

Descolonização e Direitos Humanos na Educação

Decolonization and Human Rights in Education

Alípio CASALI¹

Resumo

O presente texto é um estudo associado a um ensaio crítico sobre a trajetória e as perspectivas dos Direitos Humanos, pelo viés da Educação. Inicialmente, recolhe contribuições de sistemas míticos, religiosos, culturais e políticos para o desenvolvimento dos Direitos Humanos na História, até 1948. Em seguida, estabelece um diálogo crítico com o posicionamento de Boaventura de Sousa Santos sobre a questão da universalidade e culturalidade dos Direitos Humanos. Finalmente, propõe alguns critérios de qualidade da educação para que a mesma possa contribuir para a superação dos colonialismos e para a efetivação e ampliação dos Direitos Humanos na História.

Palavras-chave: Descolonização. Educação. Direitos Humanos. Universalidade.

Abstract

This paper is a study and a critical essay on the course and the future of Human Rights, from the point of view of Education. Initially, it reviews some concepts and practices from mythical, religious, cultural and political systems towards the development of Human Rights in History, up to 1948. Further, it explores a critical dialogue with Boaventura de Sousa Santos about the question of universality and culturality of Human Rights. Finally, it proposes some criteria about what quality in education should be in order to contribute to overcoming colonialisms and enhancing Human Rights in History.

Keywords: Decolonization. Education. Human Rights. Universality.

1 Filósofo, Doutor em Educação pela PUC-SP, Pós-doutor em Educação pela Universidade de Paris, Professor Titular do Departamento de Fundamentos da Educação e da Pós-Graduação em Educação, da PUC-SP. Endereço institucional: Rua Ministro Godoi, 969, CEP 05015-000, São Paulo, SP. Telefone (011) 3670-8514. E-mail: <a.casali@uol.com.br>.

Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem comportar-se fraternalmente uns com os outros. (Art. 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, 1948).

1. Preliminares

Este é um estudo introdutório associado a um ensaio crítico sobre a educação como afirmação e prática da efetivação e ampliação dos direitos humanos, ou seja, como superação de toda forma de colonialismo. O tema exige alguns esclarecimentos prévios.

1.1. Premissas semânticas

Tratemos preliminarmente de tirar do esquecimento o sentido etimológico mais originário dos três conceitos contidos no título deste texto: descolonização, direitos, educação.

O *colonialismo* acrescentou à violência real que praticou uma violência simbólica perversa de dissimulação da sua própria brutalidade. E fez isso inclusive do modo mais abrangente e poderoso: o da dissimulação do seu próprio nome. O vocábulo *colonialismo* deriva do verbo latino *colere* (*colo, colui, cultum, colere*), que significa: 1. Cultivar; 2. Habitar; Morar em; [...] 3. Honrar; Venerar; Respeitar (TORRINHA, 1942). O indicativo presente desse verbo, na primeira pessoa do singular (*colo*), em sua primeira acepção, significa *eu habito a terra e nela trabalho; eu cultivo o campo* [e dele sobrevivo]. Como se observa, o verbo expressa uma relação direta de propriedade e pertença com a terra (*eu habito a terra*). Se assim é, a expressão *colonialismo* é uma brutal inversão (uma usurpação semântica dissimulada, muito mais que um eufemismo) desse sentido originário de cultivar a própria terra; trabalhar como autoprodução material da vida; cumprir, na realização da cultura material do alimento a partir da terra (*agri-cultura*), o fundamento apropriado (não-alienado) da cultura em seu sentido amplo (simbólico, estético, cognitivo, espiritual, religioso). Pois o conceito de cultura, enquanto conjunto de ideias, conhecimentos e criações estéticas, resulta em última instância dessa mesma relação primordial e material que constitui o trabalho humano (PINTO, 1969). Por aí se conclui o quanto a completa descolonização cultural requer uma prévia e completa descolonização do discurso.

A noção de *direitos* está associada historicamente a ideias de: leis e bons costumes; justiça; correção; ausência de erros; certeza; honestidade (HOUAISS, 2001). Etimologicamente, *direito* deriva do adjetivo *directus, a, um* (latim): o *que*

segue em linha reta, o que segue regras ou ordens preestabelecidas (TORRINHA, 1942). O adjetivo *directus*, por sua vez, decorre do particípio passado do verbo *dirigere*, e por aí também chegamos à ideia de *direção*, o que implica *movimento* (em *direção a*) e confere ao *Direito* um sentido *histórico* inerente.

Quanto ao vocábulo *educação*, as citações mais comuns da sua etimologia o associam com razão *aducere* (conduzir, levar, transportar), mas predominantemente remetem o prefixo *e-* (de *e-ducere*) ao sentido socrático de conduzir algo/alguém de dentro para fora, esquecendo-se de que aí está presente também o substantivo *dux, ducis*, que é referência à figura ancestral do *pastor, o-que-vai-à-frente* (TORRINHA, 1942); e, por esse sentido menos interpretativo, *e-ducere* seria antes conduzir algo/alguém de um estado (lugar, condição) para outro. Aparece aí o sentido forte de *alteridade* no ato educativo, no seu duplo sentido: de um *outro* (*alter*) sempre implicado na educação; e de *alteração* da condição do educando.

1.2. Premissa ética

É preciso demarcar com clareza e contundência suficientes que o colonialismo é uma das formas históricas mais brutais de violação de Direitos Humanos de pessoas e povos, especialmente por seu poder de persistência como resíduo cultural. É um movimento inverso ao da educação – é alienação, pois, se a alteridade é a marca da presença do outro como mediador de um processo de emancipação, a alienação é o seu antagonico: a presença do outro como gerador de submissão, desapropriação de si. Assim sendo, a descolonização como negação da negação equivale ao ato educativo que desaliena, emancipa (literalmente, *ex-manu-capere*: sai-da-mão-do-outro) e gera autonomia.

1.3. Premissa cultural

O colonialismo persiste, mediante desdobramentos e transmutações, em formas variadas e dissimuladas, como estratégia da dominação cultural, particularmente nos casos de gestão pública daqueles sistemas de ensino em que estejam implicados currículos de escolas indígenas e quilombolas (os *outros* mais excluídos de seus direitos no percurso histórico das Américas).

1.4. Premissa política

Afirmamos que é possível formular uma concepção emancipadora (autonomista) de Direitos Humanos e, com ela, mediante práticas educativas críticas, contribuir para a superação dos colonialismos.

2. Antecedentes históricos e culturais

2.1. Contribuições de sistemas míticos e religiosos para o desenvolvimento dos Direitos Humanos na história

Em tempos em que a crise estrutural da economia de mercado destrói Direitos Humanos e busca soluções em receituários padronizados para todo o mundo, parece ser indispensável abordar o tema a partir de uma perspectiva histórica e sob um foco especial da tensão entre universalidade e culturalidade.

As formulações primordiais acerca disso que hoje nomeamos como Direitos Humanos encontram-se no sem-fundo das tradições míticas de muitos e diversos povos. Aprendemos, com Mircea Eliade (2007), que é apenas numa perspectiva histórica que podemos reconhecer os mitos como fenômenos humanos, fenômenos de cultura e ingredientes vitais da civilização humana (ELIADE, 2007), e que apenas nessa condição podem eles exercer um certo poder de orientar nossa história futura comum de humanidade. De partida, cabe observar que os mitos são narrativas de origens que quase sempre se referem a quedas e promessas de restaurações futuras da justiça, paz e prosperidade para todos. Independente desse aspecto, de distintos modos, carregam sempre uma afirmação fundamental da dignidade humana. Nessa condição, podem ser vistos como formulações originárias dos principais conteúdos do que hoje nomeamos como Direitos Humanos.

As diversas linguagens de cunho religioso igualmente - e via de regra de modo mais elaborado que as narrativas míticas - afirmam valores que vieram a acumular mais substância cultural aos Direitos Humanos contemporâneos. Assim, cabe reconhecer que a ideia de *equilíbrio* foi uma das primeiras noções, associadas a Direitos Humanos, a ser formulada por sistemas filosófico-religiosos, e o foi pelo Taoísmo: o Tao como o caminho do equilíbrio – ideia essa inerente à afirmação da *integridade* da vida e presente hoje na figura da balança como símbolo intercultural do Direito. O Hinduísmo - em que pese sua conformidade com práticas de violência cultural e física, implícitas na segregação de castas, como dispositivo de *ordenamento* social na Índia – produziu de modo original a ideia da *libertação* como um valor (direito) humano fundamental. O Jainismo, apesar de sua concepção dualista que opõe materialidade e espiritualidade, acrescentou ao patrimônio dos direitos e da dignidade humana a ideia da *solidariedade* e da *libertação não-violenta* (a *ahimsa*, de Ghandi) de tudo o que oprime e aprisiona as potencialidades humanas. O Budismo, por sua vez, trouxe ao acervo de conteúdos e valores inerentes aos Direitos Humanos a afirmação radical da *compaixão* com o sofrimento do *outro*, inserida na totalidade do sistema-vida, o que agregou referências críticas fundamentais para

uma visão socioecológica da realidade. A tradição teológica judaico-cristã, por sua vez, em que pesem algumas de suas práticas históricas de dominação e exclusão, expandiu de modo radical esse horizonte de reconhecimento de Direitos Humanos fundamentais, ao afirmar a igualdade de todos os seres humanos diante de um mesmo Criador, a justiça, o amor, a paz e, especialmente, o *perdão*. O Islamismo, em que pesem também as justas restrições acerca de algumas de suas práticas fundamentalistas, tendencialmente violentas, e as acusações injustas que o reduzem a esses fundamentalismos, valorizou as tradições míticas e religiosas historicamente anteriores ao Corão e exaltou o ideal da *caridade* sobre o fundo da *submissão* (reconhecimento) à *ordem divina do mundo*.

2.2. Contribuições de sistemas culturais e políticos para o desenvolvimento dos direitos humanos na história

Registros histórico-culturais de outras tradições, de sistemas culturais e políticos, em distintos contextos, igualmente testemunham uma marcação extraordinariamente convergente desses ideais que constituíram a principal substância do que hoje denominamos Direitos Humanos.

No antigo Egito (remontando a 4000 a.C.) o *Livro dos Mortos* já expressava o valor ético atribuído à solidariedade para com os famintos e miseráveis, à justiça e ao respeito recíproco entre os seres humanos. O morto - em que pese o fato de tratar-se mais frequentemente de um nobre do que de um escravo -, aspirando à eternidade, era enterrado com um papiro em que constavam registradas notas e declarações acerca de seu *relato de vida*, tais como: *Não cometi iniquidade contra os homens... Não fiz padecer fome... Não roubei... Dei pão ao faminto, vesti o nu e dei barca ao náufrago...* (Cap. 125). Enrique Dussel (1998) explora as notáveis semelhanças conceituais e linguísticas entre essa passagem do Livro dos Mortos e textos do Livro do Profeta Isaías (capítulo 58, versículo 7) e do Evangelho de Mateus (capítulo 25, versículo 35), e reconhece aí a “[...] formulação de uma reflexão ético-filosófica, talvez constituindo o texto *crítico* mais antigo de que a Humanidade tenha memória” (DUSSEL, 1998, p. 635). Os egípcios forneceram, aí, importantes fundamentos ao vindouro conceito de Direitos Humanos.

Na Mesopotâmia, reino da Suméria, atual Iraque, em torno de 1750 a.C., o Código do Rei Hamurabi, gravado numa pedra de diorito, afirmava o dever de justiça, da solidariedade para com os fracos, da responsabilidade pelos próprios atos, do respeito à vida e à propriedade do outro. Em que pese o fato de seguir legitimando a escravidão e sustentar sua justiça na lei do talião (olho por olho, dente por dente) e não conter, portanto, o conceito de reeducação nem o de

perdão, condenava o falso testemunho, o roubo e a receptação, o estupro, o incesto e outras práticas contrárias à dignidade dos seres humanos: afirmava que se devia *Praticar a justiça... Não roubar... Responsabilizar-se por seus atos... Proteger os fracos...*

Novamente no Egito, agora em torno de 1200 a.C., os Mandamentos de Jahveh ao povo hebreu, pela boca de Moisés, anunciaram uma ordem de convívio digno e respeitoso entre os seres humanos: *Honrarás pai e mãe... Não matarás... Não furtarás... Não mentirás... Não cobiçarás os bens do teu próximo.*

Na Pérsia, em 539 a.C., o cilindro do Rei Ciro - chamado de *o rei justo* - registrava o seu compromisso com a justiça, proclamava a liberdade de religião e abolia a escravidão em seu reino.

O Direito Romano, finalmente, desde 449 a.C., efetivou a primeira marcação conceitual formal do princípio de dignidade e respeitabilidade da pessoa humana, dentro de um completo sistema de legalidade, inaugurando as bases do futuro direito ocidental, ainda que discriminando direitos diversos para grupos diversos como prática de desigualdade social (o cidadão, o escravo, o liberto).

Na Judéia, atual região de Israel e da Palestina, por volta do ano 26 d.C., Joshua de Nazaré pronunciou seu conhecido Sermão da Montanha: *Ama a teu próximo como a ti mesmo... Felizes os que choram, os que têm fome e sede de justiça, os misericordiosos, os pacíficos...*, afirmando o princípio da igualdade de todos os homens perante Deus e demarcando uma nova referência de grande impacto na futura cultura mundial dos Direitos Humanos.

Já em nossa era d.C., a *Carta de Mandén* (1222) do Imperador Kundiata, ao fundar o Império de Mali, na África, afirmava enfaticamente o respeito à vida, à liberdade individual, à abolição da escravatura, à solidariedade entre os seres humanos. Afirmava *Respeito à vida... Liberdade individual... Solidariedade... Abolição da escravidão.*

Na Inglaterra, a *Magna Carta* que os senhores feudais impuseram ao Rei João Sem Terra (1215) para proteger suas liberdades individuais é o documento pioneiro dos direitos individuais; mas deve-se observar também o grande valor histórico, para esse tema, da Lei do *Habeas Corpus* (1679) e da *Carta de Direitos* (*Bill of Rights*, 1689) que impunha limites às pretensões totalitárias do rei Guilherme III. Além desses antecedentes da Revolução Inglesa, o conceito de *direito natural* em John Locke e Thomas Hobbes marca o nascimento e o desenvolvimento do projeto político liberal, revolucionário em sua origem, e enfatiza a função do contratualismo ocidental para o estabelecimento de uma nova ordem sociopolítica. Outros pensadores, do Iluminismo ou de outras posições críticas, inclusive do Romantismo, em outros países, desenvolveram pensamentos correspondentes, buscando construir uma ordem racional do discurso para a vida em sociedade, à altura da dignidade da condição humana.

Em grandes linhas, ao final do século XVIII, os ideais até então revolucionários de liberdade, individualidade, igualdade, propriedade e democracia já se haviam estabelecido no horizonte dos valores humanos (supostamente naturais; de fato, historicamente construídos) como afirmação de direitos. Não obstante, sabemos o quanto, na sequência da história, tais ideais universalistas foram reduzidos a interesses da classe que se tornou dominante com o estabelecimento do modo de produção capitalista.

Nos Estados Unidos da América, a Declaração de Virgínia (1776) e a Declaração de Independência (1787) afirmaram como Direitos Humanos fundamentais a liberdade individual e a democracia formal, entre outros. Com isso, a Constituição dos Estados Unidos da América, independentes e soberanos, em 1787, foi a primeira a operar, em âmbito político do Estado, esse horizonte de ideais. Não obstante, foram necessários ainda quase duzentos anos para que os direitos civis adquirissem plenitude formal para os cidadãos negros naquele país (Lei dos Direitos Civis, em 1964; e Lei do Direito ao Voto, em 1965).

Foi na Revolução Francesa (1789) que se realizou com plena clareza a efetivação dos direitos políticos dos cidadãos por meio de um governo propriamente republicano – em que pesem as oscilações e turbulências violentas daquele processo revolucionário. Contraditoriamente, e sintomaticamente, a primeira representação figurativa da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, republicana e laica, fez-se como alusão religiosa direta às tábuas da lei de Moisés, em que não faltou sequer a figura do Olho da Providência em seu alto. Essa Declaração consolidou o principal da cultura dos Direitos Humanos, até então acumulada na história, razão pela qual veio a fornecer grande parte dos conteúdos da Declaração vindoura da ONU, em 1948.

Outra referência cultural, indispensável nesse trajeto histórico, pelo seu elevado valor simbólico, é a Carta do Chefe Seattle dos índios Duwamish ao então Presidente dos EUA, Franklin Pierce (1854), em resposta à proposta presidencial de *comprar* uma parte das terras de sua tribo e conceder em troca outra reserva de terras menos valiosas. A resposta do Chefe Seattle começa de modo contundente: *Como é que se pode comprar ou vender o céu e o calor da terra?*, uma lição de moral, de justiça, de Direitos Humanos.

No século XIX, os direitos sociais, culturais e econômicos já apareceram como parte da luta dos atores sociais e políticos identificados com os interesses dos trabalhadores e os emergentes partidos socialistas. A constitucionalização desses direitos sociais, porém, só veio a ocorrer na primeira metade do século XX, materializando o que Bobbio (2004) veio a denominar de *segunda geração* dos Direitos Humanos.

Com efeito, em 1917, a Constituição Mexicana garantiu liberdades individuais e políticas, mas avançou em direitos sociais, estabelecendo a expansão do sistema de educação pública, a reforma agrária, a proteção ao trabalho assalariado (direitos

trabalhistas afirmados como fundamentais). Já em 1910, durante a Revolução Mexicana, o líder dos camponeses indígenas, Emiliano Zapata, afirmara como princípios: 1. *A terra para os que a trabalham com suas mãos* (posição radicalmente anticolonialista!); 2. *Sempre tomaremos decisões coletivamente*. São afirmações de direitos econômicos, sociais e políticos fundamentais.

Na Revolução Soviética (1917) e, especialmente, no Congresso Pan-Russo de Sovietes (1918), os direitos sociais estiveram igualmente no centro das principais decisões revolucionárias, no direito à apropriação coletiva dos meios de produção, na afirmação do direito de todo cidadão a participar da produção (trabalho) e da distribuição (apropriação) de riquezas, assim como no direito dos trabalhadores de controlarem a produção (auto-gestão).

A Constituição da República alemã de Weimar (1919-1933), que substituiu o antigo Império Prussiano, coincidiu com a linha de Direitos Humanos fundamentais sociais da constituição mexicana. Ela corroborou o estabelecimento de um Estado Social no século XX (em contraste com o Estado Liberal do século XIX), que consagrou direitos sociais no marco de novas relações de produção e nova constituição da educação e da cultura.

Finalmente, em Paris, em 10 de dezembro de 1948, é assinada a Declaração Universal dos Direitos Humanos, da Organização das Nações Unidas. Foram 48 votos de Nações a favor e oito abstenções. Sem desconsiderar o valor simbólico de seu elevado prestígio, cabe registrar que se tratou de uma declaração politicamente e ideologicamente híbrida, que sintetizou princípios de 1789 (Revolução Francesa) e de 1917 (Revolução Soviética). A Assembleia Geral das Nações Unidas tinha consciência de que se estava diante de uma oportunidade histórica única: a segunda guerra mundial havia se encerrado havia poucos anos, depois de ter produzido os piores horrores de que a Humanidade até então tivera notícia. Era indispensável firmar algum acordo que evitasse a repetição da barbárie dos campos de concentração nazistas e da explosão de artefatos nucleares, como os que destruíram Hiroshima e Nagasaki. Mas o acervo de declarações de Direitos Humanos até então acumulado na história era de perfil predominantemente liberal e os protagonistas da elaboração dessa Declaração eram os países (aliados) que saíram vitoriosos da Segunda Guerra (TRINDADE, 2002). Entre eles estava a URSS que, não obstante manejar seus próprios dispositivos de violência stalinistas, exigiu a inserção de *direitos sociais* na Declaração, como condição para consentir com a manutenção do princípio do *direito à propriedade privada* e assinar a Declaração. O exército soviético derrotara o Nazismo ocupando Berlin na investida final da Segunda Guerra... A URSS não poderia ficar fora da *nova ordem mundial* do pós-guerra.

Essa Declaração de 1948, não obstante suas fragilidades, fechou um arco de alianças políticas de largo alcance e segue cumprindo um papel histórico de referência para lutas em prol da democracia. Ela é tida como o documento mundial que conta, até hoje, com o maior número de traduções: são 413 diferentes versões, sem distinção de línguas e dialetos (ONU, 2013).

3. A evolução dos Direitos Humanos após 1948

Norberto Bobbio (2004) demonstra como os Direitos Humanos vieram evoluindo por etapas (gerações), seguindo um trajeto de desenvolvimento histórico de crescente amplitude e consistência. O discurso dos Direitos Humanos de 1948, porém, como documento internacional, foi relegado ao esquecimento e à desimportância pouco tempo após o forte impacto de sua assinatura. Entretanto, na década de 1960, os dois principais sistemas de poder mundial (Capitalismo e Socialismo) entraram em crise política e isso trouxe consequências para o nosso tema. Os Estados Unidos, no início dos anos 1960, enfrentaram uma corrosiva luta pelos direitos civis, liderada por Luther King (bem sucedida com a Lei dos Direitos Civis, em 1964, e a Lei do Direito do Voto, em 1965). No final da década, 1968, na França e em mais de outros 50 países, intensas manifestações de rua anticapitalistas e antistalinistas questionavam radicalmente ambos os sistemas. No mesmo ano, os eventos da Primavera de Praga - reformas políticas que vinham sendo implantadas pelo presidente tcheco Dubcek -, culminaram com a invasão das tropas soviéticas e dos países do Pacto de Varsóvia sobre a Tchecoslováquia. Os EUA, enquanto isso, se desgastavam em uma interminável e inútil guerra no Vietnã (1955-1975).

Esse conjunto de acontecimentos das décadas de 1960-1970 abalou profundamente a legitimidade dos dois sistemas, capitalista e socialista, e acordou o mundo para as várias questões de Direitos Humanos implicadas nesses conflitos. Duas figuras ícones do fracasso político e humanitário dos Direitos Humanos começaram, então, a emergir no imaginário político do mundo, no final dos anos 1960 e ao longo da década de 1970: de um lado, a do dissidente político do totalitarismo soviético; de outro, a do torturado e exilado das ditaduras militares nas sociedades capitalistas satélites do capitalismo, sobretudo na América Latina. Os Direitos Humanos vão sendo assim construídos, nos anos 1970, como uma utopia genérica da antiviolença, da anti-repressão, da ampla defesa das liberdades democráticas. A Anistia Internacional, que havia sido criada em 1961 para defender liberdades políticas de cidadãos, emergiu nos anos 1970 como protagonista supranacional e supracultural de grande legitimidade: seu presidente Sean MacBride recebeu o Prêmio Nobel da Paz em 1974 e a própria entidade foi igualmente agraciada em 1977.

Em 1975, em PortAlberni, Canadá, um novo e importante marco de referência aos Direitos Humanos, do ponto de vista simbólico da interculturalidade, se estabeleceu: representantes de povos indígenas de vários países se reuniram na condição de membros do Conselho Mundial dos Povos Indígenas (WCIP) e elaboraram uma Declaração Solene dos Povos Indígenas do Mundo, que acusa a chegada de civilizações estranhas conquistadoras e colonizadoras aos seus territórios, que os roubaram, mataram e escravizaram (WCIP, 1975). Esse fato desencadeou um movimento junto à ONU para que preparasse uma Declaração oficial sobre os direitos dos povos indígenas. Esse movimento perseverou por 22 anos, até que em 2007 foi aprovada pela ONU a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, que afirmava seu direito: à autodeterminação; ao consentimento livre, prévio e esclarecido sobre toda ação que interfira sobre suas terras e culturas; à reparação por furtos de suas propriedades materiais ou imateriais; a manter suas culturas, línguas e meios de comunicação; etc. (ISA, 2010).

Em 1976, a ONU aprovou, em Argel, Capital da Argélia, uma Declaração Universal dos Direitos dos Povos, que condenou toda forma de colonialismo, a qual serviu de parâmetro para outra Declaração de grande importância histórica: a Declaração Universal dos Direitos Coletivos dos Povos, aprovada na Cúpula da Conferência de Nações sem Estado da Europa Ocidental - CONSEU, em Valência, Espanha, 1999 (CIEMEN, 2013).

Em 1981, estabeleceu-se outra importante referência para o tema: a Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, denominada *Carta de Banjul*, aprovada pela Conferência Ministerial da Organização da Unidade Africana (OUA), em Banjul, Gâmbia, em janeiro de 1981, que veio a ser adotada pela XVIII Assembleia dos Chefes de Estado e Governo da Organização da Unidade Africana (OUA) em Nairóbi, Quênia, em julho do mesmo ano. Nessa Carta reafirmam-se os princípios da liberdade, igualdade, justiça e dignidade; reafirma-se o compromisso de eliminar todas as formas de colonialismo, neocolonialismo, *apartheid*, sionismo, ocupações militares estrangeiras e todas as formas de discriminação na África; mas sustenta-se que a concepção dos Direitos Humanos na África deve ter em conta as tradições e valores africanos (ANISTIA INTERNACIONAL, 1998).

Na América Latina, a década de 1970 ficou historicamente marcada pelas graves violações de liberdade e dignidade de seres humanos, povos e nações, consequência da intensificação do ciclo de ditaduras militares que por aqui se instalaram sob a proteção da política externa dos EUA desde os anos 1960. Nesse contexto político, a esquerda latino-americana buscou proteção humanitária contra prisões, torturas e exílios sob o guarda-chuva dos Direitos Humanos e da ação de grupos religiosos progressistas. No Brasil, em 1975, a morte do *comunista ateu* Vladimir Herzog nas dependências do DOI-CODI, em São Paulo, suscitou uma enérgica solidariedade

do Cardeal Arcebispo de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns, que articulou uma frente de lideranças religiosas e políticas em clara posição de enfrentamento ao regime militar. Essa e outras atitudes suas lhe valeram receber, ao lado do então presidente dos EUA, o democrata Jimmy Carter, o título de doutor *Honoris Causa* em Direito pela Universidade (católica) de Notre Dame, nos EUA. A presença de Jimmy Carter nessa premiação foi tida como um esforço de suporte político e religioso às disposições daquele presidente de encerrar o ciclo de autoritarismo na política externa norte-americana e de iniciar uma era de respeito efetivo aos Direitos Humanos.

Em 1969, na cidade de San José da Costa Rica, a Organização dos Estados Americanos - OEA instituiu a Convenção Americana de Direitos Humanos, na forma de um tratado internacional que entrou em vigência em 1978, constituindo uma das bases do Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos, análogo aos sistemas europeu e africano (PIOVESAN, 2006). Conta com uma Comissão e uma Corte, com sede em Washington.

Em 1993, 45 anos após a assinatura da Declaração Universal, a ONU realiza uma importante Conferência sobre Direitos Humanos, em Viena. Essa Conferência foi uma marcação de posição da ONU em defesa da universalidade dos direitos humanos, e como reação a posicionamentos contra essa universalidade, manifestos: 1) pela Conferência Islâmica do Cairo, Egito (1990), em que o Islam se posicionou parcialmente fora do alcance da Declaração Universal; 2) pela Declaração de Túnez, Tunísia (1992), em que os Estados africanos igualmente relativizaram a universalidade dos Direitos Humanos, afirmando o direito às particularidades históricas e culturais de cada nação e povo; 3) pela Conferência de Bangkok (1993), na qual diversos países asiáticos igualmente recusaram a universalização genérica dos Direitos Humanos.

No Brasil, nos anos 2000, no âmbito da Constituição de 1988 (denominada *constituição cidadã*), sob os governos de Cardoso (1995-2002) e, principalmente, Lula (2003-2010), os Direitos Humanos entram para o *establishment* político, tornando-se objeto da gestão do Estado, tendencialmente sujeitos à mesma burocracia que as demais políticas sociais. Uma *Secretaria de Direitos Humanos* fora criada em 1997 no âmbito do Ministério da Justiça. Em 1º de janeiro de 2003, o Presidente Lula inaugura seu governo criando a Secretaria Especial dos Direitos Humanos – (SEDH), a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres – (SEPM) e a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – (SEPPPIR). Três áreas de grande sensibilidade no que se refere aos Direitos Humanos. As três Secretarias Especiais passaram a integrar a estrutura da Presidência da República, exercendo seus titulares os cargos de Ministro/a de Estado, de fato e direito. Desde 1994, a Secretaria de Direitos Humanos concede anualmente um Prêmio Nacional de Direitos Humanos a cidadãos ou entidades nacionais que se destaquem em sua defesa ou promoção e, desde 1996, vige um Programa Nacional de Direitos Humanos.

A ambivalência dessa condição de oficialização dos Direitos Humanos como políticas de Estado é autoevidente: por um lado, expressa o valor do reconhecimento dos Direitos Humanos, o que propicia maior probabilidade de respeito a seu cumprimento, protegendo e promovendo os cidadãos; por outro lado, lança essa importante política na zona de risco de sua redução a funções técnicas de gestão, o que aumenta o poder do Estado *degerir racionalmente* as violências cotidianas a que os cidadãos seriam *inevitavelmente* submetidos em prol da *ordem e segurança pública*. Entre essas violências, cresce especialmente a das práticas de controle de informações sobre a vida dos cidadãos e as limitações a seu direito de livre manifestação política.

Nos EUA, após 1989 (Consenso de Washington: hegemonia do pensamento e da prática neoliberal), os Direitos Humanos e os Direitos Cíveis entraram em regressão histórica: a ONU não reagiu à existência dos novos campos de concentração de Guantánamo e do Afeganistão, patrocinados pelos EUA. Nesse país, em outubro de 2001, logo após o atentado ao *World Trade Center*, de 11 de setembro, o Congresso aprovou o *Patriot Act*: lei nacional que autoriza agentes do Estado a espionar cidadãos, invadir lares, deter, interrogar e torturar possíveis suspeitos de espionagem ou terrorismo, sem direito a defesa ou julgamento. Na prática, o *Patriot Act*, ainda em vigor, suprime as liberdades cíveis e viola *oficialmente* os Direitos Humanos. Por extensão, legitima as mesmas violações de privacidade, mediante espionagem abusiva sobre governantes e cidadãos de outros países. No mesmo diapasão, os EUA atravessaram o poder do Conselho de Segurança da ONU para iniciar uma guerra contra o Iraque, baseados em informações falsas, e hoje buscam formas de condenar cidadãos que trouxeram a público informações *sigilosas* referentes a tais violações de Direitos Humanos, praticadas oficialmente pelo seu governo, desconsiderando que a negação da negação de direitos (a denúncia de violações) é uma afirmação fundamental e radical do Direito.

4. Os Direitos Humanos entre a universalidade e as culturalidades

O criticismo kantiano foi o *sistema* de pensamento ocidental que levou às mais radicais consequências a ideia de universalidade. Deve-se levar em conta, porém, que na *fysis*, dentro da qual Kant erigiu sua arquitetura, concebia-se a natureza humana pelo atributo de uma essência única e universal, razão pela qual sua *pax perpetua* aparecia como logicamente justificável. Foi preciso que os desdobramentos da filosofia ultrapassassem os limites do racionalismo kantiano para se concluir que aquela *pax perpetua* é empiricamente irrealizável (DUSSEL, 2007), pois a *fysis* não é identitária e, muito menos, a cultura mundial.

A matriz liberal, teórica e prática, encontrou desde então, na ideia iluminista de universalidade kantiana, um nicho conceitual onde podia assentar e ocultar a contradição inerente a seu projeto classista de história, dissimulando interesses particulares sob a forma de interesse público, isto é, de direito universal. A culminância desse processo se encontra na concepção positivista do direito (sobretudo na *teoria pura do direito*, de Kelsen), que estabeleceu “[...] um ordenamento jurídico indiferente a valores éticos, confinado à ótica meramente formal” (PIOVESAN, 2006, p. 9). Ora, a Assembleia Geral da ONU, que aprovou a Declaração dos Direitos Humanos, em 1948, operou seu projeto de *pax perpetua*, adjetivando aquela Declaração como sendo *universal* (e não *internacional* ou *mundial*), dentro desse mesmo fundo ideológico, crendo que estaria estabelecendo referências efetivamente universais, isto é, validáveis para todo e qualquer ser humano, e todo e qualquer povo, cultura e nação, de qualquer lugar e tempo, no presente e no futuro. Não se trata de questionar, porém, sua intenção, apenas sua exequibilidade. Pois sabemos o quanto o desenvolvimento da Modernidade (ocidental) se fez, nos últimos cinco séculos, sob o signo dessa mesma pretensa universalidade, que jamais ultrapassou o âmbito de um eurocentrismo dissimulado, que tentou impor ao resto do mundo padrões de interesse particular à cultura ocidental europeia. Não é difícil, pois, dar-se conta do quanto esse acordo, construído pelas 48 nações na Assembleia da ONU de 1948, expressa em boa parte um processo de *localização globalizada* e, ao mesmo tempo, de “[...] globalização localizada [...]”, para usar a expressão de Santos (2010, p. 439).

Assim sendo, nas circunstâncias mais contemporâneas, de crise de governabilidade mundial e de paz precária, quando os Direitos Humanos, entretanto, vêm demonstrando um notável poder de agregação de lutas democráticas, de diálogo entre as nações e de alimentação de utopias - sem as quais a história mal se move -, impõe-se que a pauta do tema seja definida considerando-se os ideais de interculturalidade. Boaventura de Souza Santos (2010, p. 439) afirma o imperativo de se promover um *cosmopolitismo subalterno insurgente*, que “[...] resista transnacionalmente e de modo organizado contra os localismos globalizados e os globalismos localizados”. Por seu vigor contra-hegemônico, tal cosmopolitismo insurgente encontraria na reconstrução intercultural dos direitos humanos o único caminho legítimo e viável para se desenvolver (SANTOS, 2010). A tese de Santos é que “[...] enquanto forem concebidos como direitos humanos universais em abstrato, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado e, portanto, como uma forma de globalização hegemônica” (SANTOS, 2010, p. 439). Entretanto, pergunta-se Santos, como operar essa interculturalidade? Sua proposta é que se realize uma *hermenêutica diatópica* (*diá*: ao longo de, através de; *topos*: lugar cultural) e um “[...] diálogo intercultural sistemático” (SANTOS, 2010, p. 448), capazes de produzir um conhecimento-emancipação que supere o conhecimento-regulação hegemônico. Somente por esse caminho, sustenta, se poderá construir “[...] uma concepção e uma prática pós-imperial de direitos humanos” (SANTOS, 2010, p. 449).

O argumento do reconhecido sociólogo é consistente no seu viés político. Com efeito, seu conceito de *cosmopolitismo insurgente* revela o fundo dentro do qual ele brilhantemente repensa a sua *gramática do tempo*: construir uma argumentação para uma nova cultura política (SANTOS, 2010), sobre o que não cabe qualquer reparo. Trata-se de construir fundamentos para as lutas políticas capazes de fazer avançar o horizonte dos Direitos Humanos. Entretanto, sese pretende também *compreender* o fundamento e o sentido propriamente ético e cultural da interculturalidade como pauta desse compromisso histórico político, requer-se um conceito capaz de compreender tal empreendimento também em sua dimensão cultural e universal. Pois seria incidir numa falácia culturalista e relativista não admitir que, de um ponto de vista da ética, há valores ou princípios de conduta que podem ser considerados universalmente válidos, tais como o valor absoluto da vida, da liberdade e da dignidade de todo ser humano, tanto quanto seria igualmente uma generalização indevida pretender que todos os povos e culturas do mundo tenham, acerca desses princípios, entendimentos e práticas idênticos. A essa questão de fundo se acrescentaria uma disputa, no plano simbólico, acerca de quem teria o direito prévio de pronunciar com legitimidade tais referências. A conjuntura política mundial saída dos conflitos de 1939-1945 foi forte o suficiente para produzir manifestações de disposição de todos à paz e ao entendimento mundial (leia-se: internacional); mas foi frágil o bastante para tornar ilusória a pretensão do bloco de nações hegemônicas em 1945 e 1948, de firmar princípios em nome de todos, inclusive e principalmente dos futuros. A expectativa da ONU era inteiramente compreensível – e até certo ponto justificável: que um processo de adesão crescente produziria um efeito seguro de convergência e entendimento entre as nações. É possível que tal convergência e entendimento venham a se construir um dia, no futuro. Piovesan (2006, p. 147) sustenta, com razão, que “[...] o estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano aponta a extraordinários e recentes avanços na afirmação da justiça internacional em matéria de direitos humanos”. Nesse tempo histórico concreto, porém, sob tais pretensões hegemônicas das grandes potências recém-saídas de conflitos mortais e, todavia, sob risco de a eles retornarem, esse entendimento tem se mostrado inviável.

Essa argumentação de Santos (2010) e as evidências da conjuntura política mundial corroboram as evidências do quanto o conceito e as práticas de Direitos Humanos têm sido, com frequência, uma prática política e cultural com fortes traços neocolonialistas. Isso se mostra, particularmente, a partir do modo como o conceito e a prática dos Direitos Humanos vêm sendo hegemonzados pelo projeto imperial norte-americano pós-2001, que dividiu o mundo como se esse funcionasse ao redor de dois eixos morais (o do bem e o do mal, associando-se o mal ao terrorismo, e associando-se ao terrorismo toda forma de contestação de sua hegemonia).

Nesse contexto, a pergunta que resta aos educadores é: em que medida e como pode uma prática pedagógica resistir a essa hegemonia, de modo a contribuir para a efetividade dos direitos humanos de um modo emancipatório?

A primeira resposta teórica a tal questão implicaria em se dar um passo conceitual a mais do que fez Boaventura Santos (2010), que estabeleceria novo canal conceitual para o diálogo intercultural, ao mesmo tempo em que superaria a falsa dicotomia e dilema entre *universalismo* ou *relativismo cultural*. Trata-se do conceito de *universalidade análoga*. Com efeito, a cultura hegemônica, ou a hegemonia cultural, tem imposto a noção imperial de *universalidade unívoca*, pela qual a Europa veio supondo que sua Modernidade tenha sido fruto de um “[...] valor intrínseco seu [...]”, anterior à conquista e colonização da América e África, e não o contrário (DUSSEL, 1998, p. 52). Boaventura Santos reconhece, na afirmação desse universalismo abstrato (unívoco), não apenas um equívoco conceitual, mas, sobretudo, uma operação de dissimulação hegemônica, ao sustentar que “[...] enquanto forem concebidos como direitos humanos universais em abstrato, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado e, portanto, como uma forma de globalização hegemônica” (SANTOS, 2010, p. 439). Com efeito, invocar-se esse sentido do universal como unívoco tem supostos e consequências: 1) supõe o manejo de um conceito de essência humana imutável; em decorrência: 2) implica a crença de que o dominador seja o portador de tal essência; donde: 3) fundamenta o totalitarismo imperial. A afirmação essencialista dos Direitos Humanos pelo viés do universalismo unívoco coincide, assim, com uma forma de dominação cultural, e não se estranha que os povos e nações que conhecem bem a sua própria experiência de vítimas da colonização e da exclusão reconheçam rapidamente tal dispositivo e o recusem. Se se pretende algum reconhecimento a um cosmopolitismo insurgente, capaz de resistir transnacionalmente e interculturalmente aos globalismos colonialistas, há que se trabalhar em diálogo sobre o reconhecimento de algo em comum (a *igualdade*) de modo simultâneo a algo específico (a *diferença*) nas práticas dos Direitos Humanos, o que convoca o manejo de um outro conceito de universalidade, o da *universalidade análoga*. Por aí, as distintas formas culturais de efetivação da liberdade e da dignidade apareceriam como realizações análogas concretas da Humanidade como um universal, agora também concreto e não mais abstrato e unívoco. As conclusões do estudo de Piovesan (2006) parecem ir nessa mesma direção:

Avançar no diálogo entre os sistemas regionais, permitindo o intercâmbio de seus acúmulos e experiências, identificando seus êxitos e fracassos, suas fortalezas e debilidades, constitui medida fundamental para o fortalecimento de um

cosmopolitanismo ético e emancipatório, capaz de celebrar o valor fundante da dignidade humana, em todos os tempos e em todos os lugares. (PIOVESAN, 2006, p. 148).

O percurso que fizemos ao início deste texto (itens 2.1. e 2.2.), recolhendo as diversas (no tempo e no espaço) contribuições de sistemas míticos, religiosos, culturais e políticos para o desenvolvimento dos Direitos Humanos na história, pode ser percebido agora como uma demonstração da possibilidade de uma ampla convergência intercultural de práticas de Direitos Humanos, convergência essa que, ao mesmo tempo, revela a *universalidade análoga* nelas presente. Ao mesmo tempo, essa demonstração corrobora a esperança, nas lutas, de que haja um futuro em que os Direitos Humanos venham a cumprir uma função emancipadora na História.

5. Referências para uma compreensão e uma prática de descolonização da Educação e dos Direitos Humanos

As preliminares de uma descolonização da educação e dos Direitos Humanos não poderiam ser outras que o reconhecimento de que os sistemas do direito são históricos (DUSSEL, 2007), que o processo de efetivação dos Direitos Humanos é um processo de lutas, cujos principais protagonistas não podem ser outros que as próprias vítimas dos colonialismos e das exclusões do direito; e que toda positivação (reconhecimento e efetividade constitucional ou legal de um *novo direito*) gera novo campo de reconhecimento de novas *faltas-de*, ou seja, de *direitos-a*, que alimentam novas lutas pela efetivação de “[...] novos direitos” (DUSSEL, 2007, p. 150).

A disposição ao compromisso pela efetivação dos direitos já reconhecidos e pelo reconhecimento de novos direitos implica uma perspectiva estratégica dos Direitos Humanos que, deslocando-os do campo de uma pretensa universalidade unívoca, não os reconheça como meras *sobras inúteis do liberalismo burguês*, nem como prática reformista, nem tampouco como prática revolucionária (posto que não são pauta suficiente para uma completa emancipação social), mas como linguagem e referência conceitual e ética nas lutas pela efetivação e ampliação dos direitos e da democracia.

Tais lutas hão de reconhecer os campos prioritários para atuar em prol da efetivação e ampliação dos direitos. Parece que no Brasil, hoje, seriam prioritários os campos de embate contra tudo o que impede a realização plena do direito ao trabalho, à moradia, à educação, à saúde; contra os racismos, as discriminações e preconceitos; contra o crescimento da população carcerária e as violências a que vem sendo submetida; contra os autoritarismos e abusos da

ação policial; a favor da vida e da cultura das comunidades do campo, indígenas e quilombolas; a favor do direito à informação transparente e veraz; a favor do direito à produção cultural e seu usufruto.

Nesse sentido, a luta pelo direito pleno a uma educação descolonizada e de qualidade social implicaria um conjunto de *pré-condições*, *condições*, *práticas* e supostamente deve levar a um conjunto de *resultados* (CASALI, 2011, p. 15-40).

Nessa perspectiva, afirmamos como *pré-condições* ao exercício pleno desse Direito Humano: a) o Estado de direito; b) a democracia representativa e participativa em pleno funcionamento; c) as políticas públicas contando com financiamento adequado, comprometidas com a mesma democracia; d) a efetividade dessas políticas no que se refere à formação inicial e continuada dos profissionais da educação; e) a garantia de inserção adequada desses profissionais no sistema de ensino; f) a remuneração digna dos profissionais da educação.

Afirmamos como *condições* do Direito Humano a uma educação de qualidade, entre outras: a) a disponibilidade de infraestrutura física adequada de escolas, em termos de acessibilidade a todos (proximidade física ou transporte gratuito), devidamente equipadas (salas de aula, biblioteca, laboratórios, salas de uso multifuncional, refeitório, pátio, quadras e equipamentos de esporte etc.) e condições adequadas de vestuário e alimentação dos alunos; b) um projeto pedagógico elaborado coletivamente e em permanente implementação, com participação da Comunidade; c) uma carreira docente transparente e efetiva; d) processos de avaliação transparentes do desempenho dos profissionais da educação; e) uma gestão democrática representativa e participativa, eficiente, eficaz e efetiva.

Afirmamos como *práticas* do Direito Humano a uma educação de qualidade, entre outras: os exercícios cotidianos do Currículo, em tempo integral, que mobilizam todos os sujeitos e recursos da comunidade educativa (a comunidade escolar articulada com a comunidade do entorno), constituindo um ambiente educativo, em relações de ensino-aprendizagem que sejam experiências de valor vital em todas as dimensões, para todos: cognitivas, simbólicas, estéticas, políticas, corporais e intelectuais, comunicativas, criativas, responsáveis, participativas, prazerosas. Tais práticas devem ser experiências de descoberta e construção coletiva, integrada e interdisciplinar de conhecimentos; que despertem e estimulem as potencialidades dos alunos; que permitam à comunidade educativa ser também uma comunidade aprendente em permanente desenvolvimento; que respeitem cada sujeito e cada grupo em suas identidades de gênero, idade, raça/etnia, condições físicas, mentais e psíquicas, orientação afetivo-sexual, formação e convicções políticas e religiosas, origem regional e nacional, preferências estéticas, linguagens etc. Sem prejuízo das *pré-condições* e das *condições*, são as práticas cotidianas do currículo que realizam efetivamente a qualidade da educação.

Afirmamos, enfim, como *resultados* do usufruto pleno do Direito Humano a uma educação de qualidade, entre outros:

- a. a formação (pleno desenvolvimento das potencialidades) que cada sujeito educando leva consigo da Escola como seu patrimônio de conhecimentos e sua constituição moral, e que o possibilitam a usufruir de suas demandas básicas de alimentação, saúde, segurança, reconhecimento social (participação plena da vida social, cultural e política de sua Comunidade e sua Sociedade), autoestima quanto a suas competências e potencialidades pessoais e profissionais, auto-realização pessoal e profissional;
- b. capacidade de entrar e ser bem sucedido no mundo do trabalho;
- c. experiência local de exercício de cidadania, que o referencia para o pleno exercício crítico da cidadania como sujeito econômico produtivo;
- d. experiência de convívio social e cooperativo na diversidade, que o referencia para o exercício crítico da solidariedade como sujeito social, cultural e político;
- e. que a escola siga, ela própria, aprendendo;
- f. que os profissionais da educação nela atuantes tenham se apropriado mais de sua identidade pessoal e profissional. Por isso, quando insistimos em afirmar que a escola deve estar ligada à vida, é certo que isso inevitavelmente acontece, como é certo que, ao mesmo tempo, não se trata de fazer com que a escola repita mimeticamente os padrões da vida ao seu redor, até porque há certas características da vida ao redor da escola que absolutamente são indesejáveis que se repetam dentro dela, tais como: a aceleração do tempo em função do produtivismo, a voracidade da economia de mercado, o consumismo, a relação predatória com o meio ambiente, as violências cotidianas, a corrupção da política etc.;
- g. que ela tenha gerado sujeitos conscientes, livres, responsáveis, autônomos, apropriados de todo o seu processo de formação, capazes de produzir a si mesmos e de se apropriar de si como um projeto de subjetividade e de identidade jamais esgotável;
- h. que tais sujeitos sejam capazes de se apropriar também das instituições, organizações, comunidades, das quais participam, apropriando-se das identidades que elas lhes imprimem como parte de sua marca cultural;
- i. que tais sujeitos sejam capazes de se reconhecer como unidades da humanidade, no sentido do que já em 1657 afirmava Comenius (1985), de que as escolas devem se constituir em *oficinas da humanidade*;

- j. que nessas relações consigo mesmos, com sua cultura local e com a humanidade, os sujeitos educandos sejam capazes de estabelecer o duplo vínculo: de aceder aos legados disponíveis culturais e universais e de deixar, por sua vez, o seu legado singular à efetivação e ampliação dos Direitos Humanos em sua cultura, à promoção do diálogo intercultural e à promoção de um cosmopolitanismo que produza legados duradouros a toda a Humanidade.

A ideia do cosmopolitanismo é também uma das marcas do pensamento de Bobbio (2004, p. 29), que o toma como referência para a ação, uma vez que, para o célebre jurista italiano, “[...] a liberdade e a igualdade dos homens não são um dado de fato, mas um ideal a perseguir; não são uma existência, mas um valor; não são um ser, mas um dever ser”. Pois ainda hoje, não obstante a derrocada do nazismo e do stalinismo, outras formas dissimuladas de totalitarismo persistem ameaçando as pessoas, num mundo que lhes deveria ser comum e pacífico (LAFER, 1988).

Tudo isso está associado a uma práxis cidadã e democrática de luta pela efetivação e ampliação dos Direitos Humanos extensivamente a toda a sociedade. Aloisio Krohling (2009) aponta para práticas concretas nessa direção: é preciso reinventar a democracia brasileira a partir da Constituição Cidadã de 1988; Ouvidorias Populares precisam ser criadas como canais de comunicação direta entre os cidadãos e os Poderes Públicos; é preciso ampliar e aprimorar as práticas de Orçamento Participativo e a sua execução deve ser feita com controle democrático dos cidadãos em audiências públicas; os Portais de Transparência são um instrumento democrático complementar indispensável de fiscalização e participação cidadã.

Nesse sentido, pode-se dizer que a educação brasileira se encontra num momento histórico ímpar, pois o processo de elaboração e a implementação do Plano Nacional de Educação, mediante processos políticos representativos e participativos, mostram-se como oportunidades de lutas concretas pela efetivação e ampliação de Direitos Humanos que, embora a partir de um campo específico, o educacional, alcançam um poder de abrangência social e cultural que permite inscrevê-las como um capítulo das grandes lutas históricas pela efetivação e ampliação da democracia no País.

Referências

- ANISTIA INTERNACIONAL. **Siniko**: para uma cultura de direitos humanos em África. 1998. Disponível em: <<http://www.amnistia-internacional.pt/files/documentacao/Siniko.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2013.
- BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- CASALI, Alípio. O que é educação de qualidade? In: MANHAS, Cleomar.

(Org.). **Quanto Custa Universalizar o Direito à Educação?** Brasília, DF: INESC - Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2011.

CIEMEN. Centro Internacional Escarré para as Nações e Etnias Minoritárias. **Declaração Universal dos Direitos Coletivos dos Povos.** Disponível em: <<http://www.ciemen.org/pdf/port.PDF>>. Acesso em: 25 set. 2013.

COMENIUS, João Amós. **Didactica Magna.** Tratado da arte universal de ensinar tudo a todos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1985.

DUSSEL, Enrique. **Ética de La liberación em La edad de La globalización y de La exclusión.** Madrid: Trotta, 1998.

_____. **20 Teses de Política.** São Paulo: Expressão Popular, 2007.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

ISA. Instituto Socioambiental. **Declaração da ONU sobre os direitos dos povos indígenas.** Abril 2010. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/direitos/internacional/declaracao-da-onu-sobre-direitos-dos-povos-indigenas>>. Acesso em: 25 set. 2013.

KROHLING, Aloísio. **Direitos Humanos fundamentais:** diálogo intercultural e democracia. São Paulo: Paulus, 2009.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos:** um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

ONU. Organização da Nações Unidas. Office of the High Commission for Human Rights. **Universal Declaration of Human Rights.** Disponível em: <<http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Introduction.aspx>>. Acesso em: 25 set. 2013.

PINTO, Álvaro Vieira. **Ciência e existência.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional:** um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano. São Paulo: Saraiva, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo:** para uma nova cultura política. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

TORRINHA, Francisco. **Dicionário Latino-Português.** Porto: Gráficos Reunidos, 1942.

TRINDADE, José Damiano. **História Social dos Direitos Humanos**. São Paulo: Peirópolis, 2002.

WCIP. **WORLD CONGRESS OF INDIAN PEOPLE**. 1975. Disponível em: <<http://data2.archives.ca/pdf/pdf001/p000000999.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2013.

Recebimento em: 06/12/2013.
Aceite em: 15/01/2014.