



Licenciado sob uma licença Creative Commons
ISSN 2175-6058
DOI: <https://doi.org/10.18759/rdgf.v26i2.2266>

O COSMOPOLITISMO PLURALISTA E O PENSAMENTO DESCOLONIAL: UMA CONVERGÊNCIA SURPREENDENTE EM DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS

*THE PLURALIST COSMOPOLITANISM AND
DECOLONIAL THINKING: AN AMAZING CONVERGENCE
IN DEFENSE OF HUMAN RIGHTS*

Aline Michele Pedron Leves
Gilmar Antonio Bedin
Douglas Cesar Lucas

RESUMO

Em uma sociedade líquida e cada vez mais interdependente torna-se necessário aprofundar as suas perspectivas teóricas e políticas a fim de compreender as dinâmicas contemporâneas que afetam diretamente as culturas, as diferenças, as identidades e a proteção internacional dos direitos humanos. O presente estudo reflete, com escopo nos limites da inclusão e exclusão, a renovação do respeito às diferenças culturais e identitárias, bem como questiona a forma pela qual o pensamento descolonial converge com os ideais cosmopolitas pluralistas no processo de proteção efetiva dos direitos humanos, para além da visão imperialista ocidental. Nesse sentido, este artigo analisa, mediante a utilização do método hipotético-dedutivo e da técnica de pesquisa bibliográfica, essa convergência surpreendente entre o descolonialismo e a proposta de um cosmopolitismo inovador, amparado na defesa dos direitos humanos e das pluralidades, o qual contribui com a convivência dialógica intercultural, desafiando a ótica soberanista e territorial dos Estados nacionais. Assim, ao corroborar a hipótese embrionária desta investigação científica, os resultados compartilham um verdadeiro olhar descolonial e contra-hegemônico sobre as

diversidades culturais da contemporaneidade por meio de um projeto cosmopolita pluralista comum que possui como essência a condição de “ser” humano.

Palavras-chave: cosmopolitismo pluralista; descolonialismo; diferenças e identidades culturais; direitos humanos; sociedade contemporânea.

ABSTRACT

In a liquid and increasingly interdependent society it is necessary to deepen its theoretical and political perspectives in order to understand the contemporary dynamics that directly affect the cultures, differences, identities and the international protection of human rights. The present study reflects, with scope within the limits of inclusion and exclusion, the renewal of respect for cultural and identity differences, as well as questions the way in which decolonial thinking converges with pluralistic cosmopolitan ideals in the process of effective protection of human rights, for beyond the western imperialist view. In this sense, this article analyzes, through using the hypothetical-deductive method and the bibliographic research technique, this surprising convergence between decolonialism and the proposal for an innovative cosmopolitanism, supported by the defense of human rights and pluralities, which contributes to intercultural dialogical coexistence, challenging the sovereign and territorial perspective of national States. Thus, in corroborating the embryonic hypothesis of this scientific investigation, the results share a true decolonial and counter-hegemonic look at contemporary cultural diversities is shared through a common pluralist cosmopolitan project that has as essence the condition of “being” human.

Keywords: pluralist cosmopolitanism; decolonialism; cultural differences and identities; human rights; contemporary society.

INTRODUÇÃO

A (re)interpretação que confere ampla importância ao percurso histórico e social é capaz de conservar uma infinidade de fontes de conhecimento prático-teóricas, de tal forma que a humanidade desenvolva uma consciência de aprendizagem a partir da valoração dos erros e acertos que fazem parte do arcabouço do mundo atual. Refletir acerca do desenvolvimento da sociedade contemporânea (pós-moderna) demonstra a necessidade de se recolocar alguns dos grandes ideais da racionalidade dos indivíduos. Dentre estes, se sobressai o resgate do

cosmopolitismo, originado ainda na Grécia antiga e que se refortalece na contemporaneidade, fundamentado na essência do ser humano e nas pluralidades culturais das distintas civilizações que compõem a tecitura social. Inclusive, de forma surpreendente, os ideais cosmopolitas plurais reconhecem a relevância e a atualidade do pensamento descolonial sob uma perspectiva contra-hegemônica que valoriza as diferenças e as identidades mundiais.

É evidente que o sistema global se apresenta cada vez mais complexo e interdependente. Com o avanço dos processos da globalização, os fatores internos e externos das nações se confundem e transcendem as fronteiras territoriais, redefinindo as concepções espaço-temporais e corroborando para o crescimento exponencial da complexidade da vida em sociedade. Nesse contexto, em tempos de interdependência entre os povos, pode-se afirmar que a intensificação das diferenças culturais traz à tona a necessidade de uma cooperação internacional mais ampla e que busque continuamente pela proteção dos direitos humanos, de tal modo que sejam viabilizadas as mais distintas formas de ser e de estar no mundo. Portanto, o presente artigo delimita-se a analisar as temáticas da diferença, da cultura e da identidade na contemporaneidade, bem como a proposta de convergência entre o cosmopolitismo pluralista e o descolonialismo em defesa dos direitos humanos.

O direito à diferença e o pleno respeito às culturas e identidades mundiais deve perpassar as disposições legais em âmbito local, nacional e internacional, contribuindo para a integração dialógica e igualitária em uma sociedade na qual as relações são cada vez mais flexíveis e difusas. Desse modo, o cosmopolitismo pluralista, tal como defendido por Ulrich Beck, constitui uma postura moral para com a humanidade e de defesa da sua diversidade, até porque, a homogeneização não representa um caminho aceitável para resolver os problemas de um mundo em constante metamorfose/transfiguração. Desse modo, o afastamento das propostas que produzem ou que possam gerar um processo de homogeneização e, portanto, de não reconhecimento das diferenças, aproxima teoricamente o cosmopolitismo pluralista do pensamento descolonial, na medida em que a possível cidadania mundial precisa respeitar a *conditio humana* (condição humana) com todas as suas peculiaridades.

Atualmente, sob a perspectiva de uma sociedade internacional multicêntrica e interdependente, emergem-se um conjunto de alterações na forma de organização do globo que desafiam o panorama mundial e, ao mesmo tempo, permitem a sucessiva ampliação dos horizontes de possibilidades para a concretização de um cosmopolitismo pluralista que incorpora as principais contribuições do pensamento descolonial. Em diferentes contextos, repensar as relações sociais da atualidade exige uma abordagem verdadeiramente interdisciplinar, capaz de identificar como as questões de âmbito global impactam diretamente em localidades distintas. Nesse viés, este estudo problematiza a forma pela qual o descolonialismo converge com os ideais cosmopolitas pluralistas no bojo da sociedade contemporânea e, ainda, questiona-se como se renova o respeito às diferenças culturais e identitárias, contribuindo para o processo de concretização efetiva dos direitos humanos, especialmente em âmbito internacional.

A hipótese embrionária desta investigação científica reside no fato de que o pensamento descolonial aliado ao cosmopolitismo pluralista conseguem fornecer elementos para a construção de uma sociedade pautada na essência da condição de “ser” humano e na proteção de suas diferenças, bem como de seus direitos fundamentais. Por conseguinte, essa reflexão tornou-se o resultado e a condição de uma nova era: tardia, reflexiva, efêmera, líquida e globalizada, a qual permite o fortalecimento de um conjunto de políticas contra-hegemônicas e de integração internacional que auxiliam na sustentação dos direitos humanos em uma etapa da sociedade repleta de riscos, antagonismos e incertezas globais. Então, o estabelecimento de um novo ideal cosmopolita plural e descolonial, que ultrapassa o plano da razão filosófica para compor a realidade social, viabiliza mecanismos não homogeneizantes para defesa dos direitos inerentes a todos os seres humanos, no sentido de aproximar, por meio do diálogo, as mais diversas culturas.

Nesse contexto, o presente artigo tem como objetivo analisar especificamente a referida convergência surpreendente entre a proposta de um cosmopolitismo pluralista e as formulações mais importante do pensamento descolonial, os quais desafiam a ótica soberanista e territorial dos Estados nacionais em direção à proteção global Sul-Norte dos direitos

humanos para além de uma visão predominantemente ocidental. À vista disso, esta pesquisa, mediante a utilização do método hipotético-dedutivo e da técnica de pesquisa bibliográfica, estrutura-se em dois momentos distintos. No primeiro, abordam-se os principais aspectos das diferenças, culturas e identidades na sociedade contemporânea. Esta incursão teórica tem como escopo principal demonstrar a importância das diversidades e do respeito entre *nós* e os *outros*, ou seja, entre o semelhante e o diferente em um mundo dotado de liquidez. No segundo, analisa-se a harmonização existente entre o descolonialismo e a proposta de um novo cosmopolitismo, amparado na defesa das pluralidades e que contribui com a convivência dialógica intercultural e com proteção internacional dos direitos humanos no atual cenário social complexo e globalizado.

DIFERENÇA, CULTURA E IDENTIDADE NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

As discussões acerca da temática da diferença não são recentes. Ao contrário, elas possuem suas raízes elementares na antiguidade e perpassaram por profundas alterações e reinvenções até alcançar o mundo contemporâneo. Apesar da ancestralidade do tema, a recorrência à questão da diferença restou invisibilizada na maior parte do decurso histórico das civilizações humanas. Isso significa dizer que até meados do século XIX, a filosofia e demais ciências sociais apresentavam um completo desprezo pela diferença, ou seja, rejeitavam tudo aquilo que não possuísse determinada constância na conjuntura social, política e cultural, uma vez que se acreditava não ser possível conhecer algo que fosse dotado de inconstância e que se modificasse com frequência. Tendo isso em vista, salienta-se que a desigualdade foi plenamente naturalizada até o limiar da modernidade, a qual trouxe consigo o princípio de uma inversão de perspectiva com a ideia da igualdade de direitos, positivada na Declaração de Direitos da Virgínia (dos EUA, em 1776) e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (da França, em 1789).

Esse panorama se inverteu, de fato, com Friedrich Nietzsche (1987), no século XIX. Para isto, o autor formulou uma teoria no sentido de que

o mundo não é estático, ou seja, não é sempre o mesmo. Isso pressupõe afirmar que a sociedade é racionalizada a partir da diferença, uma vez que existem processos lógicos e conceitos de identificação que negam a constância do mesmo. Ao passo em que os indivíduos se aproximam daquilo que os identifica, é produzida uma verdadeira sensação de segurança que acaba gerando acomodação. Desse modo, a repetição afasta o conhecimento do imprevisto e garante uma maior estabilidade. No entanto, deve-se ressaltar que o mundo não é estável e é justamente em razão disso que se observa a enorme dificuldade que os indivíduos têm de enfrentar as diferenças que se manifestam, nas mais diversas dimensões, em âmbito social.

Nas palavras de Regina Schöpke (2012, p. 125) “toda identidade é precária e provisória” e, portanto, o que está na base da natureza é a diferença. Isto é, os indivíduos não existem em razão das identidades, mas sim em razão das diferenças que os constituem enquanto “Ser”. Para André Leonardo Copetti dos Santos e Douglas Cesar Lucas (2016, p. 855), o “outro não faz parte do Ser, e a Diferença (alteridade) não está contida na ideia de identidade”. Nesse ínterim, quando Friedrich Nietzsche (1987) reflete o retorno, é possível observar que o que retorna é a diferença que constitui os seres como singulares. Destarte, ainda que aquilo que retorne seja o mesmo, este se refere ao diferente, pois tanto o acontecimento, como o fenômeno e a linguagem são múltiplos. Daí, portanto, é possível assegurar que o “Ser” não é estático, mas, sim, um constante devir (Deleuze, 2018).

Com efeito, foi apenas em meados do século XX que a questão da diferença passou a receber maior atenção. Esse fato fez com que as civilizações humanas deixassem de lado a zona de conforto das identificações para irromper com determinados limites socialmente postos. Nesse contexto, Gilles Deleuze (2018), numa perspectiva nietzschiana, *reinventou* o conceito de diferença. Desse modo, a visão deleuziana passou a conferir voz à diferença por meio do conceito de *diferença pura*. Essa, por sua vez, pode ser definida como a própria expressão do “Ser”, no sentido de que a diferença não é o diverso, senão, isto sim, o sustentáculo da constituição da essência do diverso. Então, conforme Regina Schöpke (2012, p. 155-156, grifos da autora), a diferença está no seio mais íntimo

do “Ser” e, logo, “existir já é *diferenciar-se*”, isto é, “falar do *Ser* é falar de todas as diferenças que o expressam”. À vista disso, se a diferença nada mais é do que um constante “devir” que se expressa intensamente como o acontecimento maior do “Ser”, pode-se perceber que ela

[...] está no cerne do próprio ser, como a sua manifestação mais profunda. O ser na verdade, [...] [é] um ser *unívoco* que se diz da *diferença*. Neste sentido, ele se expressa na multiplicidade e afirma as diferenças que o compõem, não como um todo fechado, nem como finito ou infinito, mas como um ‘acabado ilimitado’ [...] (Schöpke, 2012, p. 150, grifos da autora).

A teorização desta temática é, de fato, tão atual que ainda é bastante sensível no que concerne ao âmbito do direito. Isso porque, a modernidade, com sua contínua busca por igualdade, acabou por mascarar a problemática existente por detrás da diferença nos últimos séculos. Foi por volta da década de 1960, conforme André Leonardo Copetti dos Santos e Douglas Cesar Lucas (2015, p. 49), que “um mundo de certeza aparente deu lugar a um mundo de pluralidade, debate, controvérsia e ambiguidade”, repleto de novos desafios impostos pelos processos da globalização. Nesse período, “os movimentos sociais contra majoritários passaram a exigir, de modo institucional, uma nova agenda de reconhecimento baseada na ideia de diversidade e diferença, tanto no campo individual quanto comunitário” (Santos; Lucas, 2016, p. 854). Isso expressa que as certezas constitutivas dos conceitos de família, nação e trabalho passaram a ser questionadas em decorrência das diversidades, na medida em que a diferença ganhou visibilidade com uma série de movimentos sociais contestadores às dominações homogeneizadoras do patriarcalismo, do capitalismo, do colonialismo e do imperialismo – tais como o feminismo, a lutas dos grupos LGBTQI+, os movimentos negros, os pensamentos descoloniais, dentre outros.

Essas reivindicações abriram espaço para a incredulidade das idealizações modernas e trouxeram à tona ideias multiculturais e multifacetadas à luz da diferença (Santos; Lucas, 2019). Como via de consequências dessas transformações sociais, políticas e culturais, se estabeleceu uma nova consciência sobre o *outro*, a qual possibilitou o fortalecimento dos debates acerca da diferença, da cultura e da identidade

sob perspectivas contemporâneas. Então, na atual sociedade complexa, não se busca mais a igualdade, mas sim a efetivação do direito à diferença. Desse modo, a afirmação de que, no novo milênio, os modelos de referência não são mais sólidos (definitivos ou permanentes), certamente, foi uma das grandes contribuições prático-teóricas de Zygmunt Bauman (2001). A sociedade de hoje está imersa em um conjunto de complexidades que se transformam continuamente, com uma liquidez jamais verificada em outras épocas. Essa palavra, “liquidez”, se remete à fluidez – à ausência de uma forma completamente definida, mas, repleta de velocidade, inconsistência e incerteza intrínsecas das relações atuais.

Nesse sentido, assim como o Estado e seus velhos paradigmas característicos da modernidade sólida¹ – forjada entre os séculos XIV e XV e com apogeu nos séculos XIX e XX – pautados na soberania absoluta, se relativizaram em virtude da transponibilidade das fronteiras territoriais, resultante dos processos da globalização econômica – sobretudo após a queda do Muro de Berlim (1989) –, a ideia de que a humanidade poderia arquitetar racionalmente um futuro estável e com precisão, enraizado em fortes instituições, como a família e o Estado-nação, também se desintegrou. Gradativamente, na segunda metade do século XX, a modernidade líquida foi se consolidando, ao passo em que o futuro se tornou algo nebuloso e indefinido. De fato, toda essa conjuntura, estimulada fortemente pelo capitalismo financeiro, acarreta uma série de implicações no âmbito da cultura, da política, da economia e nos mais diversos setores sociais da vida pública e privada. Isso porque, a sociedade que antes possuía os seus pilares estruturados em bases sólidas, agora é substituída por uma incerteza de relações líquidas, as quais emergem sobre um conjunto de regras, instituições, lutas e sistemas simbólicos, políticos e econômicos.

Tais fatores acabam por definir uma nova estrutura social que se desfaz continuamente de forma inconsistente. Logo, na modernidade líquida, conforme evidencia Zygmunt Bauman (2013, p. 11), “no lugar de formas derretidas, e, portanto, inconstantes, surgem outras, não menos – se não mais – suscetíveis ao derretimento, e, portanto, também inconstantes”. Faz-se necessário frisar que a transição da modernidade sólida para a modernidade líquida não ocorreu instantaneamente, mas, sim, por meio do desenvolvimento paulatino de fenômenos sociais oriundos dos processos

da globalização, tais como a migração global de pessoas, a intensidade dos fluxos e o implemento das novas tecnologias que contribuíram imensamente para o processo de liquefação da sociedade. Essa metáfora da liquidez foi utilizada por Bauman na medida em que o líquido não consegue manter sua forma, especialmente quando aquecido. Desse modo, no contexto das relações sociais da atualidade, quando se evidencia uma “alta temperatura”, as transformações se tornam amplamente factíveis (Bauman, 2013).

Então, a liquidez social, quando somada às elevadas temperaturas que compõe a contemporaneidade, faz com que a solidificação das relações da sociedade seja praticamente inexistente. Por isso, Bauman (2013, 59-60) evidencia que, na modernidade líquida suscetível às mudanças, toda a humanidade caminha rumo ao desconhecido, uma vez que “o curso do desenvolvimento agora é visto como uma série interminável de tentativas (e, indubitavelmente, de erros)”. Nesse período de liquidez, os indivíduos firmam relações e se constituem de acordo com as novas características que pautam a atualidade. Se os marcos referenciais se dissolvem constantemente, isso não é diferente com a cultura, até porque, essa consiste em uma das formas pelas quais os indivíduos se identificam socialmente no processo de construção de suas identidades. É notório, então, que a cultura também não é algo estático, pois ela se (re)constrói acompanhando as transfigurações, ou como diria Ulrich Beck (2018), as metamorfoses mundiais.

O reconhecimento desta transformação é fundamental na atualidade. Isso porque, ao final do século XX, se expandiram as reivindicações contra a universalização homogeneizadora e, por conseguinte, se intensificaram os denominados novos movimentos sociais, os quais enfatizavam as discussões identitárias com escopo na diferença multicultural e no pensamento pluralista (Santos; Lucas, 2019). A temática da identidade passa, então, a ocupar um lugar de destaque e de ampla importância na contemporaneidade globalizada. De acordo com Giacomo Marramao (2003), a busca por identidade e diferença é nada mais do que um verdadeiro reflexo de reação aos efeitos uniformizadores dos processos da globalização. No mesmo sentido é o entendimento de Bauman (2003), pois para ele a identidade e a diferença são uma defesa-resposta contra

o fenômeno globalizador que visa extirpar os vínculos identitários, transformando-os em efêmeros, provisórios e descontínuos num mundo de realidades líquidas. Em contrapartida, se fortalece a ideia de comunidade e de pertença com relação aos semelhantes, essa é “uma maneira encontrada para se conquistar mais segurança e igualdade num mosaico de indistincões que parece desfavorecer as aproximações humanas mais duradouras” (Santos; Lucas, 2016, p. 853).

Além disso, destaca-se que a cultura no mundo líquido contemporâneo apresenta características individualistas na medida em que as pessoas possuem liberdade individual de escolha para gerenciar suas políticas de vida. Contudo, nessa sociedade capitalista, a cultura dominante impulsiona as práticas exageradas de consumo por meio de estímulos que deixam de lado as regulações normativas. Desse modo, a função da cultura não consiste em satisfazer, tão somente, as necessidades individuais, mas, também, em criar outras carências que podem ser socialmente consumidas – como é o caso da moda, que passa a ser definida pela colonização e exploração da cultura pelo consumo. O resultado disso se traduz em um paradoxo de dois desejos e aspirações humanas contrárias: 1) o pertencimento a um determinado grupo cultural; 2) a distinção das massas em razão da individualidade (Bauman, 2013). Nota-se, então, por parte das pessoas, a existência do medo de ser completamente diferente e do medo de perder a sua individualidade. Assim, Bauman (2013) afirma que a cultura em tempos de liquidez exige uma verdadeira aptidão para mudar de identidade e, de certo modo, para não se apegar às coisas do passado.

De acordo com a metáfora abordada na obra *“Espelhos - uma história quase universal”*, de Eduardo Galeano (2008), o diabo é o diferente, isto é: o muçulmano, o judeu, o negro, a mulher, o pobre, o estrangeiro, o homossexual, o cigano e o índio. Diversamente da esfera divina, onde o diabo consiste no anjo Lúcifer, narcisista e rebelde em face de Deus, na esfera terrena, o diabo pode ser considerado uma farsa criada como uma ferramenta de opressão, repressão e imposição de determinados valores, os quais são propagados por indivíduos e grupos privilegiadas, no interior dos sistemas de dominação, às minorias (diabólicas) que se constituem na contramão dos interesses das majorias (endeusadas) (Santos; Lucas, 2015). Por conseguinte, faz-se necessário, em uma filosofia

da diferença, que haja a suplantação dos “*diabos*” em suas múltiplas facetas e dos discursos políticos dominantes. Nesse sentido, alguns textos constitucionais, como é o caso da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, evidenciam a intenção de enfrentar a superioridade das majorias e a inferioridade das minorias. Para tanto, as medidas antidiscriminatórias e as ações afirmativas se constituem como exemplos efetivos. Assim, nota-se que é impossível

[...] pensarmos novas categorias jurídicas, a partir do arsenal conceitual moderno, que sejam adequadas e aptas a solucionar conflitos em que o centro da discussão esteja na diferença das partes envolvidas no conflito. É preciso, definitivamente, radicalizar a estruturação de uma sintaxe da diferença e do pluralismo, como condição necessária para uma nova articulação ético-política das relações sociais adequadas às demandas da Pós-Modernidade (Santos; Lucas, 2015, p. 69).

Ademais, é evidente que a identidade e a diversidade, essencialmente focadas na área sociocultural, estão sustentadas na ideia da diferença, seja essa étnica, racial, sexual, religiosa ou nacional, à luz do indivíduo e da comunidade. Isso ocorre em razão do fato de que aqueles que não correspondem ao padrão eurocêntrico, buscam ser reconhecidos não como iguais, mas como diferentes em sua natureza. A exemplo disso, nota-se que, na contemporaneidade, os negros não visam o reconhecimento de sua branquitude, as mulheres não querem ser masculinizadas, assim como os homossexuais não pretendem responder aos padrões heteronormativos. Todos os indivíduos que escapam ao modelo do sujeito ocidental: branco, cristão e heterossexual, lutam apenas pelo reconhecimento de suas diferenças, as quais constituem as características efetivas do seu “Ser”. Logo, o reconhecimento das diferenças socioculturais consiste em uma categoria chave para a compreensão e garantia efetiva dos direitos humanos, uma vez que é por meio deste reconhecimento que se intenta libertar o “*outro*” das narrativas hegemônicas de dominação, as quais impossibilitam a completa manifestação das mais diversas singularidades e culturas humanas.

À vista disso, pode-se afirmar que a identidade é capaz de mover o mundo, isso porque, ao mesmo tempo em que aproxima os indivíduos,

também os afasta, trazendo consigo uma verdadeira ressignificação de pertencimento que pode produzir conflitos ou, como diria Samuel Huntington (2010), “choque de civilizações”. Para Douglas Cesar Lucas (2019, s.p.) a identidade consiste, portanto, em um conceito ambivalente e coexistencial com a diferença, que traz à tona uma oposição permanente, ou seja, trata-se de uma “continuidade descontínua que une desunindo”. Em geral, a comunidade procura se defender de tudo o que diverge da identidade dos indivíduos que a compõe. Esse fato gera uma política contra o “*outro*” (o “*estranho*”) na medida em que as comunidades se fecham e tornam de si mesmas, acirrando a lógica do “‘nós’ contra ‘eles’”, proliferando inúmeros ambientes forjadores de identidade cultural que, paradoxalmente, tendem a potencializar as diferenças culturais e aumentar os reclamos por diversidade” (Santos; Lucas, 2016, p. 853). Logo, simultaneamente à defesa da homogeneidade cultural no âmbito das comunidades, se intensificam as incertezas e os medos em relação a tudo que é estranho.

Outrossim, a transformação acarretada no âmbito dos padrões coletivos da vida em sociedade, de acordo com Beck (2011, p. 23, grifo do autor), “abrange e reconfigura toda a trama social, no qual se alteram, em última instância, as *fontes da certeza* das quais se nutre a vida”. Em sua obra “*Sociedade de Risco Mundial*”, Ulrich Beck (2016, p. 39) expõe uma reflexão teórica amparada na existência dos riscos globais e, além disso, apresenta uma análise acerca da dinâmica da individualização e das vulnerabilidades locais. A exposição dos riscos globais representa um verdadeiro choque para a humanidade, isso porque, a célere evolução da ambivalência não foi, de fato, prevista. O mencionado choque acarretado pelos riscos exige um recomeço por parte das civilizações, uma vez que esse ato é capaz de criar possibilidades de ação e condições de convivência entre as diversas culturas, povos e religiões para além das fronteiras dos Estados (Beck, 2016, p. 100).

Nesse sentido, é importante destacar que a ironia histórica presente nas forças autodestruidoras, tanto físicas como éticas, permitiram ao ser humano superar as fronteiras estatais e, por conseguinte, a abandonar a ordem internacional moderna na medida em que os povos culturalmente distintos estabelecem relações de interdependência entre

si e expressam a capacidade de viverem lado a lado, enquanto iguais e diferentes. Ulrich Beck (2016, p. 79) evidencia que, até o presente momento da contemporaneidade,

[...] todo sofrimento, toda a miséria, toda a violência causada pelas pessoas umas às outras só atingiam as categorias do “outro” – trabalhadores, judeus, negros, requerentes de asilo, dissidentes, mulheres, etc. –, por trás da qual os aparentemente não afetados podiam escapar. A chegada dos perigos globais implica a experiência do “fim do outro”, o fim de todas as possibilidades de distanciamento elaboradas. Daí a sua nova força cosmopolita. O seu poder resulta da força de um perigo que elimina todas as zonas de proteção e todas as diferenciações sociais dentro e entre os Estados nacionais, criando novas.

Evidentemente, em um mundo multicultural, não há outra possibilidade senão deixar que as pessoas criem as suas próprias preferências. Com efeito, culturas distintas coexistem entre si, no entanto, a política do multiculturalismo não torna a coexistência nada fácil. É justamente por isso que Bauman (2013) destaca que os indivíduos perpassam por um verdadeiro dilema em relação as suas identidades e nacionalidades. Consequentemente, conviver com o “outro” passou a ser um fato do cotidiano e, desse modo, as alternativas que se apresentam aos países para a integração cultural são: investir na confiabilidade entre nativos e imigrantes (entre nós e eles) para superar os sentimentos de incerteza e de ameaça de ambas as partes; adotar políticas de direitos humanos capazes de facilitar não só coexistência amparada na tolerância, mas, sobretudo, a convivência baseada no respeito à diferença e na solidariedade dialógica entre povos pluriculturais.

É notório que o multiculturalismo não traz respostas efetivas para as questões relacionadas às diferenças, constituindo-se como um conceito bastante limitado. Então, como se torna possível estabelecer uma igualdade na diferença? Muito embora os ordenamentos jurídicos positivem direitos que privilegiam o coletivo, existe, por parte dos Estados Democráticos uma ampla dificuldade de construir discursos plurais que abranjam as mais distintas perspectivas dos grupos identitários que compõem o tecido social. É preciso, pois, pensar “a democracia em outras perspectivas não exclusivamente estatais, mas individuais, grupais e

societais” (Santos; Lucas, 2015, p. 96), sem, com isso, favorecer maiorias ou minorias. Visivelmente, as democracias liberais procuraram sempre impor aos grupos minoritários uma espécie de conformidade com a cultura hegemônica. Em função disso, é preciso compreender a diferença a partir da interculturalidade e do pluralismo para romper com as narrativas da universalidade hegemônica, sobretudo no que concerne aos direitos humanos como valores predominantemente ocidentais e imperialistas, os quais podem carregar consigo violências veladas e intentar dominar culturas distintas.

Frente a isso, os direitos humanos necessitam, mais do que nunca, despir-se de uma vez por todas dos pressupostos universalizadores que produzem “choques” (conflitos) entre povos diversos. Isso significa afirmar que é imprescindível a promoção de um diálogo intercultural com novas pautas de reconhecimento entre a igualdade e a diferença identitária no interior das sociedades cosmopolitas mosaicas, haja vista que a diferença não nega a igualdade, mas a substancializa. Desse modo, será possível ter “individualidades com capacidade de aceitação do ‘outro’ em todas as suas diferenças, não como um contrário, mas como um devir diverso em suas próprias territorializações” (Santos; Lucas, 2016, p. 863). Foi justamente por isso que se institucionalizou o direito à diferença, amparado em uma filosofia da alteridade, pois é preciso abrir espaço de visibilidade para que as heterogeneidades não sejam, hoje, ignoradas socialmente. Necessita-se, então, potencializar as reivindicações políticas em favor do pluralismo cultural, de tal modo que seja plenamente possível evitar os “riscos de um narcisismo das minorias [...] [e] a faceta homogeneizadora da maioria” (Santos; Lucas, 2016, p. 875).

Além do mais, espera-se que os direitos humanos consigam estabelecer um diálogo cada vez mais amplo entre a igualdade e a filosofia da diferença para que se fortaleçam novas perspectivas interculturais do mundo contemporâneo. Todas essas evidências levaram Ulrich Beck a propor um cosmopolitismo pluralista, capaz de ultrapassar os limites da análise de dados e conceituações nacionais com uma visão unilateral do mundo. De fato, as representações simbólicas do globo precisam ser articuladas, ao passo em que as negociações transformadoras devem ser firmadas com o objetivo de contestar o sistema mundial, haja vista que

esse não se trata de uma unidade, mas, sim, de uma completa diversidade. Aprender, então, sobre as outras culturas não consiste apenas em um ato de compreensão cosmopolita. Constitui-se, também, no entendimento da realidade sobre si próprio e em se identificar com o outro. Assim, os dualismos ontológicos tais como o nacional e o internacional, nós e os outros, o interno e o externo são relativizados e adquirem uma nova moldura sob a ótica do cosmopolitismo pluralista, o qual abre novos horizontes de caráter transnacional para a proteção dos direitos humanos e para o reconhecimento da diversidade do mundo. É justamente esse movimento de repensar a sociedade contemporânea a partir de um novo cosmopolitismo plural, aliado ao pensamento descolonial, que será aprofundado na sequência.

A CONVERGÊNCIA ENTRE O DESCOLONIALISMO E O COSMOPOLITISMO PLURALISTA EM PROL DOS DIREITOS HUMANOS

O aprofundamento da compreensão do mundo atual é uma tarefa urgente e um desafio enorme. O motivo dessa adversidade é a complexidade da contemporaneidade ou pós-modernidade e a sua constante metamorfose (Beck, 2018). Neste sentido, seria confortável imaginar que as transformações das sociedades humanas progrediram de forma contínua, homogênea e linear em todas as regiões do globo e, sobretudo, no que diz respeito ao surgimento, desenvolvimento e expansão dos direitos humanos até os dias atuais. Esse é um belo cenário, porém falso, equivocado e que comporta alguns obscurantismos velados. Por isso, esta visão deve ser superada, sendo necessário pensar os direitos humanos a partir de uma perspectiva transmoderna e contra-hegemônica. Neste processo, deve-se trabalhar, para a análise restar fortalecida, com noções como “modernidade” e “colonialidade”, de forma concomitante, e, por conseguinte, com uma reconfiguração epistêmica dos modelos dominantes da sociedade, articulados à ideia de um cosmopolitismo pluralista e descolonial. Isso pressupõe, no entanto, uma ordem política

que exerça o poder com o intuito de viabilizar a convivência democrática entre as mais diversas culturas que habitam o globo.

Com efeito, é importante perceber que, apesar das inegáveis contribuições da modernidade, essa, muitas vezes, oculta por detrás de toda a sua complexidade uma pauta que representa, conforme Walter Mignolo (2017), o seu lado mais obscuro, qual seja: a “colonialidade”. Isso significa que a narrativa complexa da modernidade possui como ponto de origem a Europa, ou seja, trata-se de uma narrativa que atribui as etapas positivas ou conquistas – como o progresso, a modernização e a democracia – tão somente às civilizações ocidentais, ao passo em que esconde, simultaneamente, as contribuições essenciais dos povos colonizados para o desenvolvimento global. Nesse contexto, o conceito de “colonialidade” foi introduzido como uma resposta específica aos processos excludentes da globalização e ao pensamento linear do Ocidente, entre o fim da década de 1980 e o início dos anos de 1990, pelo sociólogo peruano Anibal Quijano (2005). É bem verdade que “não há modernidade sem colonialidade” (Mignolo, 2017, p. 2) e, por sua vez, o próprio termo colonialidade já apresenta uma perspectiva descolonial, como uma crítica ao discurso imperialista e à visão predominantemente ocidental do mundo.

A contemporaneidade, transmodernidade ou “pós-modernidade”, como se refere Enrique Dussel (2017), se constitui como um processo de transformação da modernidade, isto é, surge como uma crítica ao universalismo, fundacional ou dogmático, dos modelos eurocêntricos (Dussel, 2016). Desse modo, os povos periféricos – da África, da Ásia e da América-Latina – passaram a criticar a hegemonia teórica do conhecimento introduzido pelo Ocidente, a partir da própria realidade regional e da hibridez cultural do mundo, no sentido de contestar as inconsistências e de reivindicar as contribuições que foram, de fato, negadas pela lógica da modernidade. Em vista disso, analisa-se o discurso eurocêntrico dominante dos direitos humanos, os quais são considerados, de acordo com Fernanda Bragato (2014, p. 205), “um projeto moral, jurídico e político criado na Modernidade Ocidental e que, depois de ter sido suficientemente desenvolvido e amadurecido, foi exportado ou transplantado para o resto do mundo.” Logo, pode-se afirmar que as origens dos direitos humanos

não têm praticamente nada a ver com os conhecimentos, histórias e racionalidades dos povos não ocidentais.

O exemplo da predominância do discurso ocidental, de tradição teórica racionalista, revela-se no destaque dado às lutas políticas francesas, inglesas e norte-americanas dos séculos XVII e XVIII, como os mais importantes marcos de reconhecimento dos direitos humanos. Isto é verdadeiro, mas, outros eventos também foram fundamentais (como, por exemplo, a revolução de 1804 do Haiti). O foco nas revoluções europeias e norte-americana revela que estes acontecimentos políticos (e suas declarações de direitos) têm o objetivo de ressaltar a conotação burguesa dos direitos humanos e seu espírito individualista. De fato, foram resultados do projeto iluminista pautado na emancipação do indivíduo das inúmeras formas de opressão política, bem como na luta pelo reconhecimento de uma liberdade de iniciativa e dos direitos de propriedade. É justamente em função disso que se afirma que a teoria predominante a respeito da fundamentação dos direitos humanos aglutina um conjunto de “fatos históricos e concepções antropológico-filosóficas próprias do contexto europeu moderno, o que sugere não apenas a ausência de contribuições para além das fronteiras do Ocidente, como propõe que os direitos humanos ostentam o ideário próprio de sua cultura” (Bragato, 2014, p. 210). Isso revela a colonialidade da modernidade sobre o discurso dos direitos humanos e aquilo que Quijano (2005) denominou de “cosmovisão” de uma civilização em particular – eurocêntrica – a qual é imposta como uma racionalidade universal.

Nessa perspectiva, o pensamento descolonial vem apresentando grande visibilidade, na medida em que coloca em evidência toda a dimensão colonial presente na modernidade. Tal fator acaba, por sua vez, desencobrendo a lógica do poder dominante e da exclusão, bem como promove uma maior compreensão acerca da dinâmica atual assumida pelos direitos humanos, alicerçados nos princípios da igual dignidade e da não discriminação dos povos (Bragato, 2014). Desse modo, o descolonialismo busca considerar as culturas oprimidas e as histórias silenciadas das civilizações esquecidas a partir de três categorias específicas: da transmodernidade, da geopolítica do conhecimento e da colonialidade do poder. A primeira delas, a *transmodernidade*, proposta

por Enrique Dussel, busca evidenciar que a modernidade não consiste em um fenômeno exclusivamente intraeuropeu, muito pelo contrário, essa é constituída principalmente pelo seu lado oculto, qual seja: a colonialidade. A crítica reside, portanto, no fato de que os processos históricos são mal compreendidos a partir da ótica eurocêntrica ou norte-americana da modernidade, a qual desenvolveu vítimas e grupos subalternos (indígenas sacrificados, negros escravizados, mulheres oprimidas, pobres, homossexuais e todos os demais que se encontram às margens da sociedade). Para Dussel (2017, p. 3249), a transmodernidade “aprecia a crítica pós-moderna, mas descentraliza desde a periferia mundial e a reconstrói desde as exigências políticas dos grupos subalternos”.

Por sua vez, a segunda categoria, a *geopolítica do conhecimento*, desenvolvida por Walter Mignolo, destaca que há uma hegemonia epistêmica europeia, desde as concepções instrumentais até as teóricas políticas. Nesse sentido, a pretensão de universalidade dos modelos eurocêntricos ignora ou exclui as demais formas de conhecimento. Isso nada mais é do que um projeto homogeneizante que nega as diversidades culturais existentes no mundo e valoriza a história europeia em detrimento das demais. A exemplo disso, para Fernanda Bragato (2014, p. 218), “o discurso dominante dos direitos humanos é localizado e parcial. Ele concebe os direitos humanos como um fenômeno ligado a sociedades metropolitanas e ignora a trajetória constitutiva nos espaços invisíveis da humanidade.” Notadamente, a geopolítica do conhecimento explica que, dentro da lógica da colonialidade, há uma impossibilidade de se conceber a gênese dos direitos humanos para além do Ocidente. Assim, é possível afirmar que a concepção geo-histórica dominante dos direitos humanos consiste em uma verdadeira contradição em si mesma, especialmente se for levado em consideração as violências do colonialismo – tais como o genocídio indígena e a escravidão africana – que introduziram as ideologias do racismo, do subdesenvolvimento e da intolerância.

A terceira categoria imprescindível para o pensamento descolonial é a *colonialidade do poder* ou *matriz colonial de poder*, elaborada por Anibal Quijano. Nessa categoria são exploradas as incoerências da concepção antropológico-filosófica, as quais estão sustentadas na ideia da racionalidade. Problematisa-se, então, o conceito de racionalidade

para demonstrar a existência de um projeto de invisibilidade e opressão humana, cujo qual é amplamente reforçado pela ideia de raça e pela dominância de um poder autoritário de matriz colonial que controla a economia, a sexualidade, o gênero, a subjetividade e o conhecimento (Mignolo, 2017). Nota-se que a racionalidade passou a ser um importante fator de exclusão dos seres humanos que não estão inseridos no padrão cultural dominante. Conforme Mignolo (2017, p. 4), “ocultadas por trás da retórica da modernidade, práticas econômicas [dispensam] vidas humanas, e o conhecimento [justifica] o racismo e a inferioridade de vidas humanas, que [são] naturalmente consideradas dispensáveis”. Portanto, a invisibilidade do *outro* se estabelece, justamente, pelo exercício de um poder que possui matrizes coloniais. Isto posto, Fernanda Bragato (2014, p. 225) conclui que essa categoria da colonialidade do poder permite “uma leitura dos direitos humanos fundada no projeto de visibilidade, reconhecimento e respeito dos seres humanos, rejeitando as dicotomias e as hierarquizações próprias do projeto moderno, que fundam a diferença colonial e legitimam a exclusão.”

Nota-se, então, a necessidade de se descolonizar o discurso ocidental dos direitos humanos, de tal modo que esses direitos não sejam apenas um produto exportado para as demais regiões do mundo, mas, que possam ser reconhecidos como uma verdadeira estrutura multicultural (Santos, 2003b). Para tanto, reconhecer a colonialidade como um elemento constitutivo da modernidade é fundamental para a descolonização por meio da filosofia da libertação, a qual “foi descobrindo e abrindo novos horizontes de profundidade que permitiram um diálogo Sul-Sul, preparatório de futuros e criativos diálogos Sul-Norte.” (Dussel, 2017, p. 3240). Nesse ínterim, a relativização da modernidade ocidental permite ressaltar as vozes, as ideias, as lutas, os pensamentos e as histórias dos povos periféricos e culturalmente diversos. Esse pode ser considerado um dos passos mais importantes para a reformulação do discurso dominante dos direitos humanos. Mignolo (2017, p. 13) estabelece cinco projetos que moldarão o futuro global do século XXI, “a reocidentalização, a reorientação da esquerda, a desocidentalização, a descolonialidade ou opção descolonial e a espiritualidade ou opção espiritual.” Portanto, ainda que a globalização tenha uma tendência de homogeneização, como uma

nova forma de colonialidade, o “*Imperium*” já encerrou o seu percurso e futuros globais estão sendo construídos, onde muitas trajetórias e opções serão disponíveis; no entanto, não haverá lugar para uma opção pretender ser a *única*. A opção descolonial não visa ser a *única* opção.” (Mignolo, 2017, p. 13).

Nessa perspectiva, a virada cosmopolita proposta por Ulrich Beck pode ser encarada como uma ideia revolucionária e que, de forma surpreendente, converge com o pensamento descolonial. O sociólogo alemão evidencia que a denominada sociedade de risco contemporânea – célere, efêmera e dotada de liquidez – se encontra diante de uma cosmopolitização empírico-analítica que se caracteriza por sua essência completamente diferente do cosmopolitismo normativo, isso porque, possui força compulsória, ou seja, não se trata apenas de uma escolha voluntária ou de um assunto de elite. Então, na medida em que os problemas globais passam a integrar a agenda cotidiana dos indivíduos e das estruturas de governança global, pode-se afirmar que a sociologia cosmopolita consiste no resultado de uma verdadeira reimaginação dos conceitos de nação e de nacionalidade. Esses entram em conflito com um conjunto de fenômenos oriundos das normas e dos processos globais, tais como: os direitos humanos, as migrações transnacionais, as identidades culturais, as novas guerras e conflitos locais, os mercados globalizados e a crescente atuação por parte da sociedade civil e das instituições internacionais (Beck, 2016, p. 322; Beck; Levy, 2015, p. 5-6). Diante disso, a cosmopolitização é um

[...] mecanismo através do qual a nacionalidade é reimaginada. Ao contrário dos antigos compromissos filosóficos com o cosmopolitismo como um princípio universalista, a dinâmica sociológica da cosmopolitização implica uma relação interativa entre o global e o local. É um ‘processo dialético e não-linear, no qual o universal e o particular, o semelhante e o diferente, o global e o local devem ser concebidos não como polaridades culturais, mas como princípios interconectados e reciprocamente interpenetrantes’.² (Beck; Levy, 2015, p. 6).

No mundo contemporâneo, é bem verdade que as heterogeneidades culturais são múltiplas. Portanto, falar de um cosmopolitismo homogeneizador não consiste em um caminho aceitável para atender

as demandas e resolver os problemas que afetam a sociedade pós-moderna. Por mais que as transformações globais acarretem efeitos irreversíveis para a vida dos indivíduos e das coletividades, as identidades e os particularismos plurais das culturas, que se manifestam no seio das civilizações, permanecem solidamente inabaláveis, ainda que estas perpassem por um conjunto de metamorfoses e efeitos colaterais. No interior de um novo cosmopolitismo situa-se, de um lado, a procura por um conjunto de novas estratégias e métodos de investigação social e, de outro, o questionamento a respeito do comportamento dos seres humanos diante das diferenças culturais existentes num contexto de “metamorfose do mundo” (Beck, 2018). Como bem lembra Bauman (2009b, s.p), todos os seres humanos são “responsáveis pelo outro, estando atento a isto ou não, desejando ou não, torcendo positivamente ou indo contra”, pelo motivo de que, na sociedade globalizada, tudo o que os indivíduos fazem ou deixam de fazer “tem impacto na vida de todo mundo e tudo o que as pessoas fazem (ou se privam de fazer) acaba afetando [a humanidade]”.

Pode-se afirmar, desse modo, que a verdadeira natureza humana dos indivíduos se remete à cidadania mundial, fragilizando os vínculos tradicionais específicos a um Estado ou um grupo em particular. Nas palavras de David Held (2012, p. 58), para o cosmopolitismo “os seres humanos são reconhecidos como membros ativos do mundo”³ e, portanto, como afirma a filósofa Martha Nussbaum (1997, p. 40), devem aceitar completamente “o fato de terem obrigações morais com o resto do mundo”⁴. Se enquadra, portanto, na condição de cosmopolita toda e qualquer pessoa que se considera cidadão do mundo inteiro ou, ainda, que faz do mundo a sua pátria em defesa da proteção universal dos direitos humanos, “independentemente da origem nacional e da condição cultural, étnica, religiosa ou econômica de cada indivíduo em particular, o que converteria todo ser humano em um [verdadeiro] cidadão do mundo.”⁵ (Rodas; Ramírez, 2011, p. 114).

Nesse momento, faz-se importante relembrar a diferenciação proposta por Ulrich Beck (2016, p. 322) entre cosmopolitismo normativo-político, de um lado, e cosmopolitismo metodológico, de outro. O primeiro pode ser compreendido como uma escolha voluntária ou assunto da elite, enquanto o segundo está fundado em uma lógica de distinção

inclusiva. Embora exista uma verdadeira interdependência entre essas duas dimensões, o sociólogo alemão afirma ser necessária a exigência e o desenvolvimento de um cosmopolitismo empírico-analítico das ciências sociais, o qual possui força compulsória. Para Vandenberghe (2011, p. 86), a transição do cosmopolitismo “normativo para o empírico tem de ser articulada sociologicamente e baseada em atores coletivos que possam portar o projeto cosmopolita”, fato esse que requer uma superação do nacionalismo metodológico do Estado.

Desse modo, a virada cosmopolita se tornou possível através da instituição do denominado cosmopolitismo metodológico. Esse, por sua vez, parte da diferenciação teórica existente entre a ação social, as práticas e os costumes das mais diversas culturas e as condições de vida transnacionais em relação às perspectivas da sociedade mundial, que se vincula pelos riscos globais e se utiliza de uma metodologia fundada na lógica da distinção inclusiva (Beck, 2004, p. 51-52; Bosco; Ferreira, 2016, p. 240). A ocorrência de uma verdadeira cosmopolitização social resulta em uma significativa ruptura epistemológica relacionada à reflexividade e à mudança de paradigma: do plano teórico exclusivo para o inclusivo, do nacionalismo para o cosmopolitismo. Assim, “o cotidiano torna-se cosmopolita: as pessoas têm de atribuir sentido à sua vida no intercâmbio com outros, e não no encontro com os seus semelhantes.” (Beck, 2016, p. 42-43).

Com efeito, a globalização criou possibilidades para a consolidação de um novo mundo, dotado de uma “realidade histórica unitária, ainda que ele seja extremamente diversificado” (Santos, 2017, p. 173). É evidente que o cosmopolitismo consiste em uma forma de organização da sociedade globalizada que se institucionaliza de uma maneira socialmente rica de possibilidades frente ao atual cenário mundial, sobrecarregado por um conjunto de ambiguidades e contradições. O significado da perspectiva cosmopolita remete-se ao sentido do mundo, da ausência de fronteiras, no qual o ser humano configura-se como o verdadeiro protagonista (Beck, 2005, p. 29). Contudo, na mesma proporção em que se desenvolvem as liberdades e as pluralidades, também emergem variadas formas de intolerância, opressão, disparidade e discriminação, sendo notória a contradição existente na essência da “multidão” global (Hardt; Negri,

2005, p. 12). Daí, portanto, torna-se necessária a proposição de ideais cosmopolitas plurais e descoloniais para o exercício de políticas voltadas à defesa dos direitos humanos.

Nesse aspecto, os autores Ulrich Beck, Wolfgang Bonss e Christoph Lau (2003, p. 8) questionam-se acerca de “quais recursos devemos ter para transformar as sociedades organizadas exclusivas do Estado-nação em sociedades e Estados cosmopolitas inclusivos, que trazem para o interior das comunidades humanas os Outros culturais?”⁶. Essa consiste em uma tarefa pratico-teórica do cosmopolitismo pluralista e descolonial, o qual “procura estender as normas e os direitos que sustentam a vida viável aos Outros anteriormente marginalizados na época do colonialismo e do imperialismo e na Sociedade Mundial de Risco de hoje.”⁷ (Beck; Bonss; Lau, 2003, p. 8). Por isso, faz-se necessário o pleno fortalecimento das democracias onde se multiplicam as liberdades e as possibilidades de ser, agir e pensar mais plenamente acerca das diferenças e da humanidade como um todo, ou seja, na dimensão do mundo, ampliando a identificação de um indivíduo com outros, por mais desafiador e paradoxal que isso possa significar, no sentido das propostas voltadas para a consolidação dos ideais de altruísmo, respeito e empatia no interior das civilizações.

Mas, afinal, quem é que precisa do cosmopolitismo? Para Boaventura de Sousa Santos (2003a, p. 29), a resposta desta indagação constitui-se bastante simples: “quem quer que seja vítima de intolerância e de discriminação precisa de tolerância; quem quer que veja ser-lhe negada a dignidade humana essencial precisa de uma comunidade de seres humanos; quem quer que seja não-cidadão precisa de uma cidadania mundial”. Dessa forma, a sociedade atual se encontra diante de uma constelação cosmopolita capaz de criar novas reivindicações e demandas de legitimação, afirmadas no âmbito interno ou externo, para integrar os grupos e indivíduos excluídos da sociedade globalizada (Beck; Beck-Gernsheim, 2002, p. 22-23). Neste contexto, Beck (2002, p. 20) destaca várias questões importantes: “podem os membros [da sociedade] exigirem o direito à homogeneidade para excluir outros? O direito de ‘autodeterminação étnica’? O direito de ‘homogeneidade religiosa’, da ‘homogeneidade racial’? De ‘limpeza étnica’?”⁸. As respostas para tais questões são negativas e se respaldam no ideal kantiano da cidadania

mundial para a constituição de uma sociedade mais inclusiva e que respeite as heterogeneidades.

De fato, o cosmopolitismo “não é uma questão de pós-modernidade ou não-modernidade, mas de uma nova regra de modernidades globalizadas e emaranhadas que destacam a urgência das demandas da sociedade mundial.”⁹ (Beck, 2002, p. 21). É justamente por isso que uma sociologia cosmopolita determina fundamentos imprescindíveis de redefinição, reinvenção e reorganização para superar os complexos desafios relacionados a dois elementos substanciais na contemporaneidade: a globalização e a individualização. Para Beck (2001, p. 277) a ideia do cosmopolitismo “integra a individualização no contexto da glocalização”¹⁰, ou seja, “o cosmopolitismo é, de fato, tanto uma propriedade do indivíduo quanto do sistema global”¹¹. Portanto, pode-se afirmar que é a partir da consolidação de ambos os elementos que se torna possível compreender as raízes históricas dos processos civilizatórios, as especificidades culturais e o amplo significado social da instituição de um cosmopolitismo pluralista e descolonial, o qual não visa a homogeneização social em suas mais variadas formas (Beck, 2002, p. 21; Beck; Bonss; Lau, 2003, p. 30).

É importante observar que a pluralidade cultural e os valores descoloniais constituem-se nos princípios fundamentais da percepção contemporânea do cosmopolitismo. Isso exige, de fato, um olhar historicamente desperto, reflexivo e dialógico sobre as ambivalências que existem nos espaços sociais, caracterizados por um conjunto de contradições e diferenciações múltiplas entre as multiplicidades de indivíduos, grupos, classes, nações e culturas, as quais se transfiguram continuamente em razão da complexidade do entorno em que se situam. Conforme evidencia Zygmunt Bauman (2009a, p. 44), “não existem indivíduos totalmente idênticos, isso é impossível. Existimos porque somos diferentes, porque consistimos em diferenças”, entretanto, as heterogeneidades não podem impedir o convívio entre as pessoas e, tampouco, transgredir os direitos humanos, isso porque, “não importam quais sejam essas diferenças, o que as determina é a natureza das fronteiras que traçamos”. Logo, o reconhecimento das diferenças culturais, fundamentado na ótica cosmopolita de essência pluralista e descolonial

rejeita os particularismos fechados e rompe com os localismos estatais (Beck, 2005, p. 29; Saldanha, 2018, p. 18).

Ao contrário do universalismo homogeneizante, que pressupõe a dissolução das diferenças e o fortalecimento do nacionalismo, o qual unifica e delimita as distinções entre os indivíduos através dos contrastes nacionais e culturais, o “cosmopolitismo pluralista distingue-se destas formas transformando a inclusão do outro em realidade e/ou máxima” (Beck, 2016, p. 113). Tendo isso em vista, Ulrich Beck (2016, p. 113) evidencia que o conceito do cosmopolitismo “se refere a uma forma particular de lidar socialmente com a alteridade cultural”, a qual nada mais é do que o resultado e a condição de uma nova etapa, qual seja: a da sociedade contemporânea, na qual se dissolvem, gradativamente, as fronteiras e os entraves das diferenciações nacionais do modelo de Estados westfalianos e sobrevivem novos pressupostos que contribuem para a proteção internacional dos direitos humanos e a defesa das pluralidades mundiais (Bedin, 2011). Além disso, a sociabilidade

[...] testemunhando o surgimento da possibilidade de um horizonte de percepção e experiência de um mundo único, no qual as diferenças entre culturas se perpetuam e aumentam as interdependências. [...] Deste ponto de vista histórico, não é que está surgindo uma espécie de civilização humana unitária, igual para todos e global em seu escopo, mas que está emergindo uma enorme variedade de mundos vitais opostos.¹² (Beck, 2005, p. 15-16).

No entanto, graças à tomada de consciência no que concerne à dinâmica da sociedade global, Beck (2016, p. 112) afirma que todos os indivíduos vivem em uma “vizinhança direta com todos, portanto num mundo com outros que não podem ser excluídos”. Frente a isto, o aspecto fundamental do cosmopolitismo pluralista e descolonial consiste, antes de qualquer coisa, em uma obrigação de inclusão daqueles que são culturalmente diferentes em todo o mundo. É evidente que a pluralidade dos outros, ainda que seja negada, já não pode mais ser eliminada, haja vista que as diferenças culturais e identitárias são cada vez mais acentuadas no âmbito social e, portanto, as civilizações humanas acabam partilhando a afinidade da heterogeneidade. Isso significa que o momento cosmopolita da contemporaneidade consiste, conforme Beck (2016, p. 114, grifo do

autor), na “*conditio humana* da irrevogável impossibilidade de exclusão do culturalmente outro”, onde “todos se encontram num espaço de perigo global comum – sem saída”, sendo possíveis “reações extremamente contraditórias a esta situação, incluindo renacionalizações, xenofobias, etc. Uma delas inclui o *reconhecimento* do outro como igual e diferente”.

Dessa forma, para que as diferenças sejam reconhecidas e, mais do que isso, respeitadas, a sociedade precisa pensar em conjunto com a essência dos preceitos do cosmopolitismo pluralista e do pensamento descolonial. Até porque, por mais impossível que possa parecer a instauração de uma sociedade internacional como um lugar comum de segurança, de respeito às heterogeneidades e de proteção aos direitos inerentes aos seres humanos, a civilização somente pode alcançar o verdadeiro progresso quando um ser humano, considerado e respeitado em suas singularidades, sentir-se efetivamente responsável pela humanidade do outro, como igual e diferente, independentemente do lugar em que ele esteja, pela mesma condição de cidadão do mundo. É imprescindível, pois, que haja uma difusão de ideais contra-hegemônicos, de tal forma que se amplie a perspectiva transmoderna dos direitos humanos, uma vez que o mundo globalizado não é mais universal, mas, sim, pluriversal. Isso significa “tomar a pluriversalidade como um projeto universal em que todas as opções rivais teriam de se aceitar” (Mignolo, 2017, p. 14), ou seja, é necessário que os indivíduos se coloquem no lugar uns dos outros, enquanto sujeitos de direitos, onde nenhum Estado, instituição ou ser humano tem o poder de dominar e de se impor ao outro.

Diante do exposto, deve-se trabalhar para a construção de um discurso humanitário pluralista e contra-hegemônico por meio do aprofundamento das categorias descoloniais e da reconstrução dos horizontes mundiais, de tal forma que seja possível prevenir as violações e opressões dos direitos humanos, como também, que se consiga criar novos espaços para a promoção de um “[diálogo] intercultural na estrutura de um sistema que se globaliza” (Dussel, 2017, p. 3247) e que impeçam a humanidade de voltar à barbárie. Em outras palavras, isso quer dizer que a convivência entre os seres humanos não pode se restringir a uma conformação social baseada na violência e desprovida de valores capazes de estabelecer vínculos de solidariedade, referenciados nas possibilidades de concretização

do cosmopolitismo pluralista. Faz-se imprescindível, então, pensar e agir descolonialmente para romper com a matriz de poder ocidental homogeneizante, abandonando o universalismo imperial em defesa de um novo cosmopolitismo plural, o qual contribui para a implementação de projetos locais abertos às diferentes cores, raças, gêneros, culturas, religiões e expressões presentes na humanidade. Portanto, pensar como membros de uma sociedade cosmopolita descolonial consiste em uma ideia sublime e que não pode ser pensada sem entusiasmo.

CONCLUSÃO

As transformações das últimas décadas foram, de fato, muito profundas e, em consequência, pode-se afirmar que já estamos vivendo em um novo mundo. Essa realidade inédita exige a formulação de novas formas de compreensão do globo e a adoção de práticas sociais e políticas que consigam incorporar a necessidade de combinação da cooperação entre os povos de culturas e identidades distintas com os ideais cosmopolitas descoloniais e contra-hegemônicos, os quais atestam a existência de uma sociedade mundial pluriversal. Então, o cosmopolitismo, em sua perspectiva descolonialista, deixou de ser uma simples ideia da razão, ainda muito contestada, para emigrar dos sonhos filosóficos à realidade pura e simples, desafiando a ordem nacional do velho modelo de Estados westfalianos e impulsionando a defesa da proteção internacional dos direitos humanos em consonância com a essência das heterogeneidades culturais dos cidadãos do mundo.

Com isso, os pressupostos mais importantes do chamado nacionalismo metodológico – simbolizado na centralidade estatal e da vida nacional – e suas implicações tradicionais estão sendo afastados. Tal superação é fundamental para a compreensão do conjunto de processos complexos e contraditórios socialmente existentes na configuração do mundo, os quais revelam, por um lado, um crescente intercâmbio de múltiplas histórias e culturas, políticas e economias, moedas e mercados, idiomas e religiões e, por outro, uma constante transfiguração. Esse movimento fez com que o modelo da sociedade de Estados fosse debilitado e substituído

por uma nova forma de organização mundial, a qual se caracteriza por uma verdadeira metamorfose da realidade e que reforçou a dinâmica cosmopolita contra-hegemônica de integração. Então, o cosmopolitismo contemporâneo e descolonial adquiriu uma relevância inédita e retomou a ideia de superação das fronteiras políticas e identitárias nacionais, com escopo na unidade da humanidade e suas diferenças.

Nesse sentido, o cosmopolitismo e o pensamento descolonial passaram a ser objetos de grandes debates e teorizações na atualidade e impulsionaram novas formas de reflexão sobre o mundo. Em geral, pode-se afirmar que essas teorias reforçaram a ideia de convergência na compreensão da interligação das culturas, diferenças e identidades que constituem o “ser” e que compõem o mundo líquido contemporâneo. Com os processos da globalização houve uma gradual dissolução do anacrônico modelo soberanista e territorial, ao passo em que se intensificou a complexidade da interdependência entre os povos. Isso acabou por despertar um pensamento reflexivo acerca das ambivalências existentes entre os indivíduos de culturas diversas e a necessidade do direito à diferença. Igualmente, a transição do colonialismo para o descolonialismo, bem como da perspectiva nacionalista para a cosmopolita, passou a levar em consideração o contexto do mundo como um todo integrado, isto é, do centro e da periferia ou, ainda, do Norte e do Sul, para superar os inúmeros desafios e imperialismos que dificultam a efetivação do direito internacional dos direitos humanos e, logo, a consolidação dos ideais de respeito, empatia e altruísmo.

À vista disso, o mundo atual adquiriu novos contornos e possibilidades para a concretização de um panorama cosmopolita pluralista e descolonial, atribuindo uma real importância histórica aos mais diversos povos e culturas, não apenas os ocidentais, na cooperação interestatal e nos processos de defesa, efetivação e garantia dos direitos humanos. Ademais, para que o mundo se torne metaforicamente unificado e conectado entre si por meio de um projeto comum para a humanidade e sob a ótica do diálogo intercultural, faz-se mais do que necessário deixar para trás o globalismo rumo ao cosmopolitismo. Isso quer dizer que os ideais cosmopolitas pluralistas e descoloniais se traduzem como um processo de unificação simbólica das civilizações, buscando, através do

diálogo entre as distintas culturas, a construção de um mundo comum e a solução para os problemas da humanidade. Com efeito, a proteção e a concretização efetiva dos direitos humanos se estabelecem a partir da cooperação, do reconhecimento das diferenças sociais e da interrelação contra-hegemônica, pautada na diversidade sem unidade entre os povos de diferentes culturas, etnias, raças, religiões e ideias, os quais somente manifestam sua existência nas heterogeneidades das identidades e da essência comum de “ser” humano.

Pelo exposto, este estudo permite perceber que há uma convergência surpreendente entre o cosmopolitismo pluralista e o pensamento descolonial na compreensão da sociedade atual. No âmbito das investigações e dos debates aqui propostos, preocupou-se em fomentar formas de pensamento crítico que desafiam a política mundial voltada para uma reforma capaz de viabilizar um novo cosmopolitismo, pautado nos ideais do respeito às diferenças e de empatia entre seres de identidades múltiplas e de culturas diversas. Isso significa afirmar que descolonialismo não exclui o cosmopolitismo, e vice-versa, uma vez que restou comprovado ser possível analisar a nova ordem mundial sob um ponto de vista contra-hegemônico e não-ocidental. Portanto, pode-se concluir que o cosmopolitismo pluralista e descolonial contribui para a criação de espaços públicos abertos às diversidades. Esta é uma alternativa importante gerada na atualidade e um desafio imenso para todos os cidadãos do mundo que desejam uma vida mais igualitária e o reconhecimento jurídico, político e social dos direitos humanos.

NOTAS

- ¹ É importante destacar que a solidez da “modernidade sólida” não é sinônimo de imutabilidade, uma vez que até mesmo nessa conjuntura social se verifica um certo grau de liquidez, no sentido de dissolver as estruturas sociais, econômicas e políticas para refazê-las em um molde diferente (aperfeiçoamento e substituição das estruturas sólidas).
- ² Tradução nossa. Texto original: “[...] mechanism through which nationhood is reimagined. Unlike older philosophical engagements with cosmopolitanism as a universalistic principle, the sociological dynamics of cosmopolitanization imply an interactive relationship between the global and the local. It is a ‘non-linear, dialectical process in which the universal and particular, the similar and the dissimilar, the global and the local are to be conceived not as cultural polarities, but as interconnected and reciprocally interpenetrating principles.’”
- ³ Tradução nossa. Texto original: “Los seres humanos son reconocidos como miembros activos del mundo [...]”.

- ⁴ Tradução nossa. Texto original: “[...] el hecho de tener obligaciones morales con el resto del mundo [...]”.
- ⁵ Tradução nossa. Texto original: “[...] sin importar el origen nacional y la condición cultural, étnica, religiosa o económica de cada individuo particular, lo que convertiría a todo ser humano en un ciudadano del mundo.”.
- ⁶ Tradução nossa. Texto original: “what resources must we have in order to transform the exclusive nation-state organized societies into inclusive cosmopolitical societies and States, which bring into the human communities the cultural Others?”.
- ⁷ Tradução nossa. Texto original: “[...] seeks to extend the norms and rights that sustain viable life to the previously disenfranchised Others of the age of colonialism and imperialism and today’s World Risk Society”.
- ⁸ Tradução nossa. Texto original: “May members claim a right to homogeneity to exclude others? The right of ‘ethnic self-determination’? The right of ‘religious homogeneity’, ‘racial homogeneity’? Of ‘ethnic cleansing’?”.
- ⁹ Tradução nossa. Texto original: “It is not a matter of post-modernity or non-modernity, but of a new rule of globalized entangled modernities that highlight the urgency of demands of the world society”.
- ¹⁰ Tradução nossa. Texto original: “[...] integrate individualization into the context of glocalization”.
- ¹¹ Tradução nossa. Texto original: “[...] the cosmopolitanism is in fact as much a property of the individual as it is of the global system”.
- ¹² Tradução nossa. Texto original: “[...] presenciando el surgimiento de la posibilidad de un horizonte de percepción y experiencia de un mundo único, en el que se perpetúan las diferencias entre las culturas y aumentan las interdependencias. [...] Desde este punto de vista histórico, no es que esté surgiendo una especie de civilización humana unitaria, igual para todos y global en su alcance, sino que está surgiendo una enorme variedad de mundos vitales opuestos.”.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **A cultura no mundo líquido moderno**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Edição digital. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e medo na cidade**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2009a.

BAUMAN, Zygmunt. **Entrevista**: Zygmunt Bauman. Rio de Janeiro: Zahar - Blog da Editora, 24 mar. 2009b. Disponível em: <https://zahar.com.br/blog/post/entrevista-zygmunt-bauman-2>. Acesso em: 14 jan. 2023.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BECK, Ulrich. **A metamorfose do mundo**: novos conceitos para uma nova realidade. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BECK, Ulrich. Interview with Ulrich Beck. **SAGE Journals** - Journal of Consumer Culture, v. 1, n. 1, july. London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications, 2001. p. 261-277. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/146954050100100209>. Acesso em: 17 jan. 2023.

BECK, Ulrich. **La mirada cosmopolita o la guerra es la paz**. Traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós, 2005.

BECK, Ulrich. **Poder y contrapoder en la era global**: la nueva economía política mundial. Traducción de R. S. Carbó. Barcelona: Paidós, 2004.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco**: rumo a uma outra modernidade. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2011.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco mundial**: em busca da segurança perdida. Tradução de Marian Toldy e Teresa Toldy. Lisboa: Edições 70, 2016.

BECK, Ulrich. The Cosmopolitan Society and Its Enemies. **SAGE Journals** - Theory, Culture & Society, v. 19, n. 1-2, april. London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications, 2002. p. 17-44. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/026327640201900101>. Acesso em: 16 jan. 2023.

BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. **Individualization**: institutionalized individualism and its social and political consequences. London: SAGE Publications, 2002.

BECK, Ulrich; BONSS, Wolfgang; LAU, Christoph. The Theory of Reflexive Modernization: Problematic, Hypotheses and Research Programme. **SAGE Journals** - Theory, Culture & Society, v. 20, n. 2, april. London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications, 2003. p. 1-33. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0263276403020002001>. Acesso em: 17 jan. 2023.

BECK, Ulrich; LEVY, Daniel. Cosmopolitanized Nations: Re-imagining Collectivity in World Risk Society. **SAGE Journals** - Theory, Culture & Society, v. 30, n. 2, march. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2015. p. 3-31. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0263276412457223>. Acesso em: 16 jan 2023.

BEDIN, Gilmar Antonio. **A sociedade internacional clássica**: aspectos históricos e teóricos. Ijuí: Unijuí, 2011.

BOSCO, Estevão; FERREIRA, Leila. Sociedade mundial de risco: teoria, críticas e desafios. **Sociologias**, v. 18, n. 42, mai./ago. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Sociologia - UFRGS, 2016. p. 232-264. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/15174522-018004211>. Acesso em: 17 jan. 2023.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos – Eletrônica**, Itajaí, v. 19, n. 1, jan-abr 2014, p. 201-230. ISSN: 2175-0491. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14210/nej.v19n1.p201-230>. Acesso em: 15 jan. 2023.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz & Terra, 2018.

DUSSEL, Enrique. A Filosofia da Libertação frente aos estudos pós-coloniais, subalternos e a pós-modernidade. Tradução de Lucas Fagundes Machado. **Direito & Práxis**, Rio de Janeiro, v. 08, n. 4, 2017, p. 3232-3254. ISSN: 2179-8966. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/31230>. Acesso em: 14 jan. 2023.

DUSSEL, Enrique. **Entrevista**: Decolonialidad del poder com Erique Dussel. Ciudad de México: Ruta Pedagógica, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BBelW63uLjM>. Acesso em: 14 jan. 2023.

GALEANO, Eduardo. **Espelhos**: uma história quase universal. Tradução de Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão**: guerra e democracia na era do Império. Tradução de Clóvis Marques. São Paulo: Record, 2005.

HELD, David. **Cosmopolitismo**: ideais y realidades. Traducción de Dimitri Fernández Bobrovski. Madrid: Alianza Editorial. 2012.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Tradução M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

MARRAMAO, Giacomo. **Passagio a ocidente**: filosofia e globalizzazione. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais - RBCS**

[online], São Paulo, v. 32, n. 94, 2017, p. 1-18. ISSN: 1806-9053. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>. Acesso em: 15 jan. 2023.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

NUSSBAUM, Martha. Educar ciudadanos del mundo. In: NUSSBAUM, Martha; RORTY, Richard; RUSCONI, Gian Enrico; VIROLI, Maurizio. **Cosmopolitas o patriotas**. Traducción de Guillermo Piro. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 33-43.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. p. 227-278.

RODAS, Francisco Cortés; RAMÍREZ, Felipe Piedrahita. **De westfalia a cosmópolis**: soberanía, ciudadanía, derechos humanos y Justicia económica global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia - Instituto de Filosofía, 2011.

SALDANHA, Jânia Maria Lopes. **Cosmopolitismo jurídico**: teorias e práticas de um direito emergente entre a globalização e a mundialização. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2018.

SANTOS, André Leonardo Copetti; LUCAS, Doglas Cesar. **A (in)diferença no direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2015.

SANTOS, André Leonardo Copetti; LUCAS, Doglas Cesar. **Palestra**: Doglas Lucas e André Copetti. Círculo de Cipião, Academia de Jovens Investigadores. Lisboa: Faculdade de Direito de Lisboa, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ImvTreY9Cq8&t=1s>. Acesso em: 15 jan. 2023.

SANTOS, André Leonardo Copetti; LUCAS, Doglas Cesar. Sobre a Autonomia da Diferença na Filosofia do Direito e suas Repercussões na Razão Prática Jurídica. **Novos Estudos Jurídicos - NEJ**, v. 21, n. 3, p. 846-878, Univali, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.14210/nej.v21n3.p846-878>. Acesso em: 14 jan. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Poderá o direito ser emancipatório? **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Tradução de João Paulo Moreira. [Online], v. 65,

n. l. mai. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2003a. p. 3-76. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/1180>. Acesso em: 16 jan. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b. p. 429-461.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2017.

SCHÖPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença**: Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

VANDENBERGHE, Frédéric. Um Estado para o Cosmopolitismo. **Novos Estudos**, n. 90. jul. São Paulo: CEBRAP - Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, 2011. p. 85-101. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002011000200007. Acesso em: 17 jan. 2023.

Recebido em: 11-4-2023

Aprovado em: 29-12-2025

Aline Michele Pedron Leves

Doutora, com Pós-Doutorado em Direito PEPEEC PDPG/CAPES, e Mestra pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito – Mestrado e Doutorado em Direitos Humanos – da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ). Professora efetiva do Curso de Direito da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), Campus São Borja/RS. Advogada (OAB/RS) junto ao Núcleo de Práticas Jurídicas (NPJ) da UNIPAMPA-SB. Líder do Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão Fronteiras do Direito - *GFronte* (CNPq/UNIPAMPA-SB). Pesquisadora Docente do Grupo de Pesquisa Direitos Humanos, Governança e Democracia - *Mundus* (CNPq/PPGD UNIJUÍ). Coordenadora do Projeto enCINE Direito - UNIPAMPA-SB. Colaboradora Honorária da Organização Não Governamental da Sociedade Civil Ruptura (ONG).

E-mail: alineleves@unipampa.edu.br.

Gilmar Antonio Bedin

Pós-Doutorado pelo Instituto de Estudios Avanzados da Universidad de Santiago de Chile (IDEA/USACH). Doutor e Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor permanente dos Cursos de Graduação em Direito e dos Programas de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito – Mestrado e Doutorado – da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ) e da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI). Líder do Grupo de Pesquisa do CNPq: Direitos Humanos, Governança e Democracia (*Mundus*). Autor de vários livros e artigos.

E-mail: gilmarb@unijui.edu.br

Doglas Cesar Lucas

Pós-Doutorado em Direito pela Università degli Studi Roma Tre (Itália). Doutor em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professor permanente do Curso de Graduação em Direito e do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito – Mestrado e Doutorado em Direitos Humanos – da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ). Professor do Curso de Graduação em Direito da Faculdade CNEC de Santo Ângelo/RS e Colaborador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito – Mestrado e Doutorado – da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI). Líder do Grupo de Pesquisa do CNPq: Fundamentação Crítica dos Direitos Humanos (FCDH). Avaliador Inep/MEC. Autor de vários livros e artigos. Advogado (OAB/RS).

E-mail: doglasl@unijui.edu.br

