouço jurídico, sistema normativo e o direito em si, se mostraram a serviço da manutenção das estruturas coloniais será mais aprofundado no capítulo intitulado “a seletividade dos direitos humanos”.

<sup>23</sup> Não se pode olvidar que o *apartheid* proibiu desde a casamentos inter-raciais, a deslocamentos forçados de milhares de pessoas negras para as chamadas áreas subdesenvolvidas do país. Isso sem mencionar as repressões violentas, incluindo prisões em massa, tortura e assassinatos da população negra.

<sup>24</sup> Um exemplo é o Congresso Nacional Africano (CNA; em inglês *African National Congress*, ANC).

presidente negro do país. Em 1995, a Comissão da Verdade e Reconciliação foi criada para investigar as violações de direitos humanos ocorridas durante o *apartheid* e promover a reconciliação nacional. Finalmente, em 1996, a promulgação da nova Constituição encerrou oficialmente o sistema segregacionista, estabelecendo uma democracia baseada nos ideais de igualdade e direitos humanos para todas as pessoas.

Após essa sucinta retrospectiva sobre o processo de democratização da África do Sul, surge a questão: qual é a relação entre a filosofia *Ubuntu* e a democracia sul-africana? A resposta é a de que o *Ubuntu* foi um dos pilares axiológicos fundamentais para a consolidação da justiça de transição na África do Sul, desempenhando um papel crucial na elaboração da nova constituição. Vale destacar que foi na África do Sul que a ética *Ubuntu* ganhou significativa notoriedade e relevância.

A justiça de transição sul-africana teve como marco a promulgação da Constituição Provisória de 1993, que expressamente consagrou os direitos da população negra de votar e serem eleitos, culminando na eleição de Nelson Mandela. Este marco legal estabeleceu as bases para a criação da Comissão da Verdade e Reconciliação, como uma forma de lidar com as consequências do apartheid.

A Constituição Interina de 1993 chegou a ser chamada pelo Juiz da Corte Constitucional da África do Sul<sup>25</sup>, em um de seus votos, de "Constituição Ponte" por permitir que a África do Sul atravessasse de um passado marcado por profundas violações de direitos humanos para um futuro fundado no reconhecimento desses direitos para toda a população, incluindo as pessoas negras. Ressalta-se que esta Constituição provisória continha um epílogo intitulado "Unidade Nacional e Reconciliação",<sup>26</sup> que delineava os valores que norteariam a formação da nova identidade da África do Sul, a saber:<sup>27</sup>

Esta constituição fornece uma ponte histórica entre o passado de uma sociedade profundamente dividida, caracterizada por conflitos, sofrimentos e injustiças incalculáveis, e um futuro fundado no reconhecimento dos direitos humanos, democracia e coexistência pacífica e oportunidades de desenvolvimento para todos os sul-africanos, independentemente de cor, raça, classe, crença ou sexo. A busca pela unidade nacional, o bem-estar de todos os cidadãos sul-africanos e a paz exigem a reconciliação entre o povo da África do Sul e a reconstrução da sociedade.

E continua:

---

<sup>25</sup> Voto no julgamento do caso "State v Makwanyane and Another": Disponível em: <https://www.saflii.org/za/cases/ZACC/1995/3.html>

<sup>26</sup> Capítulo 15 da Constituição da República da África do Sul, Lei n.º 82 de 1993. LEATT, Dhammadegha Annie. Postamble to the Interim Constitution. In: **The State of Secularism: Religion, Tradition and Democracy in South Africa**. Johannesburg: Wits University Press, 2017. p. 201-202.

<sup>27</sup> Vide decisão no caso "State v Makwanyane and Another".

Agora, essas questões podem ser abordadas com base no fato de que há uma necessidade de compreensão, mas não de vingança; uma necessidade de reparação, mas não de retaliação; uma necessidade de *ubuntu*, mas não de vitimização (tradução e grifo nossos).

Os mencionados trechos da Constituição interina cuidam de uma diretriz moral e ética que influenciou profundamente a formação de políticas públicas, como a própria Comissão da Verdade e Reconciliação na África do Sul.

A menção expressa a *Ubuntu*, só enfatiza o quanto que seus valores éticos inspiraram a produção constitucional da África do Sul. Interessante notar que a última frase do trecho supramencionado faz um paralelo de *Ubuntu* com a vitimização. A ideia de vitimização coloca o indivíduo em sua situação de impossibilidade de mudança, pois o lugar de fala deste ser está circunscrito aos danos causados e as dores que ainda reverberam quase como um ciclo que se retroalimenta. *Ubuntu* ao fazer oposição à vitimização agrega uma ideia de tomada de responsabilidade pelos atos perpetrados e pela situação ocorrida, uma ação, um comportamento, o que só enfatiza o seu viés ético normativo.

A partir desta primeira menção explícita na Constituição transitória, esses valores passaram a fundamentar inclusive os julgados da Corte Constitucional, a qual começou a mobilizar a noção de *Ubuntu* para embasar seus argumentos jurídicos e, consequentemente, suas decisões (Bennett, 2011, p. 04).

Um exemplo disso é o caso do juiz Albie Sachs, atualmente aposentado, da Corte Constitucional que frequentemente inseriu referências ao *Ubuntu* em seus votos, embora esse profundo valor africano não tenha sido reproduzido explicitamente na Constituição Permanente de 1996 da África do Sul<sup>28</sup>.

Um outro exemplo emblemático de jurisprudência envolvendo os valores *Ubuntu* ocorreu em 1995, no caso "Estado *versus* Makwanyane e outros", quando a pena de morte foi declarada inconstitucional na África do Sul (South Africa, 1995). Em resumo, a Constituição Permanente de 1995 não proibia explicitamente a pena de morte, o que exigiu uma construção jurisprudencial e política para alcançar essa decisão<sup>29</sup>.

Ao analisar a sentença do caso "Estado *versus* Makwanyane", verifica-se, por meio de uma ferramenta de busca por palavras, que o termo "*ubuntu*" foi citado trinta vezes ao longo

<sup>28</sup> Conforme mencionado anteriormente, a expressão *Ubuntu* apenas teve menção explícita no pós-âmbulo da Constituição interina de 1993 da África do Sul, mas ainda assim mostra que suas raízes axiológicas ficaram no sistema de valores jurídicos daquele País.

<sup>29</sup> Na época pós-apartheid, o Congresso Nacional Africano, liderado por Nelson Mandela, ascendeu ao poder e era contrário à pena de morte. Após sua eleição, Mandela nomeou dois juízes para a Corte Constitucional, Arthur Chaskalson e Albie Sachs, que participaram do julgamento do caso "Estado *versus* Makwanyane". Ambos utilizaram os valores de *ubuntu* em seus votos, conforme será detalhado mais adiante.

dos votos dos juízes que participaram da decisão.<sup>30</sup> Isso, por si só, destaca a importância dessa axiologia como argumento central na sentença que proibiu o Estado de aplicar a pena de morte.

Para ilustrar, cita-se três trechos interessantes, a começar pelo presidente do tribunal e relator, juiz Arthur Chaskalson (South Africa, 1995), que afirmou o seguinte em seu voto:

Embora esse compromisso tenha sua aplicação primária no campo da reconciliação política, ele não é sem relevância para a investigação que somos chamados a empreender no presente caso. Para ser consistente com o valor do **ubuntu**, nossa sociedade deveria ser ‘que deseja prevenir o crime... [não] matar criminosos simplesmente para se vingar deles’ (grifo nosso).<sup>31</sup>

Acompanhando o voto relator, o Juiz Lang (South Africa, 1995) declarou:

[...] e finalmente, sugere uma mudança na atitude mental da vingança para uma apreciação da necessidade de compreensão, da retaliação para a reparação e da vitimização para **ubuntu**. A Constituição não define este último conceito mencionado. Uma característica marcante do **ubuntu** em um sentido comunitário é o valor que ele dá à vida e à dignidade humana. O tema dominante da cultura é que a vida de outra pessoa é pelo menos tão valiosa quanto a sua. O respeito pela dignidade de cada pessoa é parte integrante deste conceito. [...] (grifo nosso).<sup>32</sup>

Seguindo esta linha de argumentação, o Juiz Mandala (South Africa, 1995) concluiu:

Nossos tribunais encontraram espaço para o exercício do **ubuntu**, como aparece nos muitos casos em que eles descobriram que, apesar da hediondez do delito e da brutalidade com que foi perpetrado, havia fatores a favor dos infratores, indicando que eles eram, apesar da conduta criminosa pela qual foram condenados, membros responsáveis da sociedade e eram dignos e capazes de reabilitação (grifo nosso)<sup>33</sup>.

Outros juízes também fizeram alusão a *Ubuntu* ao longo da confecção do seu voto. Além do que, conforme o conteúdo dos votos, *Ubuntu* não foi utilizado apenas como um argumento edificante na construção deste julgamento específico, mas também em inúmeros outros

<sup>30</sup> No caso mencionado, o juiz Arthur Chaskalson foi o Presidente (relator), e os demais foram: Albie Sachs, Ackermann J., Didcott J., Kentridge AJ., Krieger J., Langa J., Madala J., Mahomed J., Mokgoro J., O' Regan J., totalizando assim os 11 (onze) juízes que integravam a Corte na época.

<sup>31</sup> “Although this commitment has its primary application in the field of political reconciliation, it is not without relevance to the enquiry we are called upon to undertake in the present case. To be consistent with the value of **ubuntu** ours should be a society that "wishes to prevent crime...[not] to kill criminals simply to get even with them".

<sup>32</sup> “[...] and finally, it suggests a change in mental attitude from vengeance to an appreciation of the need for understanding, from retaliation to reparation and from victimisation to **ubuntu**. The Constitution does not define this last-mentioned conceptAn outstanding feature of **ubuntu** in a community sense is the value it puts on life and human dignity. The dominant theme of the culture is that the life of another person is at least as valuable as one's own. Respect for the dignity of every person is integral to this concept”.

<sup>33</sup> “Our courts have found room for the exercise of **ubuntu**, as appears from the many cases where they have found that despite the heinousness of the offence and the brutality with which it was perpetrated, there were factors in the offenders' favour, indicating that they were, in spite of the criminal conduct of which they were convicted, responsible members of society, and were worthy and capable of rehabilitation”.

julgados da Corte (South Africa, 1995). Isso demonstra seu potencial como um princípio constitucional sul-africano com uma carga valorativa abrangente, que apoia a prolação de decisões mais humanizantes e fundamentadas nos pilares da humanidade compartilhada, interconexão e comunidade.

Não é por acaso que, há mais de uma década, a Corte Constitucional sul-africana<sup>34</sup> tem recebido particular atenção por sua expressiva atuação em termos de direitos fundamentais (Costa Neto, 2014), especialmente face ao seu compromisso e inovações de valores na construção de seus julgados.

Desta forma, após demonstrar o uso jurídico do conceito de *Ubuntu*, especialmente em virtude de sua aplicação nos julgados da corte e na vida dos sul-africanos, é importante destacar outras repercussões significativas dessa ética. Um exemplo relevante é seu uso em um contexto político, evidenciado pela criação da Comissão da Verdade e Reconciliação.

Neste sentido, oportuno mencionar o trecho do pós-ambulô da constituição interina, que mencionou *Ubuntu* de forma explícita, foi também o mesmo trecho utilizado para embasar o discurso do ministro da justiça da época, Dullah Omar (1996?) no momento anunciar a criação da comissão da verdade e reconciliação.<sup>35</sup>

Conforme já mencionado anteriormente, um dos intelectuais que se dedicou ao estudo de *Ubuntu* a partir de uma perspectiva histórica e antropológica foi o dinamarquês Christian Gade. Uma de suas contribuições mais notáveis foi justamente a análise do uso de *Ubuntu* na Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul, destacando a importância desse conceito na promoção da justiça e da reconciliação no país.

Gade (2011) explorou como o *Ubuntu* foi interpretado e aplicado no cenário pós-apartheid, especialmente em relação à reconciliação nacional. O autor mobilizou uma interpretação específica dessa filosofia africana, aplicando-a a diferentes objetivos sociais e políticos. Ele investigou como o conceito de *Ubuntu* foi utilizado pela Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul, um órgão estabelecido para facilitar a transição para a democracia e promover a superação, pelo menos de forma institucionalizada<sup>36</sup>, das divisões causadas pelo apartheid.

---

<sup>34</sup> Importante dar ênfase a mais um dado: esta corte constitucional somente foi criada com a Constituição de 1996, ou seja, a constituição promulgada logo em seguida a Constituição interina, a qual trouxe *ubuntu* expressamente em seu pós-ambulô/ posfácio.

<sup>35</sup> O mencionado discurso pode ser encontrado neste site: OMAR, Dullah. Introduction by the Minister of Justice. [S. l.: s. n. 1996?]. Disponível em: <https://www.justice.gov.za/trc/legal/justice.htm>. Acesso em: 30 set. 2025.

<sup>36</sup> Não se ignora que o projeto social e econômico destes países ainda segue em andamento e que a discriminação racial e os efeitos do colonialismo ainda são grandes desafios para muitos países africanos e de diáspora, como o Brasil.

Uma de suas conclusões foi que a filosofia *Ubuntu* foi empregada de maneiras variadas, incluindo a promoção da reconciliação nacional e a adoção de um princípio ético que supostamente enfatiza o perdão e a coletividade em detrimento do individualismo.<sup>37</sup>

Assim como Nelson Mandela, o Arcebispo Desmond Tutu<sup>38</sup> foi um dos principais proponentes da mensagem de perdão associada ao *Ubuntu*. Em sua liderança religiosa e como presidente da Comissão da Verdade e Reconciliação, ele enfatizou que não poderia haver “futuro sem perdão” (Tutu, 1999).

No entanto, é necessário cautela ao entrelaçar o conceito de perdão com o *Ubuntu*, especialmente quando o perdão pode ser erroneamente percebido como uma dispensabilidade da reparação necessária. Embora o *Ubuntu* vise promover a harmonia e coesão social, é fundamental que a justiça e a reparação sejam componentes essenciais do processo de reconciliação para evitar a perpetuação de injustiças.

Não obstante o perdão tenha sido um argumento fortalecedor para o fim do apartheid, não se deve vinculá-lo diretamente à filosofia *Ubuntu*, pois esta não necessariamente exclui a necessidade de eventuais indenizações. As percepções de perdão e responsabilidade cível e criminal podem e devem coexistir no mesmo plano (Sant’ana, 2015).

No entanto, é importante destacar que considerar o perdão como um elemento fundamental para seguir adiante não é, de modo algum, conflitante com o núcleo do *Ubuntu*. Essas ideias não se excluem mutuamente. Ao contrário, elas podem se fortalecer reciprocamente, desde que o perdão não seja utilizado de forma inadequada para fins pessoais, para interditar a possibilidade de reparações mínimas nas esferas cível e criminal pelo injusto ocorrido ou como *conditio sine qua non* para realização da própria noção de *Ubuntu*.

---

<sup>37</sup> As conclusões de Gade se baseou em algumas figuras importantes durante o processo de transição sul africano, como por exemplo o Arcebispo Desmond Tutu, Nelson Mandela e o ministro de justiça Dullah Omar. Todos eles, de alguma forma relacionaram *ubuntu* com o perdão. Ademais, existe uma crítica sobre o pesquisador Gade que o analisa como um acadêmico dinamarquês “outsider” que estuda a filosofia Africana. No entanto, é importante destacar que, apesar das críticas potenciais, o trabalho de acadêmicos como Christian B.N. Gade é amplamente respeitado por sua significativa contribuição ao entendimento do *ubuntu*, representando um elemento valioso desse processo contínuo de exploração e aprofundamento dessa filosofia. Não se pode perder de vista que a pesquisa acadêmica, por sua própria natureza, envolve questionar, debater e expandir o entendimento de conceitos complexos.

<sup>38</sup> Em seu livro “No future without forgiveness”, o arcebispo afirma acreditar no perdão a partir dos seus valores culturais, mas também a partir dos seus valores cristãos. Ao trazer a religião como fundamento do perdão, algumas problemáticas podem surgir daí. No entanto, esta dissertação tem buscado considerar o valor do perdão a partir de um valor da cultura africana desenvolvida da noção de *ubuntu* e não a partir de sua associação teológica mesclada com valores cristãos. Entendendo que o Arcebispo trouxe apenas um elemento a mais que faz parte de sua convicção pessoal, não sendo uma variável que seja determinante a ponto de colocar em xeque a importância do perdão para se abrir ao novo, que no caso da África do sul foi sair do totalitarismo e possibilitar uma nova República.

Nesta dissertação, entende-se que perdoar não é esquecer ou apagar o que ocorreu, mas sim abrir espaço para que algo novo possa surgir a partir do reconhecimento do fato ocorrido pelas partes envolvidas. No caso da África do Sul, esse "novo" se deu com a manifestação da nova república. Perdoar não significa a ausência de ressarcimento; as figuras públicas que defenderam essa temática, como Tutu e Mandela, não inviabilizaram ou desencorajaram as vítimas a buscarem por reparação ou indenização, mas sim encorajaram aqueles que se sentissem capazes a reconhecer a humanidade também dos seus perpetradores. Assim, o *Ubuntu* foi utilizado como um princípio orientador que impedi o estabelecimento de uma cultura de vingança ou retribuição, abrindo caminho para a reconciliação, reconstrução e coesão social (Murithi, 2006, p. 32).

Não se pode perder de vista que esta axiologia carrega em si a possibilidade de transformação e de resolução de situações conflitantes, permitindo restabelecer o equilíbrio ao reconhecer a humanidade em todos, inclusive naqueles que foram violadores de direitos humanos. É fundamental compreender essa perspectiva.

Atualmente, existem tribunais indígenas na África do Sul que incorporaram a noção de *Ubuntu* em suas estruturas locais de justiça, especialmente neste período de sociedade pós-conflito. Um exemplo é o tribunal de Inkundla/Lekgotla,<sup>39</sup> um sistema de justiça local que busca promover a justiça restaurativa, revalidando a lógica utilizada para superar o *apartheid*. Murithi (2006) resume esse processo em cinco etapas: (i) apuração dos fatos onde todos são ouvidos, incluindo vítimas perpetradores e membros da comunidade; (ii) o reconhecimento da responsabilidade do perpetrador, fomentando as condições para o arrependimento; (iii) o pedido de perdão com o encorajamento da vítima a perdoa-los; (iv) pagamento de indenização ou outra reparação adequada, quando necessário e; (v) consolidação de todo o processo por meio da reconciliação (Murithi, 2006, p. 31).

Não necessariamente este processo será linear, podendo surgir, naturalmente, instâncias de resistências em cada etapa, uma vez que não é fácil revisitar um passado tão recente e muitas vezes ainda tão embaçado por emoções flutuantes de conflitos e vontade de retribuição a qualquer custo, seja para quem o praticou ou na posição de quem sofreu.

O perdão é uma categoria interessante em todos esses contextos, seja no pós-apartheid, seja na continuidade de sua utilização em tribunais indígenas africanos. Isso porque, enquanto

---

<sup>39</sup> Mais sobre os tribunais indígenas e suas estruturas locais de justiça, ver: RANDERA, Adam. Indigenous local structures for post-conflict justice in Southern Africa. Durban: Accord, 2022. Disponível em: <https://www.accord.org.za/analysis/indigenous-local-structures-for-post-conflict-justice-in-southern-africa/>. Acesso em: 30 set. 2025.

um valor cultural, o perdão pode se tornar o primeiro ponto de convergência entre partes anteriormente adversárias: o reconhecimento do ocorrido, da forma que ocorreu. Isso promove uma comunalização, ao menos em um dos interesses envolvidos, a saber, a travessia de um ponto de dor, vergonha e desonra para um novo estado de ser, harmônico, coeso e cheio de novas possibilidades. Nesse processo, é essencial não perder de vista as possíveis reparações ou indenizações, assegurando que anistias não signifiquem necessariamente impunidade.

Se esse processo pudesse ser fotografado em uma frase, talvez pudesse ser: Entre o caos e a entropia, *Ubuntu*. Justamente para enfatizar que *Ubuntu* traz valores de equilíbrio e harmonia para demandas cotidianas que hora tenderá para uma completa desorganização (caos) ou hora apontará para uma ordem com muitas forças fundamentais disputando o seu protagonismo (entropia), o que pode gerar o conflito, necessitando de um balizador axiológico entre elas.

Como afirmou Louw (2010, p. 7), em todos estes momentos se faz necessário fortalecer a unidade na diversidade, afinal uma comunidade, um país, uma nação unida são sinônimo de força.

O uso político do *Ubuntu*, particularmente em relação à Comissão da Verdade e Reconciliação na África do Sul e às etapas do processo de transição do país, enfatiza uma interpretação específica dessa ética. No entanto, é crucial reconhecer que existem outras maneiras pelas quais o *Ubuntu* é entendido e praticado em contextos africanos mais amplos e de forma mais abrangente. A compreensão utilizada pela Corte Constitucional é igualmente mais um exemplo notável de utilização da noção de *Ubuntu* como um princípio com uma carga valorativa extensa, aplicável em diversas situações que envolvem direitos fundamentais.

## **2.5 Uma travessia necessária: *Ubuntu* como uma alternativa teórico-metodológica para a realidade Sul- Global**

À medida que o *Ubuntu* ganha reconhecimento global, surgem debates sobre sua aplicabilidade para além do contexto africano. Em uma entrevista, Dirk Louw (2010) foi questionado como o *ethos Ubuntu* poderia enriquecer as éticas ocidentais. Nesse momento, o entrevistado devolveu a pergunta, provocando reflexões como: Seria a ética *Ubuntu* exclusivamente africana? O *Ubuntu* seria apenas parte da herança cultural africana?

Esses questionamentos são legítimos e abrem espaço para um amplo debate sobre a disseminação global dessa ética. No entanto, mesmo que hipoteticamente a resposta às perguntas acima fosse afirmativa, reconhecendo a África como o único ponto de partida dessa

cosmovisão, esse debate ainda merece continuar. O mais importante é explorar as contribuições do *Ubuntu* para o Ocidente, especialmente para as realidades do Sul Global que vivenciam a diáspora.

Atualmente, o que se observa é o desgaste, a insuficiência e a inadequação da racionalidade ocidental como cânone universal. Conforme será detalhado no próximo capítulo, essa racionalidade utilizou a tutela dos direitos humanos (discurso aparente) e a criação de uma normativa internacional, tal como a DUDH, para promover a manutenção do controle e da hegemonia (discurso real ocultado), institucionalizando uma lógica colonial em um documento jurídico internacional.

A concepção ocidental estabeleceu uma forma de pensar amplamente aceita e enraizada em objetivos de dominação, exploração e subalternização na busca por supremacia e poder. A estratégia foi tão bem articulada que as respostas para romper com essa lógica moderna neocolonial ainda não estão à altura dessa racionalidade a ponto de desarticolá-la por completo.

Isso sugere ser um dos motivos pelos quais essas situações desumanizantes coexistem com a democracia de maneira aceita ou, ao menos, tolerada. No entanto, em última instância, democracia e racionalidade ocidental são como combinações bifásicas heterogêneas que não se misturam. Portanto, a democracia não poderia comportar, tampouco deveria coexistir com tal racionalidade.

Surge daí uma necessidade urgente de articular uma racionalidade emancipatória capaz de romper com a dinâmica estrutural que perpetua uma forma de dominação de consciência, especialmente no campo epistemológico. É importante destacar que essa cultura de dominação não apenas se expande para espaços externos, mas também se instala como mitos, crenças e (pseudo) valores na mente das pessoas subalternizadas. Assim, a mudança deve ocorrer não apenas na situação em si, mas também a nível mental de cada indivíduo, a fim de identificar e desarraigá-lo o opressor interiorizado (Freire, 2023).

No entanto, é preciso ter cautela. As armadilhas coloniais estão por toda parte. Como lembra Fanon (2021a), é típico do neocolonialismo antecipar possíveis situações revolucionárias ao introduzir métodos evolutivos em seu sistema, conseguindo assim preservar situações coloniais por meio de novas formas específicas assumidas com o tempo.

Diante deste cenário, surge a questão de como a filosofia ética *Ubuntu* pode se apresentar como uma alternativa teórico-metodológica para a realidade ocidental. A verdade é que *Ubuntu* carrega em si um forte potencial para romper e superar paradigmas excludentes, individualistas e degradantes (Swanson, 2010).

O Filósofo J. Castiano (2010, p. 147) ao cunhar a expressão “ubuntuismo” para discorrer sobre a filosofia Ubuntu, aponta um caminho interessante ao refletir que:

Enquanto o afrocentrismo, que discutimos anteriormente, parece ser baseado numa negação-desconstrutiva (subjectivação-desconstrutiva) do outro ocidental (ou mesmo até estar obcecado com esta negação), parece-nos que o **ubuntuismo ou a filosofia ubuntu**, que vamos expor, aparece como uma afirmação-construtiva do eu (subjectivação-construtiva). **Pensamos que a filosofia ubuntu-africana aparece com um horizonte teórico que dá uma certa consistência na justificação ontológica, epistemológica e ética para a subjectivação, ou melhor, para o movimento da subjectivação** (grifo nosso).

Conforme amplamente explorado nos demais tópicos, a Filosofia *Ubuntu* é uma expressão da sabedoria coletiva africana, profundamente enraizada nas práticas, línguas e tradições de diversos povos africanos, especialmente do grupo étnico-lingüístico banto.

No contexto do *Ubuntu*, o indivíduo não é o centro da vida. Pelo contrário, é a vida em si que assume a centralidade, o que já representa uma linha de diferenciação fundamental em relação à racionalidade ocidental (Flor Nascimento, 2015). O caráter individualista do paradigma vigente exclui e interdita a manifestação de uma realidade solidária pautada no ser. Já para *Ubuntu*, valores de solidariedade e fraternidade são aplicados em uma perspectiva coletiva, pressupondo mutualidade e reciprocidade.

Isso porque a humanidade de cada ser só pode ser exercida se for relacional. Trata-se, portanto, de uma verdadeira cosmovisão contra-hegemônica que oferece uma adequada tensão em oposição aos paradigmas excludentes da racionalidade ocidental.

*Ubuntu* ao ser inserido neste debate, deve ser visto como um "veículo abrangente ideal para expressar valores compartilhados" (Keep; Midgley, 2007, p. 48). Justamente por isso, essa filosofia se mostra extremamente adequada para liderar o movimento em direção à operacionalização substancial, procedural e processual de uma cultura jurídica verdadeiramente plural.

Um país atravessado por inúmeras discriminações, como as de raça, gênero e classe, gera nas pessoas afetadas sentimentos de não pertencimento, exclusão e humilhação. Para uma verdadeira reconstrução social, é essencial que todas as pessoas, tanto perpetradores quanto afetados — sendo que uma mesma pessoa pode ocupar ambas as posições em diferentes momentos —, experimentem comportamentos sociais que enfatizem o pertencimento, a inclusão e a participação nos processos sociais.

Para isso, uma cultura de exclusão, individualismo e competição precisa ceder espaço para uma cultura de cooperação,<sup>40</sup> compartilhamento e inclusão. É imprescindível adotar uma lógica cultural que promova novos valores por meio de novas atitudes, permitindo que o equilíbrio seja restaurado no âmago da sociedade. Embora esse equilíbrio não signifique necessariamente a ausência de conflitos, a ética *Ubuntu* pode trazer harmonia e um senso de justiça social, fundamentais para o desenvolvimento de uma comunidade mais coesa e inclusiva.

O protagonismo de *Ubuntu* reside não só em emprestar novas lentes, mas também em convidar as pessoas a observarem a partir de novas janelas, afinal estar-se diante de “uma visão de mundo cultural que tenta capturar a essência do que significa ser humano” (Murithi, 2006, p. 28).

Essa ética de responsabilidade coletiva promove um diálogo intercultural que é rico e equitativo, conduzindo a uma compreensão mais profunda da humanidade. Em vez de uma sociedade fragmentada, *Ubuntu* enfatiza a necessidade de novas bases fundantes para se edificar uma humanidade compartilhada e mutuamente relacional, oferecendo uma chave para enfrentar os desafios contemporâneos, sobretudo para países que vivenciam a diáspora, podendo passar a ser um modelo de embasamento ético, uma verdadeira estrela do sul guia referencial.<sup>41</sup>

Dentre os valores que se extraem do *Ubuntu* estão a humanidade, a fraternidade e a mutualidade. Com isso, quanto mais se faz pelo outro, mais se fortalece e se enraízam esses valores de humanidade no indivíduo, com a meta de formar um ser humano genuíno, ao compreender que não há uma ideia de indivíduo que anteceda a comunidade. Pelo contrário, o indivíduo se torna verdadeiramente humano por meio de seu caráter relacional e de sua mutualidade e reciprocidade com a sociedade.

A filosofia *Ubuntu* revela uma ética que encoraja o ser humano a transcender os aspectos de subjetividade e identidades. Em tempo, oportuno citar que os pilares da metafísica *Ubuntu*, isto é, o conjunto de valores que ajudam a interpretar a estrutura da realidade pode ser adequada para trabalhar faltas, ausências e dar conta de algumas necessidades existentes na cultura

---

<sup>40</sup> Para se compreender o alcance que deseja dar ao termo cooperação aqui, é fundamental pensar esta categoria também a partir de uma maneira inclusiva a ponto de não só ajudar o “outro”, mas também inclui-lo para ajudar quem quer que seja. A via é, no mínimo uma mão dupla, podendo alcançar dimensões circulares e aspirais, de modo que ajudar e ser ajudado faz parte de uma mesma demanda existencial.

<sup>41</sup> Certamente que outras cosmovisões podem vir a se tornar novas estrelas do sul guias-referenciais”, inclusive ter mais de uma ao mesmo tempo. Conforme dito anteriormente, *ubuntu* fornece por si só um sistema de valores aberto, mutável e adaptável para cada necessidade que venha emergir de acordo com cada momento histórico, respeitando as particularidades do espaço social, jurídico ou cultural que se pretenda inseri-lo.

jurídica brasileira, como por exemplo, estabelecer dinâmicas adequadas e harmônicas com a diversidade que é inherente do Brasil.

O *Ubuntu* como um novo sabor inicialmente africano e herdado pela diáspora também pode oferecer uma maior legitimidade ao sistema jurídico internacional e por que não, ao sistema jurídico brasileiro ao buscar incluir os valores de diversidade demográfica e étnico-racial existente neste país, mas que ainda não estão refletidas em sua cultura jurídica enquanto linhas formadoras de conceitos e princípios.

A adequação desta filosofia ao cenário jurídico se evidencia pela necessidade de se agregar ao ordenamento jurídico uma profunda axiologia diáspórica de inclusão que para além de igualdade material e formal, aponte caminhos para uma igualdade real, de seres para seres, sem categorizá-los.

Por isso, afirmar que não se trata de uma ética filosófica que oferece apenas mais um instrumento de contenção ao mundo jurídico ou no mundo fenomênico como um todo, mas sim cuida-se de uma cosmovisão que visa romper com o paradigma da individualidade e convida os seres humanos a experenciar um paradigma da fraternidade que é naturalmente relacional, no qual, em uma última realidade, tudo e todos são uma família.<sup>42</sup>

As lentes *Ubuntu* poderão tornar possível enxergar a interconexão entre tudo e todos, confluenciando (Bispo, 2020) em um emaranhamento que é relacional, contínuo e duradouro. A partir daí, pode surgir alguns questionamentos sobre como fortalecer uma ideia de unidade, sem perder de vista a diversidade? O slogan “*Simuye*” pode ensinar sobre como forjar a diversidade na unidade e a unidade na diversidade a partir da permeabilização de valores éticos adequados às necessidades contemporâneas, para isso, o conteúdo humanístico de *Ubuntu* possui um potencial de inserir e fortalecer uma visão inclusiva de humanidade em contraposição ao caráter seletivo existente.

A todo momento verifica-se o quanto a racionalidade ocidental, neoliberal, racial, entre outras, oprimem e subjugam a sociedade, sobretudo quando operadas conjuntamente a partir de um sistema de sobreposição e juxtaposição de opressões, estigmatizando, excluindo e atravessando indivíduos em inúmeras maneiras, especialmente aqueles que carregam os marcadores de raça, classe e gênero (Akotirene, 2018).

---

<sup>42</sup> O termo família está sendo utilizado no sentido conotativo para dizer que todas as pessoas e seres existentes, incluindo mortos-vivos tem em comum a mesma fonte da vida. No entanto, este termo também foi propositalmente utilizado para dar ênfase a cosmovisão dos povos originários brasileiros ao chamar os seus pares de “parentes”, enfatizando que não só sobre consanguinidade, mas compartilhamento de valores, territórios, histórias de lutas que os entrelaçam em comunhão. Trata-se de uma expressão que muito embora ainda não seja uma categoria sociológica formalmente reconhecida, evidencia uma epistemologia que merece ser validada e difundida.

Sendo assim, duvida-se que *Ubuntu* possa ser apresentado como uma “nova racionalidade”, haja vista que o termo racionalidade pressupõe pactuar, ainda que minimamente, com o pensamento cartesiano que fragmenta categorias pensantes. Encarar a estrutura da realidade a partir de uma visão integral e sistêmica, assim como propõe os pensadores de *Ubuntu*, perpassa por uma compreensão do mundo de uma forma extensa, ampla, sem perder de vista a sua unidade totalizante.

Seguindo esta linha de argumentação, então poderia ser considerado uma filosofia transracional<sup>43</sup> em um sentido similar ao empregado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) quando abordou sobre a paz transracional<sup>44</sup> como explica Dietrich (2018):

[...] então chamamos trans-racional, porque leva em consideração e aplica a racionalidade da ciência moderna, embora transgrida seus limites e abranja holisticamente todos os aspectos da natureza humana para a interpretação de paz. Ela é racional e muito mais; é, por exemplo, emocional, mental e espiritual.

Essa nova categoria dialoga de maneira muito adequada com a noção de *Ubuntu*. Isto porque a paz transracional destaca a interconexão e as relações entre pessoas, comunidades e o meio ambiente, valorizando tanto os conhecimentos tradicionais quanto os contemporâneos. Ela visa a transformação tanto individual quanto coletiva, passando a dar ênfase na relação entre eles, abordagem também contida em *Ubuntu*.

Diante deste cenário, verifica-se que *Ubuntu* contém muito valores em seu núcleo humanístico, de modo que a abrangência desta filosofia-ética não cabe em um conceito. Afinal, como dito anteriormente, conceitos são como fotografias que registram momentos e podem ser didáticos ao mobilizar uma nova categoria que tenha utilidade social a partir de saberes não convencionais.

No entanto, importante ressaltar que a inviabilidade de se encapsular *Ubuntu* em uma definição, dado sua ampla e holística abrangência, não deve ser vista para obstaculizar o potencial de riqueza que ele pode acrescentar ao servir como um modelo teórico-metodológico, ou até mesmo, ao se buscar sua permeabilização no sistema político-jurídico internacional dos Direitos Humanos, conforme será tratado no capítulo terceiro desta dissertação.

---

<sup>43</sup> Neste trabalho, o termo “transracional” se mostra com uma categoria útil, cuja finalizada de é escapar intencionalmente do conceito de racionalidade ao adotar uma expressão mais integral e que passe uma ideia de sistemacidade.

<sup>44</sup> Paz transracional é um termo novo criado na Cátedra de Estudos de Paz da Unesco, na Universidade de Innsbruck. DIETRICH, Wolfgang. Uma breve introdução à pesquisa sobre paz transracional e transformação elicitiva de conflito. **Organicom**, São Paulo, v. 15, n. 28, p. 90–104, 2018. Disponível em: <https://revistas.usp.br/organicom/article/view/150551>. Acesso em: 30 set. 2025.

A sua cobertura abrangente pode e deve ser vista como uma axiologia viva, com potencial transformador. Tal como uma consciência viva, *Ubuntu*, em sua generalidade, fornece por si só um sistema de valores único, aberto e mutável para cada necessidade que venha emergir de acordo com cada momento histórico, respeitando as particularidades do espaço social, jurídico ou cultural que se pretenda inseri-lo.

*Ubuntu*, portanto, deve ser entendido como um sistema de crenças que apoia a ler a estrutura da realidade tal como ela é, sem rejeitar a diversidade e suas complexidades, abrigando-as em lugar de respeito e pertencimento.

Dessa maneira, quando nesta dissertação se afirmar que esta filosofia representa um sistema de axiologia vivo, entende-se que, como o próprio nome sugere, um sistema é um conjunto que comporta uma pluralidade de opções. Sua vivacidade está relacionada à necessidade de se adaptar a situações específicas (-ntu) ou a demandas coletivas, ou mais gerais (Ubu) de determinado período, refletindo a contemporaneidade.

Assim como o conceito de *Ubuntu* aponta sua nascente para períodos pré-coloniais, sua importância e a disseminação de seu conteúdo só aumentaram ao longo do tempo em grande parte do continente africano, conforme as necessidades evoluíam. Essas necessidades incluíam o progresso, o rompimento com sistemas segregacionistas e o resgate do senso de humanidade. Isso demonstra que, embora a essência desta filosofia permaneça constante, sua aplicabilidade prática pode variar de acordo com as circunstâncias sociais, históricas e culturais.

Nas palavras de Ramose (2002, p. 151), “segue-se então que, longe de ser nostalgia de uma tradição obsoleta, a invocação da filosofia dos direitos humanos do *Ubuntu* é um desafio credível à lógica mortal da busca do lucro à custa da preservação da vida humana”.<sup>45</sup>

Existe um patrimônio intelectual africano que pode ser revelado também por meio de *Ubuntu*, o qual por trazer diferentes abordagens e uma interessante forma de se pensar os desafios contemporâneos, se contrapõe ao paradigma da individualidade e da fisicalidade, e portanto, empresta novas lentes ao conjunto de estruturas e abre novas janelas para se explorar novos horizontes de perspectivas, apoiando a entender com maior amplitude a realidade e assim fazer proposições inovadoras, que deem conta, em uma certa medida, de incluir a diversidade étnico-racial existente nas normativas de Direitos Humanos e neste país também como reflexo em sua cultura jurídica, apoiando um movimento que pode ser nomeado como um espécie de (des)emaranhamento jurídico-colonial.

---

<sup>45</sup> “[...] it follows then that far from being nostalgia for an obsolete tradition, the invocation of the ubuntu human rights philosophy is a credible challenge to the deadly logic of the pursuit of profit at the expense of preserving human life”.

Afinal de contas, é preciso desenvolver uma linguagem jurídica cosmoconceptiva que não dissocie o corpo da terra, o espírito da luta, a justiça do encantamento.

### 3 DIREITOS HUMANOS: UMA PERSPECTIVA MULTIRREFERENCIADA

Estamos cansados de saber que nem na escola, nem nos livros onde mandam a gente estudar, não se fala da efetiva contribuição das classes populares, da mulher, do negro, do índio na nossa formação histórica e cultural. Na verdade, o que se faz é folclorizar todos eles (Lélia Gonzalez, 1988).

Este segundo capítulo se propõe a compreender e a pensar a humanidade de forma inclusiva a partir da problematização acerca do surgimento do que hoje se conhece como Direitos Humanos, questionando o contexto em que surgiram, seus idealizadores e destinatários e, sobretudo, problematiza o(s) processo(s) continuo(s) de “sobrestamento de humanidades” que a história mostra acontecer maquiados por argumentos ideológicos oportunistas e excludentes.

Ao contrário do paradigma atual, que insiste em perpetuar uma visão eminentemente antropocêntrica onde o indivíduo é considerado autossuficiente, a filosofia *Ubuntu* alerta para os princípios de interdependência, mutualidade e cooperação. Ela destaca que "uma pessoa só é uma pessoa através de outras", ou seja, o conceito de humanidade atinge seu potencial mais pleno quando se reconhece o estado relacional de cada indivíduo. Além disso, *Ubuntu* revela conexões anteriormente ignoradas com outras instâncias de vida, como a natureza e as gerações passadas e futuras, de maneira cíclica e espiral.

Essa filosofia ética é extremamente relevante para o momento contemporâneo, especialmente para (re)pensar a humanidade e enfrentar grandes rationalidades que se busca superar, como a lógica colonial, o capitalismo e o neoliberalismo. Esse último, por exemplo, cria subjetividades, incluindo aquelas na esfera individual, incentivando cada um a se relacionar consigo mesmo a partir de uma ideia de capital humano regido pela lógica da concorrência. A perspectiva *Ubuntu* tem o potencial de contribuir com uma perspectiva emancipatória acerca dessa visão, podendo oferecer um apoio para o resgate desse indivíduo inserido e aprisionado nestes sistemas de crenças nocivo e autodestrutivo.

Como uma fonte ética fluida, *Ubuntu* pode influenciar na (re)modulação do conceito de ético-moral ao introduzir uma nova axiologia sobre o que se entende por humanidade, comunidade e relação, abrindo o campo do imaginário social para outras possíveis formas de ser e estar no mundo e como decorrência natural de seu conteúdo, incorporar sujeitos historicamente excluídos, marginalizados e subalternizados, conforme será detalhado nos tópicos subsequentes, bem como no próximo capítulo.

### 3.1 A formação dos direitos humanos: uma perspectiva crítica multirreferenciada

O conceito predominante de Direitos Humanos é frequentemente vinculado ao pensamento ocidental, tendo a DUDH<sup>46</sup> como seu principal símbolo. Este documento internacional se tornou o epicentro das discussões sobre a temática, servindo como base para entendimentos e aplicabilidades dos Direitos Humanos no cenário global.

A Segunda Guerra Mundial, conforme amplamente documentado nos manuais especializados, representou um marco significativo em termos de expansão do interesse em se estabelecer um documento protetivo de direitos humanos de alcance global. Este fato histórico impulsionou o movimento de internacionalização normativa<sup>47</sup>, visto como um paradigma e referencial ético que aspirava à universalidade.

O reconhecimento acerca da importância a DUDH se torna ainda mais evidente nos instrumentos internacionais de proteção dos direitos humanos, os quais reforçam seu caráter fundacional do que se entende hoje como sistema internacional dos direitos humanos, como é o caso do Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos (incluindo seus dois protocolos adicionais) e o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, os quais conjuntamente com a DUDH compõem o que se chama de Carta Internacional dos Direitos Humanos.

Apenas à título de exemplo, mais de setenta<sup>48</sup> tratados posteriores a DUDH, a menciona em seus preâmbulos, tornando-a em um farol nessa temática, especialmente para importantes instrumentos internacionais de proteção dos direitos, o que para muitos(as) pensadores(as), a consolida como um marco fundamental na agenda dos direitos humanos.

No entanto, raramente se associa a concepção de Direitos Humanos ao continente africano. Muitos poderiam questionar: teriam os africanos algo a ensinar sobre Direitos Humanos? Ou, ainda, o que eles poderiam saber sobre o assunto? Essa visão de um paradigma único, dominante e soberano embaça a percepção, ofusca a visão e interdita a possibilidade de

<sup>46</sup> A DUDH foi proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948 por meio da resolução 217 da Assembleia Geral.

<sup>47</sup> No tocante aos tratados internacionais existe um debate acerca da cogênci a e do caráter vinculante da DUDH para os países signatários. A princípio, entende-se a Declaração Universal de Direitos Humanos, por exemplo, como um documento internacional de caráter não jurídico. Deste modo, não é possível afirmar que a natureza deste documento seja a de um tratado, que geraria uma obrigação jurídica das partes signatárias. Trata-se em verdade de uma Resolução (A/RES/3/217A) adotada pela Assembleia Geral sob a forma de Declaração. Desta forma, muitos internacionalistas fazem menção à DUDH como *soft law* e/ou até mesmo como uma fonte de costume do direito internacional.

<sup>48</sup> Exemplos: Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (CERD), Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW), Convenção contra a Tortura e Outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes (CAT); entre outras.

contribuição de outros participantes na geração de novas linhas de conceitos, normas e epistemologias, sobretudo em relação ao que se entende por direitos humanos, bem como a sua aplicabilidade.

Neste caso, a valorização da diferença, em vez de promover a celebração da diversidade, frequentemente assume um viés de inferioridade (Pereira; Medeiros, 2015; Quadé, 2019, p. 172). Isto porque, o resultado da construção de um estereótipo de inferioridade, proveniente do processo de colonização, permanece imaculada nos vieses inconscientes, sendo crucial adotar medidas que desafiem essas percepções negativas introjetadas nas consciências populares (Fanon, 2008; Freire, 2023).

Tais medidas envolvem o reconhecimento e a valorização das contribuições africanas e de outras culturas na formação de uma visão mais inclusiva e abrangente dos Direitos Humanos, rompendo com a perspectiva monorreferencial, limitada e hegemônica que tem prevalecido até agora (Machado, 2019).

O espaço de expressão dos intelectuais africanos e de afro-brasileiros é frequentemente percebido como subalterno, resultando na desqualificação do conhecimento produzido nas margens desde a sua origem. Aliás, vale destacar que a própria configuração de “centro” e “margem” é uma herança direta do colonialismo. Desta forma, os Direitos Humanos, tal como são amplamente reconhecidos hoje, estão fundamentados na racionalidade europeia e norte-americana.

Essa perspectiva eurocêntrica tende a marginalizar outras vozes e epistemologias, negligenciando a riqueza e a diversidade de contribuições que poderiam enriquecer o entendimento global dos Direitos Humanos, mas não só enriquecer, como também conferir humanidade ao próprio debate acerca dos Direitos humanos ao se chamar “à mesa do mundo”<sup>49</sup> povos, países, comunidades que foram historicamente excluídos deste conclave.

Ao reconhecer e valorizar as perspectivas africanas e de outras culturas, abre-se vias de possibilidade para desmantelar essa hierarquia de conhecimento e fomentar um diálogo mais inclusivo e equitativo com a base desta estrutura piramidal social, desconfigurando inclusive, se for o caso, este desenho geométrico pressuposto da própria estratificação social. Isso não só resulta em uma melhor aplicabilidade dos Direitos Humanos, mas também desafia as narrativas dominantes que, historicamente, têm silenciado vozes não-ocidentais e/ou subalternizadas.

Neste sentido, Mbaya (1997, p. 21) destaca a urgência em libertar os Direitos Humanos dos grilhões coloniais de uma perspectiva historicamente estreita, limitante e excludente:

---

<sup>49</sup> Expressão utilizada por Malcom Ferdinand em sua obra: FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial:** pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

A percepção dos direitos humanos está condicionada, no espaço e no tempo, por múltiplos fatores de ordem histórica, política, econômica, social e cultural. Portanto, seu conteúdo real será definido de modo diverso e suas modalidades de realização variarão. Em vista de tal diversidade, reflexo da própria diversidade das sociedades e das concepções do homem, uma pergunta essencial se faz: há uma concepção universal dos direitos humanos? Mais precisamente, tais direitos, cuja universalidade somos levados a admitir de chofre, referindo-nos a muitas declarações, pactos, cartas e convenções, não seriam produto de condições históricas, especificamente ocidentais?

Essa perspectiva aborda uma problematização ainda extremamente relevante para os tempos atuais sobre a formação dos Direitos Humanos. Uma análise mais profunda revela que os norte-americanos, fortemente influenciados por Eleanor Roosevelt, esposa do presidente Franklin Roosevelt<sup>50</sup> e embaixadora dos Estados Unidos da América na ONU<sup>51</sup>, juntamente com as nações europeias, desempenharam um papel crucial na configuração deste instrumento internacional, a DUDH.

A ONU é constituída por seis órgãos principais: a Assembleia Geral, o Conselho Econômico e Social, o Conselho de Segurança, o Conselho de Tutela<sup>52</sup>, o Secretariado e a Corte Internacional de Justiça.

Na época, o Conselho Econômico e Social criou um comitê/comissão de direitos humanos também, sob a Presidência de Eleanor Roosevelt. Desta forma, muito do que consta nesta declaração vem do pensamento do seu marido Franklin Roosevelt, sobretudo no conteúdo do Discurso proferido por ele em janeiro de 1941, sobre o Estado da União, conhecido como “*Four Freedoms*”.<sup>53</sup>

Com a criação da ONU em 1945, Eleanor Roosevelt tornou-se a primeira presidente de sua Comissão de Direitos Humanos entre 1947 e 1948. Sua atuação foi fundamental na formulação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, cujas palavras continuam a ressoar em inúmeros documentos relacionados aos direitos humanos até hoje:

---

<sup>50</sup> Franklin D. Roosevelt foi o 32º Presidente dos Estados Unidos de 1933 até sua morte (natural) em 1945.

<sup>51</sup> Após a morte de Franklin Roosevelt, Harry assumiu a Presidência dos Estados Unidos. Em 1946 nomeou a Primeira-dama (1933-1945), Eleanor Roosevelt para representar os Estados Unidos na segunda sessão da Assembleia Geral da ONU, bem como para ser a primeira presidente da Comissão de Direitos Humanos da ONU no período entre 1947 e 1948, ano do surgimento a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

<sup>52</sup> O Conselho de tutela foi criado “para supervisionar internacionalmente 11(onze) Territórios Fiduciários que haviam sido administrados por sete Estados-membros, e assegurar que fossem tomadas medidas adequadas para preparar esses territórios para a autodeterminação, a autogovernação e a independência. Em 1994, todos os territórios sob tutela alcançaram o autogoverno ou a independência”. NAÇÕES UNIDAS. **Órgãos da ONU**. Nova Iorque: ONU, c2022. Disponível em: <https://unric.org/pt/orgaos-da-onu/>. Acesso em: 30 set. 2025.

<sup>53</sup> Parte deste discurso será transcrito no tópico seguinte deste trabalho.

Encontramo-nos hoje no limiar de um grande evento tanto na vida das Nações Unidas como na vida da humanidade. Essa declaração pode se converter na Magna Carta internacional para todos os homens em todos os lugares (grifo nosso).<sup>54</sup>

É interessante observar que esta declaração foi proferida por uma mulher norte-americana, Eleanor Roosevelt, que ocupava um papel decisório significativo em uma instituição de grande projeção internacional. Enquanto isso, em 1948, muitas mulheres negras africanas ainda não possuíam o direito ao sufrágio político, uma realidade que refletia o fato de que a maioria dos países africanos permanecia sob domínio colonial,<sup>55</sup> conforme será discutido mais adiante.

É crucial destacar que a Assembleia Geral da ONU de 1948 tinha a intenção de estabelecer normas universais que abrangessem todos os seres humanos. Este esforço foi impulsionado pelas atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial,<sup>56</sup> vista como um "ponto de ruptura", a "gota d'água" ou talvez a única "gota" relevante em um vasto oceano de guerras, lágrimas e violências que marcaram a história da humanidade.

O fato de a Segunda Guerra Mundial<sup>57</sup> ter se tornado um paradigma e referencial ético e político não é meramente uma questão circunstancial ou de causalidade temporal ou histórica. Pelo contrário, está intimamente ligado aos países, povos e etnias envolvidos; afinal, a história mostra que a inclusão ou a exclusão de um tratamento jurídico-protetivo normativo depende, em grande medida, de quem são esses grupos. Essa realidade revela um viés seletivo na aplicação dos direitos humanos, refletindo em desigualdades na proteção e na consideração normativa.

Em tempo, oportuno lembrar que, anteriormente às duas guerras mundiais, diversas outras guerras e genocídios ocorreram, sem, contudo, receber a mesma atenção ou resposta internacional propositiva em prol dos povos afetados, evidenciando assim, mais uma vez esta seletividade histórica que privilegiou certos eventos em detrimento de outros, frequentemente

<sup>54</sup> Essa fala foi proferida durante a Assembleia Geral das Nações Unidas. DEFENSORA dos Direitos Humanos Eleanor Roosevelt. In: UNIDOS pelos direitos humanos, c2025. Disponível em: <https://www.unidospelosdireitoshumanos.org.br/voices-for-human-rights/eleanor-roosevelt.html>. Acesso em: 30 set. 2025.

<sup>55</sup> Os processos de independência no continente africano ocorreram em momentos diferentes. Em que pese a Libéria ter se consagrado o primeiro país africano independente em 1847, de um modo geral, tem-se como marco o século XX, o inicio da grande movimentação acerca da independência dos demais países africanos.

<sup>56</sup> Vale ressaltar que a população negra proveniente de alguns países africanos foi recrutada, em trabalho obrigatório, para servir a guerra.

<sup>57</sup> Em tempo, importante mais uma vez ressaltar que a relevância da Declaração Universal dos Direitos Humanos não pode ser subestimada diante do contexto dos grandes genocídios ocorridos ao longo das duas guerras mundiais, eventos marcados por atrocidades de consequências incalculáveis para a humanidade. Este trabalho busca explorar dimensões pouco explorada pelos internacionalistas, com o objetivo de instigar os leitores a refletirem sobre novas perspectivas acerca da efetividade dos direitos humanos, a partir da introdução de elementos problematizantes que ampliem o debate sobre o tema.

ignorando conflitos e atrocidades que não se encaixavam na narrativa dos interesses dominantes.

Para ilustrar essa questão, podemos citar três exemplos significativos ocorridos antes das duas guerras mundiais, que não receberam o mesmo tratamento sociopolítico ou normativo-jurídico: (i) o tráfico negreiro a partir de África; (ii) a Revolução do Haiti; e (iii) o genocídio de populações negras e comunidades indígenas no Brasil. Esses eventos destacam a discrepância na atenção e resposta dadas a diferentes conflitos e atrocidades ao longo da história.

(i) O tráfico negreiro foi uma das violências de maior duração e impacto na história da humanidade, representando assim, “quatro séculos dos quais navios europeus desembarcaram, nas margens caribenhas e americanas, milhões de africanos aprisionados transformados em Negros e escravizados coloniais” (Ferdinand, 2023).

Historiadores estimam que mais de doze milhões de africanos foram brutalmente arrancados de suas terras e forçados a embarcar em navios negreiros, numa diáspora sem precedentes, sendo obrigados a deixarem para trás suas famílias, seus vínculos com suas terras e seus pertencimentos culturais. Seus nomes foram apagados, suas crenças silenciadas e suas línguas sufocadas, lançadas nas profundezas do Atlântico. A expropriação não foi só de mais-valia, foi além: expropriaram-lhes em humanidade.

Resgatar fatos esquecidos como o massacre de Zong,<sup>58</sup> nome de um navio negreiro cujo capitão determinou o lançamento de aproximadamente cento e trinta e dois escravizados jogados vivos no mar, não apenas resgata criticamente as atrocidades do passado, mas também fortalece a compreensão de que revisitar a história é fundamental para a construção de um presente a partir de um efeito Sankofa: olhar para trás para pensar o presente (re)modulando um novo futuro mais justo, equitativo e verdadeiramente inclusivo, isto é, fomentando e movimentando o imaginário para se pensar e tornar viável caminhos possíveis para um mundo edificado em rationalidades construtivas, cooperativas e relacionais.

Nesse aspecto, em que pesse o importante surgimento da Lei de Bill Aberdeen (1845) e a Lei Eusébio de Queiroz (1850) que diminuíram drasticamente com o tráfico negreiro e chegada de novos negros escravizados a partir de África, ressalta-se que a escravidão somente foi reconhecida como um crime contra a humanidade passível de julgamento pelo Tribunal Penal Internacional (TPI)<sup>59</sup> com o surgimento do Estatuto de Roma,<sup>60</sup> em 1998.

---

<sup>58</sup> O ESQUECIDO Massacre de Zong, quando 132 escravizados foram lançados vivos ao mar. In: BBC. [S. l.], 12 jun. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-55333175>. Acesso em: 30 set. 2025.

<sup>59</sup> O Tribunal Penal Internacional (TPI) tem a competência para julgar pessoas acusadas de terem cometido genocídio, crimes de guerra, crimes contra a humanidade e agressão.

<sup>60</sup> Vide art. 7º do Estatuto de Roma

(ii) No caso do Haiti,<sup>61</sup> desde o início da colonização, ocorreu o extermínio dos povos indígenas de etnias predominantemente Taínos e Arauques. Em seguida, houve o deslocamento forçado de africanos das regiões ocidental e oriental da África, de países como Benin, Congo, Nigéria, Togo, Gana e Angola, para instaurar o sistema das *plantations* caracterizado por uma exploração econômica violenta, patriarcal e misógina, baseada na subjugação dos negros africanos.

Aqui, vale a pena explorar mais os sistemas das *Plantations*<sup>62</sup> e mencionas que este sistema, criador de novas subjetividades, se consolida como um dos pilares do que Malcon Ferdinand (2023, p. 68) denomina de "habitar colonial", uma estrutura que ainda persiste até os dias atuais.

Segundo Ferdinand (2023, p. 49) “o habitar colonial é pensado como subordinado a outro habitar, o habitar metropolitano, ele mesmo pensado como o habitar verdadeiro”, isto é, o Malcom vai mostrar que esta espécie de habitar possui princípios, formas e fundamentos próprios que escolhem os que habitam e os que não habitam, designando assim, a visão dos colonizadores sobre os outros humanos e os não considerados humanos, bem como as suas maneiras de lidar com a terra, com a natureza.

O Haiti, sendo o segundo país das Américas a conquistar sua independência após os EUA, é notável por ter sido o primeiro a ser fundado majoritariamente por africanos escravizados, os quais por meio de organização, resistência e estratégia, promoveram uma significativa e histórica revolução que estabeleceu importantes declarações de direitos e liberdades que foram de fundamental influência para o processo de independência em outras colônias das Américas (Queiroz, 2024).

Acerca do êxito desta histórica independência e seus efeitos colaterais, o antropólogo David Graeber (2023) faz uma interessante pesquisa sobre como os ciclos de endividamento atuam como elos fundamentais entre dominação extrema, dívida e poder, no intuito de perpetuar a lógica colonial para além dos processos de independência, tendo impactado negativamente o Haiti.

Ao aprofundar a ligação antropológica entre dívida e escravidão, Graeber (2023) explica que a dívida não deve ser vista apenas como um instrumento dos conquistadores para fazer

---

<sup>61</sup> Antes de sua independência, o Haiti era uma colônia francesa conhecida como St. Domingue. Monocultura e açúcar e café, uma das colônias mais lucrativas.

<sup>62</sup> Grada Kilomba, em seu livro *Memórias da Plantação*, aborda essa temática de maneira contundente, explorando-a com profundidade e sensibilidade.

justiça, mas também como um meio de "pacificação" usado para impor pesados tributos às colônias, de modo a forçar próprias vítimas a custearem sua própria subjugação.

Para o mencionado antropólogo, uma das funcionalidades da dívida deve ser compreendida como uma maneira de punir os "vencedores que não deveriam ter vencido", como exemplificado pela história do Haiti:

[...] O exemplo mais espetacular disso é a história da República do Haiti- o primeiro país pobre a ser posto em permanente servidão por dívida. [...] A França imediatamente afirmou que a recém-criada república lhe devia 150 milhões de francos em danos pelas plantações expropriadas, além dos custos de aprovisionamento as expedições militares fracassadas e todos os outros países, incluindo os Estados Unidos, concordaram em impor um embargo ao Haiti até que essa dívida fosse paga. A soma era intencionalmente impossível de ser paga (o equivalente a cerca de 18 bilhões de dólares), e o embargo assegurou que desde então o nome 'Haiti passasse a ser usado como sinônimo de dívida, pobreza e miséria (Graeber, 2023, p. 17).

O constitucionalista afrobrasileiro Marcos Queiroz (2024, p. 71) oferece uma perspectiva iluminadora sobre a relevância da Revolução Haitiana para os direitos humanos e sua influência nas experiências constitucionais dos países latino-americanos. Para Queiroz (2024) a "revolução Haitiana surge como metáfora e materialização das conexões atlânticas", pois, em sua visão, "ela simbolizava um mundo sem escravidão e a assunção da identidade constitucional pela população negra".

**(iii)** No Brasil, após mais de três séculos de escravidão africana e o extermínio de diversas etnias indígenas, além do genocídio dos negros brasileiros a partir do século XV, as respostas institucionais foram limitadas. Fora a abolição e a proibição do tráfico de escravos, que foram passos importantes, resultando em uma redução significativa da chegada de novos escravizados,<sup>63</sup> o país ainda carece(u) de uma abordagem mais abrangente para enfrentar essas injustiças, discriminações e racismo, sobretudo por meio de suas manifestações moderna.

Esses três exemplos, sob a perspectiva da lógica colonial, ilustram diferentes formas de desumanização de pessoas humanas, que nunca foram vistas como tais: no primeiro caso, pessoas consideradas "não-pessoas", supostamente incapazes de "civilização" (África); no segundo, vencedores que nunca deveriam ter triunfado e que, portanto, mereciam ser punidos com dívida e isolamento por tempo indeterminado (Haiti); e, por último, a ideia de uma superação ilusória das diferenças que falseiam a realidade para uma suposta democracia racial no Brasil. Mito.

---

<sup>63</sup> Neste ponto, Marco Queiroz chama atenção para que haja uma descontinuidade de falas no senso comum de que essas leis, supostamente, pouco significaram. Alertando sobre a necessidade de se compreender o papel histórico e o resultado significativo que aqueles dispositivos reverberaram para o tráfico transatlântico.

Outro exemplo, agora posterior às duas guerras mundiais, foi a situação da Argélia, país africano que, por anos, lutou pela sua independência e vivenciou uma desumanização sistemática amplamente documentada por Frantz Fanon. Em sua obra, Fanon relata que o povo argelino enfrentava uma intensa resistência do colonialismo francês, descrevendo-o como “um dos mais obstinados pós-guerra”, e acrescenta: “Há quatro anos, o colonialismo francês [...] se aferra de todas as formas à sua ponta de lança na África” (Fanon, 2021b, p. 213).

Essa época corresponde ao ano de 1962, quando a Declaração Universal dos Direitos Humanos já estava em vigor. Ainda assim, a condição de colônia de diversos países africanos não era amplamente reconhecida como uma violação dos direitos humanos. Reconhecer essa seletividade permite questionar e ampliar a compreensão dos Direitos Humanos, promovendo uma abordagem mais inclusiva e abrangente que considere a diversidade de experiências e histórias ao redor do mundo.

Nenhuma dessas violações foram relevantes para serem uma “gota” importante, quiçá se pretender ser a “gota d’água” para ocupar um espaço político global, nem tampouco levadas a sério o suficiente para serem tratadas como pontos críticos na luta por direitos humanos no cenário internacional, naquela época.<sup>64</sup>

Uma passagem interessante de Frantz Fanon (2021a) em seus artigos, oferece reflexões fundamentais sobre os mecanismos de desumanização, revelando como transformar o outro em não humano e reduzir um homem a uma fera. Destituir o outro de sua humanidade é a estratégia mais eficaz para justificar atrocidades.

No livro "Escritos Políticos", que reúne uma coleção de textos de Frantz Fanon publicados no jornal El Moudjahid durante a Guerra de Independência da Argélia, Fanon analisa diversos mecanismos de repressão e violência colonial. Parecem oportunos descrever brevemente alguns desses mecanismos, a fim de evitar as abstrações que frequentemente surgem ao abordar violações de direitos humanos:

[...] isolamento completo, propaganda obstinada o tempo todo, é um tratamento que, depois de um certo tempo, acaba por aniquilar toda personalidade e por provocar no paciente um embrutecimento crescente. Eles nos montam com autônomos e nos soltam em cima de populações que nada nos fizeram’, dizia Vittorio Fantini. [...] Ambiente em que a brutalidade e a selvageria eram sistematicamente cultivadas. [...] Cultivar racionalmente a selvageria matar o homem para surgir dele um animal feroz,

---

<sup>64</sup> Impende dizer que se reconhece que as duas guerras mundiais representaram uma grande faceta das atrocidades que contra a humanidade que os próprios humanos são capazes de realizar. Não se trata de questionar sua importância dentro do cenário internacional, apenas de problematizar a ausência de visibilidade para outras violações que foram perpetradas contra grupos historicamente excluídos.

essa é uma das missões essenciais dos instrutores da Legião” (Fanon, 2021a, p. 33 e 34)

No entanto, é crucial lembrar que o lado opressor, ao agir dessa forma, inevitavelmente se desumaniza também. Eles deixam de ser verdadeiramente humanos, assumindo uma postura de animalização, movidos por um instinto primitivo e reptiliano. Portanto, “testemunhar ou participar da diminuição da humanidade do outro equivale à diminuição de sua própria humanidade” (Swanson, 2010).

É possível estabelecer uma relação intrigante entre essa reflexão e a concepção de humanidade segundo a filosofia *Ubuntu*, discutida no primeiro capítulo. Sob a perspectiva desta ética-filosófica, a simples existência de cada indivíduo, não é suficiente para garantir o atributo de humanidade. Essa filosofia sustenta que é essencial que o indivíduo se transforme por meio de um alinhamento entre ações, responsabilidade e compromisso com os outros. Somente através desse processo é que se alcança o valor de humanidade que o *Ubuntu* enfatiza (Ramos, 2002; Castiano, 2010).

Assim, enquanto o "Ser" que sofre violências físicas, psíquicas e estigmatizantes é forçado a ser reduzido a uma condição de não humano, os que praticam tais atrocidades perdem, consequentemente, o "*Ubuntu*" de sua existência e, portanto, sua humanidade. Isso desencadeia em todas as pessoas um processo de desumanização, característico do paradigma ocidental contemporâneo neoliberal e capitalista, ferozmente governado pela lógica da concorrência autodestrutiva<sup>65</sup>.

Essa é uma observação para destacar que, em uma realidade última, estar-se lidando com uma racionalidade governada por paradigmas autodestrutivos que afetam todos os seres, humanos e não-humanos. Ao longo desse processo, e antes do "fim do mundo"<sup>66</sup>, tais paradigmas acabam oferecendo privilégios para um grupo minoritário, ao custo de subjugar, no sentido mais amplo possível, quase 90% da população (Piketty, 2014).

Nas Palavras do espanhol referência em Direitos Humanos, Herrera Flores (2009a, p. 146):

Vivemos, pois, na época da exclusão generalizada. Um mundo no qual quatro quintos de seus habitantes sobrevivem à beira da miséria; um mundo no qual a pobreza aumenta em 400 milhões de pessoas ao ano, segundo o relatório do Banco Mundial

---

<sup>65</sup> Essa breve reflexão sobre o processo de desumanização elaborada nestes três últimos parágrafos não pretende colocar os opressores como vítimas, excluindo-os de sua responsabilidade nos processos de violência “do outro diferente dele”. Ao contrário. Trata-se de uma reflexão metafísica, uma leitura geral que este é um processo autodestrutivo, em uma última realidade de toda as instâncias de existência.

<sup>66</sup> No livro *Realismo Capitalista* (2024), Mark Fisher utiliza a expressão: “É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo”.

de 1998, o que faz com que, atualmente, 30% da população viva (?) com menos de um dólar ao dia, situação que atinge de forma especial às mulheres.

Em tempo, oportuno enfatizar que nenhuma dessas atrocidades, como tantas outras,<sup>67</sup> foram consideradas suficientemente relevantes para mobilizar a comunidade internacional no sentido de criar uma normativa de proteção, reconhecimento das lutas sociais, salvaguardando os anseios desses povos.

### **3.2 A Declaração Universal de Direitos Humanos e a Carta Africana de Direitos Humanos e dos Povos: reflexos da seletividade dos Direitos Humanos**

Indo na contramão das visões já consolidadas na doutrina internacional sobre a relevância desses documentos no cenário global, este tópico busca questionar e trazer à tona aspectos raramente mencionados ou discutidos quando o tema é a DUDH. Essa abordagem acaba por desafiar a perpetuação de um posicionamento ainda insuficiente para promover uma verdadeira horizontalização dos direitos humanos, especialmente no contexto de povos, países e comunidades historicamente excluídos e subalternizados.

Afinal, se tais documentos são pilares fundamentais, é imprescindível repensar seus bastidores e as condições em que foram elaborados, a fim de lançar luz sobre a parcialidade ou lacunas na construção dos principais referenciais sobre direitos humanos no âmbito global.

É relevante destacar a estrutura e composição de dois importantes documentos internacionais no âmbito dos Direitos Humanos, com atenção especial à DUDH. Este documento, embora não tenha caráter jurídico vinculante, possui a natureza de *soft law* e, para alguns internacionalistas, é interpretado como uma norma costumeira no direito internacional.

Estruturalmente, a Declaração é composta por trinta artigos que descrevem, de forma ampla, os direitos fundamentais que, ao menos em teoria, deveriam ser garantidos a todas as pessoas, povos e comunidades, sem qualquer distinção.

Conforme mencionado anteriormente, a Presidência da Comissão responsável pela elaboração da DUDH foi assumida por Eleanor Roosevelt, que incorporou amplamente os ideais de seu marido, o ex-presidente dos Estados Unidos, Franklin D. Roosevelt, especialmente

---

<sup>67</sup> Não se pode esquecer da situação dos refugiados hoje. Essa crítica da seletividade dos direitos humanos também pode ser estendidas a eles, que a depender dos traços étnicos – raciais, da classe social e gênero podem ser “mais aceitos” no país a recepcioná-los, sendo melhor assimilados em sua cultura e cidadania, caso contrário, nem sequer conseguem a proteção ou quando acabam tendo o exercício de sua cidadania interditado naquele novo país.

os expressos no célebre discurso proferido em 6 de janeiro de 1941 no Congresso norte-americano.

Esse discurso, conhecido como “*Four Freedoms Speech*” (Discurso das Quatro Liberdades), foi crucial para fundamentar e influenciar a entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial, delineando princípios que posteriormente serviram de inspiração para os trabalhos envolvendo os direitos humanos no cenário internacional. Além disso, foi utilizado como uma ferramenta argumentativa para justificar que os Estados Unidos assumissem, nas palavras de Franklin D. Roosevelt, a posição de “o grande arsenal da democracia”.<sup>68</sup>

Segundo Roosevelt, caberia ao país um papel mais ativo ao lado de seus aliados, com o objetivo de reafirmar e proteger os valores democráticos que estavam sob ameaça, ingressando, assim, na Segunda Guerra Mundial:

Nos dias futuros, que buscamos assegurar, esperamos ansiosamente por um mundo baseado em quatro liberdades humanas essenciais. A primeira é a liberdade de expressão e expressão - em todo o mundo. A segunda é a liberdade de cada pessoa para adorar a Deus à sua maneira - em todos os lugares do mundo. A terceira é a liberdade da crença, que, traduzida em termos mundiais, significa entendimentos econômicos que assegurariam a todas as nações uma vida saudável em tempo de paz para seus habitantes - em todos os lugares do mundo. A quarta é a liberdade do medo, que, traduzida em termos do mundo, significa uma redução mundial de armamentos a tal ponto e de maneira tão completa que nenhuma nação estará em condições de cometer um ato de agressão física contra qualquer vizinho -em qualquer parte do mundo (Roosevelt, 1941).<sup>69</sup>

Basta uma breve análise do preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), composto por sete "considerandos", para verificar a influência marcante de parte deste discurso no texto da Declaração.

No segundo considerando da DUDH, por exemplo, encontram-se explícitas as "quatro liberdades" — "[...] liberdade de expressão e de crença, e liberdade do medo e da miséria" — como princípios fundamentais da referida declaração. Além disso, o sexto considerando reforça significativamente a ideia de respeito universal e observância tanto dos direitos humanos quanto das liberdades fundamentais, refletindo consistentemente os valores defendidos por Roosevelt em seu discurso.

---

<sup>68</sup> Em seu discurso das 4 liberdades, o Presidente chega a mencionar as palavras democracia/democrático pelo menos quatorze vezes.

<sup>69</sup> Vide a partir do item 82 do discurso. ROOSEVELT, Franklin. **The Four Freedoms**. College Park: Voices of Democracy, c2025. Disponível em: [https://voicesofdemocracy.umd.edu/fdr-the-four-freedoms-speech-text/?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_](https://voicesofdemocracy.umd.edu/fdr-the-four-freedoms-speech-text/?_x_tr_sl=en&_x_). Acesso em: 30 set. 2025.

Dessa forma, percebe-se o quanto a ideologia norte-americana influenciou fortemente o conteúdo da DUDH, consolidando os Estados Unidos como uma das principais nações a exercer influência sobre as "regras do jogo", sobretudo no campo dos direitos humanos.

Em tempo, oportuno dizer que a redação final da Declaração ficou sob a responsabilidade do jurista francês René Samuel Cassin,<sup>70</sup> que, durante a Assembleia Geral das Nações Unidas realizada em Paris, no Palácio de Chaillot, proferiu o seguinte discurso por ocasião da aprovação da Declaração Universal dos Direitos Humanos:

Nossa declaração apresenta-se como o protesto mais vigoroso e necessário da humanidade contra as atrocidades e opressões das quais milhares de seres humanos foram vítimas ao longo dos séculos, principalmente durante as duas últimas grandes guerras (Cassin *apud* Gonçalves; Padovan, 2023).

Registra-se que a redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos também foi aberta a proposições e contribuições de outros Estados-nação; no entanto, essas participações geralmente não interferiram profundamente no formato ou no conteúdo da Declaração, limitando-se, na maioria dos casos, a alterações pontuais de termos e palavras. Um exemplo disso foi o caso do Brasil que teve como delegatária a bióloga Bertha Lutz, cuja atuação foi marcada por sua forte luta pela igualdade de gênero.

Bertha Lutz foi responsável por propor a inclusão de expressões que defendessem explicitamente a igualdade entre homens e mulheres. Em virtude de sua forte atuação na luta pela igualdade de gênero, uma das contribuições levadas foi a de defender expressões ao longo da Declaração tal como "igualdade de direitos para homens e mulheres", proposição que foi incorporada no preâmbulo, mais especificamente no quinto considerando, bem como no art. 16 da DUDH.

Entretanto, o papel do Brasil no processo de formulação da Declaração não está isento de críticas, algumas das quais apontam para uma suposta atuação limitada e merecendo ter um impacto um pouco mais notável do Brasil na formulação geral da referida Declaração.

Historicamente, a elaboração da DUDH é frequentemente associada à influência de marcos históricos significativos, como a Declaração de Independência dos Estados Unidos

---

<sup>70</sup> Importante mencionar que René Cassin foi soldado durante a 1<sup>a</sup> Guerra Mundial, em 1918, e recebeu o Prêmio Nobel da Paz por seu trabalho na elaboração da DUDH. Ademais, foi Presidente o Tribunal Europeu de Direitos Humanos (1965-1968), teve forte influência na fundação da UNESCO, bem como chegou a ser o vice-presidente do Conselho de Estado, o mais alto tribunal administrativo francês. AGI, Marc. **René Cassin, um dos construtores da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU**. [S. l.: s. n., 2025?]. Disponível em: [https://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/a\\_pdf/cassin\\_construtor\\_dudh.pdf](https://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/a_pdf/cassin_construtor_dudh.pdf). Acesso em: 30 set. 2025.

(1776), a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) e a Revolução Francesa, além dos movimentos constitucionalistas do início do século XX.

Entretanto, verifica-se uma significativa lacuna na literatura no que diz respeito à consideração de outros eventos igualmente relevantes e contemporâneos dessas datas, como a Revolução Haitiana (1791-1804) e a subsequente conquista da independência haitiana em 1804. Apesar de sua importância histórica e seu impacto em questões de direitos humanos, a Revolução do Haiti raramente é mencionada como uma influência direta na formulação ou na concepção da DUDH, evidenciando uma visão seletiva e dominante na análise desses eventos (Queiroz, 2024).<sup>71</sup>

Não há dúvidas de que a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) pode ser entendida como o primeiro esforço sistemático para abordar a temática dos direitos humanos em nível global. No entanto, é relevante destacar outras possíveis fontes de inspiração para os direitos humanos que muitas vezes permanecem esquecidas ou subestimadas pela história oficial.

Para além do exemplo já mencionado sobre a influência apagada da Revolução Haitiana, um marco de luta e resistência contra a opressão, da mesma forma, as experiências e visões de mundo das sociedades colonizadas merecem destaque, pois, antes da colonização, muitos desses povos possuíam cosmovisões sofisticadas e integrais que abarcam não apenas o ser humano em sua manifestação individual, mas também suas relações com as diversas instâncias da existência, como a natureza, o coletivo e a espiritualidade, de modo que a valorização dessas perspectivas potencialmente ampliaria o entendimento acerca da temática dos direitos humanos com reflexos positivos em sua efetividade.

Retomando a análise estrutural e de conteúdo da DUDH, a visão de mundo compartilhada por este importante documento é fundamentada nos direitos classificados como os de “primeira geração (ou dimensão)”. Isto porque o seu conteúdo reflete os direitos individuais, como liberdade e igualdade, não abarcando de forma direta, os chamados direitos sociais, coletivos, ambientais e geracionais.

Outro ponto relevante é que esta Declaração, baseada nas quatro liberdades de Roosevelt, ao traçar direitos deixa de elencar igualmente deveres, responsabilidades. Afinal, há

---

<sup>71</sup> O constitucionalista Marcos Queiroz traz um estudo bastante expressivo que oferece uma historiografia constitucional apontando o quanto que as raízes do constitucionalismo brasileiro possuem influências diretas da revolução haitiana, as quais foram silenciadas pelo pacto da dogmática “tradicional” brasileira em seu livro Constitucionalismo brasileiro e atlântico negro.

uma interconexão natural entre direitos e deveres, direitos e responsabilidade e direitos e garantias, de maneira que para cada direito há uma responsabilidade correlacionada.

O direito à liberdade de uns depende, necessariamente, da responsabilidade de se sustentar a possibilidade de fruição da liberdade coletiva. A responsabilidade de assegurar equidade a todos, possibilita o direito de igualdade em sua forma mais plena. Direitos e fruição estão diretamente proporcionais aos deveres e garantias, os quais apontam para compromissos e responsabilidades.

O que neste momento é direito a ser assegurado, em um momento distinto, este mesmo direito pode se convolver na garantia que instrumentaliza um outro direito humano fundamental e vice-versa. O direito à liberdade de crenças, por exemplo, é um direito propriamente dito, mas também pode ser uma garantia que possibilite a realização da igualdade/equidade na participação política, ou no direito à liberdade de expressão ou até mesmo o direito em um processo judicial de divórcio cumulado com pedido de guarda e regulamentação de visitas, garantindo que a religião escolhida por um dos genitores não seja óbice para a manutenção da guarda jurídica e fática de seu filho(a).

Outrossim, nem precisa mencionar que encorajar a cada uma das pessoas a refletirem sobre suas próprias responsabilidades é um movimento também que pode ser extraído da filosofia africana *Ubuntu*, a qual por ser ao mesmo tempo epistemológica, ontológica e ética, dar ênfase ao relacional, isto é, a mutualidade entre os seres nas suas mais variadas instâncias de manifestações e vida.

A DUDH, em seu rol de trinta artigos, apenas menciona a palavra “dever” duas vezes em seu segundo artigo quando enuncia o dever a fraternidade (“devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade”) e em seu artigo 29 quando menciona que “cada um tem deveres para com a Comunidade, única razão pela qual o livre e pleno desenvolvimento da sua personalidade é possível”.

A escolha destes dois deveres gerais sugere um enfraquecimento na visão de autorresponsabilidade institucional acerca do que se pretende realizar, promover, assegurar.

É a partir deste ponto específico que a Carta Africana de Direitos Humanos e dos Povos (CADHP) se destaca. O contexto histórico do Continente Africano, cada país marcado com especificidades históricas bem pontuais, levaram a construção deste documento tendo como norte a autodeterminação dos povos e o processo de independência ocorridos em larga escala a partir de 1960, não à toa, a Carta Africana já inicia anunciando o direito dos povos a disporem do seu próprio destino.

A CADHP,<sup>72</sup> também chamada de Carta de Banjul, foi elaborada em Nairóbi e dispõe sobre proteção e promoção dos direitos humanos e dos povos no continente africano. Originalmente, foi criada pela Organização da Unidade Africana (OUA), que desde 27 de junho de 1981 passou a ser conhecida como União Africana (UA).

Esta Carta é considerada um tratado internacional interessante, pois estabelece uma relação dialética, até então inédita em documentos internacionais, entre direitos e deveres. Ela propõe uma interdependência entre todas as categorias de direitos — individuais, sociais, coletivos, entre outros — garantindo direitos tanto no âmbito da vida individual quanto no contexto de comunidades étnicas e nacionais. Isso reflete a forte tradição africana, que enxerga o indivíduo em um contexto social, sempre o integrando em grupos, famílias ou comunidades étnicas.

Um exemplo deste aspecto é extensivamente explorado pelo queniano Jonh Mbiti (1970, p. 106) em seu livro não traduzido para o português “African religions and philosophy”:

O que acontece ao indivíduo acontece ao grupo inteiro, e o que acontece ao grupo inteiro, comunidade ou país acontece ao indivíduo. O indivíduo só pode dizer: 'Eu sou porque nós somos; e já que somos, então eu sou' (grifo nosso, tradução nossa).<sup>73</sup>

Diferentemente da DUDH, a Carta Africana não segmenta os direitos em categorias, como é comum na distinção entre direitos civis e políticos *versus* direitos econômicos e sociais. A Carta de Banjul se destaca precisamente por sua ênfase em direitos coletivos, como a autodeterminação dos povos, o acesso aos recursos naturais e o desenvolvimento sustentável. Ela traz à tona questões cruciais para o continente africano, como o colonialismo e a discriminação racial, colocando-as no centro do debate.

Enquanto a DUDH menciona deveres gerais apenas duas vezes, a Carta de Banjul aborda essas questões com mais amplitude e profundidade. Estruturalmente, a Carta é composta por um preâmbulo seguido por três partes principais: (a) Direitos e Deveres, (b) Medidas de Salvaguarda, e (c) Disposições Diversas, evidenciando um compromisso mais abrangente com a interdependência entre direitos e deveres.

---

<sup>72</sup> Atualmente, conta com total adesão dos 55 Estados africanos. Importante dizer que a ONU apenas reconhece 54 países independentes na África, mas a União Africana, a qual compõe o sistema regional africano de direitos humanos, também reconhece a República Árabe Saaraui Democrática (Saara ocidental).

<sup>73</sup> “Whatever happens to the individual happens to the whole group, and whatever happens to the whole group happens to the individual. The individual can only say: 'I am, because we are; and since we are, therefore I am'. This is a cardinal point in the understanding of the African view of man”.

À título de exemplo, o artigo 18 da Carta destaca a importância dos deveres, enquanto os artigos 19 a 24 abordam os direitos dos povos, representando uma verdadeira inovação em relação a outros sistemas de proteção de direitos humanos, como o Europeu e o Americano.

Ao longo de seu preâmbulo, a Carta destaca que "o gozo dos direitos e liberdades implica o cumprimento dos deveres de cada um", com especial atenção para os deveres dos indivíduos em relação à sua família, Estado e comunidade (art. 27), de modo que os direitos e liberdades de um indivíduo são interdependentes da liberdade e do respeito dos outros, enfatizando assim o caráter de mutualidade nas relações.

Art. 29. O indivíduo tem ainda o dever:

1. De preservar o desenvolvimento harmonioso da família e de atuar em favor da sua coesão e respeito; de respeitar a todo momento os seus pais, de os alimentar e de os assistir em caso de necessidade.
2. De servir a sua comunidade nacional pondo as suas capacidades físicas e intelectuais a seu serviço.
3. De não comprometer a segurança do Estado de que é nacional ou residente.
4. De preservar e reforçar a solidariedade social e nacional, particularmente quando esta é ameaçada.
5. De preservar e reforçar a independência nacional e a integridade territorial da pátria e, de uma maneira geral, de contribuir para a defesa do seu país, nas condições fixadas pela lei.
6. De trabalhar, na medida das suas capacidades e possibilidades, e de desobrigar-se das contribuições fixadas pela lei para a salvaguarda dos interesses fundamentais da sociedade.
7. De zelar, nas suas relações com a sociedade, pela preservação e reforço dos valores culturais africanos positivos, em um espírito de tolerância, de diálogo e de concertação e, de uma maneira geral, de contribuir para a promoção da saúde moral da sociedade.
8. De contribuir com as suas melhores capacidades, a todo momento e em todos os níveis, para a promoção e realização da Unidade Africana.

Traçando um paralelo, pode-se afirmar que, assim como a DUDH é fundamental para o sistema global de proteção dos direitos humanos, a CADHP constitui um dos principais pilares do terceiro sistema regional de direitos humanos (Andrade, 2001, p. 1).

O diferencial desta carta é que, ao contrário da DUDH, que se limita a listar direitos em seu rol normativo, a Carta Africana apresenta tanto um rol de direitos quanto de deveres, especificamente nos Artigos 27 e 28. Assim como o bônus está diretamente ligado ao ônus, direitos e deveres são institutos inseparáveis (Andrade, 2001, p. 17). Além disso, a Carta Africana não fragmenta os direitos humanos em categorias como civis, políticos, sociais e econômicos, tratando todos os direitos como possuidores do mesmo peso jurídico.

Diante das inovações introduzidas pela Carta de Banjul, seja pela relação dialética estabelecida entre direitos e deveres, seja pela inclusão tanto de direitos individuais quanto dos direitos dos povos em sua perspectiva coletiva, reitera-se uma reflexão importante: Não teria o

Continente Africano muito a colaborar com perspectivas interessantes e sofisticadas sobre os direitos humanos?

Neste contexto que se busca inserir o conceito de *Ubuntu*, o qual desafia o discurso euro-ocidental sobre direitos humanos ao questionar a aparente dicotomia entre direitos individuais e coletivos, frequentemente promovida por essa perspectiva. Enquanto o paradigma ocidental tende a separar ou até mesmo opor esses dois aspectos, *Ubuntu* propõe uma visão integrada, reconhecendo sua interdependência intrínseca. Nesse sentido, a dignidade individual só pode ser plenamente realizada no contexto do bem-estar coletivo, refletindo o princípio de que "uma pessoa é pessoa através de outras pessoas.

Se a DUDH constitui um ponto angular na temática internacional de Direitos Humanos, é precisamente a partir dela que se deve repensar os bastidores de sua construção, adicionando axiologias e cosmovisões suprimidas nesta construção. Esta é uma análise com o potencial de contribuir para o aperfeiçoamento de um posicionamento mais inclusivo, que contemple finalmente as demandas de populações historicamente invisibilizadas e permita fortalecer os direitos humanos de maneira equitativa e universal.

### **3.3 (Re)pensando as abordagens “tradicionais” dos direitos humanos**

Ao longo da evolução histórico-constitucional mundial, diversas nomenclaturas, como direitos humanos e direitos fundamentais, têm sido utilizadas para designar diferentes categorias de direitos e deveres, abrangendo dimensões individuais, coletivas, sociais, políticas e outras.

Ao se analisar os contornos conceituais entre direitos humanos e direitos fundamentais, Ingo Sarlet (2011, p. 27) argumenta que os direitos humanos são entendidos como "direitos da pessoa humana reconhecidos pela ordem jurídica internacional com pretensão de validade universal".

De maneira similar, Valério Mazzuoli (2014, p. 22) afirma que os direitos humanos são "direitos protegidos pela ordem internacional, especialmente através de tratados multilaterais, globais ou regionais, contra violações e arbitrariedades que um Estado possa cometer em relação às pessoas sob sua jurisdição".

Já a definição dos direitos fundamentais consiste em normas jurídicas (regras e princípios) reconhecidas e positivadas no direito constitucional, estando diretamente ligados à dignidade da pessoa humana e à limitação do poder do Estado, o que legitima todo o ordenamento jurídico.

No cenário global, a discussão mais proeminente sobre os direitos humanos, em sentido amplo, pode ser sintetizada em três pilares fundamentais: universalismo, relativismo e imperialismo. Uma das questões centrais debatidas pela teoria crítica dos direitos humanos é a pretensão de universalização e o imperialismo cultural do Ocidente sobre o Oriente. No entanto, há problemáticas preliminares na formação dos direitos humanos que merecem atenção, pois são ainda mais fundamentais para a compreensão desse campo.

É evidente que a lógica colonial ainda persiste na sociedade, com o neoliberalismo predominando e perpetuando relações de dominação e subalternidade. O racismo, como um sistema de opressão que permanece profundamente enraizado, negando ou excluindo direitos a muitos. Isso torna urgente um reexame das condições históricas, temporais e sociais que levaram à transição do direito natural, originalmente fundamentado no divino, para a construção moderna dos direitos humanos. Esses direitos, em vez de serem percebidos como dados apriorísticos, são, na verdade, resultados de uma construção social.

Um dos debates mais recorrentes nos estudos dos direitos humanos é a tensão entre universalismo e relativismo. Em termos gerais, esse binômio busca explorar os limites e as possibilidades de conceber direitos que transcendam a nacionalidade, questionando se o relativismo cultural serve como desculpa para justificar violações sob o pretexto de (des)respeito às culturas e diferenças, questionando assim, portanto, sobre a possibilidade de estabelecer direitos humanos universais que respeitem a diversidade cultural sem, contudo, permitir a perpetuação de abusos.

Quanto ao imperialismo, a crítica se concentra na alegada universalização dos direitos humanos como uma imposição do pensamento ocidental, especialmente norte-americano, sobre o resto do mundo. Nessa perspectiva, os direitos humanos perderiam seu caráter material-histórico, passando a ser expressos predominantemente por um viés político-jurídico.<sup>74</sup> Este capítulo, entretanto, não busca aprofundar essa abordagem já amplamente discutida em diversos textos acadêmicos. Em vez disso, pretende destacar outros aspectos que necessitam de atenção, pois ainda não foram suficientemente explorados ou discutidos.

Nesse contexto, é importante reconhecer que os direitos e deveres estão em constante mutação e transformação. O que não era considerado um direito ontem pode se tornar um hoje,

---

<sup>74</sup> É cediço que os Direitos humanos emergem como resposta a necessidades sociais, econômicas e políticas específicas ao longo da história. Portanto, a condição de existência dos direitos humanos possui uma base histórica material, de modo que a perda da conexão desses direitos com as lutas em concreto e históricas geram uma compreensão superficial, abstrata e meramente formal (discurso político-jurídico).

e o que não está presente na lista de direitos atualmente pode perfeitamente ser incorporado no futuro.

À título de exemplo, a influência das inovações tecnológicas não era tão forte nos séculos anteriores, assim como está no século XXI em uma situação de que a vida nas redes sociais disputam com a realidade, onde cada vez mais se requer respostas instantâneas, imediatas, culminando muitas vezes na configuração do assédio moral organizacional intensificados pela lógica neoliberal concorrencial, surgindo assim o direito fundamental a desconexão na esfera trabalhista com a finalidade de garantir aos trabalhadores a possibilidade de se desconectar do trabalho fora do horário de expediente, especialmente nos finais de semana, assegurando assim outros direitos, como o direito à privacidade, à vida intima, e sobretudo à saúde mental (Pamplona Filho; Santos, 2020).

Sem dúvidas, a luta dos movimentos sociais possui uma relevância nesta pauta de avanços e conquistas, sendo um verdadeiro processo de lutas fruto de articulações das forças política e cultural dos movimentos sociais e da sociedade civil como um todo, não à toa Herrera Flores (2009a, p. 28) afirma que os direitos são “resultados provisórios de lutas sociais por dignidade”.

A filósofa Hannah Arendt (2009) desenvolveu críticas interessantes sobre a temática dos direitos humanos. Contrariando a ideia de que esses direitos seriam automaticamente estendidos a todas as pessoas pela simples condição de serem humanas, Arendt (2009) argumentou que essa visão é insuficiente, de modo que o elemento fundamental para a concretização dos direitos humanos era o gozo da cidadania justamente por conferir às pessoas o que ela denominou de “o direito a ter direitos”.

Arendt (2009) destacou, em especial, a vulnerabilidade de grupos como refugiados e apátridas, que, por sua condição de não possuírem vínculos com um Estado-nação, encontravam-se privados da proteção e da garantia de seus direitos básicos. Essa análise revelou uma contradição dentro do sistema internacional: os direitos humanos, embora proclamados como universais, dependiam, na prática, de uma estrutura política que os assegurasse, demonstrando que, sem a cidadania, os direitos não tinham amparo real e ficavam relegados à abstração:

Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar ‘inalienáveis’ os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum. Essa situação deteriorou-se, até que o campo de internamento – que, antes da Segunda Guerra Mundial, era exceção e não regra para os grupos apátridas – tornou-se uma solução de rotina para o problema domiciliar dos deslocados de guerra (Arendt, 2009, p. 312).

Em tempos de novas ferramentas analíticas sociais, como a interseccionalidade (Crenshaw, 1991; Collins; Bilge, 2016; Akotirene, 2018), que propõe uma análise crítica sobre a sobreposição de eixos de exclusão – como classe, gênero e raça – emerge a possibilidade de revisitá-la discussão sobre os Direitos Humanos. A interseccionalidade não apenas amplia o campo de visão, mas também ilumina questões muitas esquecidas ou intencionalmente negligenciadas. Um exemplo emblemático disso é o questionamento central: será que, em todos os momentos históricos, todas as pessoas foram consideradas humanas no sentido pleno, de maneira a justificar a aplicação automática dos direitos e garantias associados aos chamados direitos humanos?

A constitucionalista Thula Pires (2018, p. 67) chama atenção para as consequências de se acreditar nos ideais abstratos de universalismo e na suposta neutralidade dos direitos humanos, haja vista que essa crença contribuiu para a construção de hierarquias e práticas de violência que atingiram grupos sociais minorizados, frequentemente deixados à margem, sem acesso efetivo aos bens (i)materiais necessários para o bem viver:

A crença compartilhada de que uma atividade legislativa “neutra” ofereceria o caminho para promoção de uma sociedade equitativa, justa e democrática transformou-se em uma “verdade” bastante eficiente para legitimar uma realidade desigual e racialmente seletiva.

Segundo a professora Thula, a apropriação inadequada dessas pautas universais reforçou exclusões e desigualdades, sob a aparência de neutralidade, aprofundando a marginalização de populações já precarizadas, de maneira que essas críticas revelam a importância de revisitá-las bases históricas e culturais do universalismo nos direitos humanos, questionando sua aplicação prática e apontando para a necessidade de abordagens que reconheçam a complexidade das realidades sociais e das múltiplas identidades.

O pensamento africano ainda é muito subdimensionado em termos de ser considerado um fundamento epistemológico para as ciências como um todo no Brasil, sobretudo em sua cultura jurídica, cuja axiologia eurocêntrica preponderante, resulta em negar direitos fundamentais aos perfis subalternizados atravessados pelos marcadores de raça, classe, e gênero, operando em uma verdadeira seletividade de direitos humanos fundamentais, podendo a DUDH da ONU, de 1948, ser considerada, de certa forma, o marco para esta seletividade de “humanidades” ao institucionalizar a lógica colonial em documento internacional.

Este processo reflete as heranças do sistema colonial, que implantou nas mentes dos colonizados um complexo de inferioridade, levando a uma desumanizante classificação das humanidades. Frantz Fanon, um pensador profundo desse tema, traz perspectivas diversas como

ativista, médico psiquiatra e escritor. Seus escritos poderosos emergem de sua militância intensamente empírica, especialmente devido à sua participação ativa no processo de independência da Argélia.

No papel quase esquecido de médico psiquiatra,<sup>75</sup> Fanon foi designado pelo governo francês para atuar na Argélia, uma ex-colônia francesa, momento em que notou como a lógica colonial havia sido introjetada na mente dos colonizados, de modo a concluir como era essencial restaurar o senso de valor e humanidade nos subalternizados, resgatando sua dignidade intrínseca:

O grupo social submetido econômica e militarmente é desumanizado segundo método polidimensional. Exploração, torturas, pilhagens, racismo, assassinatos coletivos, opressão racial se revezam em diferentes níveis para literalmente fazer do autóctone um objeto nas mãos da nação ocupante. (Fanon, 2021b, p. 74)

E complementa:

Esse homem-objeto, sem meios de existência, sem razão de ser, é destruído no que há de mais profundo em sua essência. O desejo de viver, de prosseguir, torna-se cada vez mais confuso, mais fantasmático. É nesse estágio que surge o famoso complexo de culpa (Fanon, 2021b, p. 74).

Assim, os próximos subcapítulos visam problematizar a DUDH sob três categorias principais: (i) idealizadores, (ii) conteúdo e (iii) destinatários. Cada uma dessas dimensões revela exclusões significativas, necessitando de uma análise crítica aprofundada.

### 3.3.1 Aspectos críticos sobre os “idealizadores” da DUDH

No que diz respeito aos idealizadores, desde o início, o protagonismo na elaboração da DUDH foi marcado pela exclusão de diversos países, o que refletiu uma nítida limitação de perspectivas e contribuições. Definiu-se, assim, quem era considerado apto a estabelecer as "regras do jogo" e a selecionar os direitos considerados universais. É importante lembrar que muitos dos países idealizadores e signatários ainda mantinham a situação de colônias, prática que, por si só, negava sistematicamente os direitos humanos às populações colonizadas. Dessa forma, além de não serem incluídos no processo de idealização, ou seja, na elaboração e constituição do documento, esses povos também não foram beneficiados por seu conteúdo, perpetuando assim exclusões históricas.

---

<sup>75</sup> Durante a eclosão da guerra de independência da Argélia, marcada pela insurreição de 1º de novembro de 1954.

Ao analisar os países-atores que protagonizaram a construção DUDH, observa-se que a formação inicial do Comitê de Direitos Humanos responsável por apresentar propostas contou com a participação de apenas dezoito países, sendo treze de assentos rotativos cinco permanentes.<sup>76</sup> Em 1948, menos de 10% dos países existentes na época foram convidados a "sentar-se à mesa do mundo"<sup>77</sup> para definir os contornos de proteção dos chamados direitos humanos, deixando de fora a ampla diversidade de vozes e experiências que poderiam ter enriquecido o debate e ampliado a legitimidade do documento.

Após uma investigação histórica, constata-se que, em dezembro de 1948, momento da promulgação da DUDH, apenas quatro países africanos (África do Sul, Egito, Etiópia e Libéria) haviam conquistado sua independência. Enquanto isso, cinquenta outros países do continente permaneciam sob regime colonial, situação que se manteria por vários anos. Esse cenário evidencia como boa parte das regiões ainda subjugadas ao colonialismo foi excluída do processo de construção e definição dos direitos que seriam chamados de "universais", refletindo as limitações estruturais e políticas da época.<sup>78</sup>

### 3.3.2 Aspectos críticos sobre o “conteúdo” dos Direitos humanos

Passando ao segundo ponto da problematização sobre direitos humanos que este capítulo se propõe a abordar, relativo ao conteúdo da DUDH, observa-se que ele foi moldado por interesses específicos, resultando na primazia aos direitos individuais em detrimento dos direitos sociais, coletivos e culturais que não se alinhavam com a visão predominante da época.

Um dos questionamentos que surge, é: como poderia nascer um documento jurídico tão importante, que pretendia ser universal, sem enfrentar as ausências e violações de direitos humanos vividas por milhões de pessoas ainda submetidas ao colonialismo? A única explicação plausível seria que os povos colonizados não fossem reconhecidos como verdadeiros seres humanos e que o único fato gerador importante para este documento foi dar uma resposta à segunda guerra mundial, ao nazismo de forma específica. Nesse sentido, a formulação da DUDH prescindiria de qualquer participação ou voz dos países africanos, reforçando dinâmicas históricas de exclusão e hierarquização humana.

---

<sup>76</sup> Atualmente a ONU é composta por 193 Países membros. Em 1948, 58 países eram membros da Nações Unidas, sendo que nesta época, 48 dos países membros votaram a favor da DUDH.

<sup>77</sup> Expressão utilizada por Malcom Ferdinand (2023).

<sup>78</sup> Em 1940, no continente africano, apenas a Libéria não era colônia de um país europeu, e em 1963, vinte e nove estados africanos estavam independentes. O processo de independência em África acelerou nas décadas de 1950 e 1960.

Conforme já mencionado, somente após a Segunda Guerra Mundial — evento que impactou diretamente potências com interesses geopolíticos significativos — que houve uma mobilização global resultando na criação da ONU em 1945 e, na promulgação da Carta das Nações Unidas. Destaca-se, assim esta passagem do seu preâmbulo<sup>79</sup> que diz:

Nós, as pessoas das Nações Unidas, determinadas a salvar as próximas gerações do tormento **da guerra**, a qual por duas vezes na nossa vida tem trazido indizível dor à raça humana [...] o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade (grifo nosso).

O preâmbulo da Carta das Nações Unidas constitui um espaço essencial que reúne exposições de motivos históricos valiosos, revelando as razões que fundamentaram sua elaboração. Ela atesta, de forma clara, que o nascimento do documento está profundamente relacionado a um evento histórico específico: o nazismo e suas atrocidades. No entanto, tal ênfase aponta para uma abordagem limitada e marcadamente eurocêntrica dos Direitos Humanos, que priorizou determinados interesses em detrimento de uma perspectiva mais ampla e inclusiva.

Essa seleção reflete uma visão restrita, que deixou de contemplar as diversas realidades sociais, culturais e históricas vivenciadas por outros povos e contextos, especialmente aqueles submetidos ao colonialismo e à segregação. Reconhecer essas limitações convida a expandir o entendimento acerca dos Direitos Humanos, construindo um horizonte mais inclusivo que abarque uma maior diversidade de perspectivas e experiências. Apenas com esse exercício contínuo de ampliação e diálogo será possível promover uma justiça verdadeiramente equitativa e universal.

Tomando a França como exemplo, desde a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, oriunda da Revolução Francesa, foram afirmados princípios fundamentais como soberania popular, igualdade e liberdade. No entanto, esses princípios não foram inicialmente estendidos às suas colônias.

Quanto à participação da França na DUDH, em 1948, vale destacar o papel crucial do francês René Cassin, que foi um dos principais redatores do documento. Na época, Cassin também atuou como vice-presidente da Comissão da ONU, colaborando estreitamente com Eleanor Roosevelt.

---

<sup>79</sup> Carta das Nações Unidas disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/carta-das-nacoes-unidas>, acesso em 22 dez de 2025.

É relevante também mencionar que a votação da Assembleia Geral da ONU, que culminou na aprovação da DUDH, ocorreu em solo francês, mais precisamente no Palácio de Chaillot, em Paris, consagrando a França como "a pátria dos direitos humanos".<sup>80</sup>

Se a proposta era promover a liberdade e libertar o ser humano de qualquer forma de servidão, como justificar que, naquele momento, diversos países africanos permaneciam sob condição colonial? Será que esses direitos de liberdade não lhes eram aplicáveis por serem considerados menos humanos pelos padrões da época?

Essas perguntas revelam uma hierarquia implícita e uma "dosimetria de humanidades"<sup>81</sup> que permeava o cenário internacional. Na prática, essa movimentação normativa internacional parecia direcionada a um inimigo específico, como a Alemanha, enquanto negligenciava a oportunidade de autorreflexão nos países signatários que ainda exercitavam dominação e hierarquia sobre nações subalternizadas, persistindo no paradigma colonial sempre que possível.

Durante o século XX, marcado não apenas por guerras mundiais, mas também por processos de independência de países africanos e pelo genocídio promovido pela França na Argélia, Fanon alertou que:

Os países europeus estão hoje preocupados como problema da paz. Depois de se armarem até os dentes, os blocos do Leste e do Oeste perceberam, aterrorizados, que todo novo conflito mundial colocava em questão a própria existência da vida na Terra. Assim, um confronto pacífico das duas concepções de mundo se tornou indispensável. [...] Nós, africanos, dizemos que o problema da paz entre os homens - no caso, os não africanos - é fundamental, mas também que a libertação da África dos últimos bastiões do colonialismo constitui o principal problema (FANON, 2021b, p. 244).

Isso evidencia o caráter seletivo dos direitos humanos: ao não questionar profundamente as estruturas de poder vigentes, perpetuavam-se desigualdades e limitava-se a plena universalização dos princípios de liberdade. Assim, observa Bragato:

A problemática insere-se à medida que, enquanto a Europa afirmava a característica intrínseca e universal dos direitos a todos os seres humanos, simultaneamente, delimitava quais pessoas seriam consideradas seres humanos a partir de seus ideais de

---

<sup>80</sup> AGI, Marc. René Cassin, um dos construtores da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU. [S. l.: s. n., 2025?]. Disponível em: [https://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/a\\_pdf/cassin\\_construtor\\_dudh.pdf](https://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/a_pdf/cassin_construtor_dudh.pdf). Acesso em: 30 set. 2025.

<sup>81</sup> A dosimetria penal, em linhas gerais, é compreendida como o processo de determinação da pena adequada a ser aplicada a um condenado, considerando circunstâncias específicas do crime, antecedentes, e atenuantes ou agravantes. A utilização deste termo neste contexto intenciona trazer um tom crítico, pois o colonialismo assim como a escravidão já foram sistemas legalmente legítimos em uma determinada época. Trata-se, portanto, aqui de uma nova combinação de palavras que busca capturar uma ideia sobre como diferentes grupos de pessoas podem ter sido historicamente tratados de maneira desigual em termos de direitos e dignidade a partir do ordenamento jurídico vigente.

racionalidade instrumental, gerando assim uma aplicação seletiva dos Direitos Humanos que justificaria suas violações aos direitos indígenas e africanos (Bragato, 2016, p. 1807-1808).

Em 1954, apenas seis anos após a França ter assinado a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a Argélia conquistou sua independência. Contudo, Frantz Fanon descreveu em seus escritos as atrocidades e violências perpetradas para suprimir o direito de autodeterminação argelino, exercido por um país que havia abraçado publicamente os direitos humanos. Essa situação revela uma contradição fundamental: se a declaração tivesse sido concebida como um instrumento de direitos universais, ela deveria se aplicar igualmente às colônias, não apenas aos colonizadores.

A DUDH, desde sua criação, contém uma contradição inerente ao desrespeitar o princípio de autodeterminação dos povos, evidenciando a seletividade na atribuição de humanidade. Além disso, é notável que praticamente nenhum representante dos países africanos, muitos ainda sob domínio colonial, foi convidado a participar do debate sobre direitos que teoricamente deveriam incluir todos.

Esses pontos não revelam uma seletividade inerente à própria Declaração dos Direitos Humanos? Seriam os organismos internacionais e seus documentos espaços moldados pelos e para os colonizadores, utilizando categorias jurídicas e não jurídicas que favorecem a "zona do ser"?

O pensamento de Frantz Fanon (2008) oferece uma perspectiva valiosa para este debate ao introduzir os conceitos de zona do ser e zona do não-ser. A zona do ser abrange aqueles reconhecidos socialmente como "humanos", enquanto a zona do não-ser se refere aos "não-humanos" ou pessoas desumanizadas. Fanon leva a uma reflexão além de uma igualdade superficial e formal, propondo uma transformação profunda. Em linhas gerais, Fanon destaca a importância de uma interação genuína sujeito-sujeito, que inclui a recuperação da autoestima dos povos negros historicamente marginalizados e excluídos do contrato social e das esferas de decisão.

Neste contexto, este profundo pensador convida a reavaliar a estrutura vigente, promovendo uma inclusão autêntica e uma revalorização das culturas e identidades negras, ao enfatizar necessidade de se reconhecer suas contribuições e garantir sua plena participação nos processos decisórios globais.

Compartilhando desta linha de raciocínio, Thula Pires (2018) desenvolve uma análise sobre a racialização dos direitos humanos no campo da criminologia ao utilizar a categoria de amefricanidade, proposta por Lélia Gonzalez, para aprofundar o debate sobre a seletividade

penal, especialmente em relação aos indivíduos socialmente posicionados na "zona do não-ser"<sup>82</sup>, a população negra, e mais especificamente, os jovens negros.

Nesse sentido, Thula Pires (2018, p. 66) argumenta que essas dinâmicas revelam uma discriminação estrutural, mobilizando conceitos que trazem à luz as injustiças enfrentadas por esses grupos e exigindo uma mudança significativa na forma como os direitos são concebidos e aplicados:

[...] a construção normativa (tanto teórico quanto jurisprudencialmente) se produz a partir da experiência da *zona do ser*, busca-se uma narrativa que reposicione o papel dos direitos humanos sobre os processos de violência sobre a *zona do não ser*. Tomar a realidade da zona do ser como o parâmetro para pensar processos de proteção e promoção de direitos humanos produziu um aparato normativo incapaz de perceber e responder às violências que se manifestam na *zona do não ser* e fez da afirmação do não-ser a condição de possibilidade que sustenta a humanidade como atributo exclusivo da zona do ser (grifo no original).

Nesse contexto, torna-se relevante e indispensável questionar os fundamentos históricos que moldaram a formação dos Direitos Humanos, problematizando as exclusões históricas frequentemente ocultadas por ideologias e identificando episódios de seletividade jurídica.

É essencial realizar uma análise crítica de sua construção, destacando aspectos pouco abordados na doutrina tradicional, como: quem foram os idealizadores históricos dos Direitos Humanos, quais grupos foram excluídos, como feito no tópico anterior; quais conteúdos foram incluídos e quais populações ficaram privadas desses direitos, conforme demonstrado neste tópico.

Além disso, é crucial refletir sobre o propósito original dos Direitos Humanos e identificar aqueles que foram deliberadamente excluídos como destinatários dessa normativa protetiva internacional, consoante será explicado no tópico a seguir.

### 3.3.3 Aspectos críticos sobre os “destinatários” dos Direitos Humanos

Ao abordar o terceiro tópico acerca dos supostos destinatários da proteção prometida pela DUDH, constata-se que os beneficiários foram aquelas pessoas reconhecidas como "humanas" segundo os então vigentes parâmetros eurocêntricos. Isso resultou na marginalização de muitos grupos e etnias cujas experiências de violência e opressão foram sistematicamente ignoradas. Neste sentido, Kashindi (2017) observa que a DUDH, desde sua

---

<sup>82</sup> Influência do pensamento de Frantz Fanon sobre o conceito da zona do ser e da zona do não ser. Trata-se de um conceito que descreve a posição existencial e social de indivíduos racializados e marginalizados.

concepção, carrega a marca da exclusão, garantindo que diversos países e povos não fossem considerados dignos de proteção por esse documento internacional.

Ao refletir sobre a (in)capacidade das nações idealizadoras e signatárias da DUDH em cumprir os princípios que proclamavam, nota-se que países como a França, entre outras potências da época, estavam violando de forma massiva os direitos previstos na declaração. Isso acontece a menos que, como já foi destacado, esses direitos não fossem, de fato, aplicados a todos os considerados "não humanos" pelos padrões coloniais e raciais vigentes.

Trazendo essa problematização para a contemporaneidade, a questão dos refugiados exemplifica de forma contundente como a lógica colonial ainda influencia a efetividade dos direitos humanos. Esse fenômeno revela as contradições entre o que é proclamado nos documentos internacionais e como os países signatários os implementam na prática.

Joseph Ki-Zerbo (2000), renomado historiador africano de Burkina Faso, oferece uma perspectiva valiosa sobre essa realidade, destacando a necessidade urgente de reavaliar e reformular a maneira como os direitos humanos são aplicados globalmente, especialmente em relação aos grupos mais vulneráveis:

A ONU, Organização das Nações Unidas, foi criada em 1945 com o intuito de desenvolver relações amistosas entre as nações, e seus princípios eram a igualdade de direitos entre os povos e o de se autogovernarem. E por isso, a ONU se transformou em um espaço dos povos colonizados, incluindo dos africanos e um espaço que dava visibilidade aos interesses dos mesmos. Outro aspecto relevante da ONU foi a criação de algumas instituições como a UNESCO que através dos seus relatórios e conferências contribuíram para o nascimento de um nacionalismo africano.

Embora o historiador Joseph Ki-Zerbo (2000) ocupe uma posição significativa de voz endógena ao observar que a ONU de 1945 se apresentou como um espaço para povos colonizados, é crucial também refletir sobre os limites e fronteiras desse espaço.

Não se pretende questionar a importância da ONU desde sua criação até os dias atuais, nem as boas intenções e o visionarismo de Eleanor Roosevelt ao afirmar se estar "no limiar de um grande evento, tanto na vida das Nações Unidas quanto na vida de toda a humanidade," e de que "esta declaração pode muito bem se tornar a Carta Magna internacional para todos os homens em todos os lugares".

De fato, a DUDH emergiu como um farol moral que orientou o desenvolvimento dos direitos humanos até os tempos contemporâneos, com crescente aceitação e adesão por parte dos países, totalizando atualmente 193 nações signatárias. No entanto, é essencial considerar como essas ideias têm sido implementadas em contextos variados e como, historicamente, certas vozes e experiências foram marginalizadas no processo.

Dessa forma, é importante destacar que, desde sua origem, a DUDH não alcançou uma verdadeira universalidade, sendo que países como a África do Sul,<sup>83</sup> Arábia Saudita e a então União Soviética escolheram a abstenção, muitos em virtude dos contextos e realidade histórica vivenciados na época.<sup>84</sup>

Essa análise crítica convida a refletir sobre a necessidade de revisitar e ampliar a compreensão dos Direitos Humanos, visando uma abordagem mais inclusiva que reconheça a diversidade de experiências e assegure a dignidade de todos os seres humanos, independentemente de sua origem ou contexto histórico.

### 3.3.4 Superando abordagens universalizantes dos Direitos humanos

A DUDH também se mostrou problemática em relação a sua pretensão de universalidade, conforme já mencionado, em virtude de sua implementação inicial ter desrespeitado, por exemplo, o direito à autodeterminação dos povos, haja vista que muitos países africanos ainda estavam sob regime colonial e diversas formas de liberdade, como a de expressão e religiosa restavam interditadas.

Desta forma, verifica-se que as questões práticas e racionais que inspiraram a declaração estão ganhando nova urgência, necessitando integrar países historicamente marginalizados nos espaços de influência e decisão na arena global, o que torna essencial confrontar as raízes que fundamentaram essa declaração para que o desenvolvimento de futuros instrumentos possam ser ainda mais representativo e inclusivo.

Neste sentido, o teórico Herrera Flores pondera a urgência para uma:

[...] delimitação dos direitos em função de uma escolha ética, axiológica e política: a da dignidade humana de todos os que são vítimas de violações ou dos que são excluídos sistematicamente dos processos e dos espaços de positivação e reconhecimento de seus anseios, de seus valores e de suas concepções a respeito de como deveriam ser entendidas as relações humanas na sociedade (Herrera Flores, 2009).

É fundamental problematizar o protagonismo concedido aos países colonizadores em detrimento do limitado espaço oferecido aos povos ainda sob colonização naquela época. Isso

<sup>83</sup> É crucial contextualizar que no ano da aprovação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a África do Sul vivenciou eleições gerais nas quais o Partido Nacional obteve sucesso, marcando o início do regime do *Apartheid*.

<sup>84</sup> União Soviética, Belarus, Ucrânia, Tchecoslováquia, Polônia, Iugoslávia, Arábia Saudita e África do Sul se abstiveram. Honduras e Iêmen não estavam presentes. Entre os que votaram, houve unanimidade: 48 votos a 0. COMO foi escrita a declaração. [S. l.: s. n.: c2025]. Disponível em: [https://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/historia/dudh\\_como\\_foi\\_escrita.htm](https://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/historia/dudh_como_foi_escrita.htm). Acesso em: 30 set. 2025.

tem repercuções estruturalmente negativas que persistem até os dias atuais nos países que, embora agora independentes, ainda enfrentam desafios de efetividade em suas políticas de direitos humanos.

A urgência em questionar essa base de referências e paradigmas no cenário internacional reside no fato de que essa percepção histórica influencia inevitavelmente os contextos nacionais. O objetivo é que a formulação de documentos jurídicos, políticas públicas e outros mecanismos evolua para uma metodologia mais inclusiva, garantindo que todas as pessoas possam participar em igualdade de condições nos processos de decisão e formação.

Naquele período histórico, os países hoje denominados do "terceiro mundo" tiveram pouca ou nenhuma influência decisória no cenário internacional, mesmo tendo experiências vencedoras memoráveis, como o Haiti, na América Latina, ou nações africanas que obtiveram sua independência após intensas lutas, massacres e perdas.

A construção de um pensamento crítico em relação a essas experiências enfrenta desafios significativos, especialmente no campo epistemológico. Isso se deve ao fato de que a narrativa dominante sobre direitos humanos geralmente se baseia em literaturas ocidentais, que tendem a ser monorreferenciadas e etnocêntricas. Essas ideias moldam "regimes de verdade" que obscurecem a compreensão das complexas realidades de países da América do Sul e da África, entre outros.

Foi apenas em 1955, com a Conferência de Bandung, tais questões começaram a ser ventiladas no debate internacional, sinalizando uma mudança inicial na inclusão de vozes e experiências anteriormente marginalizadas:

[...] Na Conferência de Bandung, pela primeira vez se reuniram representantes dos povos asiáticos e africanos, inaugurando a solidariedade afroasiática e a emergência do Terceiro Mundo no cenário internacional. A Conferência representou o início da tomada de consciência **em relação ao papel que os novos países independentes deveriam exercer no mundo, no sentido de representar os excluídos, os oprimidos e os rejeitados nas grandes discussões internacionais do centro.** À época dessa conferência, a maioria dos países Ásia já havia conquistado a independência política formal e a luta de libertação nacional na África começava a despontar. Nesse sentido, a conferência reuniu diferentes correntes do mesmo movimento de emancipação, em fases diferentes de desenvolvimento, além de unir países com distintos sistemas políticos, desde países monárquicos até socialistas. A heterogeneidade dos países, que a princípio poderia ser um obstáculo à coordenação da ação coletiva, foi superada pelo desejo comum de todos os países de enfrentar o subdesenvolvimento. Bandung, assim, representava uma tentativa de inverter a lógica da Guerra Fria e propor o debate Norte-Sul, ao invés do Leste-Oeste, e se posicionar como um polo de poder alternativo que tornaria a Guerra Fria bem mais complexa do que aparentemente poderia parecer (Pereira; Medeiros, 2015, p. 6) (grifo nosso).

É imperativo convocar as esferas da política global e envolver os países historicamente subalternizados para desafiar e subverter as perspectivas coloniais que ainda permeiam nosso entendimento do mundo. Como destacou Malcom Ferdinand (2023, p. 197), é importante questionar essas formas coloniais de habitar a Terra para que possa emergir soluções que apontem para uma "saída do porão do mundo moderno", metaforizadas em seu livro como a arca de Noé e o navio negreiro no intuito de retratar e expor as exclusões coloniais contemporâneas.

Assim, ao revisitá-la DUDH, é crucial que a crítica renovada vá além dos efeitos subsequentes à sua elaboração, cuja ambição era ser universal. Deve-se focar na incongruência estrutural do documento, evidenciada por sua incapacidade de sustentar plenamente os direitos que afirma querer garantir. Essa incongruência é visível na exclusão de inúmeras vozes e vivências, refletindo uma visão que não consegue abarcar a diversidade e a complexidade das realidades humanas.

Na visão de Thula (2018), é imprescindível, por exemplo, trazer a raça para a centralidade do debate dos direitos humanos a fim de oferecer uma lente analítica, política e normativa que provoque reflexões críticas efetivas nessa temática, chamando atenção que todo esse debate seja enraizado na experiência brasileira, uma vez que os contextos locais podem informar e transformar a forma como os direitos são compreendidos e aplicados, especialmente em relação às desigualdades raciais persistentes.

Busca-se racializar a discussão sobre direitos humanos para politizá-la, oferecendo uma proposta *ameficana* que permita recentrar a discussão de maneira afrocentrada, radicada na experiência brasileira e comprometida com os atravessamentos entre raça, classe, gênero, sexualidade e capacidade como estruturais e estruturantes de relações intersubjetivas e institucionais (e não como atributos identitários).

Em tempo, oportuno dizer que, embora o colonialismo formal possa ter chegado ao fim, a colonialidade não apenas sobrevive na modernidade, mas continua a prevalecer, conforme argumenta Maldonado-Torres (2007, p. 131). Essa persistência está profundamente radicada tanto na sociedade quanto nas mentes dos indivíduos, perpetuando a ilusão de superioridade para alguns e mantendo grilhões mentais de submissão para outros. No entanto, há aqueles que, resistindo a essas estruturas opressivas, decidem reivindicar sua voz e desafiar os remanescentes dessa hierarquia colonial. De acordo com Mudimbe (2013, p. 37-38):

No continente Africano o colonialismo embasou-se em discursos caracterizadores dos povos africanos, sobretudo, termos como primitivos, selvagens e bárbaros, foram utilizados para cercar o tráfico de escravos para as Américas, intencionando

estabelecer uma ‘explicação ideológica para forçar os africanos a uma nova dimensão histórica’.

A lógica colonial revela como a colonialidade está profundamente enraizada em inúmeras esferas do saber, desde o poder até o conhecimento, impactando a maneira de ser e viver em sua totalidade (Fanon, 2008; Flor Nascimento, 2012; Queiroz, 2024). Essa lógica origina uma seletividade nos direitos humanos, onde alguns grupos são tratados com diligência e dignidade, enquanto outros são negligenciados, considerados indignos ou até desumanizados.

A matriz colonial, ainda presente, fundamenta relações de poder e dominação, influenciando intensamente as dinâmicas sociais, políticas e econômicas. Manifestando-se em práticas e discursos que reforçam hierarquias raciais, culturais e epistemológicas, essa matriz muitas vezes assimila, invisibiliza ou marginaliza saberes e experiências não ocidentais. Com base nisso, Ramón Grosfoguel destaca:

As múltiplas e heterogéneas estruturas globais, implantadas durante um período de 450 anos, não se evaporaram juntamente com a descolonização jurídico-política da periferia ao longo dos últimos 50 anos. Continuamos a viver sob a mesma “matriz de poder colonial”. Com a descolonização jurídico-política saímos de um período de “colonialismo global” para entrar num período de “colonialidade global”. Embora as “administrações coloniais” tenham sido quase todas erradicadas e grande parte da periferia se tenha organizado politicamente em Estados independentes, os povos não-europeus continuam a viver sob a rude exploração e dominação europeia/euro-americana (Grosfoguel, 2008, p. 126).

Atualmente, ainda se vive em um mundo onde a humanidade é percebida de forma escalonada, fragmentada e excludente. Há uma necessidade urgente de se alcançar um paradigma consciencial que fomente o fortalecimento de humanidades de maneira gradual, integral e inclusiva, movendo-nos lentamente em direção a uma equiparação real.

Nesse contexto, é essencial que a crítica aos direitos humanos vá além da análise dos impactos superficiais, abordando também as falhas estruturais e conceituais que comprometem sua eficácia e legitimidade desde sua origem. Somente ao fazer isso será possível avançar em direção a uma concepção verdadeiramente inclusiva e universal dos direitos humanos, alcançando integralidade por meio do reconhecimento e respeito à pluralidade de experiências e perspectivas em todo o mundo.

Dito isto, verifica-se que a política de direitos humanos, ao revelar sua seletividade nos aspectos referentes à escolha dos destinatários de suas políticas, dos protagonistas e participantes que concebem e articulam esse sistema, bem como no grau de efetividade na aplicação dessas políticas, abre espaço para repensar suas bases.

Nesse contexto, o conceito de *Ubuntu* se torna relevante, oferecendo uma perspectiva inclusiva que abarca não apenas os seres humanos vivos, mas também os não vivos e todas as instâncias de existência. Esta filosofia ética propõe uma visão integral que reconhece a interconexão entre todos os seres, promovendo uma reconciliação com as qualidades de humanidade, interconexão e interdependência anteriormente esquecidas.

As propostas que emergem de uma axiologia *Ubuntu*, conforme descritas no primeiro capítulo, oferecem um contraponto poderoso a essa seletividade (Kashindi, p. 14). Elas nos convidam a relembrar e restabelecer a essência interconectada da humanidade, a qual muitas pessoas foram ensinadas a esquecer, sendo necessário trilhar um caminho de volta às origens compartilhadas, se permitindo (re)descobrir a essência de toda humanidade comum.

A partir dessa crítica, surge a necessidade de se (re)pensar e (re)formular as abordagens tradicionais de direitos humanos, especialmente em relação às axiologias que permeiam o plano normativo constitucional brasileiro. Busca-se promover uma inclusão genuína e equitativa que reconheça e valorize a diversidade de todas as formas de vida, desafiando as normativas excludentes e direcionando-nos para um modelo mais inclusivo e harmonioso.

Nesse cenário, repensar os direitos humanos exige um rompimento e uma superação epistêmica progressiva. Isso porque, conforme demonstrado ao longo deste capítulo, as chamadas abordagens tradicionais, eminentemente eurocêntricas e, portanto, monorreferenciadas, são marcadas por universalismos abstratos, neutralidade simulada e uma axiologia liberal-individualista, em oposição à axiologia proposta pela filosofia africana *Ubuntu*.

Tudo isso resulta em falhas no reconhecimento e na reparação das hierarquias estruturais que moldam o acesso e a efetividade desses direitos para grupos historicamente vulnerabilizados.

É precisamente nesse ponto que se torna indispensável construir bases sólidas sobre o conceito de seletividade, transcendendo seu uso comum restrito à esfera penal e à criminologia, para situá-lo em um contexto mais amplo e teorizado. Isso permitirá compreendê-lo como uma racionalidade jurídico-política que atua como elemento constitutivo dos desvios e exceções aplicados aos direitos de determinados grupos no sistema de proteção de direitos, seja ele nacional ou internacional, conforme será apresentado no próximo capítulo.

## 4 A SELETIVIDADE DOS DIREITOS HUMANOS: UMA CATEGORIA JURÍDICA CRÍTICA

No capítulo anterior desta dissertação buscou-se identificar episódios jurídicos de seletividade dos direitos humanos, especialmente no contexto da DUDH, estabelecendo, assim, uma correlação entre esse fenômeno e o histórico de opressões instrumentalizadas pelo Direitos humanos na seara internacional e seus reflexos no Brasil.

Conforme visto, ao longo da história, determinados eventos de extrema relevância ocorreram antes das duas guerras mundiais, mas não receberam o mesmo tratamento sociopolítico ou jurídico conferido a outras atrocidades, tais como: (i) o tráfico negreiro oriundo da África; (ii) a Revolução do Haiti; e (iii) o genocídio de populações negras e comunidades indígenas no Brasil. Esses acontecimentos revelaram a discrepância nas respostas e na atenção dada a conflitos e tragédias, especialmente quando analisados sob a lógica colonial.

Cada um desses episódios ilustrou um aspecto profundo e recorrente da desumanização: no caso do tráfico negreiro, os africanos eram reduzidos à condição de “não-pessoas”, considerados incapazes de “civilização”; na Revolução do Haiti, os vencedores foram submetidos a punições severas e prolongadas, condenados a isolamento e à imposição de dívidas intermináveis, simplesmente porque desafiaram e derrotaram as potências coloniais; no Brasil, a ideia de uma “democracia racial” foi construída como um mito que silencia as diferenças e escamoteia as desigualdades herdadas da escravidão e do extermínio das pessoas indígenas.

Esses três exemplos configuram um padrão histórico de desumanização que sustentaram as bases do colonialismo, manifestando-se sob diferentes formas de violência e exclusão. A lógica colonial, presente nesses episódios, não apenas reforçou a subjugação e a exploração, mas também moldou narrativas que invisibilizaram as consequências dessas atrocidades. Assim, a desumanização operou tanto no âmbito físico e material, quanto no âmbito simbólico e imagético, construindo sistemas de exclusão que perpetuam desigualdades até os dias atuais. Ao contrário de outras tragédias tratadas com rigor jurídico e político, esses acontecimentos permanecem envoltos em omissões históricas e narrativas que, frequentemente, negam sua real magnitude e impacto.

Dito isso, o capítulo final desta dissertação tem como objetivo estruturar o conceito de seletividade, destacando-o do âmbito restrito da criminologia e expandindo-o para o alcance de uma categoria jurídica crítica a fim de expor como as garantias formais são manipuladas de

acordo com interesses políticos e econômicos, resultando em um sistema em que direitos "universais" se aplicam de forma desigual.

Se é fundamental nomear as “opressões”, torna-se ainda mais crucial estruturar e teorizar como esse dispositivo mobiliza um tema que extrapola os limites das análises ditas tradicionais, de modo a reposicionar a luta pelos direitos humanos como ferramenta de inclusão e justiça real para as populações historicamente excluídas.

Por fim, busca-se traçar uma relação entre o que este capítulo se propôs a teorizar acerca da seletividade dos direitos humanos com a axiologia da filosofia *Ubuntu*, que dialoga com valores de humanidade compartilhada, mutualidade e cooperação, demonstrando como a ética *Ubuntu* pode ajudar a explorar outros mundos possíveis no imaginário humano.

Considerando que, historicamente, os episódios de colonização buscaram retirar dos povos subjugados justamente sua humanidade, desumanizando culturas inteiras, nada mais adequado do que operar com um conceito que reformule nossa compreensão de humanidade, permitindo que tal visão se reflita no bem-estar de todas as pessoas, promovendo justiça, equidade e fortaleça um senso de unidade autêntico.

#### **4.1 Diagnóstico: cenário atual**

Metaforicamente, os direitos humanos podem ser vistos como um grande edifício erguido a partir dos escombros das desigualdades históricas. Cada andar desse prédio corresponde ao reconhecimento progressivo das diversas gerações de direitos — civis e políticos, sociais, econômicos, culturais, ambientais — construídos a partir das ruínas de antigas opressões. No entanto, nem todos podem adentrar nesse edifício: muitos nem sequer passam da porta de entrada, restritos ao térreo, enquanto poucos conseguem acessar os andares superiores, onde os direitos são mais amplamente reconhecidos e efetivados.

Na entrada, seguranças atuam como filtros, avaliando os marcadores e identidades de cada pessoa: cor, gênero, classe, orientação sexual, religião, dentre outros. O acesso aos direitos humanos, assim, depende do quanto próximo o indivíduo está do perfil idealizado em sua concepção — homem, branco, burguês, cristão, heterossexual. Quanto mais distante desse padrão, mais próximas as pessoas ficam da condição descrita por Frantz Fanon (2022) como “os condenados da terra”, e maior é a experiência de inefetividade, negligência ou pura inexistência desse suposto “direito universal”.

Frente a este cenário, verifica-se que a temática que envolve os Direitos Humanos merece ser revisitada e problematizada desde sua origem.

Afinal, conforme já mencionado, o debate que se pretende explorar parte de uma perspectiva que transcende um ponto de partida específico, caracterizado como um “não-local”, o que por si só evidencia sua importância e necessidade de sua inserção neste debate. O fenômeno da seletividade, frequentemente associado à esfera penal, tem também sido objeto de problematização no campo do ativismo judicial. A seletividade penal está relacionada à aplicação do sistema jurídico de maneira desproporcional e discriminatória, geralmente em desfavor de grupos específicos. No caso do Brasil, essa seletividade recai, de forma sistemática, sobre a população negra, especialmente homens, jovens, pobres e periféricos.

A partir da teoria da reação social, também conhecida como *labeling approach* (teoria do etiquetamento), foi possível compreender como os mecanismos de controle social desempenham um papel central na produção dos efeitos criminógenos (Viana, 2016). Essa teoria buscou explicar os processos de estigmatização e seletividade que emergem das (re)ações do sistema penal. Desde a criminalização primária – entendida como o processo de elaboração das normas penais em abstrato – até a atuação das instâncias de controle social, o sistema penal evidencia uma lógica que reforça desigualdades estruturais.

Nesse sentido, desloca-se o paradigma tradicional da criminologia. Em vez de focar nas causas etiológicas do crime, frequentemente baseadas em fatores biológicos ou psicológicos, passou-se a analisar o comportamento do Estado e a reação de suas instituições. Assim, a seletividade penal é compreendida como um produto das práticas e dinâmicas do controle social institucionalizado, como elucidam autores como Alessandro Baratta (2002) e Eduardo Viana (2016). Essa abordagem permitiu ampliar o entendimento do fenômeno do crime, enxergando-o não apenas como um ato isolado, mas como o resultado de interações com um sistema punitivo que opera de forma discriminatória e desigual.

No entanto, o que se propõe neste capítulo é promover o deslocamento do debate acerca da seletividade do âmbito penal para a seara internacional e constitucional, dando-se ênfase às seletividades de direitos humanos existentes, sendo necessário para isso estruturar este conceito.

No que se refere à seletividade de direitos humanos, é crucial evidenciar e ampliar a discussão de que, guardadas as devidas proporções com o sistema penal, os reflexos dessa seletividade podem se estender aos direitos humanos (e fundamentais). Afinal, historicamente, esses direitos têm sido sistematicamente negados à população negra, aos povos originários e tradicionais, cujas qualidades humanas são constantemente questionadas e marginalizadas, resultando em uma espécie frequente de sobrerestamento de humanidade(s) (Fanon, 2008; Mbembe, 2014; Gonzalez, 2020).

Assim, compreender e diagnosticar o cenário atual, a partir do resgate histórico-crítico iniciado desde o capítulo anterior, permite tensionar a narrativa dominante sobre os direitos humanos, evidenciando como as garantias formais têm sido manipuladas por interesses políticos e econômicos, resultando em um sistema no qual os direitos "universais" ainda se aplicam de forma desigual.

Nesse sentido, reposicionar a luta pelos direitos como uma ferramenta de inclusão e justiça para as populações historicamente excluídas torna-se indispensável. Por isso, é determinante ir além da discussão sobre seletividade penal, ampliando as lentes analíticas para a seletividade dos próprios direitos humanos, pois o problema possui raízes ainda mais profundas.

#### **4.2 A gênese da seletividade: breves considerações**

Basicamente, pode-se afirmar que a gênese do conceito de seletividade se deu no campo de conhecimento da sociologia jurídica e da criminologia crítica.

A sociologia jurídica é uma área do saber que visa estudar as relações entre o direito e a sociedade, a fim de buscar compreender desde a formação das normas jurídicas, passando pela sua aplicação até chegar a sua transformação no contexto social. Ou seja, dito de outra forma, é uma disciplina que analisa o direito não apenas como um conjunto de normas técnicas, mas como um fenômeno social sujeito a influências culturais, políticas, econômicas e históricas.

Desde o século XIX, Émile Durkheim (1982) já apontava que o direito é um fato social, pois ele emerge de necessidades e conflitos sociais, sendo uma ferramenta de regulação e organização da vida em sociedade.

Durkheim, ao compreender o direito como um fenômeno social, não se limitou a enxergá-lo apenas como um regulador comportamental, mas também o associou às formas de solidariedade social. Ademais, destacou o potencial do direito em não apenas impor regras e princípios de forma verticalizada e coercitiva, mas também em restituir, reparar e restaurar situações de conflito. Nesse sentido, o direito vai além de ser um conjunto normativo, devendo ser entendido como uma manifestação das normas, valores e práticas compartilhadas por uma sociedade em determinado momento histórico. Isso porque, em última análise, o direito representa a expressão da consciência coletiva, sendo profundamente moldado pelo espaço-tempo social em que está inserido.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> Essa perspectiva sociológica, que serve como base para entender a seletividade, oferece valiosas percepções sobre a relação do direito com a sociedade e a cultura em que se insere. Nos tópicos a seguir, será demonstrado

Na sequência, o sociólogo Niklas Luhmann (2018, v. 1), ao desenvolver a teoria dos sistemas, afirma que o direito é um elemento complexo e adaptativo da sociedade, funcionando como um sistema social autônomo que opera em interdependência com outros sistemas, como o político e o econômico.

Seguindo essa linha de raciocínio, a sociologia de Karl Marx (1986) entende o direito como um reflexo das lutas de classes e das relações sociais de produção, no qual a superestrutura social é determinada pela base econômica, que inclui a organização das forças produtivas e das relações de produção. Nesse contexto, o direito é visto como uma ferramenta que serve aos interesses da classe dominante — na época, a burguesia —, garantindo a manutenção de suas condições de privilégio e poder em detrimento da classe trabalhadora, o proletariado. Assim, o direito atua como um instrumento que legitima e perpetua desigualdades sociais e econômicas.

Desse modo, como analisado, a sociologia, com suas diferentes abordagens teóricas, lançou as bases para se compreender a seletividade do sistema jurídico e penal nos moldes em que é concebido atualmente.

Seja ao identificar o direito como um fato social que reflete a consciência coletiva de uma sociedade (Durkheim), seja ao abordá-lo, na concepção luhmanniana, como um sistema autopoietico cuja disfuncionalidade manifesta a seletividade em sua operação. Ou ainda, conforme a perspectiva marxista, que entende o direito como um instrumento de manutenção das estruturas de poder e das desigualdades de classe, assegurando os interesses econômicos das elites. Essas contribuições foram fundamentais para desvendar o funcionamento seletivo do direito e suas implicações sociais.

#### **4.3 A noção de seletividade no campo penal e na criminologia**

A abordagem sobre a origem da seletividade, sob a perspectiva sociológica, é bastante valiosa, pois demonstra que a mesma sociologia que revela a gênese da seletividade também fornece as bases necessárias para transformar a sua própria análise crítica em uma poderosa ferramenta de transformação social e mudança estrutural ao ampliar as suas lentes, e consequentemente, suas fronteiras analíticas.

Conforme destacam Alessandro Baratta e Raúl Zaffaroni, o sistema penal não opera de forma igualitária entre as diferentes classes sociais, evidenciando um padrão de incidência dos

---

como esse entendimento pode abrir caminhos para a permeabilização da axiologia africana Ubuntu, que traz consigo valores de humanidade compartilhada, mútua e interconectada.

processos de criminalização que recai desproporcionalmente sobre a pobreza, a negritude, os povos indígenas e outros grupos marcados por diferenças que destoam do cânone global hegemônico.

Nas palavras de Baratta (2002, p. 179):

Esta é chamada a evidenciar o papel desenvolvido pelo direito, e em particular pelo direito penal, através de norma e de sua aplicação, na produção das relações sociais, especialmente na circunscrição e marginalização de uma população criminosa recrutada nos setores socialmente mais débeis do proletariado.

Dessa forma, a seletividade penal desponta como uma das mais perversas expressões das desigualdades estruturais da sociedade. Assim, ao se enfatizar como o sistema penal opera como um mecanismo de segregação baseado na classe social, Raúl Zaffaroni (2015, p. 73) alerta que:

[...] ao menos em boa medida, o sistema penal seleciona pessoas ou ações, como também criminaliza certas pessoas segundo sua classe e posição social. Há uma clara demonstração de que não somos todos igualmente ‘vulneráveis’ ao sistema penal, que costuma orientar-se por ‘estereótipos’ que recolhem os caracteres dos setores marginalizados e humildes, que a criminalização gera fenômenos de rejeição do etiquetado como também daquele que se solidariza ou contata com ele, de forma que a segregação se mantém na sociedade livre. A posterior perseguição por parte das autoridades com rol de suspeitos permanentes, incrementa a estigmatização social do criminalizado.

É relevante destacar que a criminologia crítica, ao se apoiar da perspectiva da teoria *Labeling Approach*,<sup>86</sup> adota uma visão macrossociológica ao redefinir o foco de interesse. Em vez de tratar o “criminoso” como uma entidade de caráter ontológico, passa a compreender a conduta desviada (crime) como um fenômeno construído socialmente.<sup>87</sup> Esse deslocamento revela como os mecanismos sociais operam para etiquetar determinados indivíduos ou grupos, demonstrando que os dispositivos penalizadores servem, na prática, como verdadeiras ferramentas de seleção, legitimando instâncias de criminalização que reproduzem desigualdades (Viana, 2016).

Dessa forma, os processos de criminalização deixam de se restringir apenas à estigmatização dos indivíduos e passam a se entrelaçar com as dinâmicas mais amplas dos controles sociais. Um exemplo emblemático disso é a chamada "guerra às drogas", que instaurou, de forma explícita, um processo de subjetivação das leis, transformando-as em

---

<sup>86</sup> Teoria surgida nos Estados Unidos meados do século XX, o qual aponta o crime e a criminalidade como construções sociais.

<sup>87</sup> Conforme mencionado no tópico 3.1 deste terceiro capítulo

ferramentas de encarceramento em massa, direcionadas sobretudo aos jovens negros. Esse mecanismo evidencia como o sistema penal opera seletivamente, reforçando desigualdades raciais e sociais sob a justificativa de controle e repressão<sup>88</sup>.

Nesse sentido, afirma Alessandro Baratta (2002, p. 197-198):

Enquanto a classe dominante está interessada na contenção do desvio em limites que não prejudiquem a funcionalidade do sistema econômico-social e os próprios interesses e, por consequência, na manutenção da própria hegemonia no processo seletivo de definição e perseguição da criminalidade, as classes subalternas, ao contrário, estão interessadas em uma luta radical contra os comportamentos socialmente negativos, isto é, na superação das condições próprias do sistema socioeconômico capitalista, às quais a própria sociologia liberal não raramente tem reportado os fenômenos da “criminalidade”. [...] Realmente, as classes subalternas são aquelas selecionadas negativamente pelos mecanismos de criminalização. As estatísticas indicam que, nos países de capitalismo avançado, a grande maioria da população carcerária é de extração proletária.

Dessa maneira, este trabalho apoia-se na abordagem sociológica que fundamentou a criminologia crítica, especialmente nas contribuições de Alessandro Baratta e Raúl Zaffaroni, para conceituar e denunciar a seletividade do sistema penal, que opera como um dispositivo de criminalização das camadas mais vulnerabilizadas da sociedade.

No entanto, limitar-se a discutir a seletividade penal e as formas como tem sido tratada, não basta. É necessário ampliar o horizonte da discussão, preparando o terreno para explorar uma dimensão ainda mais abrangente: a seletividade no âmbito dos direitos humanos.

Isto porque a noção de seletividade no âmbito da criminologia, especialmente em sua manifestação no campo penal, é frequentemente interpretada como uma falha ou desvio na aplicação das normas do direito penal.

Ao realizar uma análise mais profunda, percebe-se que a chamada criminologia crítica limita seu escopo crítico ao simples reconhecimento de que nem todos são atingidos de maneira igual pelo sistema. Raramente, no entanto, questiona-se por que a própria estrutura que sustenta o sistema penal produz seleções que segmentam sujeitos, separando-os de maneira excludente entre humanos e não humanos, dignos ou indignos de proteção.

Mais do que simplesmente explicar como o conceito de seletividade opera — o que já é amplamente conhecido por quem trabalha neste campo ou possui pesquisas acadêmicas a respeito —, desde os espaços de ensino nas salas de aula, passando pelos parâmetros dos concursos públicos para carreiras jurídicas e os entendimentos adotados pelos tribunais ao tratar

---

<sup>88</sup> O documentário “a 13ª Emenda” disponível no streaming Netflix ajuda a compreender este processo, além de dar ênfase diretamente à relação entre a escravidão e o sistema prisional nos Estados Unidos e como essa relação se perpetua até os dias atuais. O filme explora a 13ª Emenda da Constituição Americana, que aboliu a escravidão, mas introduziu uma exceção: a escravidão como punição por crime.

questões como encarceramento em massa e discriminação na aplicação da lei, é necessário avançar para um nível mais profundo da análise.

O objetivo aqui é propor uma crítica da crítica, ou seja, investigar as inconsistências e insuficiências do conceito de seletividade dentro da criminologia crítica, convidando-a a um novo ponto de inflexão, explorando perspectivas mais amplas e complexas, verdadeiros oceanos de possibilidades analíticas.

É preciso, portanto, enfrentar o esvaziamento crítico que esse conceito tem sofrido, fato que também pode explicar, ao menos em parte, a ausência de mudanças substanciais nas realidades vividas por pessoas negras, quilombolas, indígenas e outros grupos historicamente vulnerabilizados. Isto porque quando a seletividade do sistema penal é naturalizada apenas como um "defeito técnico" ou "mero desvio" ou "falha" em sua aplicação, ou mesmo esvaziada até se tornar sinônimo de inefetividade, muito se perde no potencial de compreensão e transformação estrutural desse fenômeno.

O termo seletividade não pode permanecer restrito a um diagnóstico acerca das desigualdades penais ou ser tratado como um fenômeno exclusivamente associado ao direito penal. Ele precisa ser debatido em toda a sua complexidade, ampliando suas fronteiras interpretativas e questionando o sistema que o reproduz, como será discutido em maior profundidade nos tópicos a seguir.

#### 4.3.1 A Captura do conceito de seletividade

Conforme analisado no início do capítulo, verificou-se uma ausência significativa de dados sobre a seletividade dos direitos humanos em uma perspectiva mais ampla. A pesquisa realizada na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (IBICT) com a palavra-chave "seletividade dos direitos humanos" não retornou nenhum resultado. Mesmo ao separar as palavras-chave "seletividade" e "direitos humanos", identificaram-se 188 documentos, porém todos com um enfoque restrito à criminologia ou ao sistema penal em sentido amplo. Esse cenário evidencia uma lacuna acadêmica relevante, sugerindo uma potente possibilidade para ampliação dos estudos e investigações acadêmicas sobre o tema, especialmente em dimensões que transcendam o campo penal.

Constata-se, portanto, que a oportunidade de se desenvolver uma teorização sobre o tema "seletividade dos direitos humanos" é extremamente relevante, especialmente diante dos dados anteriormente mencionados — ou, mais precisamente, da ausência deles. Afinal, os "silêncios" também precisam ser interpretados como um dado significativo, reveladores de

dinâmicas de exclusão, invisibilidade e omissão que permeiam o debate jurídico e social sobre os direitos humanos. Esses silêncios evidenciam não apenas aquilo que foi ignorado ou negligenciado, mas também as escolhas históricas e estruturais que definem o que é ou não considerado digno de análise e proteção.

A dogmática jurídica atual absorveu o conceito de seletividade de maneira quase exclusiva, em um movimento que pode ser interpretado como uma verdadeira captura desse instituto pela esfera penal. O maior problema dessa restrição de perspectivas é que ela não reconhece a seletividade como uma estrutura sistêmica, correndo o risco de confundi-la com seus meros efeitos ou consequências.

Essa abordagem tende a reduzir a seletividade como um desdobramento acessório e secundário que, embora seja relevante, não chega a atingir o cerne da questão. Como resultado, ela se afasta progressivamente de uma análise profunda e verdadeiramente comprometida com as causas subjacentes dos processos de exclusão e subjugação, fundamentais para promover uma mudança significativa na realidade social.

A partir disso, a seletividade frequentemente se reduz à ideia de meras “falhas na aplicação da lei”, ou seja, a uma deficiência na efetivação de direitos, deixando de ser compreendida como uma racionalidade político-jurídica que revela, de forma mais ampla, como o Direito é construído, aplicado e legitimado com base em hierarquizações estruturais de exclusões que perpetuam e sustentam privilégios.

Aliás, como lembrou Raymundo Faoro (2001, p. 48), “o Estado se aparelha, grau a grau, sempre que a necessidade sugere, com a organização político-administrativa, juridicamente pensada e escrita, racionalizada e sistematizada pelos juristas”.

A proposta aqui, portanto, é ampliar os horizontes conceituais da seletividade e instigar aqueles que operam no campo do Direito a reconhecer a necessidade de mobilizar essa categoria jurídica crítica de forma mais abrangente, especialmente no contexto da seletividade relacionada aos direitos humanos, reivindicando assim as produções normativas dos “donos do poder”<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> Expressão utilizada por Raimundo Faoro em sua obra Os Donos do Poder: Formação do Patronato Político Brasileiro

#### 4.3.2 A limitação epistemológica da seletividade penal: usos hegemônicos

Conforme abordado no tópico anterior, houve um processo histórico e sociopolítico que resultou na monopolização da noção de seletividade no âmbito jurídico. Por longos anos, e ainda na atualidade, essa seletividade tem sido confinada a um único domínio, sem que se observem movimentos significativos que busquem expandi-la para outras esferas mais abrangentes.

Devido a essa apropriação da seletividade predominantemente nos campos penal e da criminologia, tornou-se incomum conceber sua ressonância com um tema que transcende o direito penal: os direitos humanos. No entanto, a hipótese que gradualmente se consolida neste trabalho é que a noção de seletividade deve, merece e urge ter uma profunda ressonância com o sistema de direitos humanos como um todo.

Basicamente, os usos hegemônicos da seletividade mostraram que ela operava como um mecanismo pensado para denunciar desigualdades estruturais, sendo mantida pelo próprio sistema para conservar privilégios e organizar exclusões de maneira legitimada, o que torna imperativo explorar outras aplicações possíveis. Essa abordagem é fundamental, pois fomenta a reativação dos potenciais criativos de um povo para conceber futuros alternativos.

Se grande parte dos processos de opressão, violência e exclusão se enraizou nas mentalidades, resgatar esse potencial de novos "possíveis" é extremamente bem-vindo e de grande valia. Tal resgate expande as fronteiras do conhecimento e desmistifica percepções, facilitando, assim, a descoberta de caminhos que, embora não sejam necessariamente novos — por sempre terem existido —, não foram acessíveis até então devido a uma miopia epistemológica, dentre outras razões.

Para Thula Pires (2018), é necessário compreender que as narrativas convencionais não são meras perturbações da normalidade, mas sim violência. É preciso ir mais a fundo. Para ela, essa necessidade surge da busca por uma abordagem que analise os impactos das violências a partir dos próprios processos de desumanização, bem como em que medida estas afetam as pessoas subalternizadas. Essa perspectiva propõe um deslocamento do olhar tradicional, ampliando a compreensão dos efeitos estruturais e sistêmicos da violência.

Mais uma vez, é fundamental trazer reflexões críticas acerca dos limites do tratamento tradicional dado à seletividade no campo penal e como, quase paradoxalmente, esse uso corriqueiro e hegemônico acaba reforçando narrativas e estruturas de poder dominantes. Esse enfoque redutivo gera sérias consequências dentro do próprio campo penal, pois mantém e

reproduz estereótipos e hierarquias, priorizando certos tipos de “danos” – geralmente de caráter individual – em detrimento de crimes que afetam toda a sociedade.

Por exemplo, observa-se como esse modelo tende a focar em questões como pequenos furtos ou o uso de substâncias psicoativas, situações nas quais o dano, em muitos casos, é restrito ao próprio indivíduo ou efeito interpartes. Enquanto isso, crimes de maior alcance e impacto – como os ligados ao poder econômico e político, incluindo corrupção, sonegação fiscal e crimes ambientais – recebem atenção desproporcionalmente menor, apesar de representarem um imenso prejuízo para toda a população, especialmente para as classes mais vulnerabilizadas. Isso evidencia uma hierarquização implícita entre os crimes e seus infratores, reafirmando estigmas e concentrando as punições em determinados grupos sociais, como populações negras, periféricas, economicamente desfavorecidas.

No entanto, como mencionado, a seletividade não se limita ao âmbito penal. Ela precisa ser entendida de maneira mais ampla, inserida na análise dos direitos humanos fundamentais, como no acesso à saúde, moradia e educação. Esse alargamento de perspectiva é fundamental porque as desigualdades estruturais não estão restritas ao sistema penal, mas permeiam múltiplas dimensões – dentro e fora do sistema jurídico.

Portanto, compreender os usos hegemônicos da seletividade é essencial para recentralizar a crítica. O objetivo deve ser deslocar essa análise da seletividade penal para abranger o direito como um todo, começando por sua base: os direitos humanos. Esses, em teoria, deveriam garantir proteção e dignidade a todas as pessoas, independentemente de sua nacionalidade, etnia ou condição social.

No entanto, quando vistos sob lentes críticas, torna-se evidente que nem todas as pessoas foram (ou são) consideradas plenamente humanas a ponto de terem seus direitos indiscutivelmente reconhecidos ou assegurados. Essa exclusão revela que a seletividade não é um desvio, mas uma lógica colonial estrutural profundamente enraizada na formulação e na aplicação dos direitos.

Por isso, compreender e desconstruir os usos hegemônicos da seletividade é um passo importante para transcender as limitações atuais, reconhecer as desigualdades presentes em diversas esferas jurídicas e, consequentemente, avançar na construção de um sistema mais justo e inclusivo.

#### 4.3.3 O Efeito não é a causa: aspectos objetivos, subjetivos e estruturais da seletividade penal

Ao explorar os aspectos objetivos, subjetivos e estruturais da seletividade jurídico-social, esta análise busca abordar de forma sistemática os escopos normativos, a ideologia incorporada ao imaginário social e as estruturas de funcionamento jurídico.

Em relação ao aspecto objetivo, examina-se como a seletividade opera na produção das normas jurídicas, frequentemente priorizando interesses econômicos e políticos dominantes em detrimento dos direitos sociais e culturais das populações subalternizadas.

No aspecto subjetivo, investiga-se como essas normas são moldadas e naturalizadas no discurso jurídico e social, por meio de uma perspectiva semiótica que revela a seletividade como fruto de uma racionalidade jurídica racial, patriarcal e classista.

Já no aspecto estrutural, comprehende-se como as práticas jurídicas revelam padrões sistêmicos de exclusão, reproduzindo desigualdades materiais e simbólicas.

A produção normativa, em sua essência, tende a priorizar os interesses das elites dominantes, enquanto os direitos das populações marginalizadas são sistematicamente precarizados. Além disso, o acesso à justiça é marcado por uma série de barreiras, que vão desde entraves processuais até obstáculos econômicos e burocráticos, configurando uma arquitetura excludente móvel e dinâmica, onde o paradigma de justiça aprofunda as desigualdades sociais.

Não apenas a produção normativa, mas também sua aplicação revela padrões seletivos em diversas áreas do Direito. Um exemplo claro disso pode ser observado no âmbito do Direito de Família, especialmente nas disputas sobre a guarda dos filhos decorrentes de processos de divórcio:

Há diversas matérias alertando sobre casos de perda da guarda em razão de um(a) dos genitores levar o seu filho para, por exemplo, receber iniciação no candomblé. Se o pai ou a mãe negro(a), adepto(a) de religião de matrizes africanas, for impedido(a), ou ao menos encontrar dificuldade para poder cultivar suas crenças em relação à sua prole, negaremos validade à liberdade de crença constitucionalmente proclamada (CNJ, 2024, p. 72).

Este trecho, presente no Protocolo para Julgamento com Perspectiva Racial, elaborado pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), é apenas um entre muitos exemplos de como a seletividade dos direitos (humanos) fundamentais se manifesta em relação à população negra. Suas manifestações culturais e escolhas religiosas, especialmente quando divergem da fé “tradicional” cristã, podem interferir até mesmo em questões aparentemente simples, como disputas familiares decorrentes de divórcios envolvendo pedidos de regulamentação de guarda.

Outro exemplo que ilustra essa lógica de seletividade está relacionado ao acesso à terra, que permanece como um dos principais fatores de perpetuação das desigualdades raciais no período “pós-colonialismo”, afetando diretamente a população negra e sua luta histórica por justiça e equidade:

Segundo o IBGE, no ano de 2019, 45,2 milhões de pessoas residiam em 14,2 milhões de domicílios que continham uma de cinco inadequações – ausência de banheiro de uso exclusivo, paredes externas com materiais não duráveis, adensamento excessivo de moradores, ônus excessivo com aluguel e ausência de documento de propriedade. Desses 45,2 milhões, 13,5 milhões eram brancos e 31,3 milhões pretos ou pardos<sup>137</sup>. Em relação ao campo, prevalece o chamado racismo fundiário: dados de 2017 mostram que, apesar de os negros serem maioria, 79,1% dos donos de grandes propriedades (que equivalem a 10 mil campos de futebol) são brancos, contra apenas 17,4% de pardos e 1,6% de pretos (CNJ, 2024, p. 78).

É fundamental abordar brevemente as construções simbólicas hegemônicas e como a formulação do direito foi profundamente influenciada pela semiótica e pelas disputas narrativas que moldam e legitimam as estruturas jurídicas. Uma análise dos discursos<sup>90</sup> evidencia que as vozes de quem entra em contato direto com essas estruturas – geralmente populações marginalizadas – são frequentemente silenciadas, desqualificadas ou hiperprecarizadas no espaço jurídico e público.

Nesse contexto, a mídia exerce um papel crucial ao atuar como um instrumento de consolidação de imaginários jurídicos midiáticos. Esses meios contribuem para reforçar percepções distorcidas que moldam a relação das pessoas com o Estado e o sistema jurídico. Assim, o aparato estatal frequentemente é percebido apenas como um espaço de punição, repressão e exclusão, em vez de um ambiente de acolhimento e promoção da equidade. Esse imaginário consolidado, alimentado pela seletividade estrutural, legitima e naturaliza esse fenômeno como algo desejável e normalizado, perpetuando desigualdades e marginalizações sob o manto de uma pretensa neutralidade institucional.

Embora a teoria crítica criminológica tenha desempenhado um papel essencial ao expor a seletividade do sistema penal, sua concentração quase exclusiva nesse campo do Direito limita, de forma significativa, o alcance epistemológico do conceito de seletividade. Essa abordagem restrita dificulta uma ampliação das fronteiras de análise que permitiria alcançar

---

<sup>90</sup> A Defensora Pública Anelyse Santos Freitas desenvolveu uma tese relevante sobre a Análise Dialógica do Discurso (ADD), destacando a importância fundamental de articular *significação* e *contexto* para ampliar o alcance dos discursos. FREITAS, Anelyse Santos. **O discurso do CNJ contra o estupro no Facebook**: enfoque de direitos humanos. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

uma compreensão mais abrangente, robusta e sofisticada dos mecanismos de controle e seleção que permeiam os direitos humanos em sua totalidade.

Dessa forma, ao adotar uma perspectiva estrutural da seletividade *lato sensu*, percebe-se que focar exclusivamente na seletividade penal não apenas reduz a complexidade do fenômeno, mas também pode dar a falsa impressão de que se trata de um mecanismo isolado ou secundário. Na verdade, tal abordagem desvia a crítica de aspectos mais profundos e estruturais do próprio Direito enquanto sistema normativo.

O que se pretende demonstrar aqui é que, embora o conceito de seletividade tenha historicamente encontrado no sistema penal sua principal porta de entrada e visibilidade, ele vai muito além desse âmbito. A seletividade, em sua essência, transcende o Direito Penal e atravessa outras áreas jurídicas, refletindo e dialogando diretamente com estruturas políticas, econômicas e sociais mais amplas. Assim, ela opera como um mecanismo profundamente arraigado que, sob diferentes formas, interdita, nega ou precariza direitos das populações vulnerabilizadas.

Compreender a seletividade em toda a sua extensão exige reconhecer seu caráter estrutural, que permeia o Direito de maneira integral. Não se trata de um fenômeno exclusivamente penal; sua lógica atravessa também o Direito Civil, Trabalhista, Internacional, entre outros, evidenciando como distintas esferas do Direito participam ativamente da manutenção e reprodução das desigualdades. Além disso, essa lógica jurídica encontra sustentação em práticas sociais amplas, moldadas por interesses historicamente fundamentados em desigualdades raciais, de classe e de gênero. Enraizada em um solo árido e pedregoso, essa seletividade impõe barreiras à inclusão e perpetua um sistema que sistematicamente nega direitos às populações historicamente vulneráveis.

Ampliar essa perspectiva permite não apenas fortalecer a crítica à seletividade penal, mas também aprofundar a compreensão do Direito como um instrumento que, muitas vezes, não apenas reflete, mas também consolida e perpetua desigualdades estruturais. Reconhecer essa dimensão mais ampla é imprescindível para desvendar os mecanismos ocultos de poder que atravessam o sistema jurídico e suas conexões com as dinâmicas sociais, econômicas e políticas, tanto em escala global quanto local.

O fato de a expressão "seletividade dos direitos humanos" praticamente não ser mencionada explicitamente não significa que ela nunca tenha existido ou que tenha sido inexistente ao longo da história. Pelo contrário, a seletividade dos direitos humanos — e não apenas aquela no âmbito penal — sempre esteve presente, funcionando como uma racionalidade jurídica excludente.

Essa lógica tem operado desde as primeiras experiências constitucionais brasileiras, consolidando critérios seletivos que limitam a aplicação e o alcance dos direitos ao mesmo tempo em que reforçam desigualdades sociais, econômicas e políticas. Apesar de frequentemente velada ou relegada à invisibilidade, essa seletividade esteve profundamente entranhada nos alicerces do ordenamento jurídico nacional.

A título de exemplo, é possível citar a primeira experiência constitucional brasileira, a Constituição de 1824, que estabeleceu o direito ao ensino primário gratuito para todos os cidadãos. Entretanto, esse direito trouxe consigo uma exclusão explícita: pessoas negras escravizadas foram deliberadamente excluídas desse conceito de cidadania. Isso evidencia que, desde então, a seletividade já permeava a definição e a garantia de direitos, privilegiando determinados grupos em detrimento de outros.

Essa exclusão não foi um acaso histórico, mas uma escolha deliberada enraizada em uma lógica de manutenção de privilégios que, mesmo após a abolição formal da escravidão, continuaria a estruturar desigualdades em diferentes domínios do ordenamento jurídico e da sociedade brasileira.

#### Art. 6. São Cidadãos Brasileiros.<sup>91</sup>

I. Os que no Brazil tiverem nascido, quer sejam ingenuos, ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua Nação.

Art. 179. A inviolabilidade dos Direitos Civis, e Politicos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Imperio, pela maneira seguinte.

[...]

XXXII. A Instrucción primaria, e gratuita a todos os **Cidadãos** (grifo nosso).

Se a Constituição da época estabelecia que cidadãos eram aqueles que nasciam livres — e considerando que a abolição da escravidão só ocorreria mais de sessenta anos depois —, conclui-se que as pessoas escravizadas, por não serem reconhecidas como cidadãs, estavam automaticamente excluídas do acesso ao direito à educação. Essa interpretação baseia-se diretamente em dois dispositivos da Constituição do Império, exatamente como foram escritos à época.

Sendo assim, questiona-se: o que seria isso, senão a própria seletividade dos direitos humanos fundamentais em operação, delimitando quem é ou não digno de acessar tais direitos?

---

<sup>91</sup> Redação dada pela Constituição de 1824. BRASIL. [Constituição (1824)]. **Constituição Política do Império do Brazil (de 25 de março de 1824)**. Constituição Política do Império do Brasil, elaborada por um Conselho de Estado e outorgada pelo Imperador D. Pedro I, em 25.03.1824. Carta de Lei de 25 de março de 1824. Manda observar a Constituição Política do Império, oferecida e jurada por Sua Magestade o Imperador. Rio de Janeiro: Vossa Magestade Imperial, 22 de abril de 1824. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm). Acesso em: 30 set. 2025.

Este questionamento permite compreender como a lógica seletiva opera em diversos níveis e dimensões, extrapolando a esfera penal e alcançando as bases estruturais dos direitos humanos e da perpetuação de desigualdades. Essa abordagem é essencial porque, assim como a interseccionalidade se consolida como uma ferramenta analítica indispensável para compreender como os cruzamentos entre diferentes "avenidas identitárias" geram experiências de opressão e privilégio, a seletividade também se apresenta como um conceito-chave. Ela opera não apenas como uma ferramenta de análise, mas também como causa e consequência das dinâmicas sociais.

A seletividade, em muitos casos, atua por meio de intersecções; em outros, por meio de processos de simbiose e retroalimentação. Entretanto, o que permanece constante é seu papel enquanto uma lógica organizacional oculta, que infiltra os sistemas político, jurídico e econômico. Essa lógica não apenas estrutura as relações de poder de forma local e internacional, mas aprofunda desigualdades de maneira sistemática, às vezes de forma velada, mas sempre intencional e operacional.

Por isso, é imprescindível diagnosticar e desvendar como essa lógica seletiva transcende a penalidade e perfura as diferentes camadas do ordenamento jurídico, do Direito Constitucional ao cotidiano das práticas jurídicas, moldando a maneira como direitos são aplicados, restringidos ou negados. É por meio desse mapeamento que podemos conceber alternativas críticas e criar condições para um enfrentamento efetivo das desigualdades estruturais.

#### **4.4 A Seletividade dos direitos humanos**

##### **4.4.1 Desencapsulando a discussão da seletividade penal para os direitos humanos**

A seletividade, quando compreendida como um mecanismo transversal do direito e da política, não apenas revela as desigualdades sistêmicas sustentadas por estruturas jurídicas, mas também explicita como essas desigualdades são reproduzidas e legitimadas no âmbito dos sistemas de proteção de direitos, sejam eles nacionais ou internacionais.

Ao conceber a seletividade como uma racionalidade jurídico-política, este capítulo busca evidenciar seu papel como um elemento constitutivo das exceções e desvios que corroem o ideal de universalidade dos direitos humanos, no sentido de seu amplo acesso a todas as pessoas. Essa abordagem crítica não apenas problematiza tais desvios, mas também desafia as

narrativas ditas tradicionais que ocultam hierarquias estruturais e dinâmicas de poder que perpassam a aplicação e a efetividade dos direitos.

Nesse sentido, ao transbordar uma análise para além do campo penal ou criminológico, o conceito de seletividade desponta como uma ferramenta crucial para uma compreensão mais ampla e profunda das opressões que configuram e limitam o campo jurídico no contexto global, como o caso do Haiti, que continua enfrentando situações gravíssimas de desrespeito aos direitos civis da população, incluindo a violação de direitos fundamentais como o acesso à terra, à educação, à saúde e ao trabalho.

Esse esforço teórico para desencapsular a discussão da seletividade do campo penal, alargando-a para os direitos humanos, portanto, é um convite a repensar o papel das categorias jurídico-políticas na manutenção das desigualdades e a buscar caminhos para um direito que reconheça e enfrente as múltiplas dimensões da opressão. Ao estruturar a seletividade como categoria crítica, espera-se contribuir para um debate que, mais do que acadêmico, seja fundamentalmente transformador e que alargue as fronteiras epistêmicas do(s) saber(es) não tradicional(is).

Buscando conceituar a seletividade dos direitos humanos pode-se definir como uma categoria jurídico-crítica que expõe a lógica jurídico-política subjacente à organização desses direitos. Embora idealmente pautada pela universalidade, essa racionalidade revela uma estrutura de exclusões e hierarquizações baseadas em critérios historicamente construídos, como raça, colonialidade, classe social, gênero e outras formas de discriminação. Tal seletividade opera como um instrumento de manutenção de desigualdades, colocando em evidência a forma como direitos humanos e fundamentais são aplicados de maneira desigual, privilegiando determinados grupos enquanto marginaliza outros.

Assim, a seletividade dentro do campo dos direitos humanos adquire um caráter transversal, permitindo uma leitura que ultrapassa meras análises punitivas ou criminais, e que abarca a forma mais ampla como o Direito é construído, aplicado e instrumentalizado no contexto de sistemas políticos, sociais e econômicos desiguais.

Sua manifestação, ao contrário de ser episódica, é cotidiana e estrutural, só podendo ser rompida e superada por meio de uma reconstrução crítica, histórica e estrutural a partir de um paradigma axiológico dos direitos humanos mais adequado com as necessidades atuais.

Décadas de formas sofisticadas de opressão exigem que também se refinem as lentes analíticas aplicadas à atualização dessas manifestações que negam direitos a grupos vulnerabilizados no contexto dessa disputa de narrativas.

Em tempo, importante dizer que a proposta de desencapsular a ideia de seletividade do campo penal, da criminologia ou da política criminal não busca negar sua utilidade ou afirmar que ela perdeu relevância no campo penal. Pelo contrário, esse processo de desencapsulamento, em última instância, conferirá ainda mais potência a essas abordagens, fornecendo ferramentas adicionais para confrontá-las e enriquecê-las com novos elementos, promovendo uma reconfiguração em benefício do próprio campo.

O que se busca construir aqui, ainda que este trabalho precise de inúmeros ajustes e refinamentos, é o plantio de pequenas sementes que germinem e floresçam como uma construção teórica sofisticada, necessária e profundamente transformadora. Uma proposta com o potencial de reorientar tanto a teoria quanto a prática no campo da compreensão, construção e aplicação dos direitos humanos, a começar pelos bastidores de sua elaboração.

#### 4.4.2 Para além da inefetividade penal: uma herança colonial

Conforme amplamente demonstrado nos últimos tópicos, verifica-se que as discussões criminológicas sobre a seletividade penal geralmente encontram limites na própria seletividade em si, isto é, no ato de identificar a seleção e estigmatização de indivíduos e grupos sociais.

Entretanto, essas discussões raramente abordam as discriminações raciais existentes, não questionam a necessidade de superar privilégios estruturais e tampouco enfrentam a herança colonial. Agem como se a seletividade dos direitos humanos não tivesse um vínculo causal direto, historicamente construído, com o passado colonial e escravocrata do Brasil e, de forma geral, do mundo. Nesse contexto, percebe-se que a seletividade dos direitos humanos opera a partir de um elemento analítico fundamental: a colonialidade.

A seletividade no âmbito criminal, o que, em princípio, deveria atuar como um mecanismo de denúncia das desigualdades estruturais acaba sendo utilizado, paradoxalmente, como um escudo que impede avanços para além das consequências visíveis, evitando o enfrentamento das causas profundas e da verdadeira origem dessas desigualdades.

Daí, surge um precioso questionamento: Qual seria então, em termos práticos e jurídicos, a utilidade de se alargar o conceito de seletividade para o campo dos direitos humanos (e fundamentais)?

Deslocar a centralidade do debate sobre seletividade do campo penal para o campo dos direitos humanos cumpre, pelo menos, três funções principais: (i) denunciar que, no campo dos direitos humanos, também ocorre a reprodução das desigualdades estruturais, desde a formulação até a aplicação desses direitos; (ii) evidenciar as causas dessas desigualdades, que

possuem uma relação direta com a herança colonial, evitando equívoco e inadequações analíticas e fortalecendo a denúncia que se pretende realizar; e (iii) propor alternativas de ação diante desse diagnóstico ampliado, especialmente quando consideradas em uma perspectiva internacional dos direitos humanos.

(i) A primeira função é demonstrar que a estigmatização que ocorre no âmbito penal também se manifesta, de outras formas, mas com igual violência, no campo dos direitos humanos. Isso ocorre porque, como discutido no capítulo 2, os direitos humanos, ainda que tenham a Declaração Universal como referencial ético e teórico, sempre estiveram sujeitos a problematizações desde sua origem. Os idealizadores foram escolhidos de forma seletiva, excluindo os “outros”<sup>92</sup> da construção dessa normatividade. Da mesma forma, os considerados destinatários dos direitos humanos, por muito tempo, não incluíam os países que, na época, estavam sob colonização.

Ademais, o próprio conteúdo da DUDH apresenta contradições: embora proclame valores como liberdade, ao nascer já infringia o princípio da autodeterminação dos povos, especialmente aos africanos e às nações do Sul Global que foram colônias, cujos povos sofreram as piores formas de violência. Esse histórico evidencia como os direitos humanos, desde sua formulação, têm reproduzido desigualdades estruturais.

(ii) No que diz respeito à exposição da herança colonial, é fundamental demonstrar que a forma como a seletividade penal tem sido operada está distante de suas causas mais profundas. Portanto, quando se fala em deslocar a seletividade do campo penal para o campo dos direitos humanos, não se trata de uma simples transposição de seus modus operandi, mas da necessidade de resgatar as suas possibilidades de mudança como um todo, revisitando suas raízes mais densas e fundamentais. Esse processo exige um verdadeiro mergulho teórico e histórico, capaz de recuperar as potências e preciosidades desse mecanismo analítico, permitindo visibilizar e enfrentar as camadas coloniais e discriminatórias que continuam a ser ignoradas pela criminologia crítica.

É fundamental ir além do discurso superficial da inefetividade e enfrentar os “porquês” e os subjetivismos que sustentam privilégios e perpetuam posições de subalternidade. Torna-se urgente um (re)enquadramento epistemológico, pois mecanismos como a seletividade, que deveriam atuar como ferramentas de denúncia, têm gradativamente se transformado em instrumentos de neutralização crítica.

---

<sup>92</sup> Grada Kilomba, em seu livro *Memórias da Plantação*, aborda essa temática de maneira contundente, explorando-a com profundidade e sensibilidade.

Persistir em afirmações como “a norma é boa, mas a aplicação e as instâncias de controle são falhas” apenas reforça o mito da seletividade como uma mera questão de inefetividade. Esse tipo de narrativa desvia a atenção da responsabilidade acerca da manifestação opressora do sistema jurídico, além de ignorar as raízes históricas da seletividade, forjadas em uma herança colonial, racista, patriarcal e classista. Por séculos, o direito foi utilizado como instrumento de opressão, e continuar negligenciando esse aspecto impede o enfrentamento necessário para sua transformação estrutural, um ponto em que a filosofia *Ubuntu* pode contribuir significativamente, consoante será revelado nos próximos tópicos.

(iii) Por fim, no tocante a propositura de alternativas de ação diante desse diagnóstico ampliado, faz que seja preciso começar a admitir – ou, no mínimo, refletir sobre – a realidade sem suavizar os fatos: “E se..., o sistema foi realmente concebido para não funcionar para todos?”; “E se..., a promessa da modernidade não passou de uma promessa tardia e traída dos direitos?” Afinal, como se observa a partir da DUDH, muitas vezes o direito já nasce seletivo, e não necessariamente se torna seletivo apenas devido a uma má aplicabilidade, ou seja, “e se... a norma foi desenhada, de fato, para excluir?”.

Encarar esses fatos é doloroso, mas o despertar é indispensável, especialmente se o objetivo é continuar iluminando a existência e os direitos daqueles que vivem e resistem.

Trata-se de um esforço mental, histórico e político para reconhecer que a seletividade é mais do que um simples efeito; ela constitui, em verdade, um projeto normativo de mundo. Portanto, a chave nunca esteve na análise acerca da efetivação ou não da norma (apenas), mas sim na busca por um parâmetro ainda mais profundo que permita revelar as estruturas fundamentais desse projeto.

A seletividade dos direitos humanos é uma expressão jurídica da colonialidade e deve ser compreendida como uma operação sistêmica de apagamento e inferiorização, afinal, o sistema foi eficaz — eficaz em perpetuar exclusões por séculos.

É por isso que, ao deslocar a centralidade do debate da seletividade penal para os direitos humanos, torna-se igualmente essencial deslocar seu paradigma: de uma análise centrada na inefetividade para uma abordagem agora focada em sua dimensão ontológica e axiológica.

Nesse processo, a filosofia ética africana *Ubuntu* pode desempenhar um papel fundamental, oferecendo um referencial transformador e profundamente humanizante, conforme será explorado nos tópicos subsequentes.

#### 4.4.3 Usos possíveis da seletividade dos direitos humanos

Dentro da abordagem conceitual de "fotografia"<sup>93</sup> apresentada desde o primeiro capítulo deste trabalho — na qual se destaca a ideia de uma dinâmica conceitual em constante transformação —, é fundamental reconhecer que, ao buscarmos teorizar e conceituar, estamos diante de uma "fotografia" que, embora registre um momento específico, não deve ignorar a fluidez inerente às dinâmicas contextuais que podem ser alteradas pelas peculiaridades dos fatos apresentados.

Ao tentar teorizar e conceituar o que aqui se propõe como seletividade dos direitos humanos, é possível defini-la como um projeto normativo de mundo e uma expressão jurídica intrínseca à lógica da colonialidade. Esta perspectiva reforça a compreensão de que o direito contemporâneo continua estruturalmente colonial.

Para efetivar uma inversão desse paradigma, não basta apenas questionar a ineficácia dos direitos ou os motivos pelos quais eles não são aplicados de forma igualitária. É imprescindível ir além, deslocando o questionamento para suas origens. É necessário perguntar: quem desenhou esse sistema? Quais vozes tiveram espaço nesse processo? A quem ou quais grupos esse sistema foi planejado para proteger? E, sobretudo, quem ficou excluído das bases normativas que o estruturam?<sup>94</sup>

Esse olhar, inspirado no pensamento *sankofa* — a ideia de refletir sobre o presente enquanto se volta para o passado, visando um futuro melhor —, nos permite perceber que a seletividade dos direitos humanos foi e continua sendo um projeto normativo global. Por isso, torna-se inegociável analisar a história da colonialidade do direito. Ainda que este capítulo não tenha aprofundado essa análise, uma vez que não se trata do objeto principal deste trabalho, tal perspectiva pode e deve ser desenvolvida em outra oportunidade acadêmica.

No segundo capítulo, ao identificar as pessoas ou grupos que foram historicamente reconhecidos como detentores de 'direitos', apresenta-se uma análise histórica acerca de quem, ao longo do tempo, foi considerado sujeito de direito e por meio de quais narrativas e vozes essas definições foram consolidadas. Evidencia-se, assim, que a seletividade dos direitos humanos não se limita a refletir desigualdades, mas atua como um dispositivo epistemológico que legitima o apagamento e a inferiorização de determinados grupos.

---

<sup>93</sup> Nas palavras de Tieno Tieno Bokar (*apud* Bâ, 1980, p. 167): A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si.

<sup>94</sup> Muitos destes questionamentos foram evidenciados no segundo Capítulo desta dissertação.

Nesse sentido, pensar os usos possíveis do conceito de seletividade dos direitos humanos implica compreender que as pessoas pertencentes a grupos historicamente subalternizados muitas vezes internalizam os estereótipos impostos pelo grupo dominante.

Como Adilson Moreira (2019) destaca, "todo sistema de dominação precisa de um aparato ideológico para justificá-lo e conferir-lhe legitimidade social". No caso da seletividade, é evidente que este aparato ideológico segue sustentado pela colonialidade.

Portanto, o estudo da seletividade dos direitos humanos não apenas revela os mecanismos de exclusão embutidos no sistema jurídico, mas também aponta a necessidade de questionar profundamente as bases normativas e epistemológicas do direito ocidental. A análise aqui apresentada, ainda que inicial, reforça a importância de revisitar criticamente as origens coloniais do direito para construir um futuro mais inclusivo e verdadeiramente emancipador.

Uma vez identificada a ideologia que sustenta os mecanismos jurídicos como dispositivos de perpetuação de um sistema que exclui determinados grupos do acesso pleno aos direitos, torna-se essencial mobilizar as bases desse sistema para promover rupturas e superar tais exclusões. Isso exige a exploração de um campo ontológico-axiológico ainda pouco investigado, ao menos na área jurídica, como é o caso da filosofia africana *Ubuntu* e sua ressonância para outra compreensão sobre humanidade(s).

Sendo assim, após refletir ao longo deste capítulo sobre os usos hegemônicos da seletividade, verifica-se a necessidade também de se reconhecer que as respostas para as exclusões estão enraizadas nos contornos históricos da seletividade, construída sobre os escombros do colonialismo, raízes fundantes dessa exclusão.

Neste momento, é fundamental se convencer que a seletividade dos direitos humanos não se trata de mero erro ou falha decorrente de má aplicação do direito. Pelo contrário, ela é deliberada e funcional que age como uma "flecha" planejada e direcionada para alvos específicos: a manutenção das hierarquias, domínios e estruturas de opressão. É, portanto, um elemento estrutural, e não acidental, que sempre serviu aos interesses daqueles que controlam o poder, chamados por Raimundo Faoro (2001) como os Donos do poder.

Dessa forma, desvela-se assim, o caráter estrutural da seletividade enquanto um dispositivo profundamente enraizado na arquitetura histórica do colonialismo e em suas ramificações, que contribuiu para fundar as bases excludentes do sistema jurídico moderno.

Deslocar a análise para a seletividade dos direitos humanos oferece um caminho que amplia a compreensão do problema, revelando os dispositivos de invisibilização e desmistifica a suposta universalidade que costuma ser atribuída aos direitos humanos. Mais do que isso, abre espaço para fortalecer narrativas que foram sistematicamente relegadas à margem das

promessas emancipatórias, recusando a naturalização de exclusões e enfrentando a normalização de injustiças.

Ao adotar essa perspectiva crítica de forma mais ampla acerca da seletividade, propõe-se uma reconstrução do direito não apenas como um instrumento normativo, mas como uma ferramenta ativa para apoiar processos de humanização e justiça epistêmica. O objetivo é transformar o direito em um instrumento capaz de promover o reconhecimento das vozes subalternizadas, combater desigualdades estruturais e sustentar novos paradigmas ontológicos que valorizem a dignidade e a pluralidade humana, consolidando assim um projeto emancipatório e plural que sirva a todas as pessoas, especialmente às que historicamente ficaram à margem da proteção legal.

#### **4.5 A Filosofia *Ubuntu* e a Seletividade: um outro paradigma axiológico para os direitos humanos**

É fundamental recordar que *Ubuntu* é uma filosofia que concebe a humanidade de maneira inclusiva. Nos tempos atuais, enfrenta-se um paradigma de competitividade, exclusão e separação. No entanto, ao se problematizar o atual cenário social, a partir do conceito de *Ubuntu*, é possível extraír valores de cooperação, unidade (mesmo nas diferenças) e inclusão.

Por muitos séculos, nem todas as pessoas foram reconhecidas como sujeitos de direito, tal como visto no segundo capítulo ao retratar a seletividade dos direitos humanos a nível internacional e seus reflexos na cultura jurídica nacional. Neste contexto, a adoção da axiologia *Ubuntu*, por exemplo, carrega o potencial de fortalecer um pensamento de humanidade para pessoas que nem sempre foram consideradas como tais, edificado na ética da coletividade, sem perder de vista as demais instâncias de existência, incluindo a individual, mas sem se restringir a ela.

*Ubuntu* valoriza a coletividade, enfatizando, por exemplo, as relações construídas através da interação entre todos os seres. Dar ênfase a algo não significa excluir; é, antes de tudo, colocar em evidência. Portanto, *Ubuntu* não ignora o ser humano em sua manifestação particular. Conforme amplamente demonstrado no primeiro capítulo, a etimologia de *Ubuntu* inclui o radical “-ntu”, que aborda precisamente essa dimensão do individual, mas que não se limita a ela.

Ademais, antes de questionar se este pensamento poderia ser classificado como contra-hegemônico que se pretende tornar-se (o único) hegemônico, replicando assim a lógica vigente, é importante afirmar que, mesmo que isso fosse remotamente possível, não é o caso. Isso

porque, como mencionado no início, *Ubuntu* é uma categoria de pensamento que, devido à sua perspectiva integral e integradora, naturalmente, em decorrência do conteúdo que o preenche, inclui sujeitos historicamente excluídos da visão de humanidade, sem promover a exclusão de nenhum outro grupo.

**Na perspectiva de Kashindi (p. 20):**

Esse tipo de humanidade é aquela que os africanos e latinoamericanos já estão propondo a partir do prisma descolonial: Ramose, com a noção de “humaness” (identidade humana aberta e dinâmica); Eze Onyebuchi, com a noção de “identidades convergentes” ou “identidades com um fim aberto”; Walsh, com a noção de “interculturalidade crítica”, etc. Aportes como estes, convergem na cosmovisão africana bantú, que, por falar nisso, encontra um bom eco nas cosmovisões de povos originários de “nossa América”. Essa cosmovisão, fundamentada na ética da vida interdependente, desafia e denuncia a concepção humana excludente que permeia os Direitos Humanos.

A partir da inclusão de novos elementos e valores, surge a necessidade de desconstruir o conceito tradicional de humanidade para, então, reconstruí-lo, incorporando novas formas de ser, estar e pensar no mundo, colocando todas as pessoas em sua centralidade. Isso ocorre sem a imposição de modelos teóricos (pre)dominantes, mas sim, a partir de modelos igualmente “nominantes”, capazes de compartilhar suas cosmovisões sem a dualidade de culturas atrasadas/modernas, povos civilizados/bárbaros, epistemologias certas/erradas.

Com os valores partilhados por *Ubuntu*, cada modelo analítico pode ser reconhecido através de seu contexto, expondo sua realidade social como adequada às suas condições geográficas, culturais e históricas. A preocupação é com a harmonia, o que não implica ausência de conflitos e tensões, mas sim a equalização desses momentos em enfrentamentos de soberanias estatais e outras articulações coletivas, promovendo mais pontos de encontro do que ilhas de conhecimento isoladas.

Embora não seja possível vincular diretamente o *Ubuntu* com o conceito de anticolonização em si, pois o *Ubuntu* não foi concebido como uma forma de resistência explícita ao poder colonial, seu arcabouço filosófico e visão de mundo naturalmente confrontam e desafiam as estruturas coloniais.

O *Ubuntu* propõe uma perspectiva de interconexão, comunidade e humanidade compartilhada, o que está em desacordo fundamental com as crenças hierárquicas e divisórias do colonialismo. Onde há um sistema de crença fundamentado no *Ubuntu*, que valoriza a unidade e a interdependência, torna-se incompatível compartilhar o mesmo plano existencial que estruturas coloniais caracterizadas pela dominação e exclusão. As duas filosofias são

inerentemente contraditórias, de modo que a presença ativa de uma desafia a sustentação da outra.

A permeabilização desta filosofia africana no plano internacional dos direitos humanos pode representar e fortalecer o canal de abertura para outros valores africanos, indígenas, diaspóricos, afro-brasileiro existentes. Essa permeabilização, portanto, pode servir como ponte estratégica para abertura, acolhimento e implementação de outras cosmovisões, tais como as epistemologias sul-globais, sobretudo as latinoamericanas.

Com *Ubuntu*, o deslocamento deixa de ser apenas sobre a falha na garantia de direitos ou em sua eficácia; passa a denunciar uma falência nos vínculos humanos, resultado de uma ruptura ética com o outro. Como resultado, essa negação compromete princípios fundamentais como a interdependência, a mutualidade e a interconexão humana. O provérbio *umuntu ngumuntu ngabantu* – uma pessoa só é plenamente humana através das outras – sintetiza esse entendimento.

A plenitude deve ser para todos. Ninguém pode aspirar ser pleno enquanto outros são tratados como descartáveis. Nenhum ser humano alcança a verdadeira humanidade enquanto existirem pessoas consideradas “não humanas”. Nesse sentido, Castiano (2010, p. 158) menciona:

Este último aspecto pode ser reformulado para fundamentar o princípio da política em termos de filosofia segundo o qual, a fonte e a justificação da acção do soberano é o seu povo. O soberano deve ser julgado a partir do seu *ubuntu*, ou seja, da forma respeitosa, carinhosa, afável e desinteressada como ele trata os seus súbditos. Numa perspectiva do *ubuntu* não há justificação para que soberanos ou pessoas com poder possam ter atitudes autoritárias e desumanas para com os outros. **De acordo com esta forma de ver as coisas, a esfera da política e do direito (enquanto acto de legislar) devem ser justificadas a partir do princípio *ubuntu*. Aliás, devem encontrar no *ubuntu* o seu fundamento e sua constante inspiração** (grifo nosso).

Quando se confronta a filosofia africana *Ubuntu* com a seletividade dos direitos humanos, é possível enxergá-la como uma axiologia crítica, pois ajuda a evidenciar tudo o que a axiologia da seletividade exclui ou ignora em seu núcleo.

Ao analisar a história dos direitos humanos, percebe-se que a filosofia *Ubuntu* oferece um ponto de inflexão ao reconhecer que diversos sujeitos foram silenciados durante o processo de construção dos discursos universalistas. Além disso, ela apoia a identificar violações que, frequentemente, são tratadas como meros “desvios excepcionais justificados pela época”, revelando-as como manifestações estruturais do próprio sistema jurídico-político global.

Dessa forma, abre-se espaço para os chamados direitos humanos insurgentes, resgatando vozes marginalizadas e propondo uma abordagem ética que enfrente as raízes profundas das exclusões históricas e estruturais.

Para *Ubuntu*, as relações entre os seres são mais centrais do que o próprio ser em si. Sua universalidade não reside em um poder vertical que impõe uma única visão de mundo, mas na capacidade de reconhecer e acolher a pluralidade de perspectivas, convidando-as a se sentarem juntas – como em uma partilha de um chá ou café – para dialogarem e se enriquecerem mutuamente.

Afinal, as bases filosóficas de *Ubuntu* são pontes que conectam, e não um conceito que invoca fronteiras ou distanciamentos. Trata-se, portanto, de uma ética de cuidado e responsabilidade coletiva, que busca construir relações de interdependência e reconhecimento mútuo, onde ninguém é pleno sem o outro e onde a humanidade se fundamenta no pertencimento coletivo.

#### **4.6 *Ubuntu*: um compromisso com direitos humanos e com os saberes locais**

*Ubuntu* é uma filosofia que não apenas, naturalmente, denuncia as formas e manifestações de seletividade jurídica dos direitos humanos, mas também propõe uma “outra-nova” axiologia — uma ética baseada em valores que podem, gradativamente, ser exercidos, incorporados e estabelecidos de maneira mais plural e, acima de tudo, relacional. Assim, *Ubuntu* deve ser entendido como um fundamento axiológico, epistêmico e político, com sua aplicabilidade demonstrada de diversas formas, tomando como exemplo o contexto sul-africano.

Conforme amplamente demonstrado no primeiro capítulo, tópico 4.4, constatou-se que o conceito de *Ubuntu* adquiriu diferentes significados ao longo do tempo. Inicialmente, *Ubuntu* era compreendido como uma qualidade moral atribuída a uma pessoa específica (Gade, 2011; Macquarrie, 1972; Metz, 2011). Posteriormente, sua interpretação foi gradualmente expandida para abranger uma ética mais ampla, culminando em uma visão filosófica que tem ganhado crescente atenção (Ramose, 2002).

A ética inerente ao conteúdo da filosofia *Ubuntu* revela-se útil em diversos campos do conhecimento. Não por acaso, Mogobe Ramose, em sua obra *African Philosophy through Ubuntu*<sup>95</sup>, dedica múltiplos capítulos a explorar as conexões entre *Ubuntu* e áreas como política,

---

<sup>95</sup> Por exemplo, sobre a conexão *Ubuntu* e política, Ramose dedica parte de sua análise a entender como *Ubuntu* pode influenciar sistemas políticos. Ele defende que o conceito é uma base para práticas políticas que priorizam

direito e filosofia. Essa ética desafia o poder autofágico do pensamento tipicamente ocidental, propondo uma alternativa que valoriza as relações interpessoais e a interdependência como pilares centrais.

Neste livro, Ramose (2002) traz uma contribuição significativa para a filosofia africana contemporânea ao explorar *Ubuntu* não apenas como um princípio ético ou cultural, mas como a base para uma reinterpretação ampla e crítica de várias questões sociopolíticas. Ou seja, *Ubuntu* passa ser utilizado também como vetor hermenêutico.

Aliás, foi exatamente isso que aconteceu na experiência constitucional da África do Sul, onde *Ubuntu* adquiriu um sentido jurídico ao ser incorporado como um princípio fundamental em decisões marcantes da Corte Constitucional sul-africana. O conceito tornou-se um dos pilares axiológicos essenciais para a consolidação da justiça de transição no país, desempenhando um papel crucial na reconstrução de uma sociedade devastada pelo apartheid.

Para a realidade sul global, mais especificamente, *Ubuntu* pode operar como uma ética ou até mesmo como um princípio implícito que atua como ponte para novos sistemas de pensamento e prática social. Um exemplo marcante de seu uso jurídico foi na África do Sul.<sup>96</sup> Durante o período de transição do *apartheid*, *Ubuntu* foi incorporado à Constituição Interina da África do Sul, servindo como um princípio orientador na construção de um novo pacto social. Embora não tenha sido explicitamente replicado na Constituição vigente, a filosofia *Ubuntu* passou a ser amplamente considerada como um componente jurídico implícito e relevante na busca por justiça e reconciliação no país.

Um exemplo notável foi a atuação do juiz Albie Sachs, hoje aposentado, que frequentemente inseriu referências a *Ubuntu* em seus votos. Um caso emblemático é "Estado *versus* Makwanyane e outros", no qual a Corte Constitucional declarou a inconstitucionalidade da pena de morte (South Africa, 1995).<sup>97</sup> Dessa forma, *Ubuntu* passou a ser reconhecido como um princípio jurídico de grande importância, guiando decisões que buscavam harmonizar os valores comunitários e a dignidade humana na construção de uma nova ordem constitucional, marcada por igualdade e reconciliação.

---

o diálogo, o consenso e a reconciliação — o que é especialmente relevante para países africanos que buscam superar legados de colonialismo, exploração e sistemas desiguais, como o apartheid na África do Sul. Já no campo jurídico (*Ubuntu* e Direito), Ramose explora como *Ubuntu* pode ser uma alternativa ou complemento ao pensamento jurídico ocidental. Ele sugere que *Ubuntu* valoriza a justiça restaurativa em vez da retributiva, buscando harmonia e reparação entre as partes envolvidas, ao invés de punição. Essa perspectiva tem aplicações práticas em processos de reconciliação pós-conflito, como a Comissão da Verdade e Reconciliação na África do Sul.

<sup>96</sup> Analisado no primeiro capítulo deste trabalho.

<sup>97</sup> Convido o leitor a retomar ao capítulo primeiro, tópico 2.4, onde são traçados detalhes sobre a decisão.

O que demonstra sobre o quanto que *Ubuntu* não se limita a ser uma filosofia isolada; pelo contrário, trata-se de um campo interdisciplinar que dialoga profundamente com áreas como a antropologia, sociologia, direito, filosofia política, entre outras disciplinas. Esta abordagem interdisciplinar é justamente o que confere a *Ubuntu* sua força e potencial aplicabilidade em contextos diversos, tornando-o um instrumento valioso para questões contemporâneas.

Sua relevância transcende fronteiras disciplinares e ilumina de novas maneiras questões fundamentais, como o que hoje se entende por direitos humanos e a função do direito em promover justiça social. *Ubuntu*, enquanto filosofia e prática, carrega em si potentes valores que podem desafiar a visão exclusivamente individualista herdada do pensamento ocidental, oferecendo uma perspectiva relacional, centrada no coletivo, na comunidade e na interdependência.

A inclusão da filosofia *Ubuntu* nas discussões sobre direitos humanos e no direito brasileiro cumpre, pelo menos, três objetivos principais: (i) a nível semiótico; (ii) a nível prático; e como (iii) princípio-ponte;

(i) No nível semiótico, *Ubuntu* contribui para fortalecer as mentes no processo de emancipação do "opressor introjetado", ao resgatar valores de humanidade, solidariedade e trocas relacionais. Nesse sentido, ele funciona como um convite à desconstrução de paradigmas coloniais e individualistas, promovendo uma visão mais ampla e coletiva das relações humanas.

Não é por acaso que Fanon(2021b) já afirmava que a luta não deveria se limitar à igualdade formal, mas sim à busca por uma igualdade real, que transcende as dinâmicas hierárquicas e objetificantes das relações, avançando para relações sujeito-sujeito. Essa transformação implica, necessariamente, na recuperação da autoestima dos povos negros, historicamente excluídos do contrato social e das decisões políticas globais.

Um exemplo marcante dessa exclusão se encontra na Declaração dos Direitos Humanos, cujo nascimento já carregava contradições flagrantes: enquanto pregava liberdade e igualdade, ignorava completamente a autodeterminação dos povos colonizados e atestava a seletividade das "humanidades". Nenhuma pessoa negra foi convidada a participar do debate, tampouco foram considerados os países africanos que, à época, permaneciam sob a condição de colônia.

Essa história evidencia a necessidade de desconstruir os alicerces excludentes das estruturas de poder e, com isso, promover um novo paradigma que resgate as vozes e experiências daqueles que foram reiteradamente invisibilizados, devolvendo-lhes o protagonismo em questões que impactam diretamente suas próprias vidas e seus próprios povos.

**(ii)** No nível prático: Por meio de sua axiologia, que incorpora ideais de cooperatividade, mutualidade e interconexão, *Ubuntu* oferece ferramentas valiosas tanto para a aplicação da norma quanto para sua construção e elaboração. Essa abordagem demanda a participação ativa de grupos e pessoas historicamente excluídos do processo jurídico, promovendo uma inclusão real e efetiva no debate público. Assim, incentiva a construção de um direito que refletia a diversidade e as necessidades de todas as parcelas da sociedade.

Não por acaso, a missão da Filosofia do Direito é, essencialmente, exercer uma crítica da experiência jurídica, no sentido de investigar e determinar suas condições transcendentais — ou seja, aquelas condições que servem de fundamento para a própria experiência jurídica, possibilitando sua existência e compreensão.

Neste sentido, Augusto Sérgio dos Santos de São Bernardo (2018) realizou uma pesquisa relevante sobre o *Ubuntu* e sua aplicabilidade nos processos de autocomposição. O autor defende as cosmoconcepções de Ubuntuidade/Muntuidade como uma possibilidade epistemológica, pois essas concepções se propõem a atuar como instrumentos de convivência e reconciliação, tanto entre os seres humanos quanto na relação com a natureza. Essa abordagem se fundamenta na necessidade de fortalecimento do pluralismo jurídico consuetudinário de base africana e indígena, contribuindo para mitigar os impactos de uma leitura etnocêntrica do direito e avançar na consolidação de uma justiça verdadeiramente brasileira.

Como aponta o autor em suas próprias palavras:

A ideia de Ubuntu, como princípio de equilíbrio e harmonia, ao lado de sua construção como humanidade são as saídas para a realidade americana e brasileira. Temos que combater um entendimento comum de que a lei (seja ela mítica, moral e legal) era algo estranho aos povos africanos (São Bernardo, 2018, p. 27).

Assim, o trabalho de Augusto São Bernardo reforça o papel das epistemologias africanas e indígenas na construção de um sistema jurídico mais plural, dialogado e em harmonia com a justiça social no contexto brasileiro.

**(iii)** Já como princípio-ponte, *Ubuntu* pode ser interpretado como um princípio que cria caminhos para o retorno de epistemologias silenciadas ou excluídas ao centro do debate global. Ele abre espaço para que visões de mundo marginalizadas por visões euroocidentais sejam reconhecidas, valorizadas e colocadas em destaque, especialmente no âmbito político, social e jurídico. Como disse Thula (2018):

Não disputamos a possibilidade de sermos incluídos (sempre de maneira controlada) na noção de sujeito de direito que está posta, disputamos a possibilidade de produzir o direito, o Estado e a política a partir do nosso lugar e nos nossos termos.

Dessa forma, não se trata mais apenas de lutar pelos convites para sentar-se à mesa do mundo, mas de idealizar e organizar o próprio evento, enviando os convites em seus próprios termos.

Nesse sentido, Thula Pires (2018) também acredita, por exemplo, que o olhar Amefricano<sup>98</sup> tem o potencial de contribuir para uma profunda redefinição dos direitos humanos, ao revelar as insuficiências e inconsistências do sistema de justiça na aplicação do direito ao afirmar que:

O banzo, boicote, greve de fome, pedagogia dos terreiros, Teatro Experimental do Negro, Imprensa Negra, Irmandades, núcleos de pesquisa que se constituíram nos anos 1970/80, os bailes soul, escolas de samba, entre muitas outras iniciativas, indicam que os conceitos de resistência e liberdade que são mobilizados para a aplicação do direito não são capazes de dar conta da realidade vivenciada na zona do não ser.

Além disso, esse olhar amplia a perspectiva ao iluminar as formas de vida ricas e dinâmicas produzidas pelos afro-brasileiros, que vivenciam cotidianamente a condição permanente de diáspora. Essa vivência traz consigo uma capacidade única de ressignificar práticas, valores e resistências, desafiando as narrativas hegemônicas e propondo caminhos mais inclusivos e justos

Em tempo, oportuno enfatizar que *Ubuntu* não apenas questiona as narrativas tradicionais do direito, mas também sugere caminhos para reformulá-lo como uma prática a serviço também da população subalternizada — orientado para o bem-estar coletivo, a dignidade humana e a reparação de injustiças históricas. Essa perspectiva tem o poder de enriquecer debates e transformações em várias áreas do saber, desde a política social até o entendimento e aplicação dos direitos humanos em escala global.

Assim, reforça-se a necessidade de realizar uma travessia em direção ao aprofundamento da filosofia africana, reconhecendo *Ubuntu* como uma alternativa teórico-metodológica profundamente relevante para a realidade do Sul Global. Longe de ser uma ética restrita ao contexto africano, *Ubuntu* oferece contribuições valiosas também para o Ocidente, especialmente para os contextos marcados pela diáspora e pelas desigualdades históricas e estruturais vivenciadas nas sociedades do Sul Global.

Diante do esgotamento e da comprovada insuficiência da racionalidade ocidental para responder aos desafios contemporâneos, explorar o potencial transformador de *Ubuntu* torna-

---

<sup>98</sup> Amefricanidade é um conceito cunhado por Lélia Gonzalez para reconhecer e valorizar as influências culturais, históricas e identitárias de matriz africana nas Américas.

se não apenas relevante, mas fundamental para a construção de novos paradigmas de convivência, justiça e sustentabilidade.

Para isso, torna-se indispensável a articulação e o fortalecimento de uma racionalidade emancipatória — ou melhor, de uma filosofia transracional — que seja capaz de romper com as dinâmicas estruturais que perpetuam formas de dominação da consciência, especialmente no campo epistemológico.

Como afirma J. Castiano (2010, p. 147), a filosofia *Ubuntu* "aparece como um horizonte teórico que oferece uma certa consistência na justificação ontológica, epistemológica e ética para a subjetivação, ou melhor, para o movimento de subjetivação".

Nesse sentido, *Ubuntu* se apresenta como uma proposta filosófica que vai além da racionalidade ocidental tradicional, permitindo o desenvolvimento de processos críticos de subjetivação que não apenas questionam estruturas de poder, mas também promovem formas alternativas de pensar, conhecer e existir — ancoradas na interdependência e na ética comunitária.

Afinal, com a inserção axiológica desta ética filosófica, o indivíduo deixa de ser o referencial central para se pensar o que é ser humano, enquanto a coletividade passa a ocupar esse lugar de destaque (Flor Nascimento, 2015). Isso se dá porque a humanidade de cada ser humano só pode ser plenamente exercida em sua dimensão relacional. Assim, *Ubuntu* configura uma cosmovisão contra-hegemônica que desloca o paradigma individualista e excludente, promovendo um paradigma coletivo e relacional.

Não se pode esquecer que as atrocidades que não encontraram respostas adequadas no sistema político-normativo mundial — como o caso do Haiti, as consequências desastrosas e prolongadas do tráfico negreiro, e, no Brasil contemporâneo, o mito da democracia racial — atingiram de forma devastadora segmentos expressivos da população. Esses fenômenos desumanizam comunidades inteiras ou, pior ainda, hierarquizam o valor da humanidade, estratificando e silenciando vidas.

Nesse contexto, nada é mais adequado do que fortalecer o movimento de resgate dessas consciências oprimidas por meio de uma axiologia que ofereça uma outra visão sobre a humanidade, fundada na interconexão, na justiça e na restauração de uma ética relacional que reconhece e valoriza plenamente todas as instâncias de vida, tal qual é *Ubuntu* — uma resposta à altura contra as violências históricas e a colonialidade epistemológica que ainda persistem.

A adequação desta filosofia ao cenário jurídico revela-se na urgência de incorporar ao ordenamento jurídico uma profunda axiologia diáspórica de inclusão, que vá além da igualdade

meramente material e formal, indicando caminhos para uma igualdade real — uma igualdade de seres para seres, sem classificações ou categorizações excludentes.

Não se trata, portanto, de um instrumento de contenção ou limitação ao mundo jurídico, mas de uma proposta transformadora que visa reorientar o direito através de uma ética relacional e inclusiva. Essa perspectiva rompe com as hierarquias e estratificações que tradicionalmente permeiam os sistemas normativos, promovendo uma justiça que reconhece a plenitude da humanidade de cada indivíduo em comunhão com o coletivo, até porque, se propostas como estas ganham relevo e consistência, isso evidencia que a disputa por protagonizar a produção do direito está assumindo novos contornos.

Neste sentido, oportuno dizer que Herrera Flores (2009, p. 117) desenvolveu uma ideia sobre o aspecto relacional acerca dos direitos humanos, entendendo que os Direitos Humanos não seriam elementos isolados, mas sim construções coletivas feitas pela comunidade, passo a passo, com base nas necessidades e vivências do grupo afetado, conferindo assim uma perspectiva de dinamismo e constante transformação destes direitos, que se adapta às realidades específicas das comunidades e aos desafios que enfrentam.

Diante deste cenário, percebe-se que *Ubuntu* carrega, em seu núcleo humanístico, valores profundos e universais. No entanto, encapsular *Ubuntu* em uma definição limitada seria um equívoco, dada sua ampla e holística abrangência. *Ubuntu* opera no nível da consciência, indo além do mundo físico e material, e, por isso, deve ser entendido como uma axiologia viva, que transcende qualquer tentativa de categorização rígida.

Mais uma vez, como mencionado no primeiro capítulo, conceitos são como fotografias: registram momentos específicos no tempo e podem ser úteis e didáticos ao se tentar mobilizar uma nova categoria com utilidade social, especialmente ao integrar saberes não convencionais. Ainda assim, *Ubuntu* vai além dessas expressões e palavras utilizadas para defini-lo, pois sua essência não pode ser capturada integralmente. Ele é mais que um conceito fixo — é um movimento dinâmico que conecta e transforma as relações humanas e que, para ser plenamente compreendido, precisa ser vivenciado.

*Ubuntu*, portanto, ao se apresentar como uma filosofia emancipatória transracial, constitui um verdadeiro sistema axiológico vivo — dinâmico, adaptativo e com o potencial de resgatar o senso de humanidade que remonta aos períodos pré-coloniais.

Nas palavras de Ramose, "segue-se então que, longe de ser uma nostalgia de uma tradição obsoleta, a invocação da filosofia dos direitos humanos do *Ubuntu* é um desafio credível à lógica mortal da busca do lucro à custa da preservação da vida humana" (Ramose, 2002, p. 151).

Essa perspectiva reflete o poder transformador de *Ubuntu* ao questionar paradigmas destrutivos e reorientar valores em direção ao respeito à vida, à coletividade e à dignidade humana.

Sendo assim, esta filosofia-ética confirma a hipótese de que a permeabilização de sua axiologia no cenário internacional, bem como nas expressões constitucionais do Sul Global, destaca-se como um valioso patrimônio intelectual africano. Sua incorporação também reflete a inclusão da diversidade étnico-racial presente nesses contextos, contribuindo para a construção de uma cultura jurídica que reconhece e valoriza a pluralidade. Esse conjunto de transformações apoia e dá força a um movimento que pode ser nomeado como uma espécie de desemaranhamento jurídico-colonial.

Essa ética filosófica reforça, de forma poderosa, sua preocupação e compromisso com os saberes locais, sustentando o grande propósito de *Ubuntu* como uma teoria de justiça. É crucial reconhecer a necessidade de se questionar e problematizar a politização do conhecimento, evidenciando como, na contemporaneidade, a colonialidade está intrinsecamente ligada a projetos de poder que privilegiam narrativas hegemônicas — predominantemente europeias — em detrimento dos saberes subalternos, incluindo os africanos, indígenas e os do Sul Global.

Nesse contexto, *Ubuntu* emerge como uma teoria de justiça profundamente disruptiva, sendo um princípio que atua como uma "ponte" para valorizar e incorporar os saberes locais. Ele rompe com o ciclo monorreferencial de conhecimento, que já demonstrou ser insuficiente para compreender e atender às complexidades e necessidades do mundo contemporâneo. Sua abordagem reconhece que o pluralismo epistemológico é essencial para oferecer respostas inovadoras e adaptadas a realidades diversas.

Portanto, *Ubuntu* vai além de ser uma filosofia ética: trata-se de um paradigma alternativo e transformador, que desafia estruturas de poder excludentes e cria possibilidades práticas de promover um sistema mais inclusivo. Essa visão está enraizada no respeito mútuo, na interconexão e no pertencimento comunitário, oferecendo novos horizontes para a justiça e a convivência em um sistema jurídico que verdadeiramente contempla pluralidade.

## 5 CONCLUSÃO

A narrativa dos direitos humanos universais carrega uma contradição original: como assegurar garantias para toda a humanidade quando sua formulação e aplicação histórica foram permeadas por padrões de seletividade, excluindo corpos, territórios e epistemologias? A DUDH, frequentemente celebrada como marco ético global, ao invés de oferecer uma proteção igualitária, revelou omissões e silêncios que priorizaram interesses eurocêntricos. Assim, enquanto os colonizadores ocupavam o centro do sistema de garantias, os colonizados permaneciam à margem, reforçando estruturas jurídicas que perpetuaram a lógica colonial.

No contexto de elaboração da DUDH, marcado pela divisão colonial da África e pelo predomínio de epistemologias ocidentais, os destinatários "dignos" de proteção foram configurados seletivamente, negando espaço e reconhecimento às vozes contra-hegemônicas das epistemologias do Sul Global e africanas.

Essa hierarquização dos saberes reafirma o caráter restritivo da humanidade proclamada nesses sistemas jurídicos e evidencia uma disposição histórica de atender apenas aos interesses de grupos privilegiados. Em tempo, é essencial lembrar que, antes das duas grandes guerras mundiais, outras guerras e genocídios ocorreram, mas não receberam a mesma atenção ou respostas internacionais, expondo a seletividade histórica que se perpetua até os dias de hoje.

Exemplos marcantes ilustram esse padrão de exclusão: (i) o tráfico negreiro a partir da África; (ii) a Revolução do Haiti; e (iii) o genocídio de populações negras e indígenas no Brasil. Esses eventos não obtiveram o mesmo tratamento jurídico, político ou social que outros episódios ocorridos na Europa, destacando a desumanização sistemática dessas populações.

Sob a lógica colonial, corpos africanos foram transformados em mercadorias (tráfico de escravizados); os haitianos, após vencerem sua revolução, foram isolados e punidos com dívidas; enquanto, no Brasil, o mito da democracia racial perpetuou a ilusão de inclusão sem resolver as desigualdades estruturais. Esses exemplos demonstram como a seletividade opera historicamente, gerando um contínuo “sobrestamento de humanidades”, onde determinados grupos são vistos e tratados como subumanos ou invisíveis aos olhos dos sistemas de direitos.

Diante dessas contradições, esta dissertação direcionou sua análise para além do campo penal, deslocando o conceito de seletividade para uma crítica ampla sobre os direitos humanos. O trabalho revelou como os direitos humanos, enquanto princípio supostamente universal, estão historicamente estruturados em bases hierárquicas e excludentes, que inibem o acesso pleno de povos marginalizados como indígenas, populações negras e comunidades tradicionais.

Essa crítica culmina na identificação de uma "dosimetria de humanidade": quem pode ser plenamente humano, quem é semi-humano e quem é excluído dessa categoria normativa. É nesse cenário de desigualdade estrutural que emerge a necessidade de novas ferramentas teóricas e metodológicas, oferecendo alternativas capazes de superar as limitações coloniais e individualistas da racionalidade ocidental.

Nesse sentido, a filosofia africana *Ubuntu* apresenta-se como uma alternativa profundamente disruptiva e transformadora, revertendo as lógicas excludentes dos paradigmas europeus. Fundamentada na interdependência, relacionabilidade e ética da coletividade, *Ubuntu* propõe que a humanidade de cada ser só pode ser plenamente realizada em relação com os outros. Em contraponto à fragmentação típica da racionalidade colonial-capitalista- neoliberal, *Ubuntu* oferece uma visão inclusiva que reestrutura o conceito de direitos humanos como instrumento para garantir dignidade e pertencimento universal.

Ao longo deste trabalho, explorou-se o potencial transformador de *Ubuntu* não apenas para desconstruir narrativas coloniais consolidadas, mas também para propor um caminho contemporâneo que promova justiça, inclusão e pluralidade. Filosoficamente, isso reforça a necessidade urgente de romper com os paradigmas imperialistas dos direitos humanos, permitindo o fortalecimento de epistemologias contra-hegemônicas genuinamente enraizadas no Sul Global.

Praticamente, a adoção de princípios como solidariedade/fraternidade, mutualidade e responsabilidade compartilhada pode reposicionar o direito como um instrumento que reconheça a dignidade plena de todos os indivíduos, em especial daqueles afastados do protagonismo jurídico-social.

A conclusão deste trabalho, assim, é alinhada pela proposta de desencapsular a discussão da seletividade do campo penal, tradicionalmente associada à operação do sistema de justiça criminal, para ampliar sua aplicação crítica ao campo dos direitos humanos. Esse deslocamento foi essencial para entender como a seletividade opera em diversas camadas do sistema jurídico global, expondo causas profundas e interconectadas por colonialidade, racismo estrutural, patriarcado e desigualdades de classe. Ao romper com a análise meramente punitivista, a abordagem adotada revela o papel centrado da seletividade em legitimar desigualdades e estigmatizar grupos invisibilizados.

Evidenciar essa relação com os legados coloniais expõe como os direitos humanos, em vez de proporcionar inclusão e proteção universal, frequentemente operam como instrumentos de manutenção de privilégios. Assim, tomar a seletividade como categoria analítica ampliada permite não apenas denunciar os mecanismos de exclusão, mas também propor caminhos

alternativos para a reforma teórica e prática dos direitos humanos. *Ubuntu*, enquanto filosofia relacional e ética, emerge como estrela guia, oferecendo uma possibilidade de repensar os fundamentos inadequados e desumano do sistema jurídico atual.

Dessa forma, *Ubuntu* não é apenas uma filosofia ética ou uma teoria de justiça: trata-se de um paradigma que desafia as bases de poder excludentes dos direitos humanos ao reconstruí-los sob princípios de interdependência e coletividade.

A filosofia *Ubuntu* também transcende sua localização geográfica, integrando-se como uma ferramenta essencial para enfrentar desigualdades e promover uma convivência mais harmônica em contextos amplamente marcados pelo colonialismo histórico e contemporâneo, como América Latina e a diáspora africana. Esse paradigma não é apenas relevante, mas essencial, diante do esgotamento das lógicas eurocêntricas para responder aos desafios globais do presente.

A reconstrução de um sistema de garantias pautado em *Ubuntu* não é uma opção teórica secundária; é uma necessidade prática e urgente. Ao inspirar processos de des(emaranhamento) jurídico-colonial, em especial no Sul Global, *Ubuntu* reivindica uma (trans)racionalidade emancipatória capaz de dissolver hierarquias e sustentar novos modelos éticos de convivência, justiça e sustentabilidade.

Que esta dissertação incentive novos debates, formas criativas de repensar os direitos humanos e abra espaço para sistemas jurídicos verdadeiramente inclusivos e justos. Que essa travessia seja um convite coletivo para um futuro de pluralidade, humanidade compartilhada e dignidade para todas as pessoas.

## REFERÊNCIAS

- AGI, Marc. **René Cassin, um dos construtores da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU.** [S. l.: s. n., 2025?]. Disponível em: [https://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/a\\_pdf/cassin\\_construtor\\_dudh.pdf](https://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/a_pdf/cassin_construtor_dudh.pdf). Acesso em: 30 set. 2025.
- AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade.** Coordenação Djamila Ribeiro. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ANDRADE, José H. Fischel de.. **A proteção dos direitos humanos e dos povos na África.** [S. l.: s. n.], 2001. p. 1-26. Disponível em: [www.dhnet.org.br/direitos/sip/africa/andrade\\_protecao\\_dh\\_africa.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/africa/andrade_protecao_dh_africa.pdf). Acesso em: 30 set. 2023.
- ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BÂ, A. Hampatebe. **A tradição viva:** história geral da África. Paris: UNESCO. 1980. v. I: Metodologia e pré-história africana.
- BANTOS: quatrocentos grupos étnicos falam línguas bantas atualmente. In: UOL, c2025. Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia/bantos-quatrocentos-grupos-etnicos-falam-linguas-bantas-atualmente.htm>. Acesso em: 30 set. 2025.
- BARATTA, Alessandro. **Criminologia crítica e crítica do direito penal:** introdução à sociologia do direito penal. 3. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2002.
- BENNETT, Tom. Ubuntu: An African Equity. **Potchefstroom Electronic Law Journal**, [s. l.], v. 14, n. 4, p. 30-62, 2011. Disponível em: <http://ssrn.com/abstract=1915062>. Acesso em: 30 set. 2025.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. **Rue Descartes**, Paris, n. 36, p. 7-18, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/rdes.036.0007>. Acesso em: 30 set. 2025.
- BRAGATO, Fernanda Frizzo. Discursos desumanizantes e violação seletiva de direitos humanos sob a lógica da colonialidade. **Quaestio Iuris**, [s. l.], v. 9, n. 4, p. 1806-1823, 2016.
- BRASIL. [Constituição (1824)]. **Constituição Política do Império do Brasil (de 25 de março de 1824).** Constituição Política do Império do Brasil, elaborada por um Conselho de Estado e outorgada pelo Imperador D. Pedro I, em 25.03.1824. Carta de Lei de 25 de março de 1824. Manda observar a Constituição Política do Império, oferecida e jurada por Sua Magestade o Imperador. Rio de Janeiro: Vossa Magestade Imperial, 22 de abril de 1824. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm). Acesso em: 30 set. 2025.
- CASTIANO, J. P. **Referenciais da filosofia africana:** em busca da intersubjectivação. Maputo: Editora Ndjira, 2010.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. 2016. **Intersectionality.** Cambridge: Polity Press, 2016.

COMO foi escrita a declaração. [S. l.: s. n.: c2025]. Disponível em: [https://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/historia/dudh\\_como\\_foi\\_escrita.htm](https://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/historia/dudh_como_foi_escrita.htm). Acesso em: 30 set. 2025.

**CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (CNJ). Protocolo para Julgamento com Perspectiva Racial.** Brasília, DF: CNJ, 2024. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2024/11/protocolo-para-julgamento-com-perspectiva-racial-2.pdf>. Acesso em: 30 set. 2025.

COSTA NETO, João. A Corte Constitucional sul-africana e os direitos fundamentais: um paradigma a ser seguido?. **Observatório da Jurisdição Constitucional**, [s. n.], ano 7, n. 1, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/observatorio/issue/view/78>. Acesso em: 30 set. 2025.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**, Palo Alto, v. 43, n. 6, p. 12141-12199, 1991. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/1229039>. Acesso em: 30 set. 2025.

DEFENSORA dos Direitos Humanos Eleanor Roosevelt. In: UNIDOS pelos direitos humanos, c2025. Disponível em: <https://www.unidospelosdireitoshumanos.org.br/voices-for-human-rights/eleanor-roosevelt.html>. Acesso em: 30 set. 2025.

DIETRICH, Wolfgang. Uma breve introdução à pesquisa sobre paz transracional e transformação elicitiva de conflito. **Organicom**, São Paulo, Brasil, v. 15, n. 28, p. 90–104, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/organicom/article/view/150551>. Acesso em: 30 set. 2025.

DURKHEIM, Emile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Ed. Nacional, 1982.

FANON, Frantz. **Escritos políticos**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021a.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Por uma revolução africana**: textos políticos. Rio de Janeiro: Zahar, 2021b.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**: formação do patronato político brasileiro. 3. ed. rev. São Paulo, Globo, 2001.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

FILOSOFIA Pop. Filosofia Africana: Ubuntu. Entrevistado: Wanderson Flor. Entrevistadores: Murilo Ferraz, Marcos Carvalho Lopes e Adilbênia Machado. [S. l.]: Spotify, 16 nov. 2015. *Podcast*. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/02TCg055iHGDpieDUaEQb6?si=qybVEonlReeuRrjZSMogqA>. Acesso em: 10 out. 2025.

FISHER, Mark. **Realismo capitalista:** é mais fácil imaginar o fim o mundo do que o fim do capitalismo?. São Paulo: Autonomia Literária, 2024.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** 85. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

FREITAS, Anelyse Santos. **O discurso do CNJ contra o estupro no Facebook:** enfoque de direitos humanos. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

GADE, Christian B. N. The Historical Development of the Written Discourses on Ubuntu. **South African Journal of Philosophy**, Cape Town, v. 30, n. 3, 2011. Disponível em: [http://pure.au.dk/portal/files/40165256/The\\_Historical\\_Development\\_of\\_the\\_Written\\_Discourses\\_on\\_Ubuntu.pdf](http://pure.au.dk/portal/files/40165256/The_Historical_Development_of_the_Written_Discourses_on_Ubuntu.pdf). Acesso em: 30 set. 2025.

GONÇALVES, Eliane; PADOVAN, Thiago. **Após 75 anos da Declaração de Direitos, torturas e guerra persistem.** São Paulo: Agência Brasil, 13 dez. 2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-12/apos-75-anos-da-declaracao-de-direitos-torturas-e-guerra-persistem>. Acesso em: 30 set. 2025.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano:** Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

GRAEBER, David. **Dívia:** os primeiros 5 mil anos. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 115-147, 2008.

HERRERA FLORES, Joaquín. **A (re)invenção dos direitos humanos.** Rio de Janeiro: Fundação Boiteaux, 2009a.

HERRERA FLORES, Joaquín. **Teoria Crítica dos Direitos Humanos:** os direitos humanos como produtos culturais. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009b.

KASHINDI, Jean-Bosco Kakozi. **Metafísicas Africanas:** Eu sou porque nós somos. [Entrevista cedida a] Ricardo Machado. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos (IHU), 16 nov. 2015. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6252-jean-bosco-kakozi-kashindo>. Acesso em: 30 set. 2025.

KASHINDI, Jean-Bosco Kakozi. Ubuntu como ética africana, humanista e inclusiva. **Cadernos IHU ideias**, São Leopoldo, ano 15, n. 254, v. 15, p. 1-24, 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/254cadernosihuideas.pdf>. Acesso em: 30 set. 2025.

KEEP, Helen; MIDGLEY, Rob. The Emerging Role of ubuntu-boho in Developing a Consensual South African Legal Culture. In: Bruinsma, Fred; NELKEN, David.

**Explorations in Legal Cultures.** The Hague: Reed Business BV, 2007. p. 32-56. Disponível em: <https://bib.kuleuven.be/rbib/collectie/archieven/rdw/2007-3.pdf#page=32>. Acesso em: 30 set 2025.

KIOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra**. 3. ed. rev. atual. Lisboa: Publicações Europa-América, 2000.

LEATT, Dhammadmecha Annie. Postamble to the Interim Constitution. In: **The State of Secularism: Religion, Tradition and Democracy in South Africa**. Johannesburg: Wits University Press, 2017. p. 201-202.

LOUW, Dirk. **Ser por meio dos outros**: o ubuntu como cuidado e partilha. [Entrevista cedida a] Moisés Sbardelotto. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos (IHU), 6 dez 2010. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3687-dirk-louw> . ed. 353. Acesso em: 22 maio 2024.

LUHMANN, Niklas. **Teoria dos sistemas na prática**. Petrópolis: Vozes, 2018. v. 1: estrutura social e semântica.

MACHADO, Vanda. **Irê Ayô**: uma epistemologia afro-brasileira. Salvador: Edufba, 2019.

MACQUARIE, John. **Existentialism**. London: Penguin Books, 1972.

MAIA, Joviano; BISPO, Nego. Início, meio, início: conversa com Antônio Bispo dos Santos. **Revista Indisciplinar**, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. 53-69, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/indisciplinar/article/view/26241/27579>. Acesso em: 30 set. 2025.

MALDONALDO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; 2007.

MALOMALO, Bas'lele. Ubuntu como projeto alternativo de sociedade diante da crise social, econômica, política e ambiental do modelo desenvolvimentista ocidental: um olhar a partir da América Latina e da África. In: Calazans, Márcia Esteves de; MALOMALO, Bas'lele; PIÑEIRO, Emilia da Silva (orgs.). **As desigualdades de gênero e raça na América Latina no século XXI**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019. E-book.

MARX, Karl. **As lutas de classes na França**. São Paulo: Global, 1986.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira. **Curso de direitos humanos**. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método, 2014.

MBAYA, Etienne-Richard. Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas. **Estudos Avançados**, [s. l.], v. 11, n. 30, p. 17-41, 1997.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MBITI, John. **African Religious and Philosophy**. New York: Anchor Books, 1970.

MBOTI, Nyasha. O verdadeiro ubuntu pode levantar-se, por favor?. **Revista Direitos Fundamentais & Democracia**, [S. l.], v. 28, n. 1, p. 267–298, 2023. DOI: 10.25192/issn.1982-0496.rdfd.v28i12614. Disponível em: <https://revistaeletronicardfd.unibrasil.com.br/index.php/rdfd/article/view/2614>. Acesso em: 30 set. 2025.

METZ, Thaddeus. Ubuntu as a moral theory and human rights in South Africa. **African Human Rights Law Journal**, Pretoria, v. 11, n. 2, p. 532-559, 2011. Disponível em: [https://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1996-20962011000200011](https://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1996-20962011000200011). Acesso em: 30 set. 2025.

MOREIRA, Adilson José. **Pensando como um negro**: ensaio de hermenêutica jurídica. São Paulo: Editora Contracorrente, 2019.

MUDIMBE, V. Y. **A Invenção de África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Lisboa: Edições Pedago; Edições Mulemba, 2013.

MURITHI, Timothy. Practical peacemaking wisdom from Africa: reflections on ubuntu. **The Journal of Pan African studies**, [s. l.], v. 1, n 4, 2006. Disponível em: [https://www.jpanafrican.org/docs/vol1no4/PracticalPeacemakingWisdomFromAfrica\\_JPASv01no4.pdf](https://www.jpanafrican.org/docs/vol1no4/PracticalPeacemakingWisdomFromAfrica_JPASv01no4.pdf). Acesso em: 30 set. 2025.

NAÇÕES UNIDAS. **Órgãos da ONU**. Nova Iorque: ONU, c2022. Disponível em: <https://unric.org/pt/orgaos-da-onu/>. Acesso em: 30 set. 2025.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades  
NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Aproximações brasileiras às filosofias africanas:  
caminhos desde uma ontologia ubuntu. **Prometeus**, [s. l.], ano 9, n. 21, p. 231-245, dez. 2016.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Entre apostas e heranças**: contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil. 1 ed. Rio de Janeiro: NEFI, 2020.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Outras vozes no ensino de Filosofia: o pensamento africano e afro-brasileiro. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, Brasília, n. 18, jun. 2012. Disponível em: <http://seer.bce.unb.br/index.php/resafe/article/view/7049/5571>. Acesso em: 30 set. 2025.

nos dias da destruição. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

O ESQUECIDO Massacre de Zong, quando 132 escravizados foram lançados vivos ao mar. In: BBC. [S. l.], 12 jun. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-55333175>. Acesso em: 30 set. 2025.

OMAR, Dullah. Introduction by the Minister of Justice. [S. l.: s. n. 1996?]. Disponível em: <https://www.justice.gov.za/trc/legal/justice.htm>. Acesso em: 30 set. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Centro de Informação das Nações Unidas para o Brasil (UNIC Rio), 2025. Disponível em: [https://brasil.un.org/sites/default/files/2025-03/ONU\\_DireitosHumanos\\_DUDH\\_UNICRio\\_20250310.pdf](https://brasil.un.org/sites/default/files/2025-03/ONU_DireitosHumanos_DUDH_UNICRio_20250310.pdf). Acesso em: 10 out. 2025.

PAMPLONA FILHO, Rodolfo; SANTOS, Claiz Maria Pereira Gunça dos. **Assédio moral organizacional:** presencial e virtual. São Paulo: Saraiva Educação, 2020.

PEREIRA, Analúcia Danilevitz; MEDEIROS, Klei. “O Prelúdio Da Cooperação Sul-Sul: da Conferência de Bandung à Conferência de Buenos Aires (1955-1978).” In: I Seminário Internacional de Ciência Política da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS, set. 2015. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/sicp/wp-content/uploads/2015/09/PEREIRAMEDEIROS-2015-O-Prel%C3%BAdio-Da-Coopera%C3%A7%C3%A3o-Sul-Sul.pdf>. Acesso em: 30 set. 2025.

PEREIRA, Flora. **A diversidade linguística africana e suas heranças na formação do português no Brasil.** [S. l.]: Afreaka, c2025. Disponível em: <http://www.afreaka.com.br/notas/diversidade-linguistica-africana-e-suas-herancas-na-formacao-portugues-brasil/>. Acesso em: 30 set. 2025.

PIKETTY, T. **O capital no século XXI.** Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

PIRES, Thula. Racializando o debate sobre direitos humanos: Limites e possibilidades da criminalização o racismo no brasil. **SUR 28**, [s. l.], v. 15 n. 28, p. 65-75, 2018. Disponível em: <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2019/05/sur-28-portugues-thula-pires.pdf>. Acesso em: 30 set. 2025.

QUEIROZ, Marcos. **Assombros da casa-grande:** a Constituição de 1824 e as vias póstumas a escravidão. São Paulo: Fósforo, 2024.

RAMOSE, M. B. A ética do ubuntu. Tradução por Éder Carvalho Wen. RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. **The African Philosophy Reader.** New York: Routledge, 2002. p. 324-330. Disponível em: [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe\\_b.\\_ramose\\_a\\_%C3%A9tica\\_do\\_ubuntu.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe_b._ramose_a_%C3%A9tica_do_ubuntu.pdf). Acesso em: 30 set. 2025.

RAMOSE, M. B. **African philosophy through ubuntu.** Harare: Mond Books, 2002.

RAMOSE, Mogobe. **A importância vital do “Nós”.** [Entrevista concedida a] Moisés Sbardelotto. IHU On-Line: Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ed. 353, 6 dez. 2010. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3688-mogobe-ramose>. Acesso em: 30 set. 2025.

RANDERA, Adam. **Indigenous local structures for post-conflict justice in Southern Africa.** Durban: Accord, 2022. Disponível em: <https://www.accord.org.za/analysis/indigenous-local-structures-for-post-conflict-justice-in-southern-africa/>. Acesso em: 30 set. 2025.

ROOSEVELT, Franklin. **The Four Freedoms.** College Park: Voices of Democracy, c2025. Disponível em: [https://voicesofdemocracy.umd.edu/fdr-the-four-freedoms-speech-text/?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_](https://voicesofdemocracy.umd.edu/fdr-the-four-freedoms-speech-text/?_x_tr_sl=en&_x_). Acesso em: 30 set. 2025.

SANT’ANA, Jonathas Vilas Boas de. Descolonização, reinvenção escolar e filosofia africana ubuntu: uma relação possível. **Revista três pontos**, [s. l.], v. 12, n. 1. Dossiê Conexões Africanas, 2015. p. 5-17. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistatresPontos/article/view/3331>. Acesso em: 17 maio 2020.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos de. Kalunga e o direito: a emergência de uma justiça afro-brasileira. 2018. Tese (doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2018.

SARAIVA, L. A. F. O que e quem não é ubuntu: crítica ao “eu” dentro da filosofia ubuntu. **Problemata:** R. Intern. Fil., [s. l.], v. 10, n. 2, p. 93-110, 2019.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais:** uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

SHUTTE, A. **Ubuntu:** An ethic for a New South Africa, Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2001.

SILVA, Fabricio Pereira da. Ubuntu como filosofia moral?. **Veritas**, Porto Alegre, v. 66, n. 1, p. e39919, 2021. Disponível em:  
<https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/39919>. Acesso em: 30 set. 2025.

SOUTH AFRICA. Constitutional Court of the Republic of South Africa. **Case No. CCT/3/94.** Author: The State. Reu: T Makwanyane and M Mchunu. President: Arthur Chaskalson. Heard on: 15 February to 17 February 1995. Delivered on: 6 June 1995. Disponível em:  
<https://www.saflii.org/za/cases/ZACC/1995/3.html>. Acesso em: 10 out. 2025.

SWANSON, Darlene. **Ubuntu, uma “alternativa ecopolítica” à globalização econômica neoliberal.** [Entrevista concedida a] Moisés Sbardelotto. IHU On-Line: Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ed. 353, 6 dez. 2010. Disponível em:  
<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3689-dalene-swanson>. Acesso em: 30 set. 2025.

TRIVINHO, Eugênio Rondini. O que é Glocal? Sistematização conceitual e novas considerações teóricas sobre a mais importante invenção tecnocultural da civilização mediática. **MATRIZes**, São Paulo, Brasil, v. 16, n. 2, p. 45-68, 2022. Disponível em:  
<https://revistas.usp.br/matrices/article/view/183451>. Acesso em: 30 set. 2025.

TUTU, Desmond. **God has a dream:** a vision of hope for our time. New York: Doubleday, 2004.

TUTU, Desmond. **No future without forgiveness.** New York: Doubleday, 1999.

VIANA, Eduardo. **Criminologia.** 4. ed. rev. ampl. e atual. Salvador: JusPODIVM, 2016.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl; PIERANGELI, José Henrique. **Manual de Direito Penal Brasileiro:** parte geral. 11. ed. ver. e atual. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2015.