



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

JULIA GARCIA VILAÇA DE SOUZA

DIREITOS HUMANOS INTER-RELACIONAIS: *TIANXIA* E A AMPLIAÇÃO DOS
HORIZONTES

CAMPINAS

2024

JULIA GARCIA VILAÇA DE SOUZA

DIREITOS HUMANOS INTER-RELACIONAIS: *TIANXIA* E A AMPLIAÇÃO DOS
HORIZONTES

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Campinas
como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do
título de Doutora em Ciências Sociais.

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Antonio Florentino Neto

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO
DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA JULIA
GARCIA VILAÇA DE SOUZA E ORIENTADA
PELO PROF. DR. ANTONIO FLORENTINO
NETO.

CAMPINAS

2024

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

So89d Souza, Julia Garcia Vilaça, 1983-
Direitos humanos inter-relacionais : *Tianxia* em e a ampliação dos horizontes / Julia Garcia Vilaça de Souza. – Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador: Antonio Florentino Neto.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Direitos humanos. 2. Filosofia chinesa. 3. Taoísmo. 4. Confucionismo. 5. China - Política e governo. I. Florentino Neto, Antonio, 1963-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: Interrelational human rights : *Tianxia* and the expansion of horizons

Palavras-chave em inglês:

Human rights

Philosophy, Chinese

Taoism

Confucianism

China - Politics and government

Área de concentração: Ciências Sociais

Titulação: Doutora em Ciências Sociais

Banca examinadora:

Antonio Florentino Neto [Orientador]

Ana Tereza Lopes Marra Sousa

Ho Yeh Chia

Bruno Martarello de Conti

Celio Hiratuka

Data de defesa: 06-02-2024

Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0009-0001-2646-8555>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/1273979825976658>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 06 de fevereiro de 2024, considerou a candidata Julia Garcia Vilaça de Souza aprovada.

Prof. Dr. Antonio Florentino Neto

Profa. Dra. Ana Tereza Lopes Marra de Sousa

Profa. Dra. Ho Yeh Chia

Prof. Dr. Bruno Martarello de Conti

Prof. Dr. Celio Hiratuka

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Àqueles que sempre me acompanham pelos caminhos

AGRADECIMENTOS

Apesar das narrativas que nos direcionam a pensar o contrário, nessa vida não andamos sós e nossas produções sempre são fruto da colaboração de muitas pessoas que fazem parte de nossos caminhos. Essa tese, certamente, foi viabilizada pela participação de muitos e muitas que me auxiliaram e me inspiraram nestes últimos anos, antes até de minha entrada no programa de doutorado da Unicamp.

Assim, agradeço aos órgãos de financiamento que viabilizaram o desenvolvimento desta pesquisa. O presente trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), processo 140500/2018-9, e da Universidade Virtual do Estado de São Paulo (Univesp). Além disso, gostaria de agradecer à Beijing Language and Culture University, e à China University Alumni Association, por terem apoiado minha participação na iniciativa *Belt and Road: Reread China*. Agradeço, igualmente, à Beijing Normal University por me adicionarem ao Chinese Culture Studies Program for Global Young Scholar 2023 para expandir meus conhecimentos sobre filosofia chinesa. E agradeço, também, à secretaria do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Unicamp e a Beatriz Suyama por todo auxílio, dedicação e suporte ao longo destes anos de pesquisa.

Agradeço ao meu orientador Antônio Florentino pela assistência, pelas orientações e por ter insistido para que eu continuasse a pesquisar sobre direitos humanos na China. Por ser um assunto carregado de moralismos e, ao meu ver, um pouco espinhoso, no início das pesquisas pensei em desistir e estudar algum outro assunto “mais fácil”, mas hoje percebo a importância do tópico, além de ter me possibilitado a expansão de perspectivas e de conhecimento. Agradeço ainda à professora Chia e ao professor João Vergílio, por terem sido as bases acadêmicas que me possibilitaram chegar até aqui, e à professora Robin Wang e ao professor Hans-Georg Moeller, pelas riquíssimas contribuições acadêmicas e pelo auxílio profissional.

Este percurso também foi auxiliado por diversos colegas pesquisadores que me apoiaram de diversas formas. Assim, agradeço a Mariana Ueta, Talita Pinotti, Guilherme Mattos, Diego Amorin pelas indicações de estudo, pelas indicações profissionais e pelos convites para participar de eventos, me auxiliando a expandir minha atuação acadêmica. Agradeço a Rodney Ferreira pelas indicações sobre Kant e Hegel, a João Paulo pelas recomendações sobre história do direito, a Isabela Venturoza pelo diálogo, pelas perspectivas inspiradoras e pelos esclarecimentos sobre temáticas de gênero, e a Aline Matos Rocha, cuja

pesquisa e indicações de leitura influenciaram os caminhos da tese em um momento em que estava perdida, procurando direcionamento.

Agradeço ainda a Plínio Tsai, Eduardo Antunes, Amanda Fernandes, Camila Gimenes e Ricardo Mazzeo pelas conversas, pelos projetos em conjunto que têm apoiado meu percurso acadêmico e que trouxeram inspirações à pesquisa e pela colaboração atenciosa. E agradeço enormemente aos meus queridos amigos de pesquisa, Matheus Costa, Carlos Correia, João Souza e Lucas Machado por indicações de leitura e por conversas que foram essenciais para o desenvolvimento da pesquisa, para caminhar e para lapidar ideias. Essa tese foi escrita por mim, mas, sem querer, foi um pouco escrita por eles também. À todos vocês, agradeço ainda pela companhia, pelo carinho e pelas palavras gentis nos momentos de dificuldade.

Agradeço enorme e carinhosamente aos meus pais, Maria Cristina e Sebastião por todo apoio ao longo dos anos para que eu pudesse seguir a vida acadêmica. Agradeço pelas leituras, pelas conversas, pelas ideias e por todo auxílio que me foi dado. Agradeço aos meus queridos amigos Pedro, Simone, Marcos, Laécio, Dênis, Ana Luiza, Juliana e Renan por fazerem a vida mais leve, mais alegre e cheia de amor!

E agradeço, sobretudo e com grande carinho, a Rosangela, Luciana, Antônio Tadeu, Maria Theresa, Sônia Regina, Sônia Marin e a todo que lhes acompanham e trabalham junto com vocês. Sem vocês nada disso teria sido possível.

RESUMO

Os direitos humanos são importantes para se pensar a vida das pessoas no mundo para que se desenvolvam mecanismos e políticas com o objetivo de garantir que todas as pessoas tenham suas necessidades mais básicas atendidas e tenham suas dignidades e integridades asseguradas. Estes direitos, nestes termos, foram desenvolvidos no ocidente, especificamente na Europa, a partir das bases filosóficas europeias e, apesar disso, têm sido considerados universais. Contudo, essa universalidade reconhece apenas um conjunto de valores que tem se colocado, historicamente, de maneira hegemônica, negligenciando, e até subalternizando, outros conjuntos de valores, outras perspectivas de mundo e a pluralidade cultural que existe na Terra. Reconhecendo este problema, a pesquisa apresentada nesta tese discute a história dos direitos humanos desenvolvida na Europa, apresenta os problemas que existem em torno destes direitos atualmente e questiona as críticas e acusações direcionadas à China sobre a suposta falta de direitos humanos em seu território ou perpetradas por seu governo. Em seguida, o texto apresenta a inter-relacionalidade chinesa, uma organização centrada nas relações, que baseia as perspectivas e a aplicação dos direitos humanos na China e, com base nas teorias *Tianxia* e de relacionalidade na política mundial, indica como algumas características particulares do país influenciam a interpretação e a realização dos direitos humanos na China atualmente, com o intuito de abrir espaço para ampliar as discussões em torno dos direitos humanos e pensar uma ideia de universalidade que integre a pluralidade.

Palavras-chave: China, Inter-relacionalidade, Direitos Humanos, Ontologia, Filosofia Chinesa, Sociologia Chinesa.

ABSTRACT

Human rights play a crucial role in shaping the quality of life for the people globally, facilitating the development of policies and mechanisms aimed at securing the fulfillment of basic needs and safeguarding people's dignity and integrity. Originating in the West, particularly in Europe, these rights are founded upon European philosophical principles and have been regarded as universal, despite this regional origin. However, this universality has predominantly recognized a specific set of values that, historically, has deemed itself hegemonic, while overlooking and marginalizing alternative value systems, diverse worldviews, and the rich cultural diversity present on Earth. Acknowledging this issue, the research presented in this thesis delves into the historical evolution of human rights in Europe, presents the problems that currently exist around these rights and questions the criticisms and accusations directed at China about the supposed lack of human rights in its territory or attributed to its government. Subsequently, the text presents Chinese interrelationality, an organization centered on relationships, which bases the perspectives and application of human rights in China. Drawing upon the theories on *Tianxia* and relationality in global politics, it elucidates how the particular characteristics of the country influence the interpretation and realization of human rights in China today. The aim is to create space for expanding discussions concerning human rights and to consider a notion of universality that embraces and integrates plurality.

Keywords: China, Interrelationality, Human Rights, Ontology, Chinese Philosophy, Chinese Sociology.

Sumário

Introdução.....	12
Prólogo – Delineamento	25
Capítulo 1 - Modernidade Ocidental: pressupostos que fundam o discurso hegemônico sobre os direitos humanos.....	27
1.1 História dos direitos humanos.....	28
1.2. Características do Ocidente – Ontologia Individual/ Individualista	38
1.3. Problemas dos Direitos Humanos.....	55
1.3.1. Críticas aos Direitos Humanos	68
Capítulo 2 - Não é sobre Direitos Humanos.....	75
2.1. É sobre a ontologia individual do Ocidente.....	78
2.2. É sobre dispositivos de poder	84
2.3. É sobre epistemicídio ou violências epistêmicas.....	94
2.4. É sobre mudar a China.....	105
Capítulo 3 – Ontologia relacional: a Inter-relacionalidade Chinesa.....	116
3.1. A Sociedade Chinesa	119
3.1.1. Campo e Cidade	121
3.1.2. China e Ocidente	126
3.2. Yinyang e inter-relacionalidade: base do pensamento e da sociedade chinesa	139
3.3. Budismo e inter-relacionalidade	148
3.4. Inter-relacionalidade Chinesa	150
Capítulo 4 – Ampliar os horizontes: ontologia inter-relacional e direitos humanos.....	159
4.1. Sobre Relações Internacionais e Inter-relações: a construção de uma perspectiva inter-relacional da política mundial.....	159
4.2. Sobre Cooperação e Coexistência: inter-relacionalidade no mundo 天下 <i>Tianxia</i>	173
4.2.1. História da formação de um mundo <i>Tianxia</i> 天下	174
4.2.2. Globalização: relacionando <i>eu</i> e outro	185

4.2.3. Teoria política inter-relacional: direcionamento para cooperação e coexistência	188
4.3. Sobre Inter-relacionalidade, Humanidade e Justiça.....	196
4.4. Sobre direitos, mas, sobretudo, sobre humanidade e sua polissemia: humanos que têm direitos	209
4.4.1. Discussões sobre direitos humanos – abordagem chinesa	211
4.4.2. Direitos humanos com características chinesas – Inter-relacionalidade	216
Epílogo – Suspende o Céu, expandir <i>Tianxia</i> 天下	225
Conclusão e Considerações Finais	228
Referências Bibliográficas.....	232

INTRODUÇÃO

A partir de nossas experiências, é possível observar que existem diferentes ângulos dos quais se pode olhar o mundo, mesmo que pessoas diferentes observem a mesma coisa. Por exemplo, se formos a uma exposição de arte ou a uma montanha com amigos e conhecidos, cada um irá prestar atenção em pontos específicos da exposição ou da paisagem. Estão todos no mesmo lugar, mas dadas as diferenças pessoais e de perspectivas de mundo, os olhares e entendimentos serão diferentes. Da mesma maneira, Qin Yaqing (2018a, p. ix) aponta que as “culturas fornecem diferentes ângulos para observação e diferentes perspectivas de entendimento e interpretação” e essas culturas indicam o conhecimento prévio (*background knowledge*¹) compartilhado por uma comunidade de práticas – uma espécie de fio condutor que nos compõe e direciona nosso olhar sobre as coisas do mundo. Assim, não é estranho ou errado entender que existem similaridades e diferenças entre as diferentes culturas. O mesmo ocorre com as sociedades: todas têm alguns traços similares e conceitos comuns, como normas, justiça, pessoas, liberdade, mas elas também têm diferenças e interpretam estes assuntos similares de formas diferentes, com base em seu conhecimento prévio (Qin, 2018a, p. ix) e nos fios condutores que fundamentam seus entendimentos de mundo. Assim, ao se pensar sobre um tema de grande importância no mundo, como os direitos humanos, não é possível que se considere apenas uma única categoria de conceitos, uma única perspectiva de mundo e uma única ontologia² para orientar o que se entende como “humano” e, conseqüentemente, como cada povo e cada Estado devem adotar os direitos humanos em seu território.

Tendo isso em vista, é relevante pensar sobre esse aspecto cultural, porque, apesar de as influências culturais não indicarem causas diretas ou lineares para teorias sociais, elas

¹ Segundo Qin e Nordin (2019), conhecimento prévio (*background knowledge*) é uma forma de conhecimento que permeia as sociedades. É algo que tem sua base nos desenvolvimentos culturais de cada grupo humano e que, por isso, é algo não consciente ou elaborado que está incorporado nas práticas comuns desenvolvidas, compartilhadas e mantidas em uma comunidade.

² Existem diversas discussões sobre o conceito de ontologia, como ele deve ser usado e qual o seu significado. Esta tese não tem por objetivo se debruçar sobre essas discussões e entende “ontologia”, de forma ampla, como “teoria sobre o ser”. Embora o conceito tenha sido cunhado no âmbito da filosofia ocidental e associado à metafísica de origem europeia, esta pesquisa compreende que existe uma pluralidade de teorias sobre o que é estar no mundo, o que é ser no mundo e como os seres vivem no mundo. Assim, “ontologia”, no contexto desta tese, diz respeito aos entendimentos que existem em torno destas questões e à multiplicidade de formas de existência, não tratando de definições essencialistas, comuns à filosofia ocidental, sobre “como as coisas são”, mas de direcionamentos explicativos a respeito da ideia de “como as coisas no mundo se organizam”. Neste último caso, ao se pensar em “como a existência se organiza”, abre-se espaço para que a organização das coisas mude de acordo com o tempo e o lugar em que elas estão, e abre-se espaço, ainda, para uma existência não apenas composta pelo cheio e completo, mas também pelo vazio e por um constante vir a ser.

moldam as perspectivas das pessoas, sua lógica, seu modo de pensar, de ser e de agir. Elas moldam também a visão de mundo daqueles que produzem conhecimento e daqueles que analisam a história, a política e as demais ações de diferentes culturas, países ou governos. Nesse contexto de produção de conhecimento e análise da realidade existem dois tipos principais de abordagem: a abordagem monista e a abordagem pluralista. A primeira, segundo Qin (2018a, p. xv), aproxima teoria natural e teoria social e, por isso, considera que a lógica para teorização de ambas é a mesma, o que significaria que “a realidade é igual em todos os lugares e as explicações sobre elas devam ser iguais”, ou seja, segundo essa perspectiva, as culturas não têm influência no desenvolvimento de conceitos e teorias. A abordagem pluralista, por outro lado, considera que o mundo natural e o social são diferentes e, da mesma maneira, as teorias sociais e as teorias naturais não são iguais. Isso significa que há diferenças de ideias, valores, mentalidades e visões de mundo e essas diferenças devem ser levadas em consideração.

Tomando as teorias de Relações Internacionais como exemplo, observa-se que elas têm sido notadas, principalmente por acadêmicos ocidentais, a partir de um processo complexo de desenvolvimento da compreensão de mundo que entende as teorias como se fossem universalmente válidas para todas as culturas, espaços e tempos. A busca por pensar as Relações Internacionais ou uma teoria social, de maneira universal, dá-se porque a universalidade de uma teoria lhe garante mais validade, mas, até agora, nenhuma teoria social consegue ser efetivamente universal. Isso se explica a partir da origem de cada teoria social, já que elas não surgem de um espaço homogêneo e “esterilizado”, mas de um arranjo geográfico e cultural que lhes direciona para constituições histórico-filosóficas particulares. Em outras palavras, surgindo dentro de uma comunidade que tem um entendimento de mundo próprio, e que é regida por um fio condutor específico, “uma teoria social carrega uma marca de nascença cultural, que estará presente mesmo quando se tornar uma teoria bem estabelecida com um nível alto de universalidade. Sua marca de nascença é inegável” (Qin, 2018a, p. 3). A cultura, dessa maneira, é um elemento relevante que molda não apenas as teorias sociais, mas também a compreensão de mundo, o desenvolvimento de conceitos e sua utilização em diferentes povos.

As análises de temas comuns das Relações Internacionais no Ocidente, contudo, apenas reconhecem como teoria social as teorias estritamente positivistas, entendendo-as como “científicas”, ou seja, que fornecem “explicações claras, incluindo hipóteses com causalidade clara, testes empíricos rigorosos e abordagem objetiva de observações” (Qin, 2018a, p. 6). Essas teorias, no entanto, excluem diferentes tipos de conhecimento e, com isso, não são efetivamente universais, de maneira que suscitam questões: são teorias que efetivamente se conectam à realidade? E ainda: as análises a partir dessas teorias são gerais ou tendem a ser parciais? Isso

é feito, porque os métodos que fundamentam essas análises seguem a abordagem monista da produção de conhecimento, tentando aproximar ciências naturais e ciências sociais, e estabelecer que as duas compartilham a mesma ontologia, epistemologia e metodologia. Essa abordagem “busca a homogeneização da teoria social” (Qin, 2018a, p. 7), pois seus ideólogos têm o Iluminismo como base: um movimento cultural que faz parte de um projeto de modernidade que tem caráter universal. Desta maneira, a perspectiva monista apoia-se em uma cultura de valorização exacerbada de determinada forma lógica e de determinada forma de racionalidade, considerando-a avançada e superior, enquanto as outras formas lógicas seriam “não racionais” e, por isso, atrasadas ou inferiores. É uma visão que valoriza apenas a cultura, a tradição e os valores em que foi criada, de modo que:

[...] acredita implicitamente, mas fundamentalmente, que apenas a cultura ocidental funciona para se fazer teorias e que outras culturas não podem produzir conceitos chave, promover categorizações apropriadas e por isso não são qualificadas com recursos para teoria social (Qin, 2018a, p. 13).

Esse direcionamento nega as múltiplas possibilidades de construção de teorias sociais a partir da multiplicidade de culturas que existe, e minimiza a produção de conhecimento sistemático de outras culturas.

A visão pluralista, por outro lado, entende que há diferenças significativas entre o mundo natural e o mundo social, uma vez que, enquanto o mundo natural tem características que podem ser universalizadas, como o fato de a água entrar em ebulição em determinadas condições em qualquer lugar da Terra, no mundo social, todas as análises são carregadas de valores. As ciências sociais, segundo a visão pluralista, “devem tentar encontrar leis sociais, mas igualmente importante, elas precisam entender os significados sociais e interpretar o fenômeno social. Isso deveria encorajar múltiplas interpretações” (Qin, 2018a, p. 13). É uma abordagem, portanto, que não busca homogeneidade ou universalidade e não objetiva encontrar uma substância ou uma essência primordial para as teorias e análises. As teorias pluralistas, neste sentido, permitem que perspectivas baseadas em diferentes conhecimentos prévios e em diferentes práticas culturais compitam e se complementem, criando a possibilidade de que haja uma prosperidade teórica (Qin, 2018a, p. 19). É compreensível que estudiosos desejem produzir teorias que se tornem a maior teoria explicativa de seu campo de estudo, mas isso não é possível. O mais provável é que uma teoria produzida se torne amplamente influente. Assim, o pluralismo se torna uma metodologia de análise e de desenvolvimento de novas perspectivas que podem se opor à narrativa única do mundo.

Outro ponto a ser considerado na formação de teorias sociais e análises de mundo são as duas partes que as constituem: uma parte substantiva, que percebe as questões, e uma parte metafísica, que as concebe. Ou seja, a parte substantiva observa o mundo e seus aspectos materiais, e a parte metafísica interpreta e constrói entendimentos a respeito do que foi observado. “É exatamente este componente metafísico que é alimentado e informado pelo conhecimento prévio que se origina das práticas da comunidade cultural” (Qin, 2018a, p. xv). É o componente metafísico das teorias, discorrendo sobre a lógica cultural, ou o conhecimento prévio, que permeia a compreensão de mundo dos produtores de conhecimento. Assim, a partir desta lógica, que opera de forma diferente nas diferentes culturas, uma mesma coisa pode ser interpretada e compreendida de maneiras distintas por diferentes observadores.

A compreensão de como teorias e análises são formadas é especialmente significativa para se entender as oposições que se dão entre China e Ocidente³, na atualidade. Essa compreensão é ainda mais relevante para se observar o que tem permeado as discussões sobre direitos humanos hoje e as acusações que são feitas, principalmente pelo Ocidente em relação à atuação do governo chinês. Isto porque, Ocidente e China têm componente metafísico ou fios condutores diferentes que regem seus entendimentos de mundo e atuações políticas.

Observando as discussões sobre política que envolvem a China e entendendo que o país tem se direcionado para elaborar os conceitos a partir de seus próprios referenciais, cabe questionar o porquê de a China não assimilar integralmente elementos que são centrais para o Ocidente, como liberdade individual, democracia e direitos humanos. Dito de outra forma, por que a China, em sua abertura para o mercado ocidental e como parte de seu processo de globalização, não abre mão de características que compõem sua cultura e sociedade e assume os valores ocidentais? Responder essas questões é relevante para se compreender a China, pois aponta um aspecto que não tem sido adequadamente “contemplado pelos estudos sobre esse tema” (Florentino Neto, 2021, p. 160) no Brasil e no Ocidente: as diferenças existentes no entendimento sobre o que é indivíduo no Ocidente e na China, e as consequências dessas distinções refletidas nas decisões e direcionamentos políticos, econômicos e sociais feitos pelo país asiático. A orientação metodológica que dá suporte ao que é discutido nesta tese, cujo tema

³ Há um debate significativo sobre os conceitos de ‘ocidente’ e ‘oriente’. Neste ponto, para facilitar o processo de escrita e leitura, apesar de não vermos a Europa como um bloco cultural homogêneo, e com o intuito de delimitar o conceito de ocidente, ignoraremos a ideia de ocidente geográfico e consideraremos os Estados Unidos e os países europeus como o Ocidente, tendo em vista a perspectiva de que esses Estados compartilham um sentido lógico-ontológico de mundo similar. Assumimos este referencial, também, com base nas análises de Phillippe Nemo (2005) e de Fei Xiaotong (1992) sobre o tema. Esta tese entende, sobretudo, que “ocidente” não é uma localização geográfica, embora possa se conectar mais a algumas regiões ou países, mas uma categoria epistemológica que busca se colocar como visão dominante ou hegemônica.

de análise são os direitos humanos, está fundamentada no entendimento de que China e Ocidente construíram noções diferentes de indivíduo, e essas diferenças fazem parte de uma estrutura lógico-ontológica desenvolvida histórica e filosoficamente por essas duas civilizações.

As características que compõem o Ocidente fazem parte de um projeto complexo e diverso, desenvolvido “progressivamente, a partir das bases teóricas elaboradas no Ocidente, desde os Gregos antigos até os dias atuais” (Florentino Neto, 2021, p. 160). Essas características giram em torno de uma determinada concepção de indivíduo e fazem parte de um projeto de modernidade que, como apontado anteriormente, tem caráter universal e é apresentado como único direcionamento possível para todos os povos da Terra e ainda como única narrativa histórica possível. Por ter um caráter universal, esse projeto busca a substituição de conceitos de indivíduo diferentes do conceito desenvolvido no Ocidente, e a definição de um modelo único de indivíduo, que é o indivíduo atômico ou atomizado, considerado independente e isolado. É, assim, um projeto epistemicida⁴ que se torna um dispositivo de poder com intuito de garantir domínio e hegemonia a partir de uma narrativa e um direcionamento únicos para toda o globo. Essa concepção de indivíduo atomizado forjada no Ocidente difere da concepção de indivíduo inter-relacional que compõe outros povos e culturas da Terra, e pode ser vista na China a partir de suas bases filosóficas, expressas por filósofos daoístas, como Laozi e Zhuangzi, e das teorias confucianas elaboradas por filósofos como Confúcio e Mêncio. Essa concepção de indivíduo também é explicitada por estudiosos contemporâneos, como Fei Xiaotong, Robin Wang, Zhao Tingyang e Qin Yaqing, entre outros.

A análise dessas duas concepções de indivíduo expõe alguns aspectos das disputas internacionais que têm sido observadas atualmente, porque revelam a pretensão de universalidade do projeto ocidental e seu direcionamento epistemicida como dispositivo de poder, bem como indicam a possibilidade de ampliação das perspectivas de mundo, mencionando sua pluralidade e a necessidade de construção de relações que não sejam verticais e de dominação, mas de cooperação, coexistência e integração, respeitando particularidades culturais. Ela explica, ainda, o porquê de a China não assumir integralmente o projeto ocidental, como os direitos humanos, a economia de mercado e a modernidade técnica e científica, e definir políticas internas e externas a partir de suas próprias bases.

⁴ Projeto epistemicida ou epistemicídio é a destruição ou o extermínio de um determinado tipo de episteme, ou seja, de um conjunto de conhecimentos. Observado, principalmente, na ação do Ocidente em relação aos povos colonizados (indígenas das Américas e etnias africanas), compreende-se que não é um processo imediato, mas progressivo de destruição de saberes e conhecimentos produzidos por esses povos (Carneiro, 2005; Santos, 1999). Nesta tese, consideramos que as violências epistêmicas, que excluem diferentes conhecimentos, negam sua legitimidade e levam aos poucos ao apagamento dos saberes e dos conceitos desenvolvidos por povos que são considerados subalternos, fazem parte do processo de epistemicídio e, desta maneira, são práticas epistemicidas.

Este contexto complexo, não pode ser explicado de forma ortodoxa, apenas por uma disciplina teórica, por isso a tese se utiliza de explicações apoiadas na Filosofia, na Sociologia, na História e nas Relações Internacionais para poder abarcar pontos relevantes, mesmo que abrangentes, da discussão. A Filosofia, neste sentido, tem uma das contribuições mais relevantes, pois, a partir de conceitos próprios a ela, se torna possível compreender o ponto central da formação histórica das concepções de indivíduo na China e no Ocidente, tendo em vista os desdobramentos da lógica predicativa e da lógica relacional – que vão pautar a construção de teorias e análises mais recentes sobre racionalidade individual e racionalidade relacional, bem como a defesa de um tipo específico de dialética, a dialética *zhongyong* 中庸.

É relevante observar ainda que a concepção de indivíduo atomizado exclui da tradição filosófica e, conseqüentemente, das formações teóricas e conceituais de outras áreas, como teoria do Estado, teoria política, teoria de relações internacionais e teorias de direitos humanos, filósofos chineses, como Confúcio, Mêncio, Zhuangzi e Laozi, que poderiam contribuir enormemente com a ampliação das discussões e com a construção de novas soluções para problemas sociais e mundiais, possibilitando inovações teóricas. Falar sobre direitos humanos não ocidentais, especificamente os direitos humanos chineses, tem esse horizonte de ampliação das perspectivas de inclusão e de inovação, e, para tanto, deve-se compreender alguns fundamentos lógico-ontológicos significativos que direcionam os entendimentos sobre o tema no Ocidente e na China. Como a tese é sobre direitos humanos e isto inclui elaborar o que se entende por humano, a abordagem da análise será menos no âmbito da lógica, e mais no aspecto ontológico que rege a questão⁵.

A base da lógica predicativa é observada pelo caráter axiomático do princípio da não contradição visto na metafísica aristotélica. Olhar para esta forma lógica permite entender o funcionamento de outra forma lógica, que é a forma relacional, e observar que a primeira está amparada em um caráter substancialista do mundo, enquanto a segunda se fundamenta em um caráter não substancialista do mundo. É significativo pontuar que essas denominações, lógica predicativa e lógica relacional, são utilizadas de maneira pouco ortodoxa, considerando as conceituações filosóficas. É possível que existam objeções à ideia de existência de uma lógica predicativa. Normalmente, essas objeções consideram que uma proposição relacional é “decorrente da junção de enunciados predicativos”, de maneira que “todos os enunciados relacionais seriam redutíveis a enunciados predicativos” (Florentino Neto, 2021, p. 162). Tal perspectiva apoia-se no entendimento de que a linguagem tem uma estrutura predicativa com

⁵ Para mais explicações sobre a relação entre lógica e ontologia, ver Florentino Neto, 2021.

enunciados mediados pelo verbo “ser”, levando, conseqüentemente, à discussão de que a filosofia seria um fenômeno grego que foi possível por conta da língua grega. O entendimento do conceito de substância e como ele é assimilado, ou não, fora da filosofia grega é importante para responder a esta objeção. Neste ponto, quando se fala do conceito de substância ou do caráter substancialista ou não substancialista dessas lógicas, se considera o problema da substância primordial que permeia os entendimentos filosóficos de diferentes culturas.

Existem elementos na filosofia Aristotélica que nos auxiliam a compreender essa questão e, com ela, as bases da filosofia ocidental. Um desses elementos é a dificuldade de se admitir que o mundo é regido pelas mudanças e pela impermanência e a estrutura predicativa da lógica é um fator demonstrativo desta dificuldade. Isto porque, a lógica predicativa aristotélica se coloca como “única possibilidade de emitir juízos lógicos-epistemológicos válidos e verdadeiros sobre o mundo” (Florentino Neto, 2021, p. 165) e, com isso, conhecer a substância primordial, “a essência de todas as coisas, que não está sob o julgo do movimento” e das mudanças (Florentino Neto, 2021, p. 165). Aristóteles (2002, p. 57) considera essa essência, essa substância imutável, como o princípio de todas as coisas, tal como o princípio lógico que define “o que é” cada coisa. Neste sentido, a lógica predicativa aristotélica, que fundamenta a tradição filosófica ocidental, tem como ponto central uma forma de definição, que se direciona a negar os processos de mudança que constituem o mundo, nos indicando uma junção indissociável entre essa forma lógica e a construção de uma perspectiva de mundo pautada na ideia de existência de uma substância permanente das coisas. O pensamento que decorreu disso, desta maneira, mantém a característica, de modo geral, de considerar que todos vivemos em um mundo constituído por essências imutáveis.

A filosofia chinesa, por outro lado, organiza-se de maneira diferente desta definida por Aristóteles que passou a constituir o pensamento ocidental, e sua expressão pode ser vista a partir do pensamento yinyang 阴阳. Esse elemento filosófico é um dos fundamentos condutores mais significativos da filosofia chinesa, e se apresenta de forma mais clara em obras chinesas relevantes, como o *Yijing* 易经, e o *Daode Jing* 道德经. Ele indica o caráter complementar e interdependente de todas as coisas, pontuando a relacionalidade que existe no mundo. Estas duas obras chinesas clássicas explicitam a lógica não predicativa, mas relacional que ampara a filosofia chinesa, e ela pode ser vista de forma mais clara e concisa, no capítulo 11 do *Daode Jing* 道德经, que traz em sua discussão os conceitos *wu* 无(無), *you* 有, *yong* 用, *wuyou* 无有 (無有) e *youyong* 有用.

Logo no primeiro verso deste capítulo, tem-se a imagem do espaço existente no centro da roda de um carro de bois, o meão, onde se encaixa o eixo dessas rodas, indicando não só a ideia de algo que está no meio, mas também a imagem de um objeto de formato circular, a roda. O segundo argumento do capítulo trata de um recipiente, o jarro, e o terceiro, de uma casa – todas essas imagens conectadas as ideias de *wu* 无(無), *you* 有 e *yong* 用, considerando a tradução do professor Sproviero (1997). Os dois últimos caracteres, *you* 有, *yong* 用 significam respectivamente “ter”, “existir” e “manifesto”, na tradução de Sproviero (1997), e “uso”, “colocar em prática”, “empregar”. O conceito de *wu* 无(無) precisa de uma especial atenção. Além de poder ser traduzido e compreendido como “imanifesto”, quando unido a *you* 有 (*wuyou* 无有/ 無有), ele, sozinho, significa “não ter”, “sem”, “faltar” e também “nada”. Este último significado é especialmente relevante, revelando uma característica importante da filosofia chinesa, pois indica o componente metafísico, o fio condutor, que compõe as teorias chinesas e é expressa na perspectiva de mundo observada na China.

Considerando esses conceitos, nas primeiras linhas do capítulo 11 do *Daode Jing* 道德经, lemos: “trinta raios perfazem o meão; no imanifesto [*wuyou* 无有 (無有)] o uso do carro”. Este meão da roda, onde se encaixa o eixo do carro, é um espaço vazio, o imanifesto que permite o uso do carro, quando conectado ao eixo central. Tendo isto em vista, Florentino Neto (2021) argumenta que “a relação complementar entre vazio do meão e o preenchimento do eixo é a exemplificação mais elementar do caráter complementar do *yin* e *yang*”. A ideia de que há um vazio necessário para o funcionamento das coisas revela que não há a necessidade de se pensar o mundo formado a partir de uma substância primordial e imutável que constitui todas as coisas. Mais do que isso, é necessário se entender o mundo a partir de uma relação interdependente entre o “não ter” *wu* 无(無) e o “ter” *you* 有, ou da “exposição alegórica da relacionalidade complementar entre ‘vazio’ e ‘pleno’” (Florentino Neto, 2021, p. 171). Observa-se, assim, uma recusa de uma perspectiva puramente substancialista. Os versos seguintes sobre o jarro e a casa reforçam esse argumento.

A reverberação disso é a de que, enquanto o Ocidente, a partir da lógica predicativa, desenvolve uma concepção de *eu* assentada no entendimento de que há uma substância imutável formadora de indivíduos “atomizados”, ou seja, que não se organizam a partir de relações, o *eu* compreendido a partir da lógica relacional chinesa, que compreende o vazio como parte necessária da existência, é um *eu* que se organiza a partir de uma rede de relações que se dão entre diversos seres e dimensões. Trata-se, portanto, de um *eu* inter-relacional. Tendo essas formações em vista, observa-se a existência de concepções de mundo diferentes no Ocidente e

na China que são refletidas em compreensões diversas de conceitos, como os de pessoa, liberdade e direitos humanos.

Como ideias constituídas, conforme conhecemos hoje, juntamente ao desenvolvimento da modernidade ocidental, esses conceitos são, sobretudo, partes da tradição ocidental: o indivíduo atômico é a “consumação de um projeto histórico-filosófico” (Florentino Neto, 2021, p. 172) que não pode ser compreendido sem que se analise essa tradição e a perspectiva ontológica, baseada em uma substância imutável, que se depreende dela. É fundamental observar esse percurso, uma vez que “sua transposição para fora do Ocidente significa a substituição de uma tradição por outra” (Florentino Neto, 2021, p. 172), executada a partir do epistemicídio de outros entendimentos de mundo. Essa também é a base de entendimento que explica o porquê de as teorias e análises ocidentais assumirem uma abordagem monista, enquanto outras partes do mundo, incluindo a China e esta presente tese, desenvolvem suas teorias e análises a partir de um viés pluralista.

Neste sentido, o ponto de partida desta tese é o de que há dois fios condutores diferentes que direcionam a interpretação e a aplicação de teorias e da produção de conhecimento no Ocidente e na China⁶. A tese entende que essa diferença pode ser investigada especialmente quando se analisa a construção histórico-filosófica dos direitos humanos, que se desenvolveu, justamente, dentro da tradição ocidental substancialista e pautada no indivíduo isolado. Dessa maneira, o Ocidente por considerar que seu fio condutor – a lógica predicativa, substancialista, que coloca o indivíduo como centro da sociedade – seria universal, não busca compreender que existem outros fios condutores que dão suportes particulares para o entendimento e a aplicação dos direitos humanos – considerados a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Assim, a leitura que o Ocidente faz sobre os direitos humanos não inclui as particularidades e diversidades culturais daqueles que não aderem à sua tradição. Tal fato fez com que não somente o tema dos direitos humanos, mas também outros elementos, como a modernidade técnica, científica, estética e a economia de mercado gerenciados pelo Ocidente, se tornem uma espécie de “cavalo de troia” para a tradição e os valores ocidentais. A China tem resistido a este movimento e buscado fazer uma leitura própria dos direitos humanos, considerando sua tradição e seu próprio fio condutor: o direcionamento lógico ontológico inter-relacional, não substancialista, que entende o *eu* como parte de uma rede complexa de relações.

⁶ O foco na inter-relacionalidade chinesa se dá por alguns motivos. O principal é o fato de a China, no cenário atual, ter força política e econômica, e apresentar um contraponto para a hegemonia ocidental. Com isso, o país tem feito um amplo esforço para pensar o mundo a partir de suas próprias perspectivas e particularidades. Neste contexto, estamos vendo nascer algumas teorias não ocidentais, teorias chinesas, como a Teoria Relacional da política mundial e a teoria *Tianxia*, o Sistema Tudo sob o Céu.

Desse modo, os direitos humanos chineses são direitos humanos inter-relacionais, explicados por conceitos existentes na filosofia chinesa, como os conceitos de filialidade (*xiao* 孝), justiça (*yi* 义) e humanidade (*ren* 仁).

Tendo isso em vista, este texto é o resultado de uma pesquisa que buscou analisar algumas questões. O primeiro capítulo dedica-se a explicar de maneira mais detalhada como o fio condutor ocidental está presente na história dos direitos humanos e na interpretação atual que o Ocidente faz do tema, questionando ainda se os direitos humanos, conforme entendidos atualmente, podem ser considerados universais. Para isso, a pesquisa baseou-se em alguns autores principais como Lynn Hunt, estudiosa da história dos direitos humanos; Henry Rosemont Jr., sinólogo estadunidense que compreendeu o direcionamento ocidental para o individualismo; Antonio Florentino Neto e Plínio Tsai, estudiosos brasileiros que contribuíram para as explicações sobre o fundamento da lógica ocidental fundada na noção de substância; Vladimir Safatle, filósofo que analisou aspectos da perspectiva de autonomia que baseia os direitos humanos; e Boaventura de Souza Santos e Zhao Tingyang, respectivamente um sociólogo português e um filósofo chinês, que discorrem sobre o aspecto hegemônico por trás dos direitos humanos, e equívocos que geram problemas nos debates sobre o tema.

Em seguida, o segundo capítulo debruça-se em averiguar qual o interesse por trás das discussões atuais de direitos humanos, e qual é o interesse das críticas sobre direitos humanos direcionadas à China. Michel Foucault, com suas análises sobre dispositivos de poder; Sueli Carneiro e Charles Mills, tratando do epistemicídio sofrido pelos povos não ocidentais, principalmente pelos africanos e africanos em diáspora; Rosemont Jr. e Safatle, observadores da ontologia ocidental; e Jonathan D. Spence, responsável por uma análise histórica do movimento do Ocidente com intuito de mudar e controlar a China, foram estudiosos essenciais para responder às questões que precisavam ser averiguadas.

Com base nesses entendimentos, o terceiro capítulo da tese lança luz à inter-relacionalidade chinesa – fio condutor que direciona não apenas o entendimento de mundo e as teorias desenvolvidas na China, mas a formação do *eu* chinês e, com isso a organização da sociedade chinesa. Os especialistas mais significativos para essa análise são: Fei Xiaotong, sociólogo chinês responsável por analisar a sociedade camponesa na China; Robin Wang, filósofa chinesa e estudiosa do pensamento yinyang; e Qin Yaqing, cientista político chinês e professor de Relações Internacionais.

Por fim, o quarto capítulo da tese, tomando como base os esclarecimentos sobre a ontologia inter-relacional chinesa, dedica-se a responder às seguintes questões: 1) como a

ontologia inter-relacional reverbera nas teorias chinesas recentes de Relações Internacionais; 2) quais são os conceitos mais relevantes para se pensar os direitos humanos chineses; 3) como pensar os direitos humanos a partir de uma nova ontologia, tendo a inter-relacionalidade chinesa como modelo de análise. Para responder a estes problemas, foram fundamentais os estudos de Zhao Tingyang; Qin Yaqing; Ho Yeh Chia, professora da Universidade de São Paulo e estudiosa do Confucionismo; Joseph Chan, pesquisador dos direitos humanos a partir de uma interpretação confuciana; e Li Buyun, estudioso sobre os direitos humanos chineses.

O ponto central que constitui essa pesquisa e delinea todas essas questões apontadas é como entender os direitos humanos com características chinesas. Assim, o objetivo mais ambicioso que perpassa a tese foi o de buscar compreender o que se precisa saber sobre a China para compreendê-la de maneira mais ampla e, com isso, tratar sobre temas conectados ao país sem cair em orientalismos, eurocentrismos e preconceitos. Ou, ainda, o que é preciso saber sobre China para se falar sobre China.

Neste percurso, é possível observar que esta pesquisa se deu por meio de uma revisão bibliográfica de estudos e teorias que tratam sobre Ocidente, direito, direitos humanos, sociedade chinesa, filosofia chinesa e teoria política chinesa, usando para isso, principalmente, livros e artigos publicados em revistas acadêmicas de renome. A maior parte dos textos consultados apresenta-se em inglês⁷, mas há, também, textos em português e em chinês⁸. Outro dado importante a ressaltar é o uso da noção de “tipo ideal”, desenvolvido por Max Weber (2000), como instrumento de análise da sociedade ocidental e da sociedade chinesa. Esta escolha se dá com o intuito de evitar processos de substancialização universalista e, assim, possibilitar a criação de uma construção mental da realidade, apresentando uma característica geral que explica os conceitos de “individualismo” e de “inter-relacionalidade”, sem, com isso, definir que as sociedades estudadas são apenas uma coisa ou outra, servindo apenas como parâmetro de análise. Desta forma, é importante salientar que a tese trata de prevalências, ou seja, ao falar que a inter-relacionalidade é uma característica chinesa, não afirmamos que não há individualismo na China; da mesma maneira, entende que há uma predominância do individualismo no ocidente, mas que a inter-relacionalidade também está presente na esfera ocidental.

⁷ Todas as traduções do inglês para o português são de nossa responsabilidade.

⁸ As traduções dos textos em chinês são mistas: em alguns trechos mantivemos traduções já bem elaboradas e reconhecidas, em outros, fizemos traduções próprias, tendo em vista perspectivas tradutórias que consideramos mais adequadas.

É significativo frisar ainda que, em nenhum momento, a tese defende que não existem problemas de direitos humanos na China. Eles certamente existem, como ainda há problemas de desrespeito aos direitos humanos em todos os países da Terra. O que a tese busca apontar é que, para se analisar os direitos humanos na China, é necessário fazê-lo a partir das particularidades chinesas, sem a intervenção de premissas e valores de fora da China e que não ressoam com a construção filosófica, social e cultural que perpassa o país há milênios. Assim, a tese entende também que a Declaração Universal dos Direitos Humanos não é um problema em si, mas uma interpretação única, monista dela, focada nos valores ocidentais é realmente o problema.

É possível pensar os direitos humanos na China a partir dos conceitos e das premissas chinesas e cobrar que eles sejam respeitados dentro dessa estrutura. É igualmente possível pensar a aplicação da Declaração Universal dos Direitos Humanos considerando leituras centradas na ontologia chinesa. Mas para se fazer essas cobranças relevantes e necessárias, é preciso que se entenda a estrutura e os conceitos chineses e como eles podem ser melhor adaptados à realidade de um país e de um mundo plural. Não se está falando que não haja problemas, mas sim em se buscar novas perspectivas e soluções, permitindo inovações teóricas em campos de estudos muitas vezes dominados por uma única visão. A ampliação das possibilidades de ver o mundo tem este caráter. Com isso, é importante desfazer a noção de que haveria uma história única, sobre a qual Chimamanda Ngozi Adichie⁹ nos alerta. Segundo esta escritora, por conta da falta de narrativas diferentes, constrói-se uma única história a respeito da literatura, de um continente, de um país e de um povo. Verifica-se que o mesmo ocorreu em outras áreas: a modernidade ocidental – e os direitos humanos são um expoente disso – construiu uma história única sobre como todas as pessoas e todos os países deveriam perceber e ser no mundo: seguindo as normas comuns ao Ocidente, que tem foco na lógica predicativa, no indivíduo, na liberdade e no direito individual.

Neste sentido, evitando perspectivas monistas e considerando uma abordagem pluralista ao tratar dos direitos humanos, a China está construindo uma forma própria de elaborar os direitos humanos, levando em conta suas particularidades culturais. Neste ponto, pode-se falar sobre uma teoria de direitos humanos que tenha base inter-relacional, e não base individualista, como ocorre no Ocidente. Isso é um projeto de governo, um projeto de estar no mundo que evite epistemicídios, ou possíveis epistemicídios. Considerando um sistema teórico

⁹ ADICHIE, C. N. OS perigos da história única. In: *TED: Ideas Worth Spreading*. Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt. Acesso em: 22 mar. 2020.

inter-relacional, é possível notar que, na prática, as políticas de direitos humanos mais enfatizadas pela China, no momento, dizem respeito aos direitos coletivos e materiais, com o intuito de garantir uma estrutura econômica que possibilite uma vida material digna para a maior parte de sua população. É possível que um país respeite a Declaração Universal dos Direitos Humanos a partir das particularidades e dos pluralismos culturais. Para tornar-se efetivamente universal, a Declaração dos Direitos Humanos – ou os próprios direitos humanos – precisam acolher as pluralidades culturais.

PRÓLOGO – DELINEAMENTO

Com o fim da Guerra Fria surgiu um entendimento de que o mundo estaria vivendo o “fim das ideologias” e o “fim da história”. Essa tese¹⁰ de 1989 considerava que o Liberalismo estaria combatendo os restos do Absolutismo, na figura do Bolchevismo e do Fascismo, bem como uma leitura supostamente equivocada do Marxismo que poderia levar o mundo a um apocalipse nuclear. Assim, com o fim da União Soviética, o mundo estaria vendo o triunfo indiscutível da democracia liberal, do liberalismo político e econômico, e, conseqüentemente, a vitória do Ocidente, de seu projeto de modernidade e das ideias ocidentais. Todas as alternativas ao Liberalismo ocidental teriam sido exauridas e restaria, a partir de então, a adesão dos demais Estados a este sistema. Essa perspectiva estava baseada na ideia de que o mundo se organiza a partir de uma evolução linear da história e que a forma final de governo, mais moderna e progressista, a ser adotada pelos Estados seria a democracia liberal. Assim, entendendo que Hegel teria derrotado Marx, a universalidade da história estaria comprovada e a democracia liberal, centrada no indivíduo, como ser atomizado, e em uma liberdade individual, seria o modelo mais adequado para os seres humanos e para a organização dos Estados.

Neste contexto, como parte constitutiva do modelo liberal, por ter a história de seu desenvolvimento conectada à história do Ocidente, a ideia de direitos humanos tornou-se o valor absoluto e a ideologia dominante¹¹. A ideia de que estaríamos vivendo o fim da história faz parecer que haveria um direcionamento dos Estados para a adoção do modelo da modernidade ocidental de organização política e econômica, entendendo que os Estados adeririam, igualmente, a um modelo e uma perspectiva específica dos direitos humanos e dos conceitos que os fundamentam, como os conceitos de indivíduo e de liberdade.

No entanto, o que se considera sobre direitos humanos tem relação, antes de tudo, com o que se entende por ser humano. É essa visão que determina qual tipo de moral é adotada por cada país, quando se pensa em direitos humanos. Mais do que isso, é a visão que se tem sobre o que significa ou o que é ser humano que afeta as instituições e contribui para pensarmos a ética que queremos desenvolver, e em qual tipo de sociedade queremos viver.

¹⁰ Desenvolvida pelo economista estadunidense de ascendência japonesa Francis Fukuyama, inicialmente em um artigo que posteriormente se tornou um livro.

¹¹ DOUZINAS, C. *Direitos são universais?* Tradução de Daniel C. L. Romaguera. Disponível em: <http://unisinos.br/blogs/ndh/2015/06/15/direitos-sao-universais/>. Acesso em: 28 set. 2016.

A visão de ser humano apresentada atualmente pela sociedade ocidental, ou mais especificamente, por um projeto de hegemonia mantido pela sociedade ocidental, e conectado a uma história única ou à ideia de que só há uma história a partir do fim da Guerra Fria, é um projeto que pressupõe que o foco da construção de mundo, das instituições e dos conceitos que as fundamentam deve estar nos indivíduos, e tem como fundamento uma ontologia individual. Apesar disso, têm surgido, cada vez mais, projetos que se opõem a esta hegemonia, pois a entendem como problemática. Esses projetos contra-hegemônicos têm se posicionado de modo a entendermos a importância do coletivo para a vida humana, e têm apontado, com isso, a importância de se pensar o mundo a partir de novas ontologias, como a ontologia relacional.

A China é um país que tem buscado se fortalecer no cenário internacional sem precisar se submeter ao projeto hegemônico do Ocidente, e sua sociedade, como muitas outras, se organiza a partir desta ontologia relacional, ou, como essa tese chama, a partir de uma ontologia inter-relacional. Neste sentido, a perspectiva sobre ser humano que existe nesta cultura é uma perspectiva que difere da perspectiva ocidental e, por isso, entende os direitos humanos de outra maneira. Ela indica uma necessidade se constituir uma visão de mundo, ou uma ideologia que seja mais humana, menos substancializada (ou, com isso, mais propensa a entender e aceitar as mudanças) e menos abstrata do que o sistema hegemônico atual entende e defende.

Desta maneira, estamos vendo que a história não terminou. Ao contrário, estamos vendo que existe uma diversidade de histórias a serem contadas e existem diversas perspectivas sobre o que é ser humano e o que é a humanidade, que constituem essas histórias. A partir delas Ailton Krenak (2020, p. 32) nos mostra que é preciso suspender o céu e olharmos para a amplidão que é o mundo, considerando sua vasta pluralidade e as diversas alternativas para as ideias e os conceitos mais difundidos até agora. Falar em fim da história, entendendo que há apenas um projeto ou modelo ideal a ser seguido e adotado é também, de certo modo, falar em fim da humanidade, de uma humanidade plural, que dança, canta, brinca, que faz chover, que conta histórias, que conta uns com os outros, que se relaciona, que conversa e se conecta com o mundo, com as pedras, com os rios, com as montanhas; é falar do fim das vozes e de toda a sinfonia que essas vozes compõem; é falar de um mundo imenso de perspectivas e de ideias. Suspendendo o céu vemos tudo o que há sob o céu, ampliamos os horizontes e vemos, ainda, que sempre é possível compor novas harmonias, que sempre é possível contar mais uma história e, com isso, adiar o fim dela, pois talvez seu fim seja, também, o fim do mundo.

CAPÍTULO 1 - MODERNIDADE OCIDENTAL: PRESSUPOSTOS QUE FUNDAM O DISCURSO HEGEMÔNICO SOBRE OS DIREITOS HUMANOS

O mundo contemporâneo é formado por estruturas denominadas “Estado-nação” – unidades políticas e geográficas que se constituem a partir da determinação de um território estabelecido por fronteiras, e de estruturas jurídicas e governamentais que estabelecem soberania sobre uma população. Na relação entre os diferentes Estados-nações há diversas formas de disputas de poder econômico e de controle da hegemonia política. Uma dessas formas de controle é a criação de conceitos, como os de “Estados falidos” e de “*Rogue States*”¹², pelos Estados Unidos durante as décadas de 1980, 1990 e início dos anos 2000, com a intenção de justificar intervenções políticas e militares em outros países (Souza, 2008). Há, ainda, outra forma talvez mais sutil de controle hegemônico: a indução, através da criação de narrativas pautadas no binômio superioridade-inferioridade, ou civilizado-primitivo, ou desenvolvido-subdesenvolvido, para que algumas culturas assumam os valores específicos de outra cultura que se coloca como central ou superior, como ocorre com a cultura ocidental, para que ela mantenha ou fortaleça sua hegemonia. Esta forma de atuação hegemônica pode ser vista, atualmente, a partir de algumas discussões, dentre as quais, as que estão centradas no tema da universalidade dos direitos humanos.

Nas últimas décadas, ampliou-se o debate a respeito da noção de universalidade dos direitos humanos. Para além do questionamento sobre sua aplicabilidade, tais discussões giram em torno de duas questões principais: a centralização destes direitos nos modelos socioculturais estadunidense e europeu e a possibilidade de eles serem parte de um discurso político intervencionista, que visa o pretensão restabelecimento de “ordens” em regiões em conflito. Apesar de os direitos humanos serem uma possibilidade significativa de promover a dignidade da vida humana de forma global, quando respeitados e empenhadamente aplicados, eles também têm feito parte de um projeto ideológico que busca fortalecer a hegemonia dos grupos dominantes do Ocidente.

¹² A tradução mais próxima para este termo é “Estados desonestos”, mas também pode ser entendido como “Estados Criminosos”, “Estados Párias” ou até, de forma moralista, como “Estados vilões”. Esta denominação caracteriza Estados não alinhados com os valores defendidos pelo Ocidente e que, somado a isso, são considerados como ameaças à paz mundial, por serem vistos como regimes autoritários que possuem armas de destruição em massa e, supostamente, patrocinam atos terroristas. A expressão tem sido menos utilizada desde os anos 2000, mas ainda é referida ocasionalmente ao caracterizar alguns Estados.

Com esse movimento e no âmbito dessas discussões, conseguimos observar aspectos relevantes para compreender mais amplamente algumas características da geopolítica mundial: características, valores e epistemes específicos da sociedade ocidental, que têm sido propagados como universais pelo projeto hegemônico ocidental, mas que são apenas características de um projeto particular; o uso de conceitos, no caso o de direitos humanos, para difundir essas características e construir, fortalecer, ampliar e consolidar a hegemonia ocidental no globo; um conjunto de estratégias e dispositivos que visam deslegitimar o Outro para garantir a narrativa de universalidade e, portanto, a hegemonia deste projeto e de seu sistema de organização social, econômica e política.

Esse movimento com interesses hegemônicos tem sido visto e contestado tanto por estudiosos pós-modernos quanto por orientalistas e, mais recentemente, por teóricos que se opõem às práticas coloniais, em conformidade com uma corrente de pensamento conhecida como decolonial ou descolonial.

A partir desses teóricos é possível entender que, quando governos ocidentais abordam problemas de direitos humanos em outros países, o objetivo implícito nessas afirmações não diz respeito à defesa da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que apesar de ter sido construída com base nas tradições do Ocidente, tem ideias centrais que podem ser assumidas por diversas tradições culturais, se adaptadas a conceitos e vivências culturais particulares. Quando o Ocidente trata dos direitos humanos, o subtexto é a exigência de que as demais sociedades assumam valores ocidentais que permearam a construção do conceito de direitos humanos, tomando as noções de propriedade privada, liberdade individual e indivíduo atômico como suas bases culturais, e, assim, garantindo a hegemonia ocidental entre os povos. É necessário nos aprofundarmos nessa história, portanto, para termos uma dimensão do que está em causa em grande parte do que se apresenta e se discute sobre direitos humanos atualmente.

1.1 História dos direitos humanos

As línguas e os direitos foram os produtos culturais mais exportados da Europa nos tempos passados. Seguiam as rotas dos navios, as estradas das caravanas e, depois, os fronts das tropas coloniais entravam juntamente com as mercadorias europeias nos países mais distantes e ali se misturavam aos produtos, às línguas e aos direitos locais, convivendo com eles ou eliminando-os (Losano, 2007, p. XLI).

A constituição dos direitos humanos, como se conhece atualmente, tem uma longa história, iniciada na Grécia com a teoria da lei natural desenvolvida por Aristóteles, que, em suas obras *Política* e *Retórica*, entendia a natureza como algo inclinado a uma finalidade e, por isso, à perfeição, de forma que o *homem* deveria se orientar de acordo com ela. Suas ideias foram levadas adiante pelos estoicos e, principalmente, por São Tomás de Aquino, cujos estudos foram significativos para a formação do direito canônico e que, com isso, passaram a dar propriedades teológicas para a ideia de lei natural, construindo a base para as teorias de direito natural.

Apoiadas nesta ideia, as teorias seguintes foram ainda mais relevantes na criação do conceito de direitos humanos. Isto se deu porque, segundo a teoria do direito natural¹³, existiria um conjunto de condições e direitos inerentes aos homens. Estes direitos, vistos como naturais para todos os homens, sem considerar as construções históricas e culturais nas quais as pessoas se inserem, poderiam ser constatados segundo análises racionais sobre a essência humana. Ou seja, a racionalidade humana seria capaz de compreender um conjunto mínimo de preceitos que seriam imutáveis e universais e que seriam parte da natureza humana: os direitos naturais inerentes a cada indivíduo. A partir destas constatações, as normas necessárias para a organização das sociedades seriam criadas. Assim, tendo como pressuposto a ideia de que há uma natureza universal, comum a todos os indivíduos, este tipo de direito seria também universal e por isso deveria compor a formação de todos os Estados. A vida, a igualdade e a liberdade seriam exemplos desses direitos naturais intrínsecos a todos os homens e que deveriam constituir todas as sociedades¹⁴.

O principal filósofo a tratar desta ideia foi o iluminista John Locke, um dos teóricos ocidentais contratualistas que construíram suas teorias com base no entendimento de que existiria um período caótico anterior ao da formação do Estado-nação e que, por isso, defendem a criação e manutenção dessa entidade como uma medida de superação do caos que seria benéfica para as pessoas em geral. Segundo este pensador, um governo estatal teria mais condições de proteger e preservar os direitos naturais de vida, liberdade e igualdade.

¹³ Uma forma de direito que é informal, anterior ao Estado e entendida como universal e imutável. Difere do Direito positivo, por exemplo, que é um direito formal elaborado e executado pelo Estado e que tem validade em um momento específico da história, tendo a Constituição Federal, ou seus equivalentes em outros países, como exemplo (Nascimento, R. *Direito natural e Direito positivo*. Disponível em: <https://www.diferenca.com/direito-natural-e-direito-positivo/#:~:text=A%20diferen%C3%A7a%20entre%20direito%20natural%20e%20direito%20positivo%20%C3%A9%20que,Por%20isso%2C%20%C3%A9%20considerado%20aut%C3%B4nomo.&text=%C3%89%20um%20direito%20pressuposto%2C%20sendo,definido%20e%20aplicado%20pelo%20Estado>. Acesso em: 09 ago. 2020).

¹⁴ SANTANA, A.; SANTORO, B. *Direitos humanos: história, fundamentos e críticas*. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/artigos/direitos-humanos-historia-fundamentos-e-criticas/142841209>. Acesso em: 28 set. 2016.

De acordo com a noção de direitos naturais relativos à vida, à igualdade e à liberdade, tem-se uma perspectiva teórica que fundamenta a concepção dos direitos humanos: a teoria dos direitos dos *homens*. Ela acrescenta outra dimensão às teorias da lei natural e do direito natural: a percepção de que além de direito à vida, à liberdade e à igualdade, as pessoas teriam direitos culturais, econômicos e sociais. Os estudos de Kant e Rousseau dão suporte a esta perspectiva por afirmarem que o homem, por ser racional, “detém autonomia sobre sua vontade”¹⁵, e pode abdicar de seus impulsos egoístas, praticando o que Rousseau chamou de “liberdade civil”. Contudo, para abandonar estes impulsos e, com isso, o estado de natureza, e se subordinar ao contrato social do Estado, ao homem teriam que ser dados direitos para que ele pudesse sobreviver de forma digna, ou seja, direitos que lhe garantissem, por exemplo, se alimentar e se vestir, bem como agir de acordo com suas crenças religiosas e práticas culturais.

Ainda no processo de desenvolvimento do conceito de direitos humanos, além das perspectivas de lei natural, de direito dos homens e de direito natural, ao qual se associa a noção de liberdade, há também a concepção de dignidade humana. Esta noção, que diz respeito, no Ocidente, à importância que se dá às pessoas individualmente, variou no tempo e no espaço, revelando um componente cultural, ou conhecimento prévio (*background knowledge*). Por exemplo, na antiguidade grega, a ideia de dignidade humana estava conectada à posição social, de maneira que se compreendia que existiam graus de dignidade, ou seja, pessoas mais ou menos dignas. Os estoicos, por outro lado, compreendiam a dignidade como a “qualidade que distinguia os humanos dos demais seres” e, por isso, era vista “como atributo inerente à natureza humana, intimamente ligado às noções de liberdade pessoal e de igualdade natural entre os homens” (Gonçalves, 2012, p. 15). Assim, com base no entendimento de universalidade da natureza, o estoicismo concluiu que a dignidade do indivíduo teria um alcance universal.

De acordo como os estudos de Camila Gonçalves (2012), é relevante mencionar, o estoicismo teria, ainda, contribuído para a construção do conceito de pessoa, a partir do uso da palavra *persona* “(máscara teatral identificadora de cada personagem)”, distinguindo “a qualidade de pessoa como atributo da natureza universal do ser humano, da personalidade própria de cada indivíduo” (2012, p. 15). Definição que foi fundamental para a elaboração dos direitos humanos na era moderna.

Analisando o mesmo tema em textos referentes a outras culturas geograficamente próximas e em outros períodos, notamos perspectivas pouco distintas da visão estoica e que,

¹⁵ SANTANA, A.; SANTORO, B. *Direitos humanos: história, fundamentos e críticas*. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/artigos/direitos-humanos-historia-fundamentos-e-criticas/142841209>. Acesso em: 28 set. 2016.

posteriormente, se amalgamaram. Inicialmente, a filosofia grega desenvolveu a perspectiva de que “o núcleo mais profundo de cada ser humano é de natureza espiritual, a partir da racionalidade humana” (Gonçalves, 2012, p. 16). No âmbito do velho testamento, o valor da pessoa humana estava associado à criação do homem, considerado como um ser que teria sido “moldado à imagem e semelhança de Deus”. O cristianismo somou estas ideias e definiu uma visão do homem “como único ser dotado de alma, razão e vontade, à imagem e semelhança de Deus” (Gonçalves, 2012, p. 16).

Na antiguidade romana, a noção de dignidade tinha um significado moral, pois se entendia que o homem teria uma posição superior na hierarquia da natureza, e também um sentido sociopolítico, dado que cada indivíduo teria posições sociais diferentes uns dos outros (Gonçalves, 2012, p. 15). Além disso, de acordo com Gonçalves, a partir do filósofo e senador romano Boécio, a ideia de “pessoa” passou a ser entendida como “substância individual de natureza racional” e, com essa nova perspectiva em mente, São Tomás de Aquino começou pensar sobre dignidade humana e a defender sua relevância por considerar não apenas a semelhança do homem em relação a Deus, “mas também a capacidade de autodeterminação inerente à natureza humana” (Gonçalves, 2012, p. 16).

Durante o renascimento italiano, o ser humano passou a ser entendido como um “microcosmo ou síntese do universo, superior ao resto da criação” (Gonçalves, 2012, p. 16) e, com o iluminismo, surgiu o entendimento de que o ser humano seria capaz de “submeter-se voluntariamente à lei moral, captada pela razão” (Gonçalves, 2012, p. 16-17). A concepção de dignidade, desta maneira, foi vinculada à de autodeterminação ou de autonomia, que, por sua vez, estava conectada à noção de liberdade: passou-se a entender que “a pessoa deve ser encarada como um fim nela mesma, e nunca como meio”, de forma que as ideias sobre autonomia e racionalidade foram acrescentadas a uma dimensão axiológica da dignidade (Gonçalves, 2012, p. 17). Nesse ponto, com o conceito de dignidade como valor básico, se tornou possível pensá-la como “uma realidade pré-jurídica, que precede e fundamenta o ordenamento em seu conjunto” (Gonçalves, 2012, p. 17).

Nos séculos XVII e XVIII, com o jusnaturalismo, do qual a tese do contrato social faz parte, as fundamentações metafísicas e religiosas sobre dignidade passaram a ser negadas a partir de um processo de racionalização e laicização. Assim, deixou-se de lado o entendimento de que a dignidade humana se daria por conta da semelhança dos homens em relação a Deus, e o conceito estoico de igualdade dos homens em liberdade e dignidade, como direitos inatos, se tornou prevalente. Isso inspirou, posteriormente, “a tutela dos direitos humanos pelas

constituições” (Gonçalves, 2012, p. 16) como forma de limitar o direito absoluto dos soberanos e dos demais governantes.

Ainda assim, foi apenas no século XVIII que surgiram os termos “direitos do homem” e “direitos humanos”, por exemplo. A expressão “direitos da humanidade” foi usada, inicialmente, a partir de 1734, por Nicolas Lenglet-Dufresnoy, um padre católico, para falar dos monges que haviam abandonado os “direitos de humanidade” e circulavam como animais. De acordo com pesquisa de Hunt (2007), Voltaire, a partir de 1756, também passou a usar o termo e chegou a defender que a monarquia persa era a que mais dispôs dos “direitos da humanidade”, uma vez que tinham os “maiores recursos contra o tédio” (Hunt, 2007, p. 23). Segundo Hunt (2007), prezar pela diversão das pessoas, dentro da perspectiva de Voltaire, portanto, seria uma forma de respeitar o direito da humanidade.

O termo “direitos humanos” foi usado em “francês pela primeira vez em 1763 e poderia significar algo semelhante a ‘direito natural’” (Hunt, 2007, p. 23) e, ainda nesta década, a expressão “direitos do homem” foi criada como contraponto de “direitos humanos”, já que o conceito de “direito natural” ou “lei natural” era antigo e tinha uma gama abrangente de significados – podendo, inclusive, se referir à ordem tradicional e à manutenção da monarquia absoluta, por exemplo. Os ingleses, apesar disso, durante o século XVIII preferiram utilizar o termo “direitos naturais”.

“Direitos do homem”, desse modo, passou a ser um termo recorrente nas obras de filósofos iluministas, como *Contrato Social* de Rousseau, de 1762. Nesta obra, “direitos do homem” era um termo utilizado pelo filósofo associado às ideias de “direitos da humanidade”, “direitos do cidadão” e “direitos de soberania”. No entanto, Rousseau não apresentou uma definição clara e específica para a expressão usada, e outros escritores iluministas continuaram utilizando esse vocabulário durante as décadas de 1770 e 1780 também de forma pouco precisa.

Desta maneira, observa-se que, “quando a linguagem dos direitos humanos emergiu na segunda metade do século XVIII, havia pouca definição explícita sobre esses direitos inicialmente” (Hunt, 2007, p. 25), apenas conexões amplas com as ideias de “direito natural” e “lei natural”. Essas definições foram aparecendo aos poucos, mas ainda de forma pouco precisa. De acordo com Hunt (2007, p. 25), o jurista inglês Willian Blackstone, por exemplo, definiu que o conceito dizia respeito “à liberdade natural dos homens”, àqueles que são agentes livres “dotados de discernimento para saber o que é bom e mal”, fazendo uma interpretação pautada em valores específicos da cultura ocidental, de liberdade, bem e mal. Ainda segundo estudos de Hunt (2007, p. 25), iluministas franceses, como D’Holbach e Mirabeau, por outro lado, afirmavam que eram direitos que não precisavam de justificativa ou definição – e aqueles que

não concordavam com suas afirmações, de acordo com o entendimento de Mirabeau, “não tinham caráter nem alma”. Durante os primeiros anos de seu surgimento, assim, existia uma ambiguidade em relação ao conceito de direitos humanos e ao que eles deveriam se referir.

Fundamentando essas noções de direitos, estavam a noção de liberdade e “um conjunto de pressupostos sobre autonomia individual” (Hunt, 2007, p. 27), de maneira que, “para se ter os direitos humanos, as pessoas tinham que ser percebidas como indivíduos separados” (Hunt, 2007, p. 27) que fazem escolhas e exercitam seus julgamentos morais de forma independente. Ou seja, para se agir de acordo com essa perspectiva de direitos humanos, é preciso se adequar a valores que entendem os indivíduos autônomos como centro dos direitos.

A partir do século XVIII, junto com a noção de direitos humanos, surgiu também uma ideia de autonomia que envolvia “a habilidade de raciocinar e a independência de decidir por si mesmo” (Hunt, 2007, p. 28) definindo as pessoas que deveriam ser consideradas moralmente autônomas. Crianças, escravos, servos, aqueles sem propriedades e mulheres, nesse cenário, não eram vistos como autônomos já que não eram independentes para decidir sobre si e sobre a comunidade por eles próprios ou não eram vistos como possuidores da capacidade de raciocinar. Considerava-se que apenas as pessoas autônomas eram sujeitos de direitos humanos e, não sendo vistos como autônomos, esse grupo de pessoas estava fora do escopo desses direitos.

Dentro deste contexto de construção de uma perspectiva de dignidade, de valorização da liberdade, de conexão deste conceito ao de autonomia, e de surgimento da linguagem dos direitos humanos a partir dos termos “direitos dos homens”, “direitos da humanidade” e “direitos humanos”, sem que essas noções fossem claramente definidas, surgiram dois documentos históricos, em momentos significativos do curso da história no Ocidente, que marcaram a história do desenvolvimento da ideia de direitos humanos: a Declaração de Independência dos Estados Unidos, de 1776, e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, elaborada durante a Revolução Francesa, em 1789. Essas duas declarações têm um eco inconfundível no que se conhece sobre o conceito na atualidade (Hunt, 2007, p. 17).

Baseada na ideia de direitos naturais dos homens e, neste sentido, de defesa da vida, de igualdade e de liberdade, a Declaração de Independência estadunidense foi inspirada na Declaração de Direitos de Virgínia, escrita em junho de 1776, que, em seus dezesseis artigos, dava direitos à comunidade para destituir um governo que não cumprisse com suas obrigações, e estabelecia o direito à vida, à liberdade e à propriedade. Assim, se originalmente os direitos

dos homens diziam respeito à vida, à liberdade e à igualdade, com os documentos fundadores dos Estados Unidos, a esses direitos foi somada a defesa da propriedade.

Thomas Jefferson, principal responsável¹⁶ por escrever a Declaração estadunidense em 1776, afirma, em um primeiro rascunho do documento: “consideramos que estas verdades são sagradas e inegáveis: que todos os homens são criados iguais e independentes, que dessa criação igual derivam direitos inerentes e inalienáveis, entre os quais estão a preservação da vida, a liberdade e a busca da felicidade” (*apud* Hunt, 2007, p. 17). Após algumas correções, a Declaração passou a afirmar: “Consideramos essas verdades autoevidentes: que todos os homens são criados iguais, dotados pelo seu Criador de certos Direitos inalienáveis [...]” (*apud* Hunt, 2007, p. 17). Com essa declaração, os Estados Unidos, à época, exprimiam seus principais valores e a intenção de não estarem vinculados a outro país na condição de colônia. E, mais do que isso, expressavam ainda a limitação do poder do Estado e a valorização dos direitos e das liberdades individuais.

Inspirada pelas ideias de Jefferson, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão tinha o objetivo de expressar as mudanças que o Estado Francês estava vivendo devido à Revolução Francesa. Nela, afirma-se que todos os homens “nascem e permanecem livres e iguais em direitos” e que esses homens possuem “direitos naturais, inalienáveis e sagrados”, como a liberdade e a propriedade (Hunt, 2007, 135). Assim, as duas declarações estabeleceram bases significativas sobre o que se entende como direitos humanos: direitos inalienáveis conectados às noções de liberdade, de igualdade e de propriedade.

Com base nessa perspectiva, em 1941, Franklin D. Roosevelt, segundo valores estadunidenses e ocidentais, enfatizou a importância dada à liberdade em seu discurso “As quatro liberdades”. Nele, o então presidente dos Estados Unidos, defende que todos os seres humanos deveriam ter acesso a quatro tipos de liberdade: a liberdade de expressão, a liberdade religiosa, a liberdade de viver sem penúria e a liberdade de viver sem medo.

A defesa da liberdade de viver sem penúria, neste contexto, reforçou outro passo na construção dos direitos humanos: a inspiração nos ideais socialistas da primeira metade do século XX, tratando sobre direitos econômicos e sociais. Estes ideais inspiraram o que ficou posteriormente¹⁷ conhecido como segunda geração dos direitos humanos, fortalecendo direitos

¹⁶ A primeira versão desta declaração foi elaborada e escrita por Jefferson, e as seguintes foram modificadas com a colaboração de mais pessoas.

¹⁷ A divisão dos direitos humanos em gerações não foi estruturada desta forma enquanto a história dos direitos humanos se desenvolvia até o final da Segunda Grande Guerra e não é algo que faz parte da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Ela foi elaborada em 1979 por Karel Vasak. De forma sistemática, entende-se a primeira fase dos direitos humanos como centrada no ideal de liberdade, com foco no indivíduo; a segunda fase, por sua vez, diz respeito ao ideal de igualdade; e a terceira fase, por fim, considera a fraternidade, defendendo o direito à

coletivos e a importância de se garantir igualdade econômica às pessoas. Nesse percurso de expansão dos direitos humanos, a segunda metade do século XX, a partir da Declaração de Estocolmo (1972) e a Declaração do Rio (1992), entre outros documentos, viu surgir um outro conjunto de direitos voltados ao meio ambiente, à paz e ao desenvolvimento; e, mais recentemente, fala-se em novo conjunto de direitos referentes à tecnologia, à informação e à comunicação tecnológica. Esses dois conjuntos têm sido compreendidos, respectivamente, como direitos de terceira e quarta geração dos direitos humanos (Domaradzki; Khvostova; Pupovac, 2019).

Dentro deste percurso, é relevante observar que a ideia de liberdade, com foco na liberdade dos indivíduos, é um dos valores mais significativos para o Ocidente, desde o desenvolvimento do pensamento iluminista e contratualista. Assim, no âmbito do Direito, aqueles que assumem a existência de “um direito superior e anterior ao direito positivo e admitem a existência do direito natural” veem a liberdade como o ponto “mais alto na hierarquia dos direitos fundamentais, tratando-se da principal característica da espécie humana, cuja nota distintiva é a capacidade de autodeterminação consciente da própria vontade” (Gonçalves, 2012, p. 87). Neste cenário, a perspectiva ocidental passou a declarar o direito à liberdade um direito essencial e inato, e que, o pressuposto da personalidade é suficiente para sua existência (Gonçalves, 2012, p. 87). Desta forma, basta a existência de um indivíduo para que exista, igualmente, o direito à liberdade, colocando, assim, a noção do indivíduo no centro das perspectivas sobre liberdade e, também, no cerne da elaboração do direito. A noção de liberdade foi se tornando, desta maneira, “ao mesmo tempo, um dos conceitos práticos mais fundamentais e menos claros”, tendo uma possibilidade de aplicação que parece ilimitada e com discursos sobre liberdade que suscitam, “no ouvinte, um estímulo para compartilhar esse valor” (Gonçalves, 2012, p. 88).

Neste percurso, e fazendo um contraponto, se a liberdade dos antigos tratava da liberdade de participação no poder público, a liberdade moderna passou a se referir ao gozo privado. Em outras palavras, a liberdade para os antigos dizia respeito à participação política e, assim, à noção de democracia. Não apenas isso, a liberdade antiga era entendida como uma negação aos modos de subordinação do indivíduo e, conectada ao conceito de democracia, refletiu uma valorização à colaboração e ao diálogo. A liberdade moderna, diversamente, diz respeito à esfera do que é privado e trata de não impedimentos, “permitindo ao indivíduo optar

paz, ao desenvolvimento e o direito ambiental. Contudo, apesar desta divisão didática, alguns direitos discutidos, atualmente, como os direitos contra a manipulação genética, são de difícil classificação considerando esse sistema (Domaradzki; Khvostova; Pupovac, 2019).

entre o exercício e o não exercício de um direito” (Gonçalves, 2012, p. 89). Neste contexto, a pergunta central à qual essas duas perspectivas de liberdade respondem é diferente: enquanto a liberdade antiga pergunta “por quem eu sou governado?”, a liberdade moderna questiona “o quanto eu sou governado” (Gonçalves, 2012, p. 89, *grifo nosso*).

Neste cenário de liberdade como não impedimento, a concepção de autodeterminação passou também a ser significativa, uma vez que é ela que confere a similaridade do uso do termo “liberdade” na linguagem jurídica e na política. Isso faz parte do ideal da modernidade ocidental, construído e fortalecido politicamente a partir do século XVIII, de “ampliar a ideia de autodeterminação individual restringindo ao máximo o poder coletivo, enquanto a teoria democrática tende a amplificar a esfera da autodeterminação coletiva [...] como poder de ditar as próprias leis” (Gonçalves, 2012, p. 91). Surge, então, uma tensão entre individual e coletivo que pode ser considerada ainda mais expressiva dado que, na perspectiva da modernidade ocidental, a liberdade é a ausência de coerção – algo similar ao entendimento de liberdade como não impedimento. Desta maneira, a perspectiva moderna do Ocidente concebe os abusos de poder, ou o que considera como tal, apenas a partir do indivíduo isolado.

Com este panorama em vista, e observando as duas perguntas que caracterizam a liberdade antiga e a liberdade moderna, vai se traçando o que pode ser um ponto importante, talvez fundamental, que delinea a organização social e o pensamento ocidental: o “eu” é o foco principal das questões, de modo que o indivíduo é o ponto central da liberdade e da concepção de direito no ocidente – quer como aquele que tem acesso à participação política, quer como aquele sobre o qual gira em torno a noção do que é privado.

Desta construção, resume-se, portanto, que os direitos humanos resultam de alguns valores europeus básicos. Celso Lafer (1999) lista essas bases. Segundo ele,

[...] a liberdade e a pluralidade do pensamento, [provém] da Grécia; a consciência do valor autônomo do Direito, de Roma; o valor da igualdade baseada na natureza humana, independentemente de invólucros políticos e sociais, [é] próprio do Cristianismo; a distribuição e a limitação do poder, [advém] do liberalismo; e o valor da igualdade de acesso aos bens e serviços, [são] contribuição do socialismo (Lafer, 1999, p. 182-183).

Assim, para além dos gregos, dos romanos, do cristianismo e do liberalismo, podemos ver, também, que as teorias socialistas contribuíram para se pensar o que, para o Ocidente, seriam os direitos humanos. Vê-se, com isso, que o desenvolvimento da noção de direitos humanos está estreitamente conectado ao curso da história ocidental, sendo, portanto, fundamentado em teorias e valores específicos da Europa e dos Estados Unidos.

Todos estes valores foram, no século XX, inseridos na Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU), de 1948, e posteriormente em outros documentos que comportaram direitos mais recentes que são hoje considerados parte dos direitos humanos. Contudo, eles são apenas parte dessa declaração que, apesar de ter similaridades normativas com as declarações do século XVIII, é diferente das anteriores, principalmente por ter sido elaborada por representantes de diversas culturas e, assim, permitir uma liberdade de interpretação dos conceitos com base nas premissas culturais particulares dos diversos países que a assinam.

Neste ponto, é relevante retomar a discussão sobre liberdade, autonomia e autodeterminação, uma vez que, apesar de a Declaração Universal de 1948 ser mais abrangente, os ideais e valores defendidos nas primeiras declarações ainda permeiam o entendimento sobre os direitos humanos de uma parcela da população mundial, de sua classe dominante e, conseqüentemente, dos governos em que as primeiras declarações foram elaboradas, levando-os a esperar que as demais culturas assumam esses mesmos ideais e valores como se fossem seus – algo visto amplamente no cenário atual e apresentado como amostra nas críticas feitas aos direitos humanos na China apresentadas mais adiante. Neste contexto, se os “direitos humanos internacionais foram concebidos como um tipo de lei superior que deveria prevalecer sobre as políticas nacionais” (Douzinas, 2015), os discursos políticos – e conseqüentemente de setores da academia e da mídia ocidental – refletem uma perspectiva cultural bastante específica e, por isso, se contradizem, uma vez que, os direitos humanos, que defendem que cada indivíduo é livre e tem o direito de ter suas bases culturais respeitadas, se autodestroem ao se basearem em um plano cultural limitado.

Para ampliar essa perspectiva, deste modo, é relevante ter clareza de quais são as características principais que fundamentam a sociedade que desenvolveu aspectos dos direitos humanos centrados no indivíduo e em uma noção particular de liberdade. Tendo clareza sobre essas características, é possível pensar que os direitos humanos podem ser adaptados às características particulares de outras culturas.

Tendo isso em vista, as próximas páginas serão dedicadas a apresentar, brevemente, características da sociedade ocidental que podem ser vistas a partir da história dos direitos humanos. Além disso, serão abordados alguns problemas gerais que estes demonstram atualmente. Por meio da reflexão sobre tais problemas, será possível observar que, ao criticar a falta de direitos humanos em algumas regiões do globo – muitas vezes em detrimento de outras, que desrespeitam ainda mais essa gramática da dignidade humana – fala-se principalmente dos direitos humanos centrados no indivíduo, na liberdade individual e, portanto, dos valores

culturais associados a eles. Deste modo, o objetivo do discurso ocidental sobre falta de direitos humanos na China, por exemplo, não é o de buscar garantir às populações o acesso a direitos, mas sim o de introduzir e disseminar valores hegemônicos ocidentais, fortalecendo e garantindo a hegemonia de um projeto de dominação que busca se estender globalmente, evitando disputas com outras perspectivas e organizações político-econômicas. Mais do que isso, o objetivo, possivelmente não programado, é o de silenciar o que há de contraponto e resistência a este projeto hegemônico.

Com esse intuito hegemônico, dificulta-se a prática efetiva de políticas de direitos humanos no mundo que busquem garantir esses direitos a todos. Para facilitar essas práticas é necessário que se olhe para diferentes conceitos, que se ampliem os horizontes e que se expandam as perspectivas.

1.2. Características do Ocidente – Ontologia Individual/ Individualista

Como foi visto, a história dos direitos humanos começa na Grécia e em Roma, passando pelos textos religiosos do judaísmo e do cristianismo, chega aos teóricos europeus iluministas e às revoluções burguesas, trata brevemente das ideias socialistas, da noção de autodeterminação e chega ao pós Segunda Guerra Mundial, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Com base nesse percurso, pode-se notar que os direitos humanos estão relacionados a algumas ideias principais: a ideia de que há algo “anterior” conectado ao ser humano chamado de “natural”, e de que, ao mesmo tempo, o que é humano é superior ao que é natural; a concepção de universalidade, ou de universal; a noção de indivíduo; e o conceito de liberdade, associado à ideia de autonomia. Essas ideias, por sua vez, são influenciadas pelas bases principais do pensamento filosófico greco-europeu-ocidental: a noção de substância (Florentino Neto, 2021; Tsai, 2020), o pensamento abstrato (Krenak, 2020; Sodré, 2017) e a noção de indivíduo (Fei, 1992; Rosemont Jr., 2015).

Considerando essas características do pensamento ocidental a partir da concepção de substância, temos que, como parte da filosofia aristotélica, ela expressa que há algo anterior aos seres, fundamentando todas as coisas, e que tem características eternas e imutáveis. Entende-se que essa substância, “embora não possa ser conhecida em si mesma, possui características conhecíveis e acessíveis através da razão” (Tsai, 2020, p. 25). A partir dela, vê-se, nos direitos humanos, por exemplo, a ideia de lei natural, de direito natural e de algo que é autoevidente, como apresentado na Declaração de Independência dos Estados Unidos, já que

haveria algo que fundamentaria todas essas coisas e que, mesmo não podendo ser conhecida, entende-se sua existência como algo evidente.

Assim, por meio da noção de substância, e na ação de ver o mundo pensando em que o compõe como substância – a substancialização das coisas – construíram-se a lógica predicativa e a lógica axiomática. Essas formas lógicas constituem um modo de analisar o mundo, em que o conhecimento gerado é apresentado de maneira conclusiva, postulando um juízo de conhecimento avaliado por critérios que determinam sua verdade ou validade (Tsai, 2020, p. 25). Este tipo de análise, garantindo uma ideia de permanência e imutabilidade das coisas, possibilitou, dentro da filosofia ocidental, uma certa sensação de segurança e previsibilidade, ou seja, uma perspectiva de domínio sobre as coisas e sobre o entendimento do mundo.

Desta maneira, o pensamento grego, baseando o pensamento ocidental,

[...] estrutura uma relação intrínseca entre lógica, ontologia, linguagem e verdade, com o intuito básico de resolver o grande problema da filosofia universal: o horror da consciência do eu diante de sua própria finitude (Florentino Neto, 2017, p. 209).

Diante dessa consciência, ou, na verdade, pelo medo do imprevisível gerado por ela, foram criadas formas de tentar controlar o imponderável. No centro deste pensamento, por meio da ideia de substância imutável, além das ideias de lei natural e direito natural, estão implicadas, também, as noções de liberdade e de propriedade (Tsai, 2020, p. 26) – a perspectiva de que as pessoas têm o domínio sobre suas próprias escolhas e o que acontece em suas vidas, ou seja, a liberdade de decidir, e o entendimento de conexão com algo fixo, imutável sob seu controle, sua propriedade.

Somado a isso, se dentro das perspectivas de substancialização do mundo, os gregos criaram, além da lógica, a noção de lei natural, “coube à Idade Média europeia reduzir a ética aristotélica ao monoteísmo e converter o ideal cívico de bem supremo dos helenos [...] à ideia de essência divina” (Sodré, 2017, p. 11) e, ainda, idealizar a concepção de uma lei natural e de um direito natural.

O que era visto como natural, contudo, separava as pessoas da terra, da natureza, pois, se entendendo como conectadas ao que há de divino, as pessoas seriam diferentes, superiores à natureza. A perspectiva de *humanidade*, surge, assim, apartada da Terra, como se a humanidade fosse uma coisa e a Terra outra (Krenak, 2020, p. 16). Isso só pode acontecer, porque a noção grega de substância teve origem na abstração matemática (Tsai, 2020), em uma

forma de pensamento que pode separar o pensamento em si da realidade prática. A separação das pessoas da natureza é, desta maneira, nas palavras de Krenak (2020, p. 22-23), uma abstração civilizatória que “suprime a diversidade, nega as pluralidades das formas de vida, de existência e de hábitos”.

Com essa afirmação, observamos que a filosofia ocidental, por seu horror diante da consciência de sua própria finitude, conforme aponta Florentino Neto (2017), além de considerar que algo, uma substância que não sofre mudanças fundamenta todas as coisas, tem o pensamento abstrato como uma de suas bases mais significativas e, por meio dela, cria perspectivas sobre como se deve viver, pensar e agir no mundo. A abstração é uma operação racional-intelectual que consiste em separar uma parte do todo, isolando esta parte em exclusão dos demais elementos com os quais se conecta, e sem ter em conta sua relação com a realidade¹⁸. O pensamento ocidental, com isso, abstrai o que é Terra e o que é humano. Criando noções, conceitos vagos sobre estes objetos, esse pensamento define “graus de humanidade” para as diferentes pessoas ao considerar, com base em uma perspectiva abstrata, a civilização ocidental como superior e, portanto, referência do que é – ou deveria ser – uma civilização, e inferioriza aquelas que não se igualam ou não se adequam aos mesmos moldes e parâmetros valorizados por esse pensamento. Por ser abstrata, essa perspectiva não se dá a partir de uma observação concreta do mundo que reconhece o todo, ou seja, o fato de que há diferentes culturas, com diferentes perspectivas de mundo e, conseqüentemente, diferentes formas de se viver e agir no mundo, separado do todo. A cultura ocidental não se coloca como uma cultura entre muitas, que não a superior entre as demais. Desta maneira, a perspectiva ocidental abstrata do mundo define políticas para o mundo e para as pessoas a partir do que ela considera que “deveria ser”, não a partir do que “é”.

É significativo apontar, neste contexto, que essa perspectiva de superioridade é uma abstração pautada em ideais judaico-cristãos. Auerbach (1971), em *Mimesis*, trata sobre esse aspecto da tradição judaico-cristã somado à literatura clássica, apontando-os como as bases da literatura ocidental. Em seu trabalho, o filólogo alemão aponta que a realidade é representada pela literatura ocidental, e nela se percebe a construção de uma perspectiva unívoca e universal da história. Assim, o pensamento abstrato, ou o que Auerbach chama de ato de narrar o mundo, não revela o mundo, mas uma visão histórica e política e um projeto de sociedade – algo especialmente visto a partir da bíblia.

¹⁸ A palavra “abstração”, inclusive, tem a palavra “filosófico” como sinônimo, dada sua estreita ligação com a filosofia ocidental.

As histórias bíblicas sobre Abraão, por exemplo, dentro da perspectiva do filólogo, buscavam construir uma “exigência absoluta de verdade histórica”, uma vez que “a persistência das origens sagradas dessa vida descansava na verdade dessa história e de outras histórias semelhantes” (Auerbach, 1971, p. 11). O narrador bíblico, neste sentido, “não visava, imediatamente, a ‘realidade’ – quando a atingia, isso era ainda um meio, nunca um fim –, mas a verdade”, ou seja, a validação da lógica predicativa ou axiomática construída a partir da noção de substância. Auerbach (1971) expande essa afirmação. Segundo ele,

É necessário ir mais longe ainda. A pretensão de verdade da bíblia não é somente muito mais urgente que a de Homero, ela também é tirânica: exclui qualquer outra pretensão. O mundo dos relatos das Sagradas Escrituras não se contenta com a pretensão de ser uma realidade historicamente verdadeira – ela pretende ser o único mundo verdadeiro, destinado ao domínio exclusivo. Qualquer outro cenário, quaisquer outros desfechos ou ordens não têm direito algum a se apresentar independentemente dele, e está escrito que todos eles, a história de toda a humanidade, se integrarão e se subordinarão aos seus quadros (Auerbach, 1971, p. 11).

O texto bíblico “não quer fazer-nos esquecer a nossa própria realidade durante algumas horas, como Homero, mas quer submetê-la a si; devemos inserir a nossa própria vida no seu mundo, sentirmo-nos membros da sua estrutura histórico-universal” (Auerbach, 1971, p. 12). Notamos, com isso, que o horror gerado pela consciência da finitude humana criou, dentro da cultura ocidental, uma forma de viver e pensar o mundo que o substancializa e que distancia o pensamento da realidade, de modo a controlar essa realidade, subordinando-a a algo universal.

Habermas (2002) trata sobre a potencialização deste tipo de narrativa em *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Por meio das reflexões deste filósofo, observa-se que a Modernidade – período em que a ideia de direitos humanos começou a ser estabelecida – acentuou traços e características que já existiam no Ocidente desde a antiguidade grega e da cultura judaico-cristã. A modernidade ocidental, neste ponto, se opõe à tradição, mas mantém e amplia aspectos dessa tradição, como o foco no indivíduo e a busca por algo universal. Estes dois aspectos são partes significativas da cultura que se desenvolveu a partir dos gregos e permanece até a atualidade, apesar de o discurso da modernidade estar voltado para a inovação, defendendo uma ruptura com o passado. É a partir disso que os intelectuais no Ocidente se propõem a fazer críticas à importância que outras culturas dão à tradição, sem perceber que, com a modernidade, não houve a ruptura pretendida e as tradições grega e cristã permanecem permeando o pensamento e a conduta ocidental. Habermas (2002, p. 166) aponta para isso ao

afirmar que “continua o processo de esclarecimento na medida em que, a uma teoria que pressupõe uma compreensão desmitologizada do mundo, demonstra seus laços com o mito”.

Ainda segundo Habermas (2002, p. 4), é possível complementar essa descrição da modernidade, considerando que, de forma geral, ela se caracteriza por tirar a espontaneidade natural das tradições; universalizar normas e generalizar valores; e criar modelos de socialização que promovem a “formação de identidades abstratas do eu”. Tem-se, com isso, a exposição de três aspectos significativos da modernidade ocidental: o foco no *eu* e no indivíduo; uma percepção abstrata do mundo; e o fato de se apoiar em uma ideia de universalidade – algo visto não apenas na noção de “direitos universais”, mas também nas noções de “história universal” (centrada na história do Ocidente) ou de “belo universal” (centrada na arte e na literatura ocidental), por exemplo, tratadas por Habermas (2002, p. 10-13).

A substancialização e o pensamento lógico predicativo, desta maneira, levaram o Ocidente à perspectiva de que há algo que explica o todo independentemente da época ou do lugar, ou seja, algo universal – do latim *universalis*, *Unus* (um, unidade) e *Verbo* (voltar, torcer, tornar), ou seja, a ideia de que as coisas podem ser transformadas em uma única coisa, ou que se estendem, igualmente, a todas as coisas. É essa noção de universal, somada à de substância que leva as pessoas a crerem que existem valores autoevidentes e faz com que pesquisadores considerem que “precisam encontrar teorias gerais, teorias que se aplicam de muitos modos a todas as sociedades” (Wang e Hamilton, 1992, p. 7), por exemplo¹⁹.

O modo de viver que abstrai as coisas do mundo perde o sentido do que as pessoas precisam efetivamente, dentro de seus grupos sociais ou de suas culturas específicas, e define o que as pessoas devem precisar, o que as culturas devem precisar – por exemplo, os diferentes grupos culturais devem precisar de uma perspectiva de direito, de uma determinada perspectiva de liberdade e de uma determinada perspectiva de democracia – e perde o sentido de comunidade. A sociedade ocidental, neste cenário, é uma sociedade que valoriza mais os indivíduos dentro da comunidade do que o corpo coletivo que a forma.

Chegamos aqui a mais uma base significativa que caracteriza a sociedade ocidental: o indivíduo, ou a valorização do que é individual. Fei Xiaotong, sociólogo chinês, em sua obra *From the Soil* (1992), descreveu essa característica que prevalece na sociedade ocidental. Segundo ele, Europa e Estados Unidos constituem uma sociedade organizada por meio de uma

¹⁹ Essa perspectiva contribuiu para o desenvolvimento e a expansão do conhecimento científico e a busca por explicações sobre o mundo, por meio do desenvolvimento de teorias gerais. Por outro lado, é uma característica que pode, também, limitar o conhecimento, pois deixa de lado as particularidades que compõem e formam este todo, e contribuem para sua compreensão.

solidariedade orgânica, formada, explicitamente, para cumprir objetivos e que, por isso, se organiza a partir de leis e da razão (*fali* 法理). Essa sociedade, em geral, é composta por estranhos – em contraste com as sociedades de base rural, nas quais muitas pessoas se conhecem – de forma que as pessoas não conhecem o passado umas das outras. Com isso, há maior desconfiança em acordos orais e se cria a necessidade de estabelecimento de contratos escritos que vinculam as pessoas aos acordos firmados a partir da assinatura de seus nomes (Fei, 1992, p. 42).

A sociedade ocidental é, assim, uma sociedade que se apoia em leis e no direito como modo de se organizar. Contudo, e embora seja um aspecto significativo da sociedade ocidental, ele não é o mais importante. A característica mais relevante a ser observada é o fato de a sociedade ocidental ter uma organização que pode ser representada a partir da imagem de palhas de arroz (caules individuais) que são coletadas de um palheiro e que são unidas formando feixes maiores (agrupamentos dos caules individuais formando pilhas). Isso porque, segundo Fei (1992, p. 20), os indivíduos ocidentais vivem em um “modo organizacional de associação” (*Tuantigeju* 团体格局)²⁰, ou seja, há grupos com delimitações claras e os direitos e deveres de cada membro que pertence a estes grupos são razoavelmente delineados.

Esses grupos, ou organizações, aos quais os indivíduos no Ocidente se afiliam “estão por toda parte e servem como dispositivos que elaboram o individualismo nas sociedades ocidentais modernas” (Wang; Hamilton, 1992, p. 20). Nesse aspecto, é pertinente esclarecer que tanto no Ocidente quanto na Ásia há uma construção social do *eu*, mas este *eu* ocidental é compreendido, em geral, como uma entidade singular e única, sem ligações específicas ou necessárias com outros seres humanos. O *eu* ocidental entende-se como livre de conexões com outros *eus* e a única ligação constante seria apenas com o “transcendente”, com Deus.

A construção social do *eu* ocidental ocorre a partir da identificação com organizações às quais esse *eu* se vincula voluntariamente. Considera-se, desta maneira, que esse *eu* é livre e tem autonomia e, por isso, cada pessoa deve encontrar ou criar sua “real” identidade, desconectada de papéis sociais. Nessa sociedade, focada em indivíduos atomizados e autônomos que determinam sua vontade²¹, o poder governamental é organizado através do

²⁰ Este conceito será explicado mais amplamente no terceiro capítulo da tese. Ele já foi introduzido, apesar de ser mais bem desenvolvido mais adiante, com o intuito de iniciar as reflexões sobre ele e indicar sua importância e justiça na caracterização da sociedade ocidental. A escolha em analisá-lo mais amplamente em um texto posterior dá-se porque sua análise permite que se faça um contraste entre as características que predominam na sociedade ocidental e a característica mais relevante, no âmbito desta pesquisa, da sociedade chinesa, e, por meio deste contraste, deixar a explicação sobre a organização desta última sociedade mais clara.

²¹ Entendida como uma vontade desconectada do restante da sociedade, por ser individual e atomizada, e que, por isso, não teria consequências sobre as pessoas que compõem essa sociedade

domínio da lei e a autonomia individual é mantida por meio dos direitos individuais e de leis que regulam essa autonomia (Wang; Hamilton, 1992).

Analisando esse entendimento, Rosemont Jr. (2015, p. 17) aponta que a importância dada à autonomia dos indivíduos desde Kant, “tem sido considerada como um bem absoluto”, de modo a garantir que os outros não possam limitar as escolhas individuais. Tendo isso em vista, se entende no Ocidente que “qualquer moralidade que não inclui a autonomia é considerada seriamente deficiente” (Rosemont Jr., 2015, p. 17). Esta ideia centrada no *eu* individual e fundamentada em uma autoconsciência que pressupõe a racionalidade tornou-se “uma das construções mais enraizadas na história intelectual do ocidente” (Rosemont Jr., 2015, p. 33). Ela tem origem na noção grega de natureza tripartite da alma que, depois, a perspectiva judaico-cristã transformou em unidade. Essa ideia tem um papel fundamental no desenvolvimento do Ocidente, moldando a vida das pessoas, as relações, as instituições e as teorias que buscam explicar a constituição do mundo e o funcionamento da sociedade.

Habermas (2002) trata desse tema analisando a ideia de subjetividade. Apesar de ser um conceito bastante complexo e amplamente discutido no mundo, ele é relevante neste ponto, porque, segundo o pensador, a subjetividade é um “princípio segundo o qual todos os aspectos essenciais na totalidade espiritual se desenvolvem para alcançar o seu direito” (Habermas, 2002, p. 25). Ou seja, é um conceito que relaciona as ideias de indivíduo, de espiritualidade conectada ao indivíduo e de direitos atribuídos aos indivíduos. Habermas explica ainda, com base nesta discussão, que

[...] nesse contexto, a expressão subjetividade comporta sobretudo quatro conotações: a) *individualismo* [como uma singularidade infinitamente particular] [...]; b) *direito de crítica* [sobre legitimidade] [...]; c) *autonomia da ação* [...]; d) por fim, a própria *filosofia idealista* [a filosofia se sabe a si mesma] [...] (Habermas, 2002, p. 25).

A ideia de subjetividade associa, deste modo, indivíduo, direito e autonomia. Tendo isto em vista, é importante ressaltar, aqui, a ligação do conceito de subjetividade à ideia de liberdade, relacionada à ideia de autonomia. A base histórica para a subjetividade foi a Reforma Protestante, quando se apresenta “a soberania do sujeito que faz valer o seu discernimento” (Habermas, 2002, p. 26); o Iluminismo, quando o ser humano passou a ser considerado “livre pelo conhecimento da natureza” (Habermas, 2002, p. 26) – em oposição aos milagres religiosos ; a Revolução Francesa, com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão; e o Código Napoleônico, realçando o “princípio da liberdade da vontade” (Habermas, 2002, p. 26). Neste sentido, “os *conceitos morais* dos tempos modernos são talhados para reconhecer a liberdade

subjetiva dos indivíduos” (Habermas, 2002, p. 27, grifo do autor) e isso é algo que se mantém no pensamento ocidental.

A maneira como a racionalidade passou a ser vista é outro aspecto relevante a ser ressaltado acerca da modernidade europeia, e que permeia o pensamento no Ocidente atual. A razão, influenciada pela visão temporal escatológica, ou teleológica da tradição judaico-cristã (Nemo, 2005; Costa, 2019), atua com respeito a fins no Ocidente – algo que pode ser observado “na ciência moderna, nas ideias universalistas do direito e da moral e na arte autônoma” (Habermas, 2002, p. 159).

Habermas aponta que este uso da razão serviu aos interesses ocidentais de poder. Segundo ele,

[...] a crítica de Nietzsche ao conhecimento e [à] moral antecipa um pensamento desenvolvido por Horkheimer e Adorno na forma de uma crítica da razão instrumental: por trás dos ideais de objetividade e das pretensões de verdade do positivismo, por trás dos ideais ascéticos e das pretensões de justiça da moral universalista, escondem-se os imperativos de autoconservação e *de dominação* (Habermas, 2002, p. 174, grifo nosso).

Essas questões, no entanto, têm início com John Locke (1980, p. 35), que apresentou a noção moderna do “eu” individual e à conectou à noção de liberdade como direito de governar a si: “Os homens, por natureza, são todos livres, iguais e independentes”. Um entendimento substancialista sobre o que é ser homem, dado que define os homens a partir de elementos eternos, imutáveis, anteriores e que, por isso, os fundamenta. Essa perspectiva tornou-se o conceito principal das filosofias morais da modernidade ocidental, tornando-se altamente influente nas ciências sociais e comportamentais, pois compreende a história como um processo de fortalecimento do indivíduo e de aumento do individualismo (Rosemont Jr., 2015).

Reproduzindo a ideia elaborada por Locke décadas antes e muito influente desde então, Kant (1963, p. 15) considera que os homens tendem a serem antissociais, mas se ligam por oposição mútua, eles têm “forte propensão para se isolarem dos outros” e a oposição que os conecta é responsável por despertar seus “poderes, o[s] leva a conquistar sua inclinação à preguiça e propensão à vanglória, à cobiça por poder, e avareza, e subir de posição entre os colegas que não tolera, mas a quem não consegue se separar. Assim são tomados os primeiros passos da barbárie à cultura”.

O entendimento sobre indivíduo ocidental, detalhado em Kant e Locke, dentro da lógica do pensamento abstrato, tem pouca semelhança com a realidade, mas, ainda assim, “para

muitos cientistas políticos a sociedade não é nada mais do que um conjunto de indivíduos” (Rosemont Jr., 2015, p. 34), e se mantém desta forma apenas em nome da segurança. Apesar disso, esses indivíduos não devem ter sua liberdade restringida, devem, na verdade, ser livres para “escolher e viver suas vidas como desejarem e usar suas propriedades como acharem adequado” (Rosemont Jr., 2015, p. 34).

Neste contexto, a perspectiva de que o *eu* é um indivíduo livre, racional e autônomo tornou-se “o fundamento para virtualmente todas as teorias morais e políticas da modernidade ocidental de Hobbes, Locke e Kant até Marx, Bentham e Mills” (Rosemont Jr., 2015, p. 38). Assim, atualmente, nos Estados Unidos, por exemplo, dentro dos diferentes espectros da política, liberais e conservadores consideram que os seres humanos devem ser definidos de acordo com estes termos: como *eus* individuais, livres e autônomos. Rosemont Jr. (2015) reflete, com base nessa perspectiva, que se defende a criação da noção de *eu* a partir da perspectiva da autoconsciência e isso coloca os seres humanos acima de qualquer outra forma de vida por seu senso de identidade e de controle. Mais do que isso, esse *eu* seria a base para o conceito de autonomia da qual a concepção de dignidade depende. Segundo o autor, por este *eu* pensar, ele se entende como um *eu* livre, que toma individualmente suas próprias decisões, e que, por isso, é autônomo.

Esse entendimento, apoiado em uma ontologia e em uma epistemologia focadas no indivíduo, estava presente também em Hobbes (1997), que via os seres humanos como semelhantes a átomos que deveriam se unir a outros, por meio de contratos, para proteger suas propriedades. De acordo com Rosemont Jr. (2015, p. 59), “essa ficção de indivíduo calculista foi usada para gerar uma outra ficção igualmente difundida em sua influência” sobre a existência de um “estado de natureza”, real ou imaginário, que deveria ser superado pelos indivíduos através da formação de um Estado que garantisse seus interesses individuais.

Essa perspectiva que conecta Hobbes e o contrato entre indivíduos atomizados para proteção de suas propriedades a Locke e Kant, e a concepção de indivíduos como livres, racionais e autônomos basearam a Independência estadunidense e a Revolução Francesa, das quais surgiram as declarações de direitos, como contratos sociais. Deste modo, a construção do indivíduo normativamente fundamentou uma série de experiências no mundo ocidental, inclusive uma dimensão psicológica a respeito dessa construção integrada profundamente à consciência das pessoas, tornando-se mais uma ideologia do que um entendimento filosófico de mundo. Por este motivo, a compreensão dos indivíduos enquanto livres, racionais e autônomos faz parte de diversos outros conceitos, como os de liberdade e de direitos humanos. Tem-se, assim, um conglomerado de conceitos que orbitam uns aos outros: dentro da

construção do pensamento ocidental, a noção de liberdade é central para a noção de indivíduo, e, mais do que isso, a noção de ser humano é centrada nessa noção de indivíduo autônomo e livre.

Rosemont Jr. (2015, p. 62) aponta que esse aglomerado de conceitos faz parte da ontologia individualista, e questiona: “quem em sua consciência pode criticar o conceito de liberdade humana?”. A esta questão, ainda se adiciona: quem em sua consciência pode criticar a ideia de que os seres humanos não podem ser livres? Ou quem em sua consciência pode criticar a ideia de liberdade individual? De acordo com o pesquisador mencionado, todos dentro do espectro político ocidental tomam a liberdade como um dos valores mais elevados, entendendo que apenas os *eus* individuais são livres. A noção de liberdade é uma das principais concepções da política e da filosofia ocidental e é frequentemente propagandeada, mesmo que em um primeiro momento se considere o “pressuposto hobbesiano de que os seres humanos sejam fundamentalmente livres e depois se busque justificar a subserviência a um Estado que restringirá essa liberdade” (Rosemont Jr., 2015, p. 63). A valorização da ideia de liberdade é tão significativa que uma das políticas externas estadunidenses justifica invasões e interferências a outros países como “promoção da liberdade (e sua prima, a democracia)” (Rosemont Jr., 2015, p. 63).

A liberdade, no Ocidente, neste contexto de centralidade do indivíduo, foi posta como “horizonte regulador fundamental da racionalização dos vínculos sociais e políticos” (Safatle, 2019, p. 22). Neste sentido, é relevante lembrar que a história da construção da liberdade como tal está conectada à Reforma Protestante – para o teólogo Calvino, por exemplo, os governantes seriam responsáveis pela liberdade do povo – e, conseqüentemente, ao liberalismo e “o respeito aos interesses particulares dos agentes econômicos” (Safatle, 2019, p. 22). Isso, segundo Safatle (2019, p. 22), gera a ilusão de que a “emancipação como horizontes reguladores das lutas sociais”, ou de qualquer mudança no sistema político, econômico e social vigente, está associada à história europeia e suas tensões internas, ou seja, de que há um “universalismo concêntrico”, tendo a Europa como centro. Os Estados não-ocidentais, ou mesmo as culturas nativas, seriam contagiados pelo que saísse deste centro – um modelo de pensamento ocidental do século XIX, “como se o objetivo real dos processos de emancipação fosse nos transformarmos todos em ‘bons europeus’” (Safatle, 2019, p. 23).

Pode-se entender a liberdade, conforme o contexto ocidental, como “uma capacidade de autodeterminação que se expressaria de forma preferencial através da força de legislar a si mesmo”, e com isso, “ser movido por uma causalidade externa, heterônoma, aparece como uma figura de sujeição, pois seria a expressão do não estar sob a jurisdição de si

mesmo” (Safatle, 2019, p. 24). Desta maneira, a noção de liberdade tornou-se “a mais forte de todas as coordenadas metafísicas” (Safatle, 2019, p. 25) a partir da naturalização de uma certa visão do que é liberdade, ou seja, da substancialização e da universalização do conceito, já que a liberdade é entendida como uma interpretação única, imutável, compreendida apenas dentro do arcabouço teórico ocidental.

Nesta concepção, liberdade está necessariamente associada à ideia de autonomia e, esta, por sua vez, é associada à capacidade de autorreflexão. Uma pessoa considerada autônoma é, necessariamente, alguém capaz de pensar e refletir sobre si mesmo, tomando-se a si próprio como objeto de inspeção. Desta forma, por meio da autonomia, nesse movimento de tomar-se a si próprio, exercita-se a posse de si mesmo. Decorre dessa autonomia a pressuposição de um “direito natural da propriedade de si” (Safatle, 2019, p. 30).

De acordo com a perspectiva ocidental, o regime de propriedade, assim, é significativo para pensar as formas de pertencimento, como uma força metafísica, “um modo de conformação das possibilidades gerais de existência e de relação através da generalização de uma ontologia de propriedades” (Safatle, 2019, p. 30) que busca se colocar como universal e, com isso, organizar tanto as formas de luta quanto as estruturas políticas e econômicas de outros Estados ou grupos não ocidentais ou ocidentalizados. Notamos, com isso, que a ontologia individual, somada ao conceito de liberdade e ao de autonomia, está conectada a uma ontologia de propriedades.

Safatle (2019, p. 30) aponta, neste cenário, que “a noção de liberdade como propriedade de si é uma das origens históricas da noção moderna de autonomia”. Retomando Locke (1689), em seu *Segundo Tratado do Governo*, é possível perceber a elaboração desta ideia. O contratualista inglês afirma que “todo homem tem a propriedade em sua própria pessoa” (Locke, 1980, p. 19), e argumenta que a propriedade individual está “baseada no fato do trabalho ser uma expressão de si e uma forma de posse” (Locke, 1980, p. 27). Ainda de acordo com Locke (1998, p. 458), a partir da vida e dos bens, ou das propriedades, a liberdade passa a ser parte das posses do homem, de maneira que a propriedade permite o exercício da liberdade, e o governo, que se constitui a partir da associação dos proprietários, deve ocupar-se em proteger tais posses. Nesse sentido, entende-se governo como a efetivação da liberdade dos proprietários. Somado a isso, o inglês defende que liberdade “[...] é ‘dispor e ordenar, como se quis a própria pessoa, ações, posses e toda a sua propriedade, dentro dos limites das leis às quais se está submetido’ [...]” (Locke, 1998, p. 433). Segundo essa perspectiva, a ideia de liberdade está estreitamente conectada ao conceito de propriedade: um sujeito só é um sujeito

por ter a propriedade de sua própria pessoa, ou seja, a liberdade é definida como ter a propriedade de si.

Essa conexão, contudo, não foi estabelecida apenas por Locke. Durante o surgimento da democracia, a liberdade era vista a partir do reconhecimento de uma relação de propriedade da qual não se pode ser privado e que não pode ser alienada por nenhum poder (Safatle, 2019, p. 32). Por isso, ter a propriedade de si é algo visto por Locke como um direito natural. Neste sentido, entende-se que a propriedade, como exclusão dos outros, é o “que faz um homem ser humano” (Safatle, 2019, p. 32). Com esta reflexão, é relevante notarmos que o conceito de ser humano, sob tal ponto de vista, refere aqueles que têm propriedade, de maneira que as pessoas que não tinham posses, como crianças, mulheres, escravos, não eram considerados seres humanos.

Essa forma de pensar centrada na propriedade constrói a subjetividade ocidental, vista na atualidade, para a qual alguém só é alguém se tem posses. O *eu* é determinado a partir de sua propriedade. Com isso, aquele que se deseja como proprietário define a propriedade como modo de existência do seu desejo, vinculando sua “expressão ao que se dispõe integralmente, ao que se define de forma unidimensional, ao que não pode escapar de [sua] possessão, mas que apenas confirma [seu] domínio” (Safatle, 2019, p. 33), e também sua narrativa sobre si mesmo. O domínio, ou ter poder, ter posse sobre algo é como a confirmação de uma narrativa sobre si mesmo. Dominar um país ou um grupo cultural fortalece, para o Ocidente, cuja subjetividade é centrada na propriedade, uma determinada percepção de *eu* e aciona a narrativa de ser mais civilizado do que os outros e de ter padrões universalizados, como sua perspectiva essencialista de si construiu. Neste cenário, o entendimento sobre propriedade de si faz com que defender a própria perspectiva de liberdade seja um processo de autorreificação, ou seja, de autoconcretização e de fortalecimento da narrativa “vitoriosa”, hegemônica. Isto porque essa perspectiva de liberdade como propriedade de si “não é apenas uma construção ideológica que, à sua maneira, sublima as condições de reprodução material da sociedade capitalista de livre-mercado em ascensão” (Safatle, 2019, p. 33). Ela é também “a realização possível de uma premissa metafísica que se enraíza nas elaborações mais originárias sobre si mesmo e autopertencimento” (Safatle, 2019, p. 33). Neste sentido, e como premissa metafísica,

[...] a partir do momento em que tal noção de liberdade como propriedade de si emerge, todas as outras formas de autopertencimento ficam impossibilitadas. Pois ela tem ao seu favor a força dos processos de reprodução material da vida

e de sua colonização extensiva das possibilidades imanentes à experiência social (Safatle, 2019, p. 33).

A compreensão de mundo do Ocidente não é a de que múltiplos entendimentos sobre liberdade possam existir, mas a de que, se existem múltiplas possibilidades de entender a liberdade, não é possível concretizar a ideia ocidental de liberdade. É essa perspectiva de mundo que organiza tanto o campo moral quanto o político interno e internacional no Ocidente.

Tendo isso em vista e considerando que essa concepção de indivíduo pautada nos entendimentos ocidentais de liberdade, autonomia e autopertencimento, tomada como universal, passa a constituir um sistema de crença geral da sociedade ocidental e de como a sociedade funciona – ou deve funcionar – vemos a criação de uma ideologia comum a esta sociedade com intuito de garantir a sua existência, ou a existência de uma determinada perspectiva de *eu*, entendida como ameaçada, caso outras perspectivas sejam igualmente aceitas. Neste contexto, é relevante observar que esta “ideologia está tão profundamente acomodada que é quase impossível pensar de modo não individualista moralmente, economicamente, politicamente, religiosamente, e não por último, psicologicamente” (Rosemont Jr., 2015, p. xii).

A partir desta ideologia tem-se, por exemplo, a narrativa comum de “faço tudo sozinho, venço sozinho, me desenvolvo sozinho”, e é difícil pensar para além deste cenário, porque essa ideologia inclui a crença de que a única alternativa a ela, a ser um indivíduo livre, autônomo, é viver em um sistema massificante, autoritário, repleto de censuras e de ameaças a essa liberdade. Desta maneira, com um sistema cada vez mais global, a ideologia do indivíduo livre, autônomo passou a fazer parte desde tratados internacionais até tratados de comércio e invasões e ocupações militares.

Neste sentido, com a percepção de indivíduo livre, racional e autônomo enquanto substância essencial aos seres humanos, tudo que se considera contrário ou diferente à essa noção de indivíduo e suas expressões é visto como ameaça ao *eu* construído no Ocidente e colocado como “anti-humano”. Assim, dentro do sistema econômico e político ocidental, os governos não aliados a esse sistema e que restringem o lucro ou as vantagens individuais e, principalmente das corporações que fazem parte deste sistema, “são inimigos da produção de bens que sirvam a humanidade” (Rosemont Jr., 2015, p. 37).

Este entendimento de liberdade e de humanidade, no entanto, é restrito e não corresponde à pluralidade de perspectivas existente no globo. Retomando a reflexão anterior, o sistema ético grego, que perdurou até a Idade Média, inspirava-se em um todo comum, equivalente à natureza como um todo, que universalizava os modos de vida. Esse todo comum

não fazia distinções entre moral, direito e religião e minimizou as liberdades individuais, inserindo as pessoas em condutas universais e restringindo as alternativas de comportamento considerados adequados ou desejáveis. O Renascimento, a Reforma Protestante e o Iluminismo voltaram-se a desfazer esse padrão, ou pelo menos parte dele, através da valorização do indivíduo, da qual resultou, na Idade Moderna, o fim das estratificações comuns na Idade Média, apesar de a ideia de universalidade de condutas ou do que é visto como aceitável ter permanecido (Gonçalves, 2012, p. 93).

Filósofos como Kant (1963, p. 15) fortaleceram essa nova perspectiva, argumentando a favor da importância do valor do indivíduo livre, isolado e que deveria ser considerado eticamente o maior dos objetivos a serem seguidos. Essa ideia de liberdade aplicada ao indivíduo resultou nas ideias de autorrealização e autodeterminação que substituíram as instruções para uma vida virtuosa em nome da responsabilidade pela própria história individual, num movimento de reforçar a ética individual ao invés de a ética das virtudes.

Neste ponto, é relevante abordar as ideias de mais um filósofo defensor das liberdades individuais, com intuito de enfatizar o quanto esses ideais foram discutidos e reforçados por pensadores ocidentais. Stuart Mill (2006), em sua obra *Sobre a Liberdade*, foi um dos exemplos de autores que tiveram influência em transformar a liberdade em um ideal ou valor em si. Nesta obra, defende-se uma interferência estatal mínima sobre os indivíduos, de maneira que, para Mill, a individualidade seria uma expressão da liberdade, permitindo ao indivíduo gerenciar sua vida a partir de si e das próprias escolhas e não com base em costumes ou tradições. Aqui, tem-se, ao mesmo tempo, uma ilustração de um dos fundamentos da modernidade ocidental – que se opõem à noção de tradição – e um paradoxo dessa modernidade: defender que não se deve viver de acordo com costumes e tradições de outras pessoas, mas buscar sujeitar diferentes povos e culturas às bases dessa modernidade. Com isso, Mill (2006, p. 109) defendia a existência de diferentes experiências de vida, desde que não afetassem outras pessoas, e acentuou o âmbito privado da liberdade, defendendo que dela faz parte a construção do próprio *eu*, uma vez que, segundo o filósofo, caberia a cada pessoa “descobrir que parte da experiência registrada se aplica, com propriedade, às suas circunstâncias e caráter”.

Analisando a conexão entre indivíduo e liberdade, Habermas (2003, p. 132) aponta que esta reverberou na busca pela autorrealização e, assim, foi incorporada às normas da modernidade, enfatizando a realização individual. Um exemplo disso é a figura bastante valorizada na cultura ocidental do *self-made man*, aquele que conseguiu prosperar “sozinho” por esforço do próprio trabalho e dedicação. Com isso, de acordo com Habermas (2003, p. 132),

os ideais da modernidade tornaram-se: a autorrealização, a “ideia deontológica da liberdade” e a “máxima utilitarista da multiplicação das chances individuais de vida”.

A construção da identidade individual passou, assim, a ser um reflexo do entendimento de liberdade voltado à autorrealização. Deste modo, a valorização moderna da liberdade começou a sobrepôr o sujeito e sua “liberdade virtual de juízo e de ação” (Gonçalves, 2012, p. 95), ao grupo, realçando a emancipação da pessoa em relação ao que é comunitário, coletivo, ou em rede, considerado “pré-moderno”. A identidade individual passou a ter prioridade sobre a identidade coletiva, de forma que o coletivo faz parte apenas das representações que os indivíduos fazem de si mesmos. E essa identidade individual leva-os a se organizarem “como membros integrantes de determinado grupo” (Gonçalves, 2012, p. 95), não como partes de um todo – similar à imagem das palhas de arroz que se agrupam em feixes. A diferença é que as palhas de arroz não se agrupam sozinhas, mas são agrupadas, enquanto os indivíduos nas sociedades ocidentais muitas vezes escolhem, já que são necessariamente livres, se agrupar a determinados feixes.

No final do século XX, a noção de liberdade como possibilidade de autorrealização começou a ser aprofundada e ampliada, considerando que liberdade deveria ser mais do que apenas a ausência de coerção. No entanto, filósofos europeus, como Paul Ricouer (2006), questionaram a efetividade da liberdade individual, apontando que diversos fatores atuam na construção das identidades, e o nascimento seria relevante nesse processo. Assim, segundo Ricouer (2006), a importância da família tem anterioridade em relação à identidade individual do sujeito, visto que

[...] é nesse lugar que, antes de qualquer conscientização egológica, confere-me aos olhos da instituição civil a identidade designada pelos termos filho de, filha de. Concentrando-me na significação que tem para mim essa identidade civil, descubro com surpresa que, antes de poder pensar em mim mesmo e de ser sujeito de percepção, de ação, de imputação, de direito, fui e continuo a ser esse ‘objeto’, essa *res* (Ricouer, 2006, p. 207).

Vê-se, com essa colocação de Ricouer, que as noções de liberdade e de autodeterminação individual não respondem completamente à realidade do lugar em que estão inseridas, já que há um contexto anterior e coletivo – a família – relevante em todo esse cenário. Essas ideias são construções abstratas relacionadas a um espaço específico e a um período específico: a modernidade ocidental.

Neste ponto, é significativo observar os desdobramentos atuais que o foco na liberdade e no individualismo promoveram. Byung-Chul Han (2018) é um filósofo conhecido

por apontar tais desdobramentos. Segundo ele, este *eu* que foi criado em torno da ênfase da libertação das coerções e das restrições externas, passou a se submeter a coerções internas, de modo que a própria noção de liberdade é o que provoca coações e “a liberdade de *poder* produz até mais coações do que o *dever* disciplinar, que expressa regras e interditos” (Han, 2018, p. 10, grifos do autor). Essa crise profunda da liberdade é o que promove, segundo o filósofo sul-coreano, uma série de doenças psíquicas como a depressão e a síndrome de *Burnout*, uma vez que este indivíduo, visto como livre e que teria a chance de prosperar sozinho, passa a explorar-se voluntariamente.

Com a concepção de liberdade voltada à autorrealização, o indivíduo perde a perspectiva de que

Ser livre significa originalmente *estar com amigos*. Liberdade (*Freiheit*) e amigo (*Freund*) possuem a mesma raiz indo-europeia. Fundamentalmente a liberdade é uma *palavra relacional*. Só nos sentimos realmente livres em um relacionamento bem-sucedido, em um feliz “estar junto”. O isolamento total para o qual conduz o regime neoliberal não nos torna livres de fato. [...] Ser livre, portanto, não significa nada mais do que *se realizar conjuntamente*. Liberdade é sinônimo de comunidade bem-sucedida (Han, 2018, p. 11-12, grifos do autor).

No âmbito desta pesquisa, o conceito e a característica da sociedade ocidental têm especial relevância, porque estão atualmente conectados a discussões sobre moralidade, justiça e direitos, estruturando as críticas e os ataques a diferentes teorias morais, políticas e legais, à medida que maximizam, ou não, a liberdade humana. Contudo, como apresentado por Han (2018) essa perspectiva não é universal, ou mesmo singular: há diversas formas de se compreender as pessoas e a liberdade, apoiando-se em diferentes teorias morais, políticas e legais de acordo com cada particularidade cultural. Apesar disso, esses três temas fazem parte, ao mesmo tempo, de um assunto que “é de preocupação imediata e uma grande fonte de conflito nos Estados Unidos e no mundo hoje: os direitos humanos” (Rosemont Jr., 2015, p. 64). E eles têm sido considerados principalmente sob uma perspectiva ocidental, o que tem influenciado as discussões sobre direitos humanos.

Conforme visto anteriormente, o conceito de direitos humanos surgiu no Ocidente e foi apoiado por diversos teóricos ocidentais, dentre os quais Kant e Locke, filósofos que elaboraram significativamente características de uma ontologia individual, a partir da ideia de autonomia e liberdade, definindo – ou prescrevendo – os seres humanos como indivíduos essencialmente livres. Essas ideias pautaram documentos legais relevantes do Ocidente, como a Declaração de Independência estadunidense ou a Declaração dos Direitos do Homem e do

Cidadão (documentos que defendem ideias bastante similares), e apoiaram direitos civis e políticos que passaram a defender a liberdade individual como o direito mais básico, ao mesmo tempo que viam os seres humanos como *eus* individuais autônomos e racionais. Rosemont Jr. aponta ainda que,

[...] com o desenvolvimento dos Estados Unidos durante o último século e meio, esses direitos foram estendidos para além do reino humano para incluir corporações que também são vistas como livres, autônomas, supostamente racionais e certamente entidades interessadas em maximizar os próprios lucros (Rosemont Jr., 2015, p. 65).

Essas corporações muitas vezes defendem a liberdade individual não necessariamente pensando na liberdade das pessoas, mas em sua liberdade de agir de forma a maximizar seus ganhos dentro de um país – principalmente se esse país não for seu país de origem e lhe impuser limites. Diferentemente dos indivíduos, as corporações se “tornaram indivíduos com respeito a direitos, mas não a responsabilidades” (Rosemont Jr., 2015, p. 75).

É relevante mencionar que certamente há benefícios quando se trata de ver os seres humanos como livres, principalmente quando há ênfase e respeito à dignidade humana, tendo como intuito evitar opressões e violências. Isso é relevante tanto para os documentos nacionais que se apoiam nesse tema, como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, já citada, quanto para tratados internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Esta última, principalmente, porque, podendo ser guia orientador da atuação dos Estados internamente, estende a perspectiva de dignidade para direitos econômicos, sociais e culturais, possibilitando que se pense em liberdade como algo relacional e, assim, como sinônimo de sociedade bem-sucedida²². Esses direitos são necessários para que autonomia ou liberdade possam ser efetivas.

É igualmente significativo apontar que os direitos sociais, econômicos e culturais, como argumenta Rosemont Jr. (2015), são direitos ativos. Ou seja, devem existir ações concretas para que eles sejam garantidos. Isso pode acontecer, por exemplo, ao se pagar impostos e os governos nacionais direcionarem o montante pago pela população para garantir que haja educação, saúde, moradia, segurança alimentar, empregos, entre outros, para todos. Neste cenário, começam a surgir alguns conflitos na noção de direitos humanos baseada na concepção de indivíduo autônomo, uma vez que só “podemos ser completamente autônomos, dispondo de direitos políticos e civis, livres para decidir racionalmente e buscar nossos próprios

²² Conforme artigos 22, 25, 27 e 29 da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

projetos” (Rosemont Jr., 2015, p. 66). Se todos tiverem direitos sociais e civis, e para que esses direitos realmente se estendam a todos, é necessário que todos contribuam com esse processo. Desta maneira, nenhuma pessoa estaria inteiramente livre para apresentar projetos focados apenas em interesses individuais.

Assim, todos os direitos afirmados pela Declaração Universal dos Direitos Humanos são compatíveis com diferentes perspectivas de mundo, a menos que sejam considerados com base na ontologia individualista que permeia a construção da sociedade ocidental moderna. Com isso em mente, Rosemont Jr. (2015, p. xiii) defende ser um equívoco observar o ser humano apenas a partir de uma perspectiva individual, principalmente devido a aparente necessidade de fundamentar as ideias sobre direitos humanos, ou democracia, ou justiça, tomando o *eu* individual normativamente. A perspectiva individual é apenas uma forma de se pensar os direitos humanos, e a Declaração Universal dos Direitos humanos pode ser interpretada sob outras perspectivas. Embora a noção de direitos humanos tenha surgido a partir da premissa da individualidade, a Declaração Universal dos Direitos Humanos pode transcendê-la e ser interpretada a partir de diferentes concepções do que é ser humano.

A perspectiva que considera as pessoas como indivíduos isolados que usam sua liberdade para autorrealização faz com que os direitos humanos, tais como estabelecidos atualmente, não consigam ser colocados em prática completamente, uma vez que não priorizam os direitos coletivos, além de sofrerem resistência para que sejam efetivamente implementados, e serem questionados sobre sua importância e necessidade para o desenvolvimento de uma sociedade digna e que acolha a todos.

Se for necessário que se assumam os valores ocidentais para se agir de acordo com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, os princípios de liberdade e de autodeterminação serão violados e haverá um epistemicídio²³, além de uma invasão ideológica nas culturas não ocidentais. Mas é possível que a carta dos direitos humanos seja lida e posta em prática respeitando os conceitos particulares e as epistemes particulares desenvolvidas por cada cultura. Com isso em vista, e já observando os problemas que envolvem as discussões sobre direitos humanos atualmente, consideramos relevante abordá-las e observar outros pontos significativos que fazem parte desta discussão.

1.3. Problemas dos Direitos Humanos

²³ Este conceito será melhor elaborado no segundo capítulo desta tese.

Conforme discutido em seções anteriores, um dos aspectos mais significativos dos direitos humanos é sua fundamentação nos direitos individuais. Este entendimento é parte de uma cultura específica e de uma época específica dessa cultura: a modernidade ocidental, principalmente relacionada ao pensamento iluminista que culminou na Independência dos Estados Unidos e na Revolução Francesa. Isso cria conflitos normativos no que se defende a respeito dos direitos humanos atualmente.

Para chegar a esta discussão, é significativo abordar um dos problemas referentes aos direitos humanos: a não inclusão efetiva de todos os seres humanos. Como eco da Declaração de Independência estadunidense e da declaração francesa dos direitos dos homens e dos cidadãos, que defendem direitos individuais, alguns entendimentos sobre direitos humanos atualmente não são inclusivos, apesar de existir um extenso trabalho para que os direitos humanos sejam efetivos a todos, sem diferenças – algo defendido pela ideia de igualdade e postulado na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Dito de outra forma, apesar de a igualdade de direitos ser estendida a todos, “sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição” (Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948), existem violações constantes a esta premissa. Isso ocorre porque, conforme nos mostra Hunt (2007), durante o século XVIII, aqueles que declararam que os direitos eram universais não tinham em mente este tipo de igualdade²⁴. Segundo eles, crianças, pessoas com deficiência intelectual, presos e estrangeiros, por exemplo, eram considerados incapazes ou indignos para participarem de processos políticos. Pessoas que não tinham posses, escravizados, negros livres, algumas minorias religiosas e mulheres eram igualmente vistos desta forma. Apesar de a igualdade de direitos ser considerada “evidente por si mesma”, aqueles que criaram os primeiros entendimentos sobre direitos humanos eram defensores da escravidão, misóginos, elitistas, racistas e xenófobos com base nas crenças que circulavam na época do surgimento desses direitos e que foram defendidas por filósofos iluministas como Kant (1998), dada a característica abstrata do pensamento ocidental, a partir da qual se constrói a noção de que alguns humanos são menos humanos ou não são humanos o suficiente para desfrutarem de um conjunto específico de direitos.

²⁴ Algo similar ao surgimento da democracia na Grécia: apesar de o termo “democracia” referir-se a “governo do povo”, não era o povo, a população grega (ou mesmo ateniense) que podia participar das decisões políticas, mas apenas uma parcela dessa população, a saber, os homens livres, maiores de 30 anos, nascidos em Atenas e filhos de pais atenienses, em ordem com as obrigações militares. Mulheres, escravos e estrangeiros não podiam participar das instituições democráticas, ou seja, não eram considerados parte do povo.

Neste contexto, parte significativa da diferença entre os que eram entendidos como sujeitos dos direitos humanos eram as pessoas entendidas como autônomas, dentro da perspectiva de liberdade como propriedade de si e de proprietários como seres com autonomia. Crianças, escravos, servos, quem não tinha propriedades e mulheres eram considerados pessoas que não poderiam receber ou exercer os direitos humanos por não serem indivíduos autônomos, e que, portanto, não tinham independência para decidirem por si mesmos.

Hunt (2007) argumenta ainda que a perspectiva ocidental atual sobre os direitos humanos contém, em si, a noção de que esses direitos são evidentes por si mesmos. Levando isso em conta, a pesquisadora aponta um paradoxo nesta noção de direitos evidentes por si mesmos questionando “se a igualdade de direitos é tão evidente, então por que essa afirmação teve que ser feita e por que foi feita apenas em momentos e lugares específicos? Como os direitos humanos podem ser universais se eles não são universalmente reconhecidos?” (Hunt, 2007, p. 19). A estas questões, adicionamos outras: por que a pluralidade e as particularidades culturais não são evidentes? Por que esses direitos são vistos como universais, se não reconhecem as diferenças entre sociedades?

Assim, a preocupação com o respeito aos direitos humanos é legítima e importante, mas há um descompasso. Há uma confusão do uso da noção de direitos humanos desde sua criação, como direitos do homem, até recentemente, porque, embora desde o início haja uma explicação sobre as áreas que esse direito rege, como a segurança da pessoa, a segurança de propriedade, justiça legítima e imparcial, a noção de quem são os humanos que têm acesso a esses direitos foi entendida de muitas formas e utilizada de acordo com interesses específicos. Hoje essa confusão permanece: mesmo que já existam melhores definições sobre o que os direitos humanos significam, ainda não há formas de garantir sua aplicação em todos os países. Essa falta de clareza dá margem para exigências epistemicidas e invasivas que consideram uma única perspectiva civilizacional – a individualista, abstrata, substancialista e linear. As críticas levantadas por essa perspectiva se utilizam dos valores presentes na história de formação dos direitos humanos para angariar apoio da opinião pública, servindo, inclusive, como reforço e propaganda para suas particularidades culturais e ideologias, defendidas como universais, inferiorizando as demais e propondo uma homogeneização com base em sua hegemonia.

É relevante deixar claro que as práticas governamentais de todos os países desrespeitam os direitos humanos em diferentes níveis²⁵. Neste âmbito, observam-se desrespeitos aos próprios cidadãos do país, a partir do encarceramento maciço de populações

²⁵ Conforme análise de relatórios da Organização Não Governamental *Human Rights Watch*. Disponível em: <https://www.hrw.org/>. Acesso em: 10 dez. 2022.

de ascendência não ocidental, como ocorre com as pessoas negras nos Estados Unidos e no Brasil, por exemplo, ou da desigualdade de gênero que coloca as mulheres em situações de subalternidade e até de vulnerabilidade, e limita o acesso a direitos por pessoas transexuais. Observam-se ainda desrespeitos a imigrantes – principalmente aqueles oriundos de países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento – ou populações de outros países, a partir da exploração da terra, dos recursos, do trabalho e das pessoas. Além disso, no caso específico do Ocidente, mesmo que haja críticas a alguns países, o desrespeito aos direitos humanos é velado em Estados que são considerados aliados do sistema político e econômico ocidental²⁶. As críticas, portanto, não são sobre os direitos humanos, nem visam a defesa ou o fortalecimento dos direitos humanos. Elas têm outro caráter.

Desta maneira, observamos que:

[...] em resumo, tudo dependia – como ainda depende – da interpretação dada ao que ‘não era mais aceitável’. [...] Os direitos humanos são difíceis de definir porque sua definição, na verdade sua própria existência, depende de emoções tanto quanto da razão. A afirmação de que é algo evidente por si mesmo depende, em última instância, de apelo emocional (Hunt, 2007, p. 26).

Em sua história, inclusive, a ideia de direitos humanos foi definida com base em critérios substancialistas e morais, já que, retomando as explicações de Mirabeau, os direitos humanos seriam direitos que não precisavam de definição e quem discordasse deles não teria caráter nem alma (Hunt, 2007, p. 25). Por isso, quando se questiona algumas abordagens e entendimentos sobre o tema, há fortes reações que buscam deslegitimar seu questionamento, como se a apresentação de problemas que circundam a noção de direitos humanos fosse, imediatamente, uma defesa de atitudes hediondas, da tortura etc.

Na atualidade, os direitos humanos são vistos como uma política normativa que, segundo Santos (2014, p. 11), pode contrariar a ideologia da autonomia e do individualismo. Apesar disso, pensando a partir da discussão feita por Hunt (2007), e da obra *Para um novo senso comum*, em que Boaventura de Souza Santos (2011) defende que as críticas assumem a perspectiva na qual estão inseridas, podemos observar que os direitos humanos também são

²⁶ POSNER, E. “Brazil, one of the largest democracies in the world, is rarely considered to be among the major human rights-violating countries”. *The Guardian*, Londres, 04 de dez. de 2014. Disponível em: <https://www.theguardian.com/news/2014/dec/04/-sp-case-against-human-rights>. Acesso em: 26 mar. 2022.

UNITED States of America, 2021. *Amnesty International*. Disponível em: <https://www.amnesty.org/en/location/americas/north-america/united-states-of-america/report-united-states-of-america/>. Acesso em: 26 mar. 2022.

CROWLEY, M. “Country Reports on Human Rights Practices and relevant remarks by Secretary Antony Blinken misrepresent facts, confuse wrong with right, and are rife with political lies and ideological bias”. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2022/04/12/us/politics/us-report-human-rights.html>. Acesso em: 26 mar. 2022.

utilizados discursivamente para reforçar essa ideologia de valorização do indivíduo e também a segregação. Com isso, embora sejam considerados uma gramática da dignidade humana, por terem sido desenvolvidos no Ocidente, eles são “individualistas, seculares, culturalmente ocidente-cêntricos e Estado-cêntricos, quer quando visam controlar um Estado, quer quando pretendem tirar proveito dele” (Santos, 2014, p. 11). Assim, mesmo sendo uma gramática da dignidade humana, importante para garantir que as pessoas, como um todo, vivam bem, dentro de um cenário internacional de disputas por poder, a noção de direitos humanos tem sido usada como ferramenta ou dispositivo de poder com intuito de condenar aqueles – principalmente governos e Estados – que não agiriam em conformidade com esses direitos, mas que, na verdade, não estão em conformidade com as interferências do projeto hegemônico de poder, que tem por base a ontologia individual. Tira-se proveito dos direitos humanos, e do apelo moral que eles geram, com uma narrativa que tem o intuito de forçar países e governos a se adequarem a este projeto de dominação.

Tendo isso em vista, apesar de a defesa das subjetividades ser uma característica significativa da sociedade ocidental, as críticas aos direitos humanos no Ocidente buscam o apagamento de outras subjetividades que não sejam a ocidental. É como escolher algo para comprar: dentro do espectro infinito de cores que existem no mundo, nos é dado um leque pequeno de escolhas possíveis, com isso acreditamos estar exercendo nossa subjetividade e nossa liberdade, mas de fato estamos agindo de acordo com uma limitação que nos é colocada. Da mesma forma, dentro de um espectro infinito de subjetividades, nos é dado um leque pequeno do que é “aceitável”: o pensamento e os valores elaborados no Ocidente. Aqueles que não estão em conformidade com essa visão de mundo específica, são taxados de exóticos ou até de primitivos. A subjetividade chinesa, neste sentido, por exemplo, parece um tipo de subjetividade que a modernidade ocidental busca controlar, através da imposição da ideologia da autonomia individual por meio de uma suposta defesa dos direitos humanos.

A matriz liberal da qual os direitos humanos surgiram, abordada na sessão anterior, segundo Santos (2014, p. 16), “concebe os direitos humanos como direitos individuais e privilegia os direitos civis e políticos”, ou seja, privilegia os direitos humanos de primeira geração, centrados na liberdade. Para poder discutir os direitos humanos a partir de uma premissa mais justa e inclusiva, portanto, é relevante olhar para a matriz liberal dos direitos humanos, em especial, a individualidade amplamente defendida pelo liberalismo e potencializada pela modernidade ocidental sobre a qual os direitos humanos se assentam.

Isto, contudo, não ocorre, porque “os direitos e o direito têm uma genealogia dupla na modernidade ocidental” (Santos, 2014, p. 16). Segundo Santos (2014), por ter nascido de

uma versão dominante da modernidade ocidental, os direitos humanos dividem o mundo em sociedades metropolitanas e sociedades coloniais, ou epistemologias do sul global. O entendimento de direitos humanos somados aos de liberdade e propriedade, ou seja, de que os direitos humanos são direcionados apenas para indivíduos autônomos, excluindo mulheres e negros, por exemplo, leva-nos a observar que, enquanto discurso de emancipação, eles “foram historicamente concebidos para vigorar apenas nas sociedades metropolitanas” (Santos, 2014, p. 17) e para um grupo específico de pessoas dentro dessas sociedades. Deste modo, “o direito internacional e as doutrinas convencionais de direitos humanos têm sido usados” (Santos, 2014, p. 17) como ferramenta de poder que tem o objetivo de manter a divisão entre sociedades metropolitanas e coloniais, de manter os padrões de dominação e, ainda, reproduzir as exclusões, racismos e xenofobias que existem a partir dessa divisão.

Reconhece-se que os direitos humanos têm origem, de modo geral, no Iluminismo do século XVIII, na Revolução Francesa e na revolução estadunidense. Entretanto, não se aborda que “desde então até os dias de hoje os direitos humanos foram usados, como discurso e como arma política, em contextos muito distintos e com objetivos contraditórios” (Santos, 2014, p. 20). Napoleão, por exemplo, justificou e legitimou a invasão do Egito defendendo que iria garantir o direito dos egípcios. Robespierre, de maneira similar, defendeu o período do terror da Revolução Francesa em nome dos direitos humanos, mas “depois das revoluções de 1848, os direitos humanos [...] passaram a ser hostis a qualquer ideia de transformação revolucionária da sociedade” (Santos, 2014, p. 20) e as práticas de violar os direitos humanos com o discurso de defender os próprios direitos humanos continua até hoje. Ou seja, quando observamos as críticas dos governos, da mídia e de alguns setores da academia ocidental aos direitos humanos na China, notamos que elas reproduzem um conhecimento prévio da cultura da qual fazem parte e uma ideologia que tem como objetivo exercer poder ou tornar uma determinada forma de viver e perceber o mundo algo hegemônico, mas chamado de universal.

Neste contexto, o discurso dos direitos humanos no Ocidente foi se tornando, aos poucos, uma soma do discurso da dignidade humana com políticas fundamentadas em valores ocidentais – como a defesa da liberdade e dos interesses individuais – com o desenvolvimento capitalista (social democracia, liberalismo, fordismo, neoliberalismo etc.) e com o colonialismo (neocolonialismo, racismo, trabalho análogo a escravidão etc.). Desta maneira, fala-se de direitos humanos como se não houvesse tensões ou contradições nas teorias destes. Os livros, pesquisas e notícias que criticam a China, por exemplo, parecem estar permeados por essa questão, pois muitas vezes tratam os direitos humanos como algo “perfeito” e não tratam das falhas de aplicação nos seus próprios Estados ou nos Estados aliados.

Uma das tensões mais significativas – porque envolve também ontologias diferentes – é a que existe entre direitos individuais, ou o Estado de direito, e direitos voltados para a sociedade como um todo, ou o Estado de Justiça Social. Neste ponto, fica mais nítida a dificuldade que as discussões ocidentais sobre direitos humanos têm em relação ao mundo não ocidental, que tem características relacionais e, portanto, foco nos aspectos coletivos da sociedade.

Laski (*apud* Santos, 2014, p. 23) tece uma crítica significativa a esse respeito. Segundo ele:

[...] é da maior importância recordar que as grandes declarações do passado são uma herança muito especial da civilização ocidental, que estão profundamente imbuídas da tradição da burguesia protestante [...] embora a expressão dessas declarações seja universal na forma, as tentativas de sua concretização raramente tiveram qualquer impacto abaixo do nível da classe média. “A igualdade perante a lei” não teve grande significado nas vidas das classes trabalhadoras na maior parte das comunidades políticas, e menos ainda para os negros dos estados do sul dos Estados Unidos.

Neste sentido, Santos (2014, p. 25) aponta que “os direitos coletivos²⁷ não fazem parte do cânon original dos direitos humanos”. Por conta disso, os grupos sociais, que tendem a ser “excluídos e discriminados enquanto grupos”, não são “adequadamente protegidos pelos direitos humanos individuais” (Santos, 2014, p. 25). Muito disso, porque, como foi apontado por Hunt (2007), os direitos humanos não surgiram como direitos inclusivos, mas, ao contrário disso, direitos excludentes, mantendo um projeto de poder hegemônico e que, por isso, determinam que algumas pessoas são mais humanas do que outras a partir de critérios específicos comuns à sociedade ocidental: indivíduos autônomos e proprietários.

Isso gera conflitos normativos no âmbito dos direitos humanos, por não incluir todas as perspectivas abrangidas por esse conjunto de direitos. Um dos aspectos mais significativos desse conflito, como aponta Rosemont Jr. (2015), aparece, à medida que para que se respeite os direitos humanos, é necessário que haja direitos econômicos, sociais e culturais²⁸,

²⁷ Quando o sociólogo português fala sobre direitos coletivos, ele refere-se, principalmente, aos direitos de minorias, como os afrodescendentes, as mulheres, os povos indígenas, lésbicas, gays, transexuais e minorias religiosas, por exemplo. Essa observação é relevante para que não se confunda a ideia de direitos coletivos como os expostos nos artigos 22 a 28 da Declaração Universal dos Direitos Humanos e os direitos em uma sociedade relacional, sobre a qual esta pesquisa tratará mais adiante.

²⁸ Esse direito está estabelecido, por exemplo, nos artigos 22 a 28 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, nos quais se postula que todas as pessoas devem ter direito à um padrão de vida adequado, com acesso à educação, à livre escolha de emprego, remuneração justa, condições de trabalho e também de lazer, acesso à vida cultural e a um bem estar social. SANTANA, A.; SANTORO, B. Direitos humanos: história, fundamentos e críticas. Disponível em: <http://www.libertarianismo.org/index.php/artigos/direitos-humanos-historia-fundamentos-criticas/>. Acesso em: 28 set. 2016.

de maneira que o estado de direito, defendido pela perspectiva política, moral e social do Ocidente, dê lugar a um estado de justiça social, ou seja, construa um estado de bem estar social – o que o presidente estadunidense Franklin D. Roosevelt estabeleceu em seu discurso “As quatro liberdades” como a liberdade de as pessoas viverem livres de necessidade ou de penúria.

No entanto, como já foi dito, não é possível manter a defesa de direitos focados unicamente no indivíduo e na liberdade individual e, ainda, garantir direitos sociais a todos – da forma que tem sido conduzida, a ontologia individual é incompatível com um padrão de vivência e respeito ao que é coletivo. Neste quadro, surgem três consequências vistas como problemas: em primeiro ponto, para se preservar o bem estar social, garantindo acesso à condições básicas a todos, um dos caminhos seria os Estados aumentarem a carga tributária, redistribuindo recursos; somado a isso, seria necessário que o Estado aumentasse seu nível de intervenção na sociedade, regulando alguns aspectos da vida; por fim, o estado liberal de direito, focado na liberdade individual precisaria vir a ser um estado de justiça social. Na ontologia individual em que se busca limitar o poder do Estado para que ele não interfira nas liberdades dos indivíduos, contudo, essas ações por parte dos Estados são taxadas de autoritárias. Notamos, com isso, que, dentro da perspectiva e da atuação ocidental, os direitos que garantem justiça social não estão no mesmo nível dos direitos conectados à tradição dos direitos naturais, ou seja, aos direitos ligados à ontologia individual que surgiu paralelamente à elaboração dessa concepção de direito natural.

Rosemont Jr. (2015), argumenta que esses direitos humanos conectados aos direitos naturais, os direitos humanos de primeira geração, têm grande importância, dado que se conectam aos direitos defendidos da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão e, conseqüentemente, na Declaração Universal de Direitos Humanos. No entanto,

[...] deve ser enfatizado que quando considerados nos níveis pessoais e corporativos, o respeito a [esses direitos] não custa muito, requer pouco esforço e passou a servir como um bastião de proteção aos ricos e poderosos do sistema legislativo e legal [no ocidente], em sua maior parte garantindo a recusa contínua de implementar os direitos de segunda geração²⁹ em muitas partes do mundo. [...] Um foco legal e moral nos direitos civis e políticos atualmente contribui para a concentração de riqueza e de poder (Rosemont Jr., 2015, p. 111).

Com isso, considera-se que, quando o Ocidente critica os países, principalmente a China, pela falta de direitos humanos, a base da crítica não é efetivamente a Declaração

²⁹ Com “direitos de segunda geração”, Rosemont Jr. refere-se aos direitos coletivos, aos direitos econômicos, sociais e culturais.

Universal dos Direitos Humanos, inclusiva das particularidades culturais dos diversos grupos do globo, mas sim, considera os direitos humanos em continuidade com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Desta maneira, tem-se um dos motivos significativos que explicam o porquê de as críticas não serem efetivamente à falta de direitos humanos, mas à falta dos valores ocidentais que basearam o desenvolvimento da declaração francesa, ou seja, a falta de uma ontologia individual centrada na liberdade e na autonomia do indivíduo a partir de sua conexão com a propriedade. Dito de outra forma, quando se critica a falta de direitos em sociedades que se organizam coletivamente, ou em rede, se está pensando a partir de uma ontologia individual, epistemicida. Por este motivo, a crítica à suposta falta de direitos humanos na China não diz respeito efetivamente aos problemas de direitos humanos no país, mas é uma espécie de ferramenta para a tentativa de conquistar e manter a concentração de riqueza e de poder do Ocidente no país.

Disso depreendemos que existe uma tensão significativa entre a concepção dos direitos humanos pautada na ontologia individualista e outras concepções, como as que têm base em ontologias relacionais, mesmo que existam “direitos que só podem ser exercidos coletivamente, como o direito à autodeterminação” (Santos, 2014, p. 26). Mais ainda, depreendemos também “a questão das premissas culturais dos direitos humanos” (Santos, 2014, p. 26).

A China, surgindo como peça, economicamente e politicamente forte, no cenário internacional, coloca-se como possibilidade plural e contra-hegemônica e, com isso, opõe-se, primeiro à visão de universalidade de valores sugerida pelo projeto hegemônico ocidental, e, junto a isso, à visão convencional dos direitos humanos, com base no indivíduo e na liberdade, que é dominante, mas ainda não é hegemônica. O entendimento dominante dos direitos humanos, observados nas críticas aos direitos humanos na China, por exemplo, vê o norte global como o “organizador” dos direitos humanos, uma vez que, dentro desse recorte dominante, os países do norte global, além de terem criado a noção, respeitariam mais os direitos humanos do que os países do sul global, pois estes ainda não teriam alcançado os valores morais mais elevados, como teria acontecido no norte, a partir do cristianismo e da filosofia grega. Segundo essa perspectiva convencional, e devido a sua característica substancialista e ao pensamento abstrato ocidental, “questionar os direitos humanos em termos das suas supostas limitações culturais e políticas” (Santos, 2014, p. 27) seria uma forma de permitir que as violações dos direitos humanos continuassem. Esse entendimento, os discursos e o senso comum que dele provêm não consideram a evolução do conceito de direitos humanos e os temas atualmente abordados a respeito deste tópico.

A perplexidade promovida por essa visão impulsiona a construção de concepções contra-hegemônicas capazes de observar as diversas culturas e considerar que há diferentes princípios sobre dignidade humana e justiça social. Ou seja, constata-se que “a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo e, portanto, a compreensão ocidental da universalidade dos direitos humanos” (Santos, 2014, p. 28).

Temos, com isso, que o entendimento convencional dos direitos humanos considera irrelevante o fato de esta concepção se basear em pressupostos ocidentais. Isso “reduz o mundo ao entendimento que o Ocidente tem dele, ignorando ou trivializando experiências culturais e políticas decisivas” (Santos, 2014, p. 28) de outros países. Existem, contudo, movimentos de resistência contra a visão convencional dos direitos humanos que possibilitam não apenas uma expansão nos entendimentos sobre as características que estruturam o Ocidente, mas também constroem concepções contra-hegemônicas de mundo e dos direitos humanos. Estes movimentos estão, comumente, baseados em identidades históricas e culturais multisseculares não ocidentais e, com isso, têm perspectivas e princípios que muitas vezes “contradizem os princípios dominantes dos direitos humanos”, baseados na ontologia individual e, conseqüentemente, no estado de direito (Santos, 2014, p. 29). Ao afirmar isso, Santos olhou apenas para militâncias religiosas, movimentos indígenas e movimentos camponeses, mas sua análise se aplica adequadamente à China, como veremos mais adiante e como pode ser observado na resistência chinesa a adotar ampla e cegamente os padrões ocidentais.

Santos (2014, p. 29) afirma que “ao pensamento convencional dos direitos humanos faltam instrumentos teóricos e analíticos que lhe permitam posicionar-se com alguma credibilidade em relação a estes movimentos e, pior ainda, não considera prioritário fazê-lo”. Neste sentido, vemos as obras que criticam os direitos humanos na China, por exemplo, se pautarem em observações genéricas sem considerar as especificidades locais, reafirmando, assim, uma suposta universalidade dos direitos humanos como eles existem atualmente.

Indo um pouco além desta questão, Santos (2014, p. 17) entende que a pretensa “superioridade do conceito de direito tem muito a ver com o individualismo” da classe dominante ocidental e de seu projeto de hegemonia, uma vez que, com as revoluções, a sociedade burguesa, que já tinha hegemonia econômica, conseguiu, também, a hegemonia política. Foi durante essas revoluções, inclusive, que as primeiras declarações de direitos humanos foram elaboradas.

Com esse fortalecimento da classe econômica ocidental, e, assim, do Direito, criou-se uma ideia de que os direitos humanos teriam raízes profundas e que seriam unânimes, “como princípios reguladores de uma sociedade justa” (Santos, 2014, p. 18). Lembrando, no entanto,

que a modernidade ocidental manteve traços fundamentais da civilização grega e do pensamento cristão, pode-se considerar que essa característica não se apoie somente na classe dominante ocidental, mas sim, na tradição grega cristã que buscava por um entendimento único, “verdadeiro” do mundo. Com foco em expandir seu território de influência e dominação, a sociedade moderna reforçou essa percepção. O discurso que se constrói em torno do problema dos direitos humanos em alguns lugares do mundo, a depender de interesses específicos, e na China, na atualidade, não trata de problemas efetivamente relacionados aos direitos humanos, mas com o uso do conceito com o intuito de ampliar ou fortalecer o projeto hegemônico de dominação ocidental a partir de um discurso de falta que só poderia ser suprida pelos conhecimentos e ações do Ocidente. O conceito e, até mais vagamente, a ideia de defesa dos direitos humanos em um país em que, supostamente, não há direitos humanos faz parte desse projeto de intervenção que tem o intuito de fortalecer os setores econômicos e financeiros ocidentais, fortemente baseados dos valores ocidentais que se centram na ontologia individual, em detrimento do coletivo e das ontologias relacionais.

No entanto, há no mundo outras gramáticas da dignidade humana, construídas a partir das diferentes perspectivas de mundo que cada cultura desenvolveu ao longo do tempo. Zhao Tingyang (2018) é um teórico que, apontando alguns problemas em relação aos direitos humanos atuais, faz apontamentos relevantes para se pensar a gramática chinesa da dignidade humana. Segundo o filósofo, certamente há espaço para melhorias na situação de direitos humanos na China, e em qualquer outro país, mas ele aponta que o tema tem sido usado de formas equivocadas e até abusivas, com interpretações que geram problemas nos debates. Esses equívocos, contudo, dão a oportunidade de se discutir pontos fracos do conceito.

Atualmente, há um consenso sobre a importância dos direitos humanos, mesmo que se questione quais artigos da Declaração são mais significativos ou o próprio conteúdo dos direitos humanos. Apesar disso, gradualmente, os direitos humanos tenderão a progredir no mundo. No entanto, há problemas mais profundos no âmbito dos direitos humanos que não podem ser ignorados, como um dos mais relevantes – a fundação destes. Por conta de seu apelo moral, não se pensa racionalmente, por exemplo, que eles podem estar assentados em um apreço pela liberdade e pela autonomia individual e, com isso, se negligencia que os direitos também são apoiados por deveres, mais do que isso, que eles só existem quando sustentados por deveres: se não existirem deveres, “os direitos se tornam palavras vazias ou promessas sem sentido” (Zhao, 2018, p. 32).

Esse foco nos direitos indica um outro ponto fraco dos direitos humanos: sua sustentação na ideia de direitos naturais. Zhao (2018) argumenta que o conceito de direitos

naturais é muito fraco para resistir ao teste lógico que pode indicar se algo é ou não universal. Este teste consiste em averiguar se um valor é universal considerando se este valor é “suficiente para resistir à *pior possibilidade* ou lidar com o pior resultado de forma bem sucedida” (Zhao, 2018, p. 31, grifo do autor). Desta maneira, é problemático que os direitos humanos como direitos naturais sejam utilizados para sugerir:

[...] um perigo teórico ou prático de uma possível degradação dos direitos humanos, e uma possível e disponível apropriação dos direitos humanos de outras pessoas em nome de proteger os direitos humanos de uma pessoa em particular ou de qualquer variante de uma pessoa. O fato de que os direitos humanos podem ser mal compreendidos logicamente indica que o direito natural deve ser enganoso em alguma maneira da qual não se tem consciência (Zhao, 2018, p. 32).

Com isso, “a modernidade, baseada nos direitos, substituindo a tradição baseada em virtudes” (Zhao, 2018, p. 32) não muda os valores, mas os desconstrói.

Outro ponto significativo apontado por Zhao é o de que, “ao contrário do que entende o senso comum, os direitos naturais nunca foram justificados teoricamente, pois são considerados anteriores ao bem” (Zhao, 2018, p. 32), ou a uma vida adequada e digna para as pessoas. Tendo isso em vista, se os direitos forem mais importantes do que o bem e do que a garantia de que a vida seja dignamente vivida, perde-se “qualquer razão clara e boa para recusar qualquer reivindicação suspeita de direitos e, ainda pior, perderemos qualquer razão necessária para pedir para que os outros protejam nossos direitos” (Zhao, 2018, p. 32).

Além disso, a ideia de direito natural pressupõe que a natureza se conecte apenas com o “ser” substancializado, ou seja, fixo e imutável, na perspectiva ocidental, mas não com o “fazer”. A natureza, na perspectiva filosófica chinesa, a exemplo de Laozi, por outro lado, é indiferente a todas as pessoas, à grama e aos cachorros – a todas as criaturas (Daode Jing - Capítulo 5³⁰). Tendo isso em vista, Zhao (2018, p. 33) argumenta que, “cientificamente ou filosoficamente, os direitos não podem ser baseados na natureza física das pessoas, mas foram desenvolvidos e definidos nos jogos sociais das relações interpessoais. Em outras palavras, os direitos existem em relações, mas nunca em indivíduos”.

Assim, é importante que se escolha o conceito correto de “humano” para abordar os direitos humanos. Zhao em suas análises considera os seres humanos como seres inter-relacionais e, por isso, estão inclusos no escopo do “fazer”, e não apenas no escopo do “ser”.

³⁰ LAOZI. Daode Jing: Capítulo 5 In: CHINESE Text Project. Disponível em: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11596>. Acesso em: 26 abr. 2023.

Zhao opõe-se à conceituação substancialista de humano, pois considera que o entendimento sobre um homem natural, explicado por uma substância imutável, é enganosa para se pensar na existência de direitos naturais dos seres humanos. Não apenas isso, essa percepção, de acordo com o filósofo, é perigosa, por colocar os direitos acima da justiça e essa confusão moral pode levar à corrupção dos direitos humanos. Com isto, Zhao (2018, p. 34) afirma que “os direitos humanos seriam melhores se fossem baseados em uma metafísica da moralidade, ao invés de uma da natureza”.

Mais um ponto significativo a ser considerado é o de que “a racionalidade individual não garante um resultado universalmente bom, [...] pois não assegura a concordância dos outros sobre o bem comum ou a reciprocidade” (Zhao, 2018, p. 34). Uma alternativa para a definição de direitos universais é a racionalidade relacional, pois ela atrela direitos a deveres. Essa conexão é necessária para a construção de relações recíprocas com as quais todos concordem e para evitar privilégios – a noção de que existem humanos “mais humanos”, ou humanos “menos humanos” que podem ser explorados ou escravizados. “A racionalidade relacional apenas reconhece relações recíprocas de justiça, harmonia, suporte mútuo, ou qualquer relação que seja pelo menos igual ou compatível com a justiça” (Zhao, 2018, p. 34).

Observa-se, a partir disso, que direitos descolados dos deveres podem ser identificados como privilégios. Isto é visto reiteradamente com pessoas brancas, especialmente homens, que exigem ter seus direitos respeitados, mas desrespeitam direitos de outras pessoas – não consideram a possibilidade de brancos serem escravizados, mas não se alteram com a escravização de povos não brancos; defendem a morte para aqueles que invadem suas propriedades, mas eles mesmos invadem os territórios de povos originários, justificando que eles não têm direito a essas terras por não terem documentos e contratos de posse (termo da esfera semântica do Direito), interferem em culturas e governos, mas não admitem interferências em suas culturas e governos. Uma sociedade assim não está baseada na justiça, mas sim, em direitos, e considera que alguns os têm e que outros não os têm, ou têm menos.

Uma vez que deveres e direitos implicam, necessariamente, um no outro, quando uma pessoa abandona seus deveres, outra pessoa perderá seus direitos. “Desta maneira, direitos humanos incondicionais implicam na autodestruição dos direitos humanos” (Zhao, 2018, p. 35). Zhao reflete sobre garantir direitos humanos incondicionais a pessoas que cometeram os piores crimes, como terrorismo e assassinato, argumentando que seria uma generosidade extremada com essas pessoas que não atenderam aos seus deveres de respeitar os direitos humanos de outros. Neste ponto, ele se equivoca. Garantir os direitos humanos de quem cometeu assassinatos ou atos terroristas é garantir, por exemplo, um julgamento justo, garantir que não

sejam torturados e que, sendo presos, ou condenados à pena de morte, eles tenham fins dignos. Uma parte disso é para garantir que o condenado seja realmente o que executou os atos e não uma outra pessoa, acusada erroneamente. Isso é efetivamente justiça, e dela se faz o direito, como o próprio autor defende. Além disso, pensando em justiça, é importante que esse conceito seja diferenciado da ideia de vingança. Assim, evita-se que a noção de justiça retorne ao tempo do Código de Hamurabi. De todo modo, apesar deste possível equívoco, a ideia principal que fundamenta a perspectiva de direitos humanos com base no pensamento chinês é a de que a justiça tem prevalência em relação aos direitos, pois a sociedade se organiza inter-relacionalmente.

Por fim, Zhao enfatiza que os deveres devem ser parte dos direitos humanos, como o dever que cada pessoa precisa ter de respeitar os outros. Tendo isso em vista, “a pena de morte pode ser abolida com o fundamento de que não é necessária para manter a justiça, mas não porque um assassino tem direito incondicional à vida” (Zhao, 2018, p. 38). É importante destacar essa perspectiva, pois indica que nem todas as sociedades têm a vida como valor mais elevado, uma vez que se considera a existência de outros valores que a precedem e a garantem³¹. Assim, Zhao (2018, p. 38) considera que os direitos humanos deveriam “ser justificados por seu comprometimento com deveres”.

Tendo em vista os apontamentos de Zhao (2018) sobre o tema, observa-se que há diversidades internas nos direitos humanos às quais esta caracterização geral do indivíduo ou da falta de direitos não faria justiça. Desta maneira, uma parte significativa das discussões a respeito dos direitos humanos não é sobre eles, e isso é inicialmente exemplificado nas críticas gerais feitas à China e sua suposta não adequação aos direitos humanos.

1.3.1. Críticas aos Direitos Humanos

São diversas as críticas feitas por Estados e instituições ocidentais – e também por veículos de mídia, centros acadêmicos e *think tanks*³² – à forma como a China trata a questão dos direitos humanos. Algumas das pesquisas mais acessíveis consideram como marco de suas análises as manifestações estudantis ocorridas na China durante o final dos anos 1980 e,

³¹ Esta ideia é elaborada na terceira seção do quarto capítulo.

³² *Think tanks*, termo traduzido como “laboratórios de ideias”, “fábricas de ideias” ou literalmente “reservatórios de ideias”, são instituições ou organizações de pesquisa que atuam em diversas áreas, patrocinando pesquisas sobre questões específicas. Podem ser governamentais ou não, associados a faculdades, universidades ou empresas privadas. As pesquisas que produzem voltam-se a influenciar a formação de políticas públicas relacionadas às áreas em que foram desenvolvidas, bem como formular políticas externas e até influenciar a opinião pública sobre determinado assunto (Souza, 2008; Silva, 2007).

especificamente, os movimentos de 1989. Na década seguinte ao fim da Guerra fria, as nações passaram a tratar mais de temas como as relações internacionais, o direito internacional e os direitos humanos. Com isto, os pesquisadores passaram a se interessar pela conformidade da China a estes temas, considerando como esta se dá e, no caso de não conformidade, até que ponto a China busca modificar leis internacionais ou negá-las.

De acordo com estas pesquisas, a preocupação ocorre, porque durante a guerra fria, especificamente, durante a Revolução Cultural (1965-1976) e o período dos movimentos estudantis de 1989, a China não respeitou alguns padrões internacionais e, agora, tornando-se um dos países de maior papel ativo em razão de sua socialização no cenário mundial, surge a questão de como o país asiático está se adaptando à comunidade internacional. Além disso, este movimento de adaptação coincide com o fato de que países que não têm uma herança judaico-cristã e tradição no direito natural estão se tornando economicamente mais relevantes no âmbito global.

Neste contexto, diversos estudos de pesquisadores ocidentais voltaram sua atenção para o modo como a China atua, nacional e internacionalmente, em relação aos direitos humanos. No entanto, o que se vê na maior parte das avaliações feitas sobre este tema é um grande número de críticas à atuação chinesa, afirmando que o país desrespeita os direitos humanos. Dentre diversas críticas, destacam-se, por exemplo, denúncias de que o sistema de trabalho chinês comportaria ou seria formado por mão de obra escrava, críticas à falta de democracia e autoritarismo do governo chinês, queixas sobre falta de liberdade no país e acusações sobre supostos genocídios étnicos, principalmente em relação ao povo uigur, e o uso de campos de concentração na província de Xinjiang. De acordo com a perspectiva dessas críticas, argumenta-se que a China deveria assumir os valores ocidentais, principalmente os da democracia e da liberdade para extinguir os problemas existentes no país, e se adequar às regras de direitos humanos³³.

Os estudos de Kent (1999) tratam da participação chinesa na Organização das Nações Unidas, destacando que apesar de a China ter assinado o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, seu governo não os teria ratificado. “Isto significa que a China não pode ser monitorada pela ONU” (Kent, 1999, p. 2) em relação a estes temas e, com isso, é possível questionar a socialização

³³ Neste ponto, a pesquisa indicará, de forma bastante breve, alguns exemplos de obras conhecidas e de fácil acesso que apresentam críticas aos direitos humanos na China. Elas representam as perspectivas mais comuns sobre esse tema. O intuito dessa abordagem é apresentar resumidamente uma amostra das narrativas construídas sobre o assunto.

chinesa no âmbito internacional. Assim, este tipo de abordagem busca comunicar para a comunidade internacional a possibilidade de a ONU não conseguir influenciar a China sobre os direitos de sua população, e defende que essa influência é importante para garantir a estabilidade da região e da comunidade global.

Além disso, segundo a professora australiana, o tema dos direitos humanos neste país tem especial importância por incidir sobre mais de um bilhão de pessoas e seu direito de “viverem livres da fome e do medo” (Kent, 1999, p. 2). Com isto em mente, apesar de reconhecer que nem sempre todos os Estados ocidentais colocam as provisões dos tratados de direitos humanos acima de sua própria constituição, e que a China tem atuado em seu cenário doméstico na promoção dos direitos humanos, seu trabalho considera que os líderes chineses têm “falhado em entender as raízes culturais das políticas de direitos humanos Ocidentais” (Kent, 1999, p. 3). Para superar isso, a China torna-se um “receptáculo e não uma formadora das normas e instituições internacionais no campo dos direitos” (Kent, 1999, p. 3).

Nessa mesma linha, Foot (2000) também destaca a preocupação do Ocidente em relação a violações de direitos humanos na China, indicando, a partir de um diálogo com um diplomata inglês³⁴, atuações do governo britânico com intuito de possibilitar a “aderência chinesa a valores mais compatíveis aos que operam no ocidente” (Foot, 2000, p. 1). Segundo ela, atores-chave, como *alguns* Estados (principalmente os que têm “democracias desenvolvidas” (Foot, 2000, p. 2), como os Estados Unidos e outras democracias liberais), Organizações Não Governamentais e instituições de direitos humanos da Organização das Nações Unidas (ONU), criam as normas de direitos humanos e utilizam a diplomacia como ferramenta para promover a aderência de outros Estados aos padrões internacionais. Foot (2000) explica que a decisão de focar na China se dá, porque o país tem uma grande população e um peso econômico significativo no cenário global, e, com isso, sua não conformidade às normas de direitos humano geraria problemas para a operação do regime internacional de direitos humanos. Tendo isso em vista, Foot (2000, p. 2) reforça a necessidade de ação do sistema internacional em relação à China, defendendo que se ela não ocorrer, o governo chinês pode perturbar a sociedade internacional ao “prejudicar a reivindicação por universalidade e as expectativas sobre a ordem mundial”. Assim, pensando nos modos como o sistema internacional pode agir, o texto de Li e Drury (2004), de modo mais prático, discute as formas mais eficazes de punir as violações aos direitos humanos na China, sugerindo a aplicação destas punições pelos Estados Unidos e pela União Europeia.

³⁴ O texto não diz quem é este diplomata, apenas cita uma conversa entre a autora e um oficial britânico ocorrida em agosto de 1999.

Santoro (2000), fazendo uma leitura focada na atuação empresarial, trata da importância de se discutir os direitos humanos na China, porque, de acordo com o autor, não é moralmente aceitável, para a sociedade civil, que empresas ocidentais – especificamente estadunidenses – invistam seus recursos em um país que viola os direitos humanos. Isto indica que se pensa os direitos humanos a partir de uma perspectiva moral ou que, ao se tratar deste tema, o componente da moralidade está presente e é posto em questão para angariar apoio ou exigir que as diferentes entidades se manifestem. Ainda segundo Santoro (2000), apesar de a visão negativa que o ocidente tem da China supostamente encontrar respaldo na realidade, as imagens que existem sobre a atuação empresarial não representariam as ações das empresas ocidentais na China já que elas estariam, inclusive, ajudando a melhorar a vida de muitos cidadãos chineses. As empresas ocidentais são, assim, valorizadas dentro do entendimento do autor e postas como entes que melhoram a vida das pessoas.

A pesquisa de Veron (2003) faz um estudo mais específico da questão dos direitos humanos ao abordar os centros de “reeducação através do trabalho”, afirmando que o governo chinês tem intenção de rever este sistema e, assim, apresentando uma questão específica a ser tratada e sugerindo mudanças práticas para que a China se adapte melhor a normas nos direitos humanos sem que o país tenha que assumir valores diferentes.

Ainda dentro desta perspectiva crítica aos direitos humanos na China, atuando a partir de uma abordagem intervencionista, Marina Svensson (2002), uma das mais renomadas especialistas em direitos humanos na China, faz uma análise da história do debate sobre direitos humanos no país a partir do final da dinastia Qing (1644-1912). Sua pesquisa é mais ponderada ao criticar autores chineses e ocidentais que veem um binarismo monolítico separando as duas civilizações. Embora critique o entendimento ocidental, que tem Samuel Huntington (1997) como expoente, de que há valores culturais melhores do que outros – uma ideia que faz parte da ideologia ocidental e está presente no conhecimento prévio (*background knowledge*) do Ocidente –, ao abordar os estudos chineses a respeito dos direitos humanos, ela aponta problemas nos textos que defendem um relativismo cultural, e vê como problema a tentativa de aliar os conceitos da tradição chinesa aos conceitos de direitos humanos.

Ao fazer isso, Svensson segue os demais livros que tratam sobre os direitos humanos na China: sugerir que os chineses deixem de lado sua tradição e suas características culturais para assumir os direitos humanos defendidos por intelectuais da modernidade ocidental, ou seja, os direitos humanos de primeira geração, que têm foco no indivíduo, na liberdade individual, e na propriedade.

Além dos estudos feitos por pesquisadores ocidentais, a mídia no Ocidente também contribui com a construção e, sobretudo, com a veiculação das ideias sobre violações dos direitos humanos na China. Recentemente, reportagens de jornais europeus e estadunidenses conceituados, como a *BBC*³⁵, o *The Guardian*³⁶ e a *CNN*³⁷, entre outros, a partir de relatórios feitos nos Estados Unidos, com base em supostos documentos violados por ciberpiratas, ou de pesquisas independentes, têm denunciado a China por desrespeito aos direitos humanos na província de Xinjiang, onde, de acordo com essas notícias, estaria ocorrendo o genocídio do povo uigur e de outras minorias, e onde existem campos de concentração que detêm pessoas irregularmente.

Dentre os pesquisadores independentes que denunciam supostos abusos ao povo uigur utilizadas pela mídia ocidental, o principal é Adrian Zenz, um antropólogo alemão católico que faz parte do *think tank* anticomunista estadunidense *Victims of Communism Memorial Foundation*³⁸. Baseando-se em planos orçamentários do governo chinês, documentos informalmente divulgados, documentos de licitação, entrevistas, entre outros, Zenz afirma a existência de campos de concentração uigures e denuncia políticas chinesas de controle populacional e de extermínio desta etnia muçulmana. Seus estudos basearam reportagens da *BBC*³⁹, por exemplo, e têm sido criticados como falaciosos baseados em falsas evidências⁴⁰.

Examinando essas publicações, em geral, além de observarmos uma exaltação dos valores ocidentais como algo a ser adotado integralmente por outros países, é possível entender

³⁵ Who are the uygurs and why is china being accused of genocide? *Bbc*. Londres, 24 mai. 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-asia-china-22278037>. Acesso em: 08 jul. 2022. Sudworth, john. Os documentos secretos que revelam detalhes de campos de prisioneiros uigures na china. *Bbc brasil*. São paulo, 24, maio, 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-61557466>. Acesso em: 08 jul. 2022.

³⁶ DAVIDSON, Helen. Clues to scale of Xinjiang labor operation emerge as China defends camps. *The Guardian*. 18 set. 2020. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2020/sep/18/clues-to-scale-of-xinjiang-labour-operation-emerge-as-china-defends-camps>. Acesso em: 08 jul. 2022.

³⁷ RELATÓRIO Independente aponta possível genocídio do povo uigur na China. *CNN Brasil*. São Paulo, 09 mar. 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/relatorio-independente-aponta-possivel-genocidio-do-povo-uigur-na-china/>. Acesso em: 08 jul. 2022.

³⁸ China studies. Adrian zenz, ph.d: senior fellow and director in china studies. Disponível em: <https://victimsofcommunism.org/leader/adrian-zenz-phd/>. Acesso em: 17 nov. 2022. Megeran, n. Meet the christian investigator 'equipped by god' to expose china's uyghur genocide. *Premier christianity – the uk's leading christian magazine*. Crowborough, 25 ago. 2021. Disponível em: <https://www.premierchristianity.com/interviews/meet-the-christian-investigator-equipped-by-god-to-expose-chinas-uyghur-genocide/5442.article>. Acesso em: 17 nov. 2022.

³⁹ china uighurs: detained for beards, veils and internet browsing. *Bbc*, londres, 17 fev. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-asia-china-51520622>. Acesso em: 17 nov. 2022. Leaked papers link top chinese leaders to uyghur crackdown. *Bbc*, londres, 30 nov. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-asia-china-59456541>. Acesso em: 17 nov. 2022.

⁴⁰ lian, y.; li, y.; li d. Xinjiang think tank adrian zenz as swindles under academic disguise. *Global times*, beijing, 09 ago. 2020. Disponível em: <https://www.globaltimes.cn/content/1197187.shtml>. Acesso em: 17 nov. 2022. Hua, x. Report debunks adrian zenz's xinjiang-related fallacies. *Xinhua*. Beijing, 30 abr. 2021. Disponível em: http://www.xinhuanet.com/english/2021-04/30/c_139916793.htm. Acesso em: 17 nov. 2022.

que estes textos, tratam de violações dos direitos humanos na China de forma bastante ampla, como se o país os desrespeitasse completamente, algo que não ocorre. Não apenas isso, como se pode ver em reportagens da mídia ocidental, publicam-se informações não acuradas e até falsas sobre supostas violações⁴¹, baseadas em pesquisas associadas a perspectivas ideológicas religiosas e anticomunistas.

Estas análises desenvolvidas por pesquisadores ocidentais e, portanto, baseadas em valores estadunidenses e europeus parecem sugerir – alguns de forma bastante clara, ao defender que a China não deve ser formadora no campo dos direitos em instituições internacionais, mas sim, receptora das normas, por exemplo; e outros, de maneira mais sutil, ao indicar que as empresas ocidentais contribuem para a melhoria de vida das populações – que a China deve assumir os valores ocidentais – e desconsideram a tradição e a cultura chinesa como requisito para se adequar aos preceitos dos direitos humanos. Neste sentido, fazem análises pouco profundas sobre o tema, ou, como se vê, no caso das denúncias às ações do governo chinês em Xinjiang, apresentam informações falsas ou pouco precisas.

Tendo essas abordagens em vista, fica exposto que “todo mundo critica a China, mas ninguém conhece a China”⁴². Esta frase, dita por um estudioso brasileiro do budismo, Joaquim Monteiro, sintetiza de forma simples e precisa o que vemos o ocidente – e, conseqüentemente, os ocidentalizados – fazerem constantemente. Isto porque essas críticas não consideram as particularidades da China e não veem os direitos humanos como criação histórica do ocidente. O direcionamento delas é a adequação do país asiático a valores pautados nas noções de liberdade e de propriedade individual prescrevendo a necessidade de a China se abrir a essa perspectiva e, em algum nível, aderir a ela.

Mas, se os direitos humanos foram construídos sobre os fundamentos de uma ontologia individualista, eles não podem existir, também, a partir de outras ontologias como a ontologia inter-relacional? Se sim – porque, adiantando a resposta, os direitos humanos também podem assumir uma perspectiva relacional, principalmente considerando as demais gerações de direitos humanos e também adaptando conceitos significativos que formam a primeira

⁴¹ lau, m. China would welcome un human rights council visit ‘because there is no genocide in xinjiang’. South china morning post. Hong kong, 23 fev. 2019. Disponível em: <https://www.scmp.com/news/china/diplomacy/article/3122800/china-would-welcome-un-human-rights-council-visit-because>. Acesso em: 08 jul. 2022.

STATEMENT, by UN High Commissioner for Human Rights Michelle Bachelet after official visit to China. Office of The High Commissioner for Human Rights. Geneva, 28 mai. 2022. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/statements/2022/05/statement-un-high-commissioner-human-rights-michelle-bachelet-after-official>. Acesso em: 08 jul. 2022.

⁴² MONTEIRO, J.; CAMBUHY, M. Direitos Humanos em uma Perspectiva Não-Occidental – A Relevância da China para o contexto latino-americano. In: *Otros Cruces*, 2021, evento virtual.

geração —, por que que os direitos humanos são arduamente defendidos a partir de apenas uma perspectiva cultural? Porque não é sobre direitos humanos.

CAPÍTULO 2 - NÃO É SOBRE DIREITOS HUMANOS



A importância dada aos direitos humanos como linguagem da dignidade humana e gramática da transformação social com base nas noções de indivíduo, autonomia e liberdade individual é considerada algo incontestável, no Ocidente, atualmente (Santos, 2014, p. 15), dada a história universalista e substancialista da construção deste conceito, conforme abordado no capítulo anterior. Por disso, os discursos ocidentais sobre o tema têm criado imposições direcionadas a Estados e culturas não ocidentais. Contudo, apesar da relevância dada a este assunto, grande parte da população mundial não é sujeito de direitos humanos, apenas objeto desse discurso – e isso ocorre, inclusive, nos países do Ocidente que criticam a falta de direitos humanos em outros lugares do planeta. A academia e o governo chinês, observando esse movimento, compreenderam a existência desse discurso como parte de um projeto hegemônico e, mais do que isso, notaram os interesses ocidentais de expandir essa hegemonia para o território chinês como parte de uma tentativa de dominação política econômica, utilizando mecanismos de controle ou dispositivos de poder, como o epistemicídio. Desta maneira, a China aderiu ao discurso dos direitos humanos como linguagem da dignidade humana e gramática da transformação social, mas, ao invés de assumir a ontologia ocidental ou se deixar ser tomada por sua ideologia, o país tem dado atenção a sua própria subjetividade, sua própria ontologia e, por isso, busca assumir e desenvolver os direitos humanos a partir de suas próprias características.

Com isso, Santos (2014, p. 16) propõe uma pergunta que nos auxilia a pensar sobre a subjetividade chinesa e os direitos humanos: “poderão os direitos humanos ser usados de modo contra-hegemônico?”. Mais do que isso, ainda é relevante perguntar: “existem outras formas de dignidade humana no mundo? E, se existem, são ou não compatíveis com a projeto dos direitos humanos?” Essa pesquisa considera que sim, os direitos humanos podem ser usados de modo contra-hegemônico, e que há outras linguagens da dignidade humana. Observar um

aspecto que permeia a sociedade chinesa – a inter-relacionalidade – permite-nos observar, também, uma gramática da dignidade humana que difere da gramática ocidental e, mais, que essa linguagem “diferente” é compatível com os direitos humanos, de maneira que, além de provavelmente existirem outras gramáticas compatíveis, é significativo adicioná-las ao que se pensa atualmente sobre o tema.

Neste sentido,

A busca de uma concepção contra-hegemônica dos direitos humanos deve começar por uma hermenêutica de suspeita em relação aos direitos humanos como são convencionalmente entendidos e defendidos, isto é, em relação às concepções de direitos humanos mais diretamente vinculados à matriz liberal e ocidental destes (Santos, 2014, p. 16).

Antes de tratar sobre essas novas possibilidades e ampliar os horizontes conceituais, é relevante que se olhe para o que nos impede de seguir esse caminho: a parte do projeto de modernidade ocidental que busca universalizar seus valores e espera que as diversas culturas mundiais os assumam incondicionalmente. Desta maneira, e lembrando o capítulo anterior, observa-se que a ontologia individual é uma das características mais marcantes da sociedade ocidental. Boaventura de Souza Santos (2014, p. 9) reforça essa observação afirmando que o Ocidente é dominado pelo poder da ideia de autonomia individual. Além disso, dentro deste espaço, processa-se o entendimento de que esta autonomia está necessariamente conectada à propriedade das coisas e, mais recentemente, de que o acesso à propriedade se dá por meio do consumo. Essa sociedade, neste sentido, compreende que há sucesso ou fracasso, ganhadores ou perdedores, a partir da capacidade individual de se adquirir propriedades privadas, ou seja é uma sociedade que compreende o sucesso ou o fracasso como algo que depende exclusivamente de cada pessoa que a constitui.

Tem-se, deste modo, no Ocidente, a construção de uma ideologia que opera como norma para além da política, uma vez que há uma perspectiva generalizada socialmente de que todos os indivíduos são autônomos e, portanto, os únicos responsáveis por seu sucesso, e que as autoridades não têm, ou não devem ter, nenhum compromisso com isso.

A autonomia individual é entendida, neste contexto, “como um compromisso pessoal do indivíduo com um mundo pré-formatado e imutável” e o indivíduo é visto, praticamente, como um “ser associal ou mesmo antissocial” (Santos, 2014, p. 10). Com isso, notam-se duas ideias básicas da sociedade ocidental: a de que as pessoas não precisam viver – ou não vivem – de forma social ou coletiva; e a de que o mundo é algo pré-formatado e imutável. Foi a partir dessas bases que o indivíduo atômico se desenvolveu. Na China, por outro lado,

como veremos mais adiante, as perspectivas são diferentes: além de existir a percepção de que a mudança das coisas é constante, o foco não está no indivíduo.

Esta ideologia da autonomia individual é disseminada como universal e, por isso, tende a ser estimulada “em todos os cantos do globo”, mesmo que a maior parte das diversas culturas existentes no mundo não possua o mesmo ponto de vista, de maneira que “o impacto de sua penetração varia amplamente de região para região” (Santos, 2014, p. 10). Ocorre com isso que, “como ideologia, a sua força reside no seu valor performativo, e não no seu conteúdo real” (Santos, 2014, p. 10), fazendo com que a promessa – e ao mesmo tempo imposição – de autonomia seja algo traiçoeiro. Santos (2014) vê dois motivos pra isso: o fato de as pessoas não dependerem apenas de si próprias; e o fato de que “não existe autonomia sem condições de autonomia”, ou seja, a autonomia das pessoas não tem possibilidades de abranger a todos se não forem desenvolvidos os meios para isso. Há ainda mais uma questão que torna essa ideologia problemática: ela desconsidera que há culturas diferentes, com bases diferentes das bases ocidentais, tratando a diferença como inferioridade, exotismo ou até aberração, e busca incidir sobre o globo de forma invasiva como algo universal.

Para isso, segundo Rosemont Jr. (2015, p. xi), o sistema político-econômico ocidental precisa produzir a ideia de que existem perdedores e vencedores, pessoas bem sucedidas e pessoas fracassadas, ou dominantes e dominados. Isso se faz através das propriedades que se possui, do que pode ser considerado como propriedade – terras, riquezas, força de trabalho etc. – e essas propriedades são exploradas para que se gerem mais propriedades: aqueles que exploram melhor e têm mais propriedades são os vencedores, dominantes; aqueles que são explorados e têm poucas posses são dominados. Isso se dá tanto no âmbito das pessoas quanto no dos Estados. Assim, neste sistema, as riquezas se dão pela exploração gananciosa da terra, mas não só dela, das pessoas que vivem nela e que, dentro desta lógica ocidental de propriedade, não são efetivamente pessoas, ou são pessoas, são humanos, de segunda ou terceira classe, de acordo com as hierarquias que foram criadas.

Neste sistema, vende-se a terra por lucro, explorando a água, mesmo que pessoas morram de sede; sufoca-se aqueles que não podem custear um purificador de ar; permite-se que aqueles que não podem pagar por medicamentos continuem doentes; multiplica-se o número de pessoas que vão dormir com fome (em torno de um bilhão de pessoas). Além disso, enfatizando a existência de perdedores e vencedores, ou seja, a competição em detrimento da cooperação, torna-se mais difícil “criar e manter uma sociedade justa e pacífica” (Rosemont Jr., 2015, p. xi).

Esse sistema é reforçado a partir dessa ideologia tratada por Santos (2014) que tem componentes fortemente morais construídos durante o Iluminismo, e que “celebra os seres

humanos como indivíduos racionais, livres e autônomos, detentores de direitos” (Rosemont Jr., 2015, p. xi) e, muitas vezes, focados em seus próprios interesses. Essa ideologia é a base das constituições políticas, dos sistemas legais e do sistema econômico do Ocidente, de maneira que, sem ela, o sistema econômico em que se vive hoje, de valorização exacerbada do indivíduo e, conseqüentemente, de competição e exploração, já teria sido abandonado. É a partir dela que se dá suporte a uma ordem econômica “injusta, crescentemente ineficiente, destrutiva para o meio ambiente e degradante para a democracia” (Rosemont Jr., 2015, p. xi), e que separa as pessoas em uma hierarquia vertical que determina que alguns sujeitos podem ter acesso aos direitos humanos por se adequarem a uma determinada categoria de humanidade, enquanto outros não têm acesso, ou pelo menos não tem acesso completo, a esses direitos, por serem entendidos como parte de uma sub-humanidade.

Observando esses aspectos do sistema político e econômico que rege o Ocidente e que, de modo geral, o caracteriza, bem como o projeto hegemônico que existe a partir dele, entende-se o porquê de o discurso ocidental dos direitos humanos como gramática da dignidade humana que deve incidir igualmente sobre todos os povos não é um discurso efetivamente sobre direitos humanos. Ele, na verdade, é uma ferramenta de imposição de uma determinada ontologia.

2.1. É sobre a ontologia individual do Ocidente

As narrativas do Ocidente em relação aos direitos humanos, tendo por base as características, valores e interesses ocidentais, instrumentalizam a razão visando atender esses interesses. Walter Mignolo (2008) aponta isso como uma forma de poder, dentro da lógica colonial, em relação às demais culturas. No entanto, segundo o sociólogo, esse poder colonial e, portanto, de viés dominador, construtor de uma hegemonia, distorce os conhecimentos e as particularidades culturais de diferentes povos – daqueles que são “outros” –, e não cumpre as promessas de liberdade que defende.

Além disso, dentro dessa lógica, se estabelece uma noção universal sobre como o outro deve ser, em um tipo de ação que Mignolo (2008, p. 289) chama de política de identidade, ou seja, de construção de uma identidade que se coloca como uma “aparência ‘natural’ do mundo”, mas que não o é de fato. Ser branco, homem e heterossexual é o que se considera, de forma essencialista e fundamentalista, como essa “aparência ‘natural’ do mundo”. A política identitária dominante se manifesta “através de conceitos universais abstratos como ciência, filosofia, Cristianismo, liberalismo, Marxismo e assim por diante” (Mignolo, 2008, p. 289).

Neste sentido, desenvolvem-se teorias políticas e organizam-se ações políticas que estão fundamentadas nas identidades construídas pelos discursos europeus modernos – português, espanhol e italiano, a partir do Renascimento, e inglês, francês e alemão, após o Iluminismo. Esses discursos, também chamados por Mignolo (2008) de discursos imperiais, sempre foram patriarcais e raciais – neste último caso, devido à matriz racial colonial.

Isto faz parte de mecanismos de poder ou dispositivos de poder, dentre os quais o dispositivo racial e os contratos social e racial, que visam manter a hegemonia da classe dominante ocidental, subalternizando outros povos. Assim, o Ocidente busca universalizar sua ontologia individual como forma de manter sua hegemonia. Sob essa perspectiva, Safatle (2019, p. 23) aponta que a história da valorização da liberdade como horizonte social regulador guarda, em si, uma tonalidade colonial. Tendo isso em vista, é significativo questionar se, tendo um viés colonial, a concepção hegemônica de liberdade, prestigiada pela abordagem de mundo individual, não seria a expressão da dependência a “pressuposições metafísicas que esvaziam a capacidade de transformação de nossas ações políticas” (Safatle, 2019, p. 24).

Uma das indicações disso pode ser observada nos problemas em torno de um dos aspectos enaltecidos pela ontologia individual: a democracia. Segundo Safatle (2019, p. 25, grifos do autor), a democracia atual é uma “*democracia sem demos*”, ou seja, o povo já não é mais a força central das deliberações democráticas, e para mudar isso, reconstruindo as democracias, seria condicionante que o povo se tornasse novamente essa força central. No entanto, com a intenção de manter o controle político e econômico, o Ocidente não tem interesse em abrir a experiência democrática para o advento de novos sujeitos.

Para uma produção da democracia real, o que se entende por exercício do poder precisaria ser mudado radicalmente: todos precisam ser “socialmente reconhecidos como sujeitos” (Safatle, 2019, p. 26), mas, para o projeto ocidental, aqueles que não têm a ontologia do Ocidente como base ou que não a assumem completamente são vistos como “inferiores”, faltantes em alguma área. Assim, o atual sistema político-econômico ocidental é o lugar da produção de carências e de necessidades que o Ocidente diz ser o único capaz de suprir. Nele, não há agentes, apenas receptores de normas e, conseqüentemente, não há democracia, já que ela implica “em seu horizonte normativo, certa forma de agente e de agência” (Safatle, 2019, p. 26).

Safatle (2019, p. 27) aprofunda o problema em questão colocando no debate a noção de ipseidade. De acordo com o filósofo brasileiro, a força do *demos* na democracia é indissociável de uma *ipse*, da “potência de realizar a condição de ser si mesmo”. Dito de outra forma, ipseidade, “ser si mesmo”, é algo que “aparece indissociável da capacidade de dar para

si mesmo sua própria lei, de representar a si mesmo e de estar em assembleia na condição de que conserva para si sua própria força” (Safatle, 2019, p. 27). Neste sentido, Safatle (2019, p. 26, grifo do autor) define que “*a democracia procura aparecer como espaço social de manifestação da força de ser si mesmo*” (Safatle, 2019, p. 26, grifos do autor). Contudo, essa afirmação de si mesmo pode levar, também, à exclusão.

Isto porque, entende-se que só é possível que se seja o próprio *eu*, se não houver nada que retire a possibilidade de legislação “[sobre mim mesmo,] nada que me coloque fora da jurisdição de mim mesmo, do meu próprio domínio” (Safatle, 2019, p. 28). Para o Ocidente, o outro não pode ser o outro, como se por ser diferente, o outro representasse uma ameaça para o Ocidente “ser a si mesmo”, e isso está implicado no modelo político e econômico escolhido por cada cultura.

Desta maneira, o exercício de ipseidade é, também, um exercício de constituição de formas de imunidade e autoimunidade, “pois o poder que é uma *ipse* não saberia se afirmar sem se imunizar principalmente contra o que é involuntário, inconsciente, insubmisso a leis” (Safatle, 2019, p. 28), ou insubmisso à determinadas leis, e algo assim, dentro deste entendimento de mundo, “só pode aparecer como um atentado potencial à liberdade” (Safatle, 2019, p. 28). Essas figuras do involuntário não são apenas alteridades, mas potencialidade de um *nomos* (*nómos*, termo com o qual os gregos designavam as leis) diferente, Outro, de uma outra ordem. Desta maneira, essas figuras “são manifestações de uma heteronomia [...] e quebram a força do que aparece como ‘minha’” (Safatle, 2019, p. 28).

Essa força democrática, em luta pela imunidade e para não ser contaminada, “funda-se na defesa de que, quem age, age para afirmar seu próprio domínio”, de maneira que *ipse* está associado a diversas noções relacionadas “ao poder, à possessão, à propriedade, à autoridade do senhor” (Safatle, 2019, p. 28). Isso é uma indicação de que identidade e domínio, dentro da perspectiva ocidental, se relacionam. Esse é um dos pressupostos metafísicos que remete à noção de autonomia e contagia os usos dos “conceitos que têm, na noção de autonomia, seu fundamento, como democracia emancipação e liberdade” (Safatle, 2019, p. 28). Somado a isso têm-se as noções de autolegislação e autogoverno fundadas necessariamente nas noções de “autopertencimento como exercício paradigmático de autodomínio” (Safatle, 2019, p. 28). Deste modo, diversas estratégias filosóficas conectam a ideia de liberdade à de autopertencimento, mas existem, também, muitas diferenças entre esses conceitos, e essas diferenças produzem formas de vida e perspectivas críticas.

Neste contexto,

Se aceitarmos que a liberdade não pode ser compreendida apenas como um exercício de expressão individual, mas que ela é, na verdade, um modo de relação social, então será importante nos perguntarmos como certos conceitos filosóficos vinculados à estruturação normativa da noção de liberdade podem ser atualmente significados. Isso dá à atividade filosófica um caráter estratégico que é constitutivo de sua natureza histórica (Safatle, 2019, p. 29).

Tendo isso em vista, pensando que alguns conceitos estão conectados à determinados momentos históricos e a diferentes perspectivas de mundo, nem sempre será possível conectar as diversas formas de liberdade ao autopertencimento, bem como não é possível conectar determinadas formas de liberdade a culturas que se baseiam em pressupostos diferentes daqueles nos quais essa noção foi formada. A liberdade individual, por exemplo, não tem o mesmo peso em uma cultura pautada em uma ontologia relacional do que tem em uma sociedade fundamentada na individualidade. Em uma sociedade inter-relacional, a liberdade vai ser também relacional, e se realizará conjuntamente entre as pessoas dessa sociedade.

Quando se fala uma palavra, há um enorme campo semântico pautado em noções culturais (e talvez filosóficas) por trás dela. O mesmo ocorre com os conceitos, talvez de forma mais ampla, dada a complexidade agregada. Conceitos dependem das bases filosóficas que os utilizam. Vemos isso, por exemplo, a partir da noção de filosofia. O mesmo ocorre com o conceito de liberdade (ou de democracia, ou de direito, ou até de humano). Embora possam existir concepções hegemônicas de diversos conceitos, não quer dizer que elas sejam as únicas. Há uma concepção hegemônica da ideia de liberdade, da noção de justiça, da noção de direitos humanos (e, neste caso, essa noção hegemônica não condiz com o que foi posto na Declaração Universal dos Direitos Humanos, mas diz respeito à ideia que deu origem aos direitos humanos, ou, na época, o que foi chamado de direito dos homens). Essa concepção hegemônica está pautada na noção de indivíduo – e de um determinado tipo de indivíduo que foi considerado como referência universal para o que seria humano.

A noção de autopertencimento ocidental, além de conectada a uma ideia de liberdade, perpassa também a concepção hegemônica de autonomia, segundo a qual “para ser o legislador de mim mesmo, para ser o enunciador da lei que expressa minha liberdade, é necessário que esta lei seja minha” (Safatle, 2019, p. 28). Uma lei imposta sobre nós por um Outro é, dentro dessa perspectiva, uma expressão de nossa servidão ao invés de ser uma expressão de liberdade. Neste sentido, “liberdade como autonomia é estar em posse de si mesmo, em posse dos meus atos” (Safatle, 2019, p. 28). Disso se segue que impor uma lei sobre o Outro é uma forma de colocá-lo a nosso serviço.

Desta maneira, os direitos humanos, conforme a estrutura ocidental e sua ontologia, ao tratar de liberdade, consideram não a possibilidade de autodeterminação, mas a ideia de defender a busca por propriedades – ou é a defesa de que a classe dominante ocidental possa ter acesso à liberdade de adquirir propriedades em qualquer lugar do globo. Dentro deste contexto, a noção de propriedade, como exclusão do outro para manter a si próprio, “é o que faz um homem ser humano” (Macpherson, 1993, p. 142).

Essa maneira de considerar a liberdade pode ser vista como um paradoxo, uma vez que “relações de propriedade são, normalmente, relações entre pessoas e coisas” (Safatle, 2019, p. 32) e, por isso, pressupõem que há uma parte que se submete ao direito de uso (a coisa) e uma parte que não se submete (pessoa). As relações de propriedade são, deste modo, relações de submissão, não sendo, por isso, relações que afirmam os sujeitos como sujeitos. Assim, “o que é propriedade está em relação de dependência existencial em relação a seu proprietário” (Safatle, 2019, p. 32). Os efeitos que recaem sobre uma propriedade não são independentes: estão conectados à vontade do proprietário. Nesse âmbito, o foco da liberdade e da noção de propriedade está na submissão e não na ideia de livre arbítrio ou de possibilidade de ser livre de amarras. O Ocidente vê com maus olhos aqueles que não se submetem, como a China, e aceita os que se submeteram, como a Coreia do Sul e o Japão, apesar de serem países com padrões culturais diferentes dos ocidentais.

Se anteriormente, com as missões jesuítas dos séculos XVII e XVIII, o Ocidente queria levar Deus à China, agora, a partir de seu projeto de modernidade, quer levar o caráter ilimitado da propriedade privada, através da figura da liberdade ocidental, da democracia ocidental e dos direitos humanos ocidentais. A crítica aos direitos humanos, desta maneira, não se importa, efetivamente, com os direitos humanos ou mesmo com a liberdade. Se assim fosse, Estados Unidos e União Europeia se preocupariam com o Brasil, com a Arábia Saudita, com o Qatar, por exemplo, ou com seus problemas internos (disparidade de renda, questão dos imigrantes, saúde e educação universais, estado de bem estar social, entre outros). Há, na verdade, um foco na propriedade e na submissão, na dependência existencial. O tema dos direitos humanos, neste sentido, é a porta de entrada para levar à China o projeto ocidental, seus valores e, com isso, a propriedade privada da classe dominante do Ocidente – dando vantagem às propriedades e às empresas ocidentais e garantindo sua hegemonia política e econômica. Desta forma, é possível considerar que a crítica aos direitos humanos feita pelo Ocidente é, no limite, uma crítica de valores que visa o domínio, a submissão e a dependência existencial.

O horizonte metafísico que constrói essa concepção de liberdade como propriedade de si faz da democracia “a afirmação do primado das relações de propriedade, da constituição

da agência social como expressão da propriedade de si” (Safatle, 2019, p. 32). Dito de outra forma, “a democracia foi até agora a afirmação do ser proprietário de si mesmo” (Safatle, 2019, p. 32). Considerando o conceito chinês de ritos (*li* 礼) e de princípio filial (*xiao* 孝), a noção de propriedade de si não se aplica, pois o *eu* está em relação a outras pessoas (a partir do princípio filial *xiao* 孝) e à sua atuação na sociedade (a partir dos ritos *li* 礼).

Tendo isso em vista e observando que, quando se critica os direitos humanos, não se olha para os esforços no âmbito de defender os direitos coletivos, permitindo que os direitos humanos sejam elaborados e construídos considerando mais perspectivas de mundo, em um movimento de liberdade das particularidades culturais, surge a questão: o Ocidente é defensor da liberdade e da autonomia, ou de privilégios geopolíticos e estatais?

Considerando o caráter retórico desta questão, é possível considerar também que as críticas aos direitos humanos feitas pelo Ocidente em relação à China não são efetivamente críticas aos direitos humanos. São uma busca por dominação e poder através da expansão da ontologia individual e dos valores que a acompanham. Essa afirmação é plausível, porque as críticas não são acuradas e, muitas vezes, se baseiam em informações falsas⁴³. Além disso, elas ignoram os problemas de direitos humanos no próprio Ocidente e não consideram as particularidades culturais existentes na China, sua “força de ser si mesmo”: só se pode ser “si mesmo” em termos culturais no cenário mundial se esse “si mesmo” compreende a influência ocidental de determinar o que é este “si mesmo”, de definir como “exótico aprovado”, mas inferiormente incapaz de se autogerir política e economicamente. As críticas, assim, não são uma defesa da Declaração Universal dos Direitos Humanos e, conseqüentemente, uma defesa da autodeterminação, mas um discurso ideológico para manter a hierarquia internacional racista construída antes e durante a elaboração da ideia de direitos humanos, que dá direito a alguns humanos. Com isso, notamos que o discurso sobre direitos humanos no Ocidente, muitas vezes, não é sobre direitos humanos.

⁴³ Um dos casos mais significativos, nesse sentido, é sobre a população Uigure, da província de Xinjiang. Há reportagens em veículos de mídia ocidental conceituados falando sobre campos de concentração e tortura na região (cf. HILLS, M.; CAMPANALE, D.; GUNTER, J. ‘O objetivo deles é destruir o mundo’: uigures em campos de ‘reeducação’ na China relatam estupros sistemáticos. BBC News Brasil. 05 fev. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-55932384>). Esses relatos se baseiam em supostas pesquisas feitas por um homem europeu, associado a extrema direita, e que nunca esteve na região. Apesar de existirem informações de fontes oficiais, como o Banco Mundial (cf. WORLD Bank Statement on Review of Project in Xinjiang, China. 11 nov. 2019. Disponível em: <https://www.worldbank.org/en/news/statement/2019/11/11/world-bank-statement-on-review-of-project-in-xinjiang-china>) e de mídias não ocidentais (cf. UN Envoys from 8 Countries visit Xinjiang. *China Daily*. 04 nov. 2019. Disponível em: <https://www.chinadaily.com.cn/a/201909/04/WS5d6f2e32a310cf3e35569a8d.html>) atestando que não há campos de concentração e tortura em Xinjing; as informações falsas continuam a ser propagandas no Ocidente.

2.2. É sobre dispositivos de poder

O projeto de hegemonia ocidental que constrói as narrativas do ocidente em relação aos direitos humanos, além de instrumentar a razão com objetivo de atender a interesses específicos, como afirma Mignolo (2008), determina identidades. Para desnaturalizar a construção racial e imperial das identidades, é relevante apresentar as características e o pensamento ocidental, questioná-lo e salientar a existência de outras características, perspectivas e formas de compreender e estar no mundo. É relevante, ainda apontar os mecanismos de poder que são utilizados nesse processo de construção de narrativas e identidades.

Um desses mecanismos foi chamado por Foucault (2007) de dispositivo, ou dispositivos de poder. Eles são discursos; instituições; organizações arquitetônicas; decisões regulamentares; medidas administrativas; enunciados científicos; proposições filosóficas, proposições morais/filantrópicas; leis, entre outros. Segundo o filósofo, “o dito e o não dito são elementos do dispositivo”, uma vez que “o dispositivo é a rede que se propõe entre estes elementos” (Foucault, 2007, p. 245). Isto porque um dispositivo é algo que tem “uma função estratégica dominante” (Foucault, 2007, p. 245), sendo também definido como uma “estrutura de elementos heterogêneos” (Foucault, 2007, p. 246) que se constitui tanto a partir de um processo de “*sobredeterminação funcional*” (Foucault, 2007, p. 246, grifos do autor), por ser algo que “estabelece uma relação de ressonância ou de contradição com os outros, e exige uma rearticulação, um reajustamento dos elementos que surgem dispersamente” (Foucault, 2007, p. 246), quanto segundo um processo de “*preenchimento estratégico*” (Foucault, 2007, p. 246, grifos do autor).

Os dispositivos são, desse modo, elementos estratégicos que podem fazer parte “de uma certa manipulação das relações de força, de uma intervenção racional e organizada nestas relações de força” (Foucault, 2007, p. 247), de modo que se trata de um jogo de poder. Com isso, eles fazem parte de estratégias de relações de força que sustentam tipos de saber e que também são sustentadas por eles. Neste contexto, é relevante destacar, mais uma vez que os dispositivos são discursivos e não discursivos, e que a “‘*Épistémè*’ é um dispositivo especificamente discursivo” (Foucault, 2007, p. 247).

Episteme, de forma geral, diz respeito a um conjunto de entendimentos e de conhecimentos. Este conjunto não é imutável nem universal, mas histórico e cultural, e dá base a verdades e discursos. Esta noção, de acordo com Foucault (2008, p. 214-125), diz respeito às “práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a

sistemas formalizados”, ou seja, a formações discursivas que compõem o conjunto das relações entre esses elementos. Desta maneira, “a episteme, ainda, como conjunto de relações entre ciências, figuras epistemológicas, positivities e práticas discursivas, permite compreender o jogo das coações e das limitações que, em um momento determinado, se impõem ao discurso” (Foucault, 2008, p. 215). É, ainda segundo Foucault (2008, p. 214), a episteme que “torna possível a existência das figuras epistemológicas e das ciências”.

Foucault (2007) completa esta ideia apontando que os dispositivos se dão como um discurso que:

[...] pode aparecer como um programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação dessas práticas, dando-lhes acesso a um novo campo de racionalidade (Foucault, 2007, p. 244).

Isso pode ser observado, por exemplo, no fato de que a imensa maioria dos departamentos de Filosofia nos EUA e no Canadá⁴⁴, e todos os departamentos no Brasil, tratam apenas de Filosofia europeia e estadunidense, ignorando as filosofias dos grupos culturais de todo o resto do globo, e ainda assim se chamam “Departamento de Filosofia”, e não “Departamento de Filosofia Europeia e Estadunidense”, sugerindo que não há filosofia que não tenha essas regiões como base. Vê-se isso também com a construção de uma área de estudos chineses separada das demais – a Sinologia – de maneira que as práticas e conhecimentos chineses não são reconhecidos e tão relevantes quanto o que foi desenvolvido pelo Ocidente (Florentino Neto, 2016). O mesmo ocorre quando se vê os direitos humanos apenas a partir da defesa dos direitos individuais.

Algo similar ocorre com as teorias de Relações Internacionais, no Ocidente, que assumem uma única forma, monista, de se construir conhecimentos, ignorando a pluralidade de conceitos de diferentes culturas que podem ser utilizados para se analisar uma questão. A abordagem ocidental sobre Relações Internacionais entende os métodos positivistas de produção de conhecimento, como os únicos capazes de gerar observações claras, testes empíricos e análises acuradas da realidade, excluindo diferentes tipos de conhecimento, diferentes epistemes.

Assim, quando se questiona a validade de um tipo específico de episteme, desenvolvido em diversas culturas, em favor de uma outra episteme que se coloca como

⁴⁴ GARFIELD, J. L.; VAN NORDEN, B. W. *If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Is*. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html>. Acesso em: 18 nov. 2021.

superior, busca-se destruir, desfazer ou, minimamente, inferiorizar as práticas discursivas da episteme considerada subalterna. Essa tem sido a prática do projeto ocidental, levando diferentes culturas a adotarem normas e discursos específicos que as colocariam como parte desse projeto ou como parte de organizações subordinadas. Sueli Carneiro (2005) explicita mais claramente essa ideia ao descrever a forma como o Ocidente lida com essas outras culturas como parte do dispositivo de poder, mais especificamente, como um dispositivo de racialidade. Em sua tese, a filósofa, uma mulher negra, se dirige ao “eu hegemônico” do lugar do “paradigma do outro”, e aponta o racionalismo deste *eu* como uma forma de manutenção do controle. Mais ainda, dentro desta relação de controle, o *eu* hegemônico e o outro estão atados, em uma dialética do senhor e do escravo. Carneiro (2005) busca apresentar essa dialética na esperança de que ambos possam cooperar para que haja uma libertação mútua.

A partir do “paradigma do outro” é possível expressar as “estratégias de subjugação racial” e também abarcar “a memória ancestral concebida como experiência coletiva de dominação, da escravização, da resistência à opressão” (Carneiro, 2005, p. 25). Uma experiência que existiu devido a uma unidade histórica e pedagogicamente anterior – as características ocidentais – que criam conceitos, leis e teorias de forma abstrata e isolada e apoiam ideias científicas e ideais políticos.

Cria-se, desta maneira, um “paradigma do senso comum” que se apresenta em forma de expectativas com relação ao comportamento do outro e, assim, propicia “condições objetivas para sua confirmação, como nos processos de ‘profecia autorrealizadora’” (Fischmann *apud* Carneiro, 2005, p. 25). Isto é, se entende, dentro do paradigma do senso comum, que as coisas têm que se dar nas diferentes culturas a partir dessa unidade histórica e pedagogicamente anterior. Elas não podem ocorrer a partir de outras premissas, principalmente de perspectivas dessas diferentes culturas que fogem deste paradigma e sugerem novos conceitos e novas vivências para o mundo. O *eu* hegemônico, de acordo com Carneiro (2005), ou o projeto de modernidade ocidental, segundo Florentino Neto (2021) não permite que sua universalidade seja questionada.

Sueli Carneiro (2005, p. 26) vê a unidade histórica e pedagogicamente anterior, por exemplo, no “contexto da escravidão africana e todos os discursos que foram sobre ela produzidos com a intenção de legitimá-la”. Neste ponto, é relevante observar que o tema da escravidão está “atravessado por conceitos religiosos derivados do judaísmo ou da filosofia grega” (Carneiro, 2005, p. 26). O escravo, nesse contexto, foi entendido como uma pessoa “destituída de logos” e a escravidão é vista como “condição necessária para a realização de uma missão redentora”. A Europa parece ter-se visto como a cultura imbuída desta missão,

escravizando africanos, por um lado, e levando a fé cristã e as ciências para os chineses, por outro – e, com isso, tirando-lhes a possibilidade (dentro de um senso puramente discursivo) de serem capazes de fazer filosofia, de pensar o mundo de forma lógica e abstrata. Os chineses, neste contexto, só poderiam chegar à filosofia, à ciência, à civilização, se assumissem todos os pressupostos culturais ocidentais.

Carneiro (2005) reflete sobre os problemas e as contradições existentes na relação entre o Ocidente e o outro apontando que:

Outro momento de inflexão nessa ‘unidade histórica e pedagogicamente anterior’ é o contexto da modernidade ocidental em que contraditoriamente se articularam ideias de autonomia, de secularização da vida e de afirmação do indivíduo, com a escravização de africanos e indígenas [...] assim como com a emergência do racismo científico, inaugurando novas formas de assujeitamento racial (Carneiro, 2005, p. 26).

Conforme esta observação, é relevante considerar que, no contexto oriental, o foco não era a escravização, como ocorreu com os africanos e com os indígenas, mas sim, a busca por uma espécie de servidão a partir da invasão dos conceitos ocidentais fundados no Cristianismo ou no logos que se considerava faltar a todos que não fossem da Europa. Assim, a história da China, sob uma perspectiva hegemônica de base europeia, é a história da falta que só pode ser suprida pelos conhecimentos ocidentais.

A negação deste outro dá-se, portanto, pelo preconceito, pela discriminação e pela estigmatização. Carneiro (2005, p. 27), a partir disso, aponta que, no caso da negritude, houve um “deslocamento para uma alteridade que a institui como a dimensão do não-ser do humano. Se o Outro é aquele através do qual o eu se constitui, o Outrem será aquele intrinsecamente negado pelo ser”. A estigmatização dos chineses, por outro lado, construiu a noção de que são um povo “atrasado”, “com uma língua que não suporta a lógica”, “aqueles a quem falta lógica”, “autoritário” e que, por isso, “não respeita os direitos humanos”. São aqueles que “ainda não chegaram à verdade, à liberdade e à democracia”. Aos orientais restou a sabedoria mística, enquanto aos ocidentais há a verdade, as ciências e a civilização. Explicando a constituição do outro como não ser do humano, Carneiro discute as categorias do ôntico e do ontológico, tratadas por Heidegger. Segundo ela:

O ôntico se refere aos entes particulares [...]. Ontológico diz respeito ao ser enquanto tal. Então, raça, cor, cultura, religião e etnia seriam da ordem do ôntico [...]. Ser, e especificamente Ser Humano, inscreve-se na dimensão ontológica. O que nos permite supor que o racismo reduz o ser a sua dimensão

ôntica, negando-lhe a condição ontológica, o que lhe atribui incompletude humana (Carneiro, 2005, p. 27).

Com isso, “ao fazer do ôntico o ontológico do Outro, o Eu hegemônico rebaixa o estatuto do ser deste outro” (Carneiro, 2005, p. 28). Assim, aparentemente, criou-se dentro das perspectivas ocidentais uma hierarquização dos diferentes grupos humanos, determinando de forma substancialista e a partir da ordem do ôntico, aqueles que são “mais ou menos humanos”, tendo o *eu* hegemônico, o projeto ocidental, como ponto de comparação em relação ao qual as outras “raças” vão ser definidas ou escalonadas.

Com isso, busca-se legitimar “no plano das ideias, uma prática, e uma política, sobre os povos não-brancos e de produção de privilégios simbólicos ou materiais para a supremacia branca que o engendrou” (Carneiro, 2005, p. 29). Isso só é possível, porque há um ideário racista que diferencia os diferentes tipos de pessoas e de culturas, e que tem a capacidade de “naturalizar sua concepção sobre o Outro”, dentro de uma profecia autorrealizadora que supostamente justifica as desigualdades. Para isso, é necessário que este “Outro dominado, vencido, expresse em sua condição concreta, aquilo que o ideário lhe atribuiu” (Carneiro, 2005, p. 29).

Neste contexto, é relevante retomar a noção de dispositivos. Sendo algo que tem uma função estratégica de dominação que sustenta saberes e é sustentado por saberes, como foi apontado anteriormente, as práticas de racismo e a discriminação das pessoas por raças fazem parte de um dispositivo de poder específico, chamado por Carneiro (2005) de dispositivo de racialidade. Por meio desse entendimento, e com vistas a outros tipos de controle, observa-se que alguns usos feitos em relação à noção de direitos humanos direcionados a propagar uma forma específica – a europeia – de se viver e pensar o mundo são, também, um dispositivo de poder, inicialmente pautado na racialidade. Isto porque o conceito de direitos humanos, em seu nascimento, discriminava pessoas, considerando que há sujeitos que podem ter acesso a esses direitos, os indivíduos autônomos (homens, brancos, europeus e proprietários), e indivíduos que não têm acesso a esses direitos. As críticas aos direitos humanos na China, por exemplo, do modo que são feitas, podem ser vista como um desses dispositivos, uma vez que o país não nega os direitos humanos e suas bases culturais e filosóficas não são incompatíveis com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, mas quer manter suas peculiaridades culturais para avançar e expandir a noção de direitos humanos, focando principalmente nos aspectos coletivos desse direito, ao invés de valorizarem a perspectiva ontológica individual, como defendem os governos e as classes dominantes ocidentais.

Carneiro (2005, p. 39) esclarece e desenvolve essa ideia, elaborando que “ao instituir um novo campo de racionalidade em que as relações de poder, prática e saberes se articulam, um dispositivo instaura uma prática divisória que primeiramente tem efeitos ontológicos, constituindo sujeitos-forma”. Essa prática, no âmbito das discussões sobre os direitos humanos, é a de criticar qualquer país ou grupo cultural que não considere e não atue a partir de direitos humanos específicos, pautados nas ideias de indivíduo e autonomia.

O processo de estruturação dessa perspectiva, como nos mostra Foucault (2001, 1999) deu-se tanto a partir da construção do estatuto da loucura quanto do controle da sexualidade. No primeiro caso, estabeleceu-se a pessoa colocada na posição de “normal”, e o diferente, o doente mental ou o “louco”. Dentro desta divisão entre um *eu*, desejável, e um outro, que deveria ser monitorado ou controlado, há uma afirmação pela negatividade: “não sou doente mental”. Em relação à China, por exemplo, vemos a negatividade no outro, a partir da falta: falta Deus, falta lógica, falta língua apropriada, falta filosofia etc. No âmbito da construção da sexualidade, estruturaram-se os dispositivos de sexualidade com o intuito de demarcar uma identidade e, com isso, um projeto político. Sobre isso, Foucault (1999, p. 114) aponta que foi a “família ‘burguesa’, ou ‘aristocrática’, que problematizou inicialmente a sexualidade” em torno da ideia de vigiar e da “necessidade de inventar uma tecnologia racional de correção”⁴⁵.

Segundo Foucault (1999), os dispositivos de sexualidade são elementos de “auto-afirmação de uma classe”, ou, como diz Carneiro (2005, p. 41), são “instrumentos de afirmação da burguesia” e, com isso, produz, no campo ontológico, o reforço de um “eu” com valores apreciados, e de um “outro”, não tão bom ou que não atinge os valores do “eu”. Assim, a classe dominante ocidental afirma-se enquanto classe hegemônica pautada no investimento sobre o próprio corpo, determinando, com isso, símbolos culturais que instituem o corpo dessa classe dominante como “paradigma da humanidade e ideal de Ser para as demais classes” (Carneiro, 2005, p. 42) e para os demais grupos culturais. Portanto, essa estratégia da classe dominante ocidental, segundo Carneiro (2005), além de constituir um dispositivo da sexualidade, deu origem ao dispositivo de racialidade. A partir do século XVIII, esta se tornou a classe hegemônica e, nesse processo, construiu uma noção de si que a mantivesse dentro de um valor

⁴⁵ Dentro dos dispositivos de controle ocidentais da sexualidade, há o discurso científico que apoia intervenções nos corpos femininos, como a episiotomia, o “ponto do marido” depois de um parto natural ou a cesariana, mas critica intervenções com bases religiosas, como a extirpação de clitóris. Ambos afetam, destrutivamente, a vida sexual feminina, mas apenas um é criticado como primitivo, e o outro é pouco questionado, por ser “científico”. Cf. WAGNER, Marsden. Episiotomy: a form of genital mutilation. *The Lancet*, [s.l.], v. 353, n. 9168, p. 1977-1978, jun. 1999.

diferencial. Com isso, surgiu também o senso comum de que a vida dos brancos ocidentais tem mais valor do que a de outros seres humanos.

Com as análises de Foucault (1999) e Carneiro (2005) podemos notar que os dispositivos ocidentais criam um *eu* que se coloca como ideal a ser alcançado ou seguido pelas demais culturas, e que se vê como completo, enquanto, aos outros, há a falta, se colocando como um grupo que “adquiriu superioridade pela produção do inferior”, constituindo “assim, uma ontologia do ser e uma ontologia da diferença” partindo de uma criação do sujeito como prática discursiva (Carneiro, 2005, p. 42). Os ocidentais, ou os brancos, encarnam, assim, “todas as virtudes, a manifestação da raça, do espírito e das ideias: ‘eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a humanidade’” (Nogueira *apud* Carneiro, 2005, p. 43). Os direitos humanos, tendo surgido na Europa e sob esta perspectiva, parecem, dentro de um determinado discurso, assumir esse papel de “equalizador” dos povos a partir dos valores do Ocidente.

O dispositivo de racialidade demarca o estatuto do que é, dentro deste contexto específico, entendido como humano, redefinindo e hierarquizando as dimensões humanas “de acordo com sua proximidade ou distanciamento desse padrão” (Carneiro, 2005, p. 43). Aqueles que se adequam a essa hierarquização e se tornam aliados não são criticados sobre sua adequação e respeito aos direitos humanos. Aqueles que buscam autonomia e focam em suas próprias particularidades, por outro lado, são amplamente desaprovados. “Aqui está o fundamento do branco como o ideal de Ser para os Outros” (Carneiro, 2005, p. 43), realizado a partir de uma afirmação de si que gera um outro subordinado, a ser comandado. A questão dos direitos humanos, nesse sentido, não é sobre esses direitos, mas sobre a submissão do outro àquele que se vê como ideal.

Mais do que isso, com o fortalecimento das classes dominantes europeias, tendo como base filosofias contratualistas e iluministas, os dispositivos de poder e de racialidade assumiram, também, a forma de contratos sociais e raciais, fortalecendo ainda mais a ideia de hegemonia do ocidental sobre os demais. Charles W. Mills (2022, p. 3) trata deste tema, descrevendo como a supremacia branca e ocidental moderna se coloca no mundo como “um sistema político, uma certa estrutura de poder formal ou informal de privilégio e de [...] direitos e deveres”, que desenvolve, junto ao contrato social, um contrato racial. Isto ocorre porque, além de o discurso do contrato ser a língua franca atual, principalmente no Ocidente e em países ocidentalizados (Mills, 2022, p. 3), a teoria do contrato social fundamenta a existência dos governos e de uma sociedade civil baseada em indivíduos que são considerados iguais. Neste ponto, é significativo apontar da explicação de Fei Xiaotong (1992) que compara a sociedade

ocidental a um feixe de palha de arroz, pois essa palha representa a tendência dos indivíduos ocidentais a verem-se como iguais⁴⁶.

Contudo, esses considerados iguais são apenas aqueles “que contam”, os indivíduos “que são realmente indivíduos”. São iguais, mas diferenciados de todos os outros. Surge, deste modo, o contrato racial: “um contrato firmado entre iguais, no qual os instituídos como desiguais se inserem como objetos de subjugação” (Carneiro, 2005, p. 48), que se estabelece devido à ideia de um contrato social supostamente neutro e constrói uma sociedade organizada racialmente, na qual “o *status*” de brancos e não brancos é claramente demarcado, quer pela lei, quer pelo costume” (Mills, 2022, p. 14). Neste cenário, através do contrato racial, busca-se “manter e reproduzir essa ordem racial, assegurando os privilégios de todos os cidadãos brancos e mantendo a subordinação dos não-brancos” (Mills, 2022, p. 14).

A China, tornando-se potência econômica e colocando-se como possibilidade de potência política com perspectivas diferentes das que existem no Ocidente, rompe com esse contrato racial – enquanto Japão e Coreia do Sul (pensando em sociedades que têm ontologias similares), após a Segunda Guerra Mundial e a Guerra das Coreias, foram subjugados pela hegemonia ocidental e permanecem dentro do contrato racial. Uma forma encontrada para que o contrato racial não seja rompido pela China é tentar “mostrar” que a sociedade chinesa “ainda não se civilizou”, pois não consegue se adequar às normas dos direitos humanos, como concebidas pelo Ocidente. Novamente, a estratégia é defender que à China falta a capacidade de ser uma potência política. Assumir os direitos humanos a partir das premissas, dos valores e dos conceitos ocidentais, pautados em uma ontologia individual, que eles reforçam é um tipo de contrato social que o Ocidente quer que a China assine, como forma de manutenção do contrato racial de subordinação no âmbito internacional e não de apropriação de um papel principal no cenário mundial, colocando-se em posição de igualdade com as “superpotências”, como a China tem buscado fazer.

Os direitos humanos são postos como um contrato ideal e supostamente neutro (a ideia dos universais abstratos, ideia hegeliana de civilização avançada, que é a ideologia por trás das ciências e da racionalidade ocidental) expresso pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, bem como de pactos internacionais e de outros acordos internacionais. A parte dessa declaração que está apoiada nos valores ocidentais individuais é posta como essa formulação ideal, funcionando como “construção teórica problematizadora” e corretora da ação real dos

⁴⁶ O Capítulo 3 traz mais explicações sobre este tópico

estados em relação às pessoas, como fala Carneiro (2005, p. 48) a respeito do contrato social e do contrato social real.

Ainda tratando do contrato racial, Mills (2022, p. 4, grifo do autor) esclarece que ele faz uma ponte entre o “mundo da filosofia ética e política da corrente dominante (isto é, branca), preocupada com discussões de justiça e direito no abstrato” e o mundo dos outros, os americanos nativos, os afro-americanos, os chineses etc. As questões tratadas por estes outros, a respeito de colonialismo, colonização ocidental e imperialismo, por exemplo, quase não são abordadas pela filosofia dominante, pois estão fora do que é considerado filosofia séria. Essa ausência, contudo, “é um reflexo não de sua falta de seriedade, mas da cor da vasta maioria dos filósofos acadêmicos ocidentais (e talvez, da falta de seriedade deles)” (Mills, 2022, p. 4).

Assim, observa-se que o discurso dominante não discute as peculiaridades culturais e a visão de mundo dos chineses e dos demais povos (sequer discute se há alguma forma que respeite culturas específicas e que possa superar algum problema com os direitos humanos. Assume-se, quase que imediatamente, que aquela cultura deve ser abandonada em favor da cultura “certa/ verdadeira”). Na academia e na política internacional e nos direitos humanos, por exemplo, pouco se discute a introdução de conceitos não ocidentais, como ritos *li* 禮, princípio filial *xiao* 孝, ou até o conceito de *tianxia* 天下, para citar alguns. Não há debate para ampliar ou efetivamente universalizar as questões discutidas.

Carneiro (2005, p. 49) explica que o contrato racial, ao contrário do contrato social ideal, “é historicamente datável e localizável nos eventos históricos, tais como o colonialismo, as expedições de conquista do imperialismo europeu”. Vê-se o mesmo ocorrer com os direitos humanos, surgidos, inicialmente na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, e terminando na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Esta última, no entanto, se aproxima mais do contrato social ideal, enquanto a primeira, mais assemelhada ao contrato racial, é a que permanece como política dos Estados – visto que os direitos das mulheres, por exemplo, ainda não se igualam ao dos homens, e dentro de um Estado-nação, os direitos dos cidadãos têm prevalência em relação aos direitos de imigrantes. Disto resulta um mundo moldado pela dominação europeia-estadunidense e pela supremacia branca global, criando um sistema político não nomeado, fundado na hegemonia ocidental.

Nesta reflexão, é relevante lembrar, de acordo com Carneiro (2005, p. 49), a “busca da origem, no sentido de essência, como a morada de alguma verdade, e as idealizações teleológicas fundadas na utilidade e no sentido do devir histórico”, como parte desse sistema político e hegemônico. Os europeus colocam-se, assim, como “os donos da espécie humana, os

donos do mundo inteiro” – aqueles que podem dizer quem é e quem não é humano, o que é e o que não é direito humano, e quais são os conceitos “verdadeiros” – “com o poder crescente de determinar a posição de todos os não-europeus que são seus súditos” (Mills, 2022, p. 20).

Retomando a noção de dispositivos de poder, vê-se que são constituídos por essa multiplicidade de elementos heterogêneos e pela rede que se estabelece entre esses elementos. O racismo e o contrato racial, a colonização, o imperialismo, por exemplo, são alguns desses elementos. O discurso e a cobrança sobre os direitos humanos em outros países, sem que haja um esforço para superar problemas internos relacionados a este tema, mostram que esses discursos são usados dentro da lógica dos dispositivos de poder, de manutenção do contrato racial e da hegemonia ocidental. Quando são feitas críticas e denúncias sobre desrespeito aos direitos humanos em determinadas partes do globo, as indicações de superação para que os direitos humanos sejam corretamente aplicados sempre se dão a partir da indicação das premissas hegemônicas, e não a partir de possibilidades dentro dos fatores culturais de onde algum aspecto dos direitos humanos foi violado.

Carneiro (2005, p. 51) aponta os discursos como práticas sociais que emanam de pontos de poder, engendrando em si as relações de poder e, com isso, formando sujeitos e objetos “que se condicionam, se deslocam, se multiplicam ou invertem posições”. A partir desse raciocínio, Carneiro (2005, p. 51) mostra como o “saber sobre o negro é considerado como prática discursiva de diferenciação social”. O mesmo mecanismo é usado como prática ocidental em relação aos discursos sobre violações, ou falta, de direitos humanos na China. Esses discursos têm o poder de engajar a opinião pública contra ou a favor de uma determinada visão política⁴⁷.

É relevante lembrar, neste ponto, que o Ocidente se vale da barreira linguística com a China para reforçar o discurso de que as informações produzidas pelo governo chinês são falsas ou problemáticas. Isso eleva o ceticismo da população em relação às informações que vêm da China. Então, o Ocidente cria um discurso de desrespeito aos direitos humanos no país asiático e, quando o governo chinês combate este discurso e levanta dados que o refutam, essas informações são amplamente descreditadas, valendo apenas o discurso elaborado pelo Ocidente.

Desta maneira, como “inventor” da noção de direitos humanos, o Ocidente se coloca no lugar de detentor único deste conhecimento como algo que não poderia ser mudado, já que tem uma perspectiva essencialista ou substancialista do mundo. Conforme Carneiro

⁴⁷ Com alguns anos de medida anti-China, a população estadunidense passou a apoiar uma Guerra nuclear a favor de Taiwan. Cf. SMELTZ, D.; KAFURA, C. For the first time, Half of the Americans Favor Defending Taiwan if China invades. In: *The Chicago Concil of Global Affairs*, Agosto, 2021.

(2005, p. 52), “a ciência institucionaliza a produção da verdade por deter o poder de produzir e distribuir os enunciados verdadeiros. E também excluir e marginalizar o que estiver fora desse mundo”. Com isso, o Ocidente parece se considerar como detentor de uma suposta verdade substancializada e abstrata sobre os direitos humanos e tende a não aceitar que os conceitos que dão base a essa noção possam ser adaptados de acordo com perspectivas culturais e ontologias relacionais, e ainda assim respeitarem a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Assim, quando o Ocidente critica a falta de direitos humanos na China, não é sobre direitos humanos.

2.3. É sobre epistemicídio ou violências epistêmicas

Para manter sua hegemonia, o Ocidente usa uma série de dispositivos de poder. A ciência e os saberes científicos, produzindo verdades e discursos abstratos e substancializados, têm sido ferramentas nesse sentido. A diferença e o diferente são tomados como objetos de investigação, e não como agentes de saberes. A Sinologia constituiu-se justamente neste contexto e, apesar de Carneiro (2005, p. 53) não tratar especificamente do surgimento dos estudos relacionados à China, ao dizer que “áreas do conhecimento foram criadas tendo por especialidade ‘conhecer o Outro’” como forma de produção de saberes e de poder, a filósofa acaba, indiretamente, descrevendo um dos motivos de criação da Sinologia. Observa-se um movimento similar, também, na área de estudos das Relações Internacionais, que não admitem novos conceitos capazes de ampliar as análises e rejeita outros métodos de produção de conhecimento que não o método ocidental.

Vê-se, assim, como, paralelamente, os conhecimentos de pensadores negros, indígenas e chineses, foram invisibilizados ou inferiorizados, como exemplo de que “a posição de sujeito reflexivo pleno é historicamente negada” (Carneiro, 2005, p. 53) aos grupos culturais não brancos. No caso da China, os saberes chineses foram inferiorizados ao serem colocados no campo da sabedoria e do misticismo, e não vistos como conhecimentos científico-filosóficos. Esses saberes não são completamente negados ou descartados, mas são descreditados ou vistos a partir do discurso da falta. As análises de Carneiro sobre o apagamento dos saberes negros, deste modo, assemelham-se ao que aconteceu em relação ao conhecimento chinês. Esse apagamento, contudo, não ocorre ao acaso, mas faz parte de um projeto hegemônico.

Com isso, Carneiro (2005, p. 56) expõe o dispositivo de racialidade, no contexto da modernidade ocidental, como produtor “de um campo ontológico, um campo epistemológico e um campo de poder”. Não apenas isso, o dispositivo de racialidade, como dispositivo de poder, retira o negro e os demais grupos culturais não ocidentais da história e os coloca apenas como

objeto das ciências, posiciona essas outras populações não como legisladoras de si, não como produtoras de saberes ou de direitos, mas como sujeitos dessa reflexão. Essa apropriação de saberes e de instituições pelo Ocidente e a deslegitimação de conhecimentos e perspectivas diversas foi chamada por Boaventura de Souza Santos (1999) e Sueli Carneiro (2005) de epistemicídio.

Para compreender esse conceito e como ele ocorre, é relevante ter em mente um mecanismo de opressão ou de subordinação conectado ao princípio hierárquico. A base disso é a perspectiva da igreja que aceita todos os indivíduos, mas estabelece uma hierarquia entre eles com base em sua espiritualidade e em suas virtudes. Isto ocorre, porque dentro do conceito de igreja, criou-se, também, complementares de hierarquia e elitismo. É como se a noção de que aqueles que encontraram o Deus cristão estão no nível hierárquico social mais alto permanecesse no imaginário popular, sendo aplicado em outras áreas e, modernamente, aos valores da modernidade ocidental. Ou seja, aqueles que seguem os valores da modernidade ocidental, como a liberdade, a autonomia, o direito e as ciências, entendem estar no nível hierárquico social mais alto.

Essa arquitetura afirma “a supremacia cultural e racial dos brancos ou ocidentais” (Carneiro, 2005, p. 66) e reforça que há uma humanidade inferior, subordinada. É problemático, dentro dessa construção, que outras culturas não se subordinem e tentem se colocar como iguais. A cultura ocidental que se coloca como hegemônica e dominante vê que só esta forma de ser existe no mundo. Assim, dentro do imaginário e das projeções ocidentais, uma cultura que se mostra igualmente forte, com intenção de coexistir, estaria usando isso apenas como subterfúgio para a dominação global. O Ocidente vê nos outros aquilo que constitui suas próprias ações e ideologias.

De todo modo, por meio dessa percepção hierárquica, filósofos ocidentais, como Kant, construíram narrativas específicas para cada grupo humano, chamados por eles de “raças”. Segundo Carneiro (2005, p. 66), isso é o efeito de uma posição dominante que não foi contestada, valendo, desta forma, como uma posição de direito ou, dito de outro modo, um tipo de hierarquia de castas. Os dispositivos de racialidade, neste contexto, além de hierarquizarem e subalternizarem os seres humanos de acordo com suas raças, são também dispositivos de biopolítica ou biopoder, ou seja, dentro do referencial foucaultiano, dizem respeito ao poder sobre a vida e a morte. São, assim, dispositivos que atendem às formas de expressão da soberania em relação ao poder do soberano sobre a vida e a morte de seus súditos, considerados como direitos fundamentais. No entanto, “o biopoder não precisa da raça enquanto categoria

socialmente institucionalizada para matar. Basta-lhe uma hostilidade e/ ou desprezo socialmente consolidado em relação a um grupo social” (Carneiro, 2005, p. 76).

Pensando a partir desta perspectiva, vemos uma indicação de que não há efetivamente preocupação com direitos humanos no Ocidente, por exemplo, a menos que entendamos essa preocupação considerando que apenas um determinado grupo de pessoas são consideradas humanas. Nesse caso, ao se falar em direitos humanos, estar-se-ia falando da defesa do privilégio de alguns humanos, em detrimento de outros grupos de pessoas consideradas não humanas ou menos humanas por não atenderem a alguns requisitos de cultura e de raça, ou ainda não humanas. Domenico Losurdo (2006), em *Contra História do Liberalismo*, fala sobre a noção de democracia *Herrenvolk*: um sistema político em que apenas um grupo étnico tem acesso aos direitos, ou a “democracia do povo escolhido”. No caso inicial dos direitos humanos, o povo escolhido eram homens, brancos e de posses. Aos poucos, isso se ampliou, principalmente no âmbito teórico, mas ainda permanece dessa forma nas ações estatais. Esse tipo de democracia só foi possível por conta da escravidão e do racismo e é uma das contradições do sistema político econômico atual, que valoriza a liberdade, mas gera uma hierarquização vertical, uma subalternização das pessoas.

O biopoder, neste cenário, cria as condições para os “cídios”, ou seja para ações que matam ou resultam em algum tipo de morte ou destruição. Assim, o racismo moderno, segundo Foucault (2005, p. 309), não está ligado apenas a “mentalidades, ideologias e mentiras do poder”, mas também a técnicas e tecnologias de poder. Os discursos e as narrativas sobre desrespeitos do outro aos direitos humanos são partes dessas técnicas do poder com intuito para mantê-lo e conquistá-lo. Neste ponto, há uma diferenciação entre a forma que o Ser hegemônico age em relação aos outros: excluindo os negros e admitindo algum nível de aproximação aos asiáticos e orientais. Essa diferenciação, que permite a alguns a entrada num certo “grupo privativo” do *eu* hegemônico, dá-se com base em condições, como cultura e renda. Esse é o modo de operar do Ocidente, descrito por Fei Xiaotong a partir da analogia dos feixes de palha de arroz: “a cooperação (universal) e a integração (interétnica) são anuladas por uma tribalização europeia, com conotações eugênicas” (Mir *apud* Carneiro, 2005, p. 94). Dentro da forma organizacional ocidental, não há possibilidade “de cooperação interétnica, uma vez que esses instrumentos foram arquitetados, e montados, para ser os engenhos do processo de seleção étnica e racial” (Mir *apud* Carneiro, 2005, p. 95). Assim, separar aqueles que são vistos como humanos e, portanto, têm acesso aos direitos humanos, daqueles que não são humanos e, conseqüentemente, não têm esse acesso é parte de uma estratégia de diferenciação e de poder, ou, de forma similar, separa aqueles que produzem conhecimento e direitos daqueles que devem

ser receptores desses conhecimentos e direitos. Para fazer parte do “grupo dos humanos” é necessário que as diferentes culturas abandonem suas premissas culturais, ou parte delas, e assumam as perspectivas ocidentais, permitindo que o Ocidente guie seus sistemas econômicos e políticos, já que os herdeiros da filosofia grega e das crenças judaico-cristãs se veem como o ápice civilizacional, agem e se organizam considerando, principalmente, os valores dos grupos sociais que se fortaleceram a partir da Revolução Francesa: a liberdade de exploração e de comércio amparada pelas noções de democracia, de liberdade e de igualdade (uma igualdade que busca manter as diferenças convenientes para a exploração e, ao mesmo tempo, impor uma determinada conformidade aos valores europeus).

O epistemicídio, assim, é um elemento que compõe este sistema, produzindo receptores e subalternos, e buscando excluí-los da possibilidade de serem agentes. Para Boaventura de Souza Santos (1999), o epistemicídio tem sido uma das ferramentas mais significativas e eficazes da dominação étnica, por negar a legitimidade de outras formas de conhecimento, produzidos por grupos dominados ou que deveriam ser dominados. No caso da China, um dos aspectos dessa negação aparece, inclusive, com base na ideia de que as informações fornecidas pelo governo ou pela mídia chinesa não seriam confiáveis, pois os únicos governos ou meios de imprensa confiáveis são os “livres” e “isentos de ideologia” – ideia que, por si só, já é uma ideologia. Com este exemplo começamos a observar que a noção de epistemicídio torna possível compreender o “processo de destituição da racionalidade, da cultura e da civilização do Outro” (Carneiro, 2005, p. 96), dando base à visão civilizatória que justificou o racismo do século XIX, e que ainda busca justificar as intervenções e invasões atuais, como ocorreu no Oriente Médio e ocorre atualmente na China⁴⁸.

Observando a história da ação europeia em diferentes lugares do mundo, Santos (1999, p. 283) afirma que “o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio” – a eliminação do outro com formas de conhecimento e práticas sociais consideradas “estranhas” ou, simplesmente, por serem diferentes. Com a China, dado o tamanho e o tempo do império, o genocídio não ocorreu, mas desde os primeiros contatos dos europeus, o epistemicídio foi sendo imposto, primeiro com os missionários tentando levar o Deus cristão à China, posteriormente com a criação de uma matéria específica de estudos – a Sinologia – que separava o conhecimento chinês do “verdadeiro conhecimento” (algo que permanece atualmente), somado a subjugação política e econômica gerada pelas guerras do

⁴⁸ Cf. SMELTZ, D.; KAFURA, C. For the first time, Half of the Americans Favor Defending Taiwan if China invades. In: *The Chicago Council of Global Affairs*, Agosto, 2021.

ópio, e, no final do século XX, com a guerra discursiva de valores, da qual as críticas aos direitos humanos fazem parte.

Assim, como analisa Souza Santos (1999), o epistemicídio tem sido uma prática muito mais vasta do que o genocídio, uma vez que a interdição da regra cristã de não matar, bem como a condenação moral pela opinião pública, podem frear ligeiramente a difusão generalizada deste último. No caso do epistemicídio, contudo, não há essa interdição e ele se mostra como uma forma pragmática de dominação, ocorrendo todas as vezes que se teve o objetivo de “subalternizar, subordinar, marginalizar ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista” (Souza Santos, 1999, p. 283). No caso do projeto ocidental, que pretende defender sua cultura como verdadeira e universal, subalternizar e marginalizar os conhecimentos chineses é um projeto de dominação, pois esses conhecimentos têm o potencial de rivalizar com a crença de verdade e universalidade dos valores ocidentais, e até de mostrar equívocos dessa perspectiva. É por isso que não há o mesmo nível de críticas ao Japão, à Coreia do Sul ou a Cingapura, por exemplo. São países que, depois da dominação pelos Estados Unidos e, conseqüentemente, pelo capitalismo, não oferecem ameaça à expansão dos mercados estadunidenses e europeus e nem indicam que podem construir um sistema político e econômico diferente que questione e ameace o sistema vigente. A China, por outro lado, e seu modelo não capitalista é compreendida como ameaça. Souza Santos (1999, p. 283) aponta, também, o epistemicídio realizado por Estados socialistas abordando como prática para anular aqueles que poderiam ameaçar a “expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista)”. Neste ponto, é relevante pensar quando se trata entender que um sistema político e econômico deve ser expandido e universalizado, qualquer coisa diferente pode ser vista como ameaça.

As violências epistêmicas, desta maneira, têm o objetivo de garantir e manter a dominação e a hegemonia de uma determinada perspectiva de mundo. Contudo, respeitando a coexistência das diferentes epistemes (formas de compreender o mundo e os diferentes conceitos que isso gera), é possível agregar conhecimentos e conceitos ao conhecimento já existente, ampliando o saber global, ampliando as formas de se agir no mundo e contribuindo para uma universalização, real, não abstrata, do conhecimento, ao somar diferentes padrões culturais às teorias, políticas e ações existentes. Fazer isso em relação à China é um exemplo do que pode ser feito com os saberes que vêm das diversas culturas africanas, latino americanas, nativo americanas etc.

Dentro da noção de epistemicídio, Carneiro (2005, p. 97) trata sobre como a filosofia ocidental abordou o Outro, e sobre a “forma pela qual essa tradição integra e exclui a

diversidade”, a destinação dada para o outro a partir do contrato racial “e o modelo racial de sociedade que ele projeta: integração subordinada minoritário e/ ou a profecia autorrealizadora da ideologia do racismo” (Carneiro, 2005, p. 97). O Ocidente não aceita outra forma de gerir a vida que não a sua, pautada nas ideologias modernas sobre liberdade, direito e autonomia individual. Não aceita que possam existir formas diferentes, porque isso ameaça a existência e a expansão da classe dominante ocidental que criou um modelo específico de modernidade. Assim, a tradição ocidental cria a “condição de colonizado/ tutelado, dependente” (Carneiro, 2005, p. 97) e o epistemicídio é o dispositivo que busca a “anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados” (Carneiro, 2005, p. 97) ou que se pretende subjugar. No entanto, Carneiro (2005, p. 97) nos mostra que “não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão a condição para alcançar o conhecimento ‘legítimo’ ou legitimado”. Ou seja, para dominar os povos, é necessário negar suas racionalidades impondo-lhe uma nova cultura uma nova forma de pensar e agir no mundo. Cria-se, deste modo, “um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar suas capacidades intelectuais” que irá desembocar não no domínio do “corpo individual e coletivo, mas no controle de mentes e corações” (Carneiro, 2005, p. 97).

Com isso, “os pressupostos instituídos pela racionalidade ocidental [...] instituíram ao mesmo tempo as aporias sobre a educabilidade de cada grupo humano” (Carneiro, 2005, p. 98). Kant (1998), em *Of the diferente races*, por exemplo, caracteriza diferenças inatas entre as raças, defendendo que elas teriam suas capacidades e inclinações atreladas ao meio ambiente. Com isso, a partir de sua percepção sobre o desenvolvimento da espécie humana, determina quais grupos seriam mais aptos para estabelecer uma cultura e civilização mais avançada. Dentro de sua análise, Kant (1998) defende a ideia de que apenas os brancos europeus e seus descendentes poderiam direcionar o progresso científico e político a partir do período moderno e conclui que os nativos americanos seriam inaptos e pouco resistentes ao trabalho árduo e à cultura; os asiáticos já teriam desenvolvido uma civilização, mas ela não teria espírito e seria estática; e os africanos, por fim, teriam uma cultura adequada à escravidão. Considerando que Kant é um dos pensadores mais relevantes dentro da sociedade ocidental, tendo, inclusive, influenciado o desenvolvimento da noção de direitos humanos, vê-se que há, aqui, uma indicação significativa de que a modernidade ocidental dividiu as sociedades a partir de estigmas e de forma hierarquizada. Kant (2011), inclusive, tratando sobre diferentes grupos culturais, apresenta essa noção de hierarquia das raças, colocando os brancos europeus como

superiores, em seu *Observations on the Feeling of Beautiful and the Sublime*. Assim, dentro da percepção de mundo que ampara o conhecimento no Ocidente, os brancos europeus e seus descendentes (os ocidentais) teriam desenvolvido a sociedade mais esclarecida e seriam, por isso, os “salvadores” das demais culturas por serem responsáveis por “civilizá-las”, levando sua cultura, suas premissas e seus conceitos para elas, construindo, assim, um *eu* hegemônico, superior e salvador – figura adotada pelos cristãos até a atualidade.

Com isso, vê-se que “a negação da plena humanidade do Outro [...] e a destituição da capacidade de produzir cultura e civilização prestam-se a afirmar uma razão racializada, que hegemoniza e naturaliza a superioridade europeia” (Carneiro, 2005, p. 99). O Outro, para se tornar efetivamente humano, ou como mais humano, dentro dessa perspectiva, precisa assumir os valores, a cultura ocidental, colocada como padrão universal. “O Não-ser assim constituído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: auto-controle, cultura, desenvolvimento, progresso, civilização” (Carneiro, 2005, p. 99) – e para aqueles que já têm uma civilização, ainda falta Deus, lógica, pensamento abstrato, capacidade de fazer filosofia, de reproduzir um determinado tipo de liberdade, direito e autonomia, entre outros. A estes, sempre haverá uma falta que justifique dizer que não são seres plenos de civilização, não são ainda completamente humanos, a menos que assumam as premissas culturais europeias, da forma que os europeus pensam que deve ser feito.

Outro filósofo europeu relevante a hierarquizar diferentes culturas, subalternizando-as, foi Hegel. Ele reafirma, de vários modos, essa suposta incompletude de humanidade. Em *A Filosofia da História*, Hegel (1991) defendeu amplamente o eurocentrismo, culpou, por exemplo, os negros pela escravidão e defendeu que a cultura africana era pré-histórica. Sobre a China, da mesma maneira, o filósofo afirma que os chineses não tinham adquirido elementos de civilização (Hegel, 1991, p. 119) e ainda considera que a língua chinesa seria um grande obstáculo para o desenvolvimento da ciência (Hegel, 1991, p. 152), não tão madura quanto sua própria língua.

A partir da concepção de Hegel sobre os negros, que, segundo Carneiro (2005), vê a escravidão como modernizadora e entende que “negros e europeus não compartilham nenhuma conexão essencial, sendo ontologicamente distintos” (Carneiro, 2005, p. 100), a filósofa brasileira desenvolve uma análise sobre o contrato racial, apontando que ele abriga uma dimensão epistemológica. Segundo a pesquisadora, “o contratualismo na tradição da filosofia política não explicita uma epistemologia”, mas a reconhece “a partir da teoria do direito natural que opera como uma ‘bússola moral’” (Carneiro, 2005, p. 100). Desta maneira, e de forma não

explícita, a dimensão epistemológica do contrato racial prescreve normas de cognição que devem ser assumidas por seus signatários. Isso significa que as diferentes culturas da Terra devem reconhecer a cultura ocidental como “superior” e abdicar de suas particularidades culturais e sociais em favor das premissas ocidentais de mundo. Esta é a base do epistemicídio.

Considerando a dimensão epistemológica dos direitos humanos, países ocidentais esperam que seus signatários concordem com os padrões de conhecimento específicos do pensamento ocidental, ou seja, eles não podem assumir conceitos de liberdade, humanidade e direito, por exemplo, a partir das próprias premissas. A premissa chinesa, para citar um caso dentro desta argumentação, é inter-relacional, de modo que a liberdade e os direitos relacionais estão sob essa perspectiva. Exige-se que a China concorde com os aspectos dessa dimensão epistemológica, colocando o indivíduo acima do coletivo, em favor, portanto, dos conhecimentos e dos valores ocidentais e da submissão a eles.

Contudo, alternativamente, observando Coreia do Sul e Japão⁴⁹, vê-se que não abandonaram a inter-relacionalidade, mas assumiram algumas premissas ocidentais, como o direito pautado no indivíduo e na propriedade privada e o livre mercado ditado pela Europa e pelos Estados Unidos. A defesa da autodeterminação e da liberdade, pode ocorrer apenas se elas se derem dentro de uma determinada perspectiva. Com isso, estes dois países foram impedidos de encontrarem seus próprios caminhos distintos. O mesmo não aconteceu com Cingapura, que tem um modelo político estruturado como uma “ditadura confuciana”, e que não parece ser um problema para o Ocidente, possivelmente porque Cingapura é um país que não tem muita força política e econômica no cenário internacional. Observa-se, desta maneira, que o Ocidente não quer que surjam opções ou possibilidades diferentes de governança que não sejam pautadas nos direitos individuais, no livre comércio e nos valores da classe governante ocidental. Não há, segundo essa perspectiva que se propõe hegemônica, liberdade de autodeterminação para além dela, apesar de a Declaração Universal dos Direitos Humanos, por exemplo, defender isso.

Os diferentes grupos humanos até podem respeitar algumas de suas características culturais, tendo, por exemplo, um certo grau de relacionalidade, como se vê com Japão e com Coreia do Sul, desde que permitam a livre articulação do mercado econômico ocidental e dos direitos individuais e de propriedade conectados a ele, mantendo também alguns valores

⁴⁹ É relevante trazer estes dois países como exemplos, porque são países que mantêm características culturais, pautadas em uma ontologia relacional sobre a qual este texto tratará mais adiante, similares às que existem na China. Contudo, são países pouco criticados quando se trata de respeito aos direitos humanos. É significativo lembrar também que, diferente da China, estes dois países foram “salvos” ou dominados pelo Ocidente, principalmente, pelos Estados Unidos, com uma intervenção ocidental em duas guerras distintas.

ocidentais chaves, como liberdade e direitos individuais, acima dos direitos coletivos, inalterados, e, assim, se colocar numa posição de subalternidade em relação ao conjunto ocidental de conhecimentos— representado por um certo grau de submissão às políticas externas dos Estados Unidos e da Europa.

Isto ocorre porque “os requisitos da cognição ‘objetiva’ [...] numa sociedade organizada racialmente são, de certo modo, mais estritos” (Mills, 2022, p. 18) e definidos pelo *eu* hegemônico, ou por um determinado projeto de modernidade pautado em uma lógica predicativa e em uma ontologia individual. Tem-se, com isso, um determinado conjunto de pessoas que concorda “em interpretar *mal* o mundo. A pessoa tem de aprender a ver o mundo erroneamente, mas com a segurança de que esse conjunto de percepções equivocadas vai ser validado pela autoridade epistêmica branca” (Mills, 2022, p. 18, grifo do autor). Ou, considerando as análises de Fei Xiaotong (1992), se interpreta desta forma para que se possa fazer parte de um grupo específico, para compartilhar um mesmo tipo de valor. Há, nas palavras de Carneiro (2005), uma inversão epistemológica nesta prática, uma epistemologia da ignorância. Mills (2022) elabora essa ideia apontando que:

[...] *a interpretação errada, a representação errada, a evasão e o autoengano nas questões relativas à raça* estão entre os mais generalizados fenômenos mentais dos últimos séculos, uma economia cognitiva e moral psicologicamente necessária para a conquista, civilização e escravização (Mills, 2022, p. 19, grifos do autor).

Isso pode ser visto em relação às narrativas criadas sobre os chineses, a respeito de comerem cachorros generalizadamente, escravizarem o povo uigur, escravizarem os trabalhadores, serem violadores dos direitos humanos⁵⁰, por serem um país autoritário e não civilizado, e, mais recentemente, com a pandemia do corona vírus, criarem o vírus em laboratório, serem os responsáveis ativos pela pandemia de COVID (como se fosse algo planejado pelo governo chinês para prejudicar os demais países). Essas ideias são reproduzidas continuamente nos Estados Unidos, na Europa e em países que repetem a ideologia dominante, como o Brasil – algo que ocorre desde o século XIX⁵¹. O discurso da falta de direitos humanos na China, sem aprofundar o debate, com isso, faz parte deste jogo de desinformação que

⁵⁰ Aqui, novamente, não quer dizer que não haja violações de direitos humanos na China, mas chineses não são “violadores por natureza”, que precisem ser salvos pelo Ocidente, como a forma que a crítica quer fazer crer.

⁵¹ CZEPULA, K. *Os Indesejáveis “Chins”*: um debate sobre a imigração chinesa no Brasil Império (1878-1879). 2017. 128 f. Dissertação (Mestrado em História e Sociedade) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2017. CZEPULA, K.; BUENO, A. The “Chins” in the “Gazeta de Notícias”: a debate on chinese immigration in Brazil Empire (1879). In: BUENO, A.; VERAS, D. (Org.). *Studies on Chinese Migrations: Brazil, China and Mozambique*. Rio de Janeiro: Projeto Orientalismo/ UERJ, 2021.

direciona para um caminho epistemicida, com objetivos hegemônicos e de sujeição pautado na construção de um outro como não Ser.

Para se legitimarem as categorias de raça e cultura, e outras ideias atribuídas a elas, como a noção de hierarquia, de que algumas raças ou culturas são mais ou menos aptas, mais ou menos civilizadas, há a repetição para internalização de alguns paradigmas. A partir dele, constrói-se a percepção de que existe a superioridade de uns e a inferioridade de outros. Cria-se, por exemplo, a ideia de “insuficiência cultural crônica” (Carneiro, 2005, p. 106) ou de que “os negros são incapazes de civilização” (Carneiro, 2005, p. 107), ou sobre os chineses serem autoritários; não terem uma língua que permite a lógica e, portanto, a filosofia; não terem uma sociedade democrática e, portanto, supostamente livre. Essas são narrativas atreladas ao dispositivo de racialidade que demarcam “de forma maniqueísta, o bem e o mal entre as raças” (Carneiro, 2005, p. 107).

Assim, “da destruição ou desqualificação da cultura do dominado, o epistemicídio *retira a legitimidade epistemológica da cultura do dominado* justificando a hegemonização cultural da modernidade ocidental” (Carneiro, 2005, p. 101, grifos nossos). Em outras palavras, a partir de Santos (1999) a pretensão de saber distinguir, a defesa de que essa distinção é necessária para todos os processos de conhecimento e a hierarquização possibilitaram “o epistemicídio, a *desclassificação de todas as formas de conhecimento estranhas ao paradigma da ciência moderna* sob o pretexto de serem conhecimento tão-só de aparências” (Santos, 1999, p. 285, grifos nossos). Com isso, além de haver um “empobrecimento irreversível do horizonte e das possibilidades de conhecimento” (Santos, 1999, p. 283), há também uma “*liquidação sistemática de alternativas*” (Santos, 1999, p. 283, grifos nossos), se elas não atendem aos preceitos e às características das práticas hegemônicas. A supremacia branca ocidental, portanto, de acordo com Carneiro (2005, p. 101), com base no colonialismo e no racismo constitui-se como um “aparato global de destruição [...], de vinculação e subordinação da sobrevivência cognitiva do dominado aos parâmetros da epistemologia ocidental”.

Neste sentido, “a desmoralização cultural do Outro realiza a um só tempo a superlativização do Mesmo e a negação do Outro” (Carneiro, 2005, p. 108), ou, como aponta Safatle (2019), o projeto ocidental busca reforçar a noção de ipseidade, potencializando a realização de si mesmo a partir da subordinação, ou do apagamento, do outro. Uma amostra disso vê-se na desqualificação das informações que vêm da China, porque “o governo chinês, sendo autoritário” – diz a narrativa vigente – “censura, controla e, com isso, manipula as informações”. Há uma desqualificação e desmoralização do governo chinês que leva a opinião pública a considerar que apenas o que é veiculado pela mídia ocidental “livre e democrática” é

válido e relevante. Parte do epistemicídio, desse modo, diz respeito a atrapalhar ou impedir o acesso da população a informações relevantes que quebram com a narrativa ocidental sobre o outro, uma vez que controlando as informações, controla-se a narrativa e controla-se a percepção que a população tem sobre esse outro.

Dentro do campo epistemológico hegemônico, portanto, a única raça “completa” é a branca, europeia anglo-saxônica. Às outras há a falta: aos nativos americanos falta a capacidade para o trabalho árduo; aos chineses falta a filosofia, a lógica, a capacidade de desenvolvimento de um pensamento científico; aos negros, falta alma. Com isso, destitui-se outras formas de conhecimento e de pensar, por exemplo, a política, a liberdade, a justiça, a humanidade, os direitos humanos, as pessoas e suas relações etc.

A China é vista a partir deste discurso que destitui e cria faltas com intuito de dominar, desde o século XIV, aproximadamente. Com a modernidade ocidental, o foco passou a ser os valores das classes que se tornaram dominantes, como o direito, a liberdade e a democracia (encerrados na questão dos direitos humanos). O jesuitismo, neste contexto, foi uma ferramenta significativa de epistemicídio em relação aos povos nativos americanos, às etnias de África, e à China.

Observando o jesuitismo e, mais tarde, a ciência, vê-se o discurso da falta como prática, como dispositivo de poder, como “construção do Outro como Não-ser”, usando a terminologia de Carneiro (2005). Segundo a filósofa, essa é “uma construção que produz e põe em circulação novas tecnologias de poder, informadas por determinada visão de etnicidade ou racialidade e que darão suporte às novas tecnologias de poder que emergirão como exigência da sociedade de regulamentação” (Carneiro, 2005, p. 46) que se busca instaurar. A história do Ocidente, com isso, é a história do olhar para o outro, para o diferente, e apontar o que lhe falta e que, por isso, lhe faz passível de intervenção e controle pelos que se consideram “aqueles a quem não falta nada”, aqueles que “estão acabados”, que estão “perfeitos”.

Tendo isso em vista, a crítica sobre direitos humanos na China não é, necessariamente, aos direitos humanos. A crítica é ao diferente, àquele que não vive uma ontologia individual e àquele que aponta uma alternativa a um projeto hegemônico universalizante, propondo uma ampliação do campo de compreensões de mundo e de possibilidades distintas de se existir no mundo. É uma busca de controlar o que é entendido como diferente e, para isso, de controlar esse diferente para que ele assuma a perspectiva individual como igualdade, porque, a partir dessa perspectiva, ele terá que assumir também a noção de autonomia e, com ela, a noção de propriedade aos moldes ocidentais.

Quando meios ocidentais – governos, mídia, institutos de pesquisa – argumentam que a China não se adequa aos direitos humanos, eles estão utilizando as tecnologias de poder para dizer que os chineses não são capazes de reproduzir as práticas de direitos humanos individuais, e que, por isso, devem receber o “auxílio” daqueles que “são capazes” e supostamente entendem o que se quer dizer por direitos humanos. Isso é um discurso de intervenção que anula diferenças significativas de se compreender o mundo e a sociedade, e busca justificar a entrada e a permanência de “orientadores ocidentais” na China, que podem, por já terem dominado técnicas e práticas ou por deterem “naturalmente”, “essencialmente” um determinado tipo de saber, levar os chineses e o governo chinês a ser mais ocidental, ou seja, a defender os direitos individuais e de propriedade – as premissas da civilização supostamente superior que baseiam as perspectivas europeias-estadunidenses. É uma forma de modificar e colonizar a China. Portanto, o discurso ocidental sobre direitos humanos não é efetivamente sobre direitos humanos.

2.4. É sobre mudar a China

A preocupação com as críticas aos direitos humanos ou liberdade não se direciona, efetivamente, a estes tópicos, mas expressa uma cobrança de que a China se adeque ao contrato racial estipulado pelo Ocidente e se coloque dentro das perspectivas desse contrato, novamente em seu papel de dominado ou subalterno, que aceita a exploração dos grupos dominantes ocidentais e de seu sistema econômico (apoiado pelo sistema político), e não como agente ativo no cenário internacional.

Essa cobrança é de longa data, tendo início com a chegada dos europeus à China, principalmente, dos missionários religiosos jesuítas. É possível ver esse processo em relação à recepção de textos clássicos chineses pelos europeus e o enfoque que foi dado aos textos confucianos. Isto porque, em um primeiro momento, o interesse ocidental na China era o de procurar elementos chineses que levassem a uma conexão com o Deus cristão (Harper, 2019) e, a partir disso, introduzir o Cristianismo no país. Assim, iniciando no século XVI, com a chegada de missionários, os sistemas de pensamento chineses como um todo, com exceção do Confucionismo, foram ignorados. Os jesuítas se interessaram pelo *Yijing* e pelos quatro clássicos confucianos – textos vistos como “não problemáticos para os primeiros católicos humanistas, que estavam ansiosos por direcionar um espelho à cultura chinesa e encontrar

refletida nela seu universo simbólico judaico-cristão” (Harper, 2019, p. 23). Nas demais obras filosóficas chinesas, contudo, era “muito mais difícil de acomodar a verdade universal cristã” (Harper, 2019, p. 23).

Os jesuítas foram os responsáveis pelas primeiras descrições da cultura e do pensamento chinês e, com isso, serviram como base intelectual para o campo da Sinologia. Textos de absoluta importância para a sociedade e para a Filosofia chinesa, como o *Daode Jing*, foram deixados de lado, tendo sido apropriados pelo “capitalismo espiritual” que teve início nos anos 1960. Neste período, o Daoísmo, por exemplo, foi assumido como “autoajuda”, ao invés de filosofia, e a ele foram associadas diversas fantasias e ficções. O pensamento chinês foi, deste modo, subalternizado, colocado num patamar de inferioridade ao pensamento ocidental, que agruparia em si as verdades.

Por ser o código cultural da elite chinesa, o Confucionismo recebeu mais interesse dos missionários. Além disso, este Confucionismo adotado pela elite chinesa se preocupava mais com “comportamentos externos, sem ter pretensões decisivas quanto à alma ou o espírito, como entendido em um sentido cristão” (Harper, 2019, p. 27). Com isso, a filosofia confuciana foi difundida pelos jesuítas na Europa católica, de maneira que, enquanto na China essa escola filosófica era chamada de “a escola dos literatos”, *ru xue* 儒学, no Ocidente, ela passou a ser conhecida como a escola confuciana, a partir da latinização do termo *Kongfuzi* como “Confúcio”, levando, por extensão, à criação do nome Confucionismo. Isto porque, “ao contrário do budismo e do daoísmo, essa nova criação foi representada como sendo racional, livre de superstições religiosas e aberta à revelação cristã” (Harper, 2019, p. 28).

Mateo Ricci, que, num primeiro momento, havia tentado se aproximar do Budismo, passou a criticá-lo ao perceber a “importância dos literatos, a classe acadêmico-burocrática chinesa (os *ru* 儒) e o *status* que eles tinham em comparação com os modestos monges budistas” (Harper, 2019, p. 28). Tendo isto em vista, apesar de os jesuítas terem, em um primeiro contato, identificado algumas semelhanças entre Budismo e Cristianismo, como a importância dada às noções de pobreza, castidade e obediência, passou a haver uma enorme batalha pelas almas humanas, de maneira que Ricci, de acordo com explicação de Harper (2019) começou a criticar o Budismo, principalmente por conta da ideia contida nesta doutrina de que o ser surgiria do nada. A falta de substancialização presente no pensamento budista assustou os adeptos da fé cristã, altamente substancializada. Assim, segundo ele, “a seita dos literatos” seria preferível por não aderir às “superstições” das tradições budistas e daoístas, apesar de não se preocuparem com a imortalidade da alma.

Deste modo, dentro da perspectiva jesuíta, enquanto os budistas eram malignos, os textos daoístas não mereciam atenção. Isso resultou em não perceberem muitos aspectos das práticas e das crenças daoístas, de modo que o *Daodejing* e o *Zhuangzi* foram negligenciados, levando a diversos equívocos sobre estes textos que duraram por muitos séculos e ainda são reproduzidos no senso comum (Harper, 2019). Houve um desinteresse dos missionários em conhecer mais sobre outras tradições que não a confuciana e os conhecimentos sobre os reis míticos (Yao, Shun e o Duque de Zhou). Isso indica “o modo como os primeiros jesuítas selecionaram seu encontro com os textos clássicos chineses e rejeitaram a natureza sincrética dos sistemas de crença chineses” (Harper, 2019, p. 29), e simboliza como o Ocidente se encontra com o outro, rejeitando e inferiorizando aquilo que não se adequa a sua percepção de mundo ou não serve aos seus interesses. O objetivo desses missionários era que o cristianismo fosse aceito e tivesse um lugar significativo na vida chinesa. Ou seja, o intuito não era entender a China, mas entender o que existia nesse país que poderia servir como base para os valores europeus.

É relevante enfatizar, neste ponto, que os chineses não tenderam a dividir o mundo de forma rígida como ocorreu no Ocidente. Com isso, segundo Fung Yu-lan (1966, p. 2-3), o povo chinês compreende as coisas filosoficamente, incluindo a religião. Fung (1966, p. 4) afirma ainda que religião não é algo que constitui uma parte relevante da vida dos chineses, mas a ética (principalmente a ética confuciana a partir dos ritos) é que “fornece a base espiritual da civilização chinesa”.

Nesse processo de levar o Cristianismo à China, os missionários compararam a filosofia confuciana à filosofia grega e consideraram que as diferenças que existiam se davam, basicamente, porque os chineses haviam “produzido livros que lidavam com questões morais, mas não de um modo científico” (Harper, 2019, p. 30). O problema, com isso, não é perceber ou considerar que a Filosofia chinesa não foi desenvolvida de forma científica, dado que a China desenvolveu seu pensamento e sua ciência de formas particulares. O problema é tomar a ciência, a filosofia e os valores ocidentais como réguas para analisar outras culturas. Comportamento semelhante ocorre em diversos âmbitos. Da mesma forma pode-se pensar a questão dos direitos humanos na China. Não é um problema questionar que há violações, o problema está em se considerar que só há uma forma de se respeitar os direitos humanos, através da defesa dos direitos coletivos, sem perceber que há um aspecto social e coletivo dos direitos humanos que deve ser desenvolvido e respeitado para que se possa respeitar os direitos individuais.

De todo modo, “a identificação da ética como o coração da filosofia tanto ocidental quanto oriental permitiu que Ricci consolidasse uma linha de acomodação” (Harper, 2019, p.

30) das diferentes culturas. Ricci, com isso, associou confucionismo e estoicismo, como uma forma de abrir espaço para o Cristianismo na China. Ou seja, os missionários não atacaram o Confucionismo por razões puramente estratégicas, algo que foi reconhecido por Ricci em uma carta de 1609, na qual ele diz claramente que passou a entoar os louvores confucianos como forma de colocá-los contra os budistas e os daoístas, sem refutá-los diretamente, e interpretando alguns pontos de modo a adequá-los ao Cristianismo. Os jesuítas utilizaram, portanto, táticas específicas de influência, como a mentalidade “dividir para conquistar” (Harper, 2019)⁵².

Spence (2002) dedicou um livro, *To Change China*, a este tema de como o Ocidente buscou, ao longo do tempo, mudar a China. Nele, além das reflexões abordadas por Harper, Spence trata de outras estratégias de Matteo Ricci para se aproximar dos chineses e aponta outras pessoas, tanto no âmbito religioso quanto na esfera secular, que foram para a China com interesse de mudar o país, levando os valores ocidentais para lá. Neste contexto, Spence trata da história de outros missionários, como Adam Shall, que se apoiaram nas estratégias de Matteo Ricci de buscar a conversão dos chineses à fé católica, influenciando os governantes chineses: durante o século XV, após falhar em converter a população pobre chinesa, Ricci passou a considerar que teria mais sucesso em seu trabalho de conversão se o fizesse primeiro com os oficiais chineses e que, a partir deles, de maneira vertical, o restante da população seria convertido também – por isso a aproximação à elite confuciana.

Conhecendo os clássicos, os missionários tinham a intenção de conversar com os burocratas chineses e “demonstrar suas destrezas nos campos da matemática, astronomia, cartografia e mecânica” (Spence, 2002, p. 5). Assim, para continuar tendo acesso à corte chinesa, mesmo após a missão jesuíta ter sofrido represálias durante o final da dinastia Ming, os missionários se colocaram à disposição, para fazer trabalhos técnicos, de Matemática, Astronomia e até trabalhar com o ajuste de canhões. Com isso, os jesuítas conseguiram se aproximar de acadêmicos chineses e discutir com eles sobre Catolicismo, argumentando que muitos dos princípios católicos eram similares às ideias encontradas nos clássicos confucianos.

Outra estratégia usada para a conversão da elite chinesa foi descrita por Shall. Em seus trabalhos na corte, o missionário católico teve a chance de converter alguns cortesãos (eunucos e burocratas). Os eunucos convertidos levaram os ensinamentos cristãos ao palácio do imperador e converteram algumas concubinas. Essa tática indireta era justificável para Shall, já que, algum deles poderia acabar tendo contato com o imperador e, com isso, convencê-lo a

⁵² A pesquisa de Harper (2019) mostra como o Daoísmo foi interpretado pelos missionários a partir de uma ótica cristã, que via “superstição”, “exorcismo”, “feitiçaria” e “heresia” no que era diferente da tradição cristã; mais ou menos como o Cristianismo protestante faz no Brasil com as religiões de matriz africana.

“ver a luz”. Segundo ele, “a graça de Deus foi claramente manifestada nessas transações” (Spence, 2002, p. 13).

Ricci se orgulhava de ter introduzido produtos estrangeiros (relógios, mapas, espinetas) aos chineses e, sobretudo, por tê-los apresentado “coisas superiores” – as doutrinas cristãs –, uma vez que considerava difícil convencer os chineses da superioridade da religião católica. Dentro deste processo, contudo, percebe-se que:

As análises ocidentais sobre a China eram, na verdade, inaccuradas e sentimentais. Confiantes na superioridade de suas perspectivas e certos de que a China precisava delas, a primeira geração de conselheiros ocidentais simplificou a China para que coubesse em seus objetivos, falharam em entender a força e a impermeabilidade da estrutura moral confuciana e dispensaram a hostilidade frequentemente encontrada como uma aberração temporária (Spence, 2002, p. 32).

Apesar disso, os chineses foram beneficiários das trocas com os ocidentais, já que absorveram as habilidades que consideravam adequadas, mas ofereceram pouco em retorno, já que, com a crença ocidental de superioridade, seus conhecimentos foram pouco demandados ou não foram considerados adequadamente.

Estes esforços dos Jesuítas para levar Deus à China através da Astronomia foram moderados em comparação com as ações dos protestantes no século XIX. Movidos pelas novas ideias a respeito de “progresso, humanitarismo e expansão comercial, os profetas criados durante a Revolução Industrial buscaram uma nova retórica e por um amplo mundo para conquistar” (Spence, 2002, p. 34).

Sobre isso, durante sua estadia na China, o missionário protestante Peter Parker escreveu a respeito da importância de “liberar o homem da vassalagem física, mental e moral, e disseminar as bênçãos da ciência e do cristianismo por todo o globo” (Spence, 2002, p. 34). Parker, neste sentido, estava seguindo sua própria estratégia de levar Jesus aos chineses, substituindo a astronomia dos jesuítas pela medicina ocidental moderna. Seu objetivo era o de “esclarecer o império chinês sobre as ciências da física e da cirurgia” (Spence, 2002, p. 35), apontando os erros e defeitos da Medicina no país, e, em consequência, abrir espaço para espalhar os princípios cristãos entre a população. Essa perspectiva e conduta se assemelham grandemente ao que se faz em torno do discurso de falta de direitos humanos na China: aponta os defeitos, e até inventa problemas, como já foi dito, como modo de indicar uma solução, ou salvação, a partir dos valores ocidentais.

A primeira guerra do ópio, no entanto, atrapalhou as atividades de Parker e ele teve que retornar aos Estados Unidos. Ao final da guerra, buscou retomar suas atividades na China, mas, desta vez, com maior preocupação nos trabalhos espirituais; contudo, ele não conseguiu se ater a este objetivo, visto que a guerra havia deixado um legado de amargura aos chineses.

Ao final da segunda guerra do ópio, Parker foi chamado a trabalhar como comissário dos Estados Unidos, em Beijing:

[...] com instruções para pressionar pelo direito de o representante diplomático dos Estados Unidos morar em Beijing e pela ‘extensão ilimitada de nosso comércio’. O objetivo de Parker era ainda mais amplo: permanecer na corte Manchu ‘para modificar suas políticas antigas de modo a proporcionar um governo que se adeque às demandas populares e corresponda ao progresso do século XIX (Spence, 2002, p. 54).

Ele considerava que, assim, as rebeliões acabariam e haveria mais possibilidades de relações sociais, comerciais e políticas entre os estrangeiros e aquele país enorme, como recursos comerciais inesgotáveis. Parker, deste modo, buscou alianças com outros países para pressionar os chineses.

Tendo a oposição de funcionários ingleses, chineses e franceses, Parker não conseguiu seguir com seu objetivo e buscou outro: que os Estados Unidos pudessem ocupar a ilha de Taiwan “para equilibrar as bases britânicas em Cingapura e Hong Kong” (Spence, 2002, p. 55). Segundo ele, “deve ser esperado que o governo dos Estados Unidos não retroceda das ações que colocam os interesses de humanidade, civilização, navegação e comércio sobre a relação com Taiwan” (Spence, 2002, p. 55). Embora o presidente estadunidense tenha considerado essa posição extremada e retirado Parker de seu cargo, vê-se que os objetivos religiosos andaram junto com os objetivos políticos e econômicos. O interesse era o de “conquistar almas”, mesmo que essas almas não quisessem ser conquistadas. Nenhum ocidental, inclusive, teve o interesse de saber disso, afinal, estavam convencidos de sua superioridade. Parker criticou as tentativas jesuítas de cristianizar a China, mas, da mesma maneira, falhou em seu objetivo cristianizador.

Spence (2002, p. 128) traz, ainda a história de aventureiros ocidentais que atuaram na China contra a rebelião de Taipin, e de ocidentais que trabalharam na alfândega chinesa, que estava sob controle do Ocidente e atuaram para “manter a China quieta e a dinastia em pé”, auxiliando o Ocidente a controlar a estrutura básica da economia chinesa e, assim, promover a humilhação da China, pós guerras do ópio.

As intervenções, no entanto, não ficaram restritas aos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX. Ao final da Segunda Guerra Mundial, tropas estadunidenses foram posicionadas no território chinês com o intuito de fortalecer o governo de Chiang Kai-shek contra as forças comunistas. O presidente Truman reforçava a ideia de que era necessário fortalecer uma China unida e democrática, sugerindo a Chiang Kai-shek que modificasse a estrutura governamental de partido único para incluir mais elementos políticos. Houve um investimento intenso da Organização das Nações Unidas para auxiliar no desenvolvimento chinês, com aporte de aproximadamente meio bilhão de dólares para irrigação, pesca, industrialização rural, produção farmacêutica, mecanização da agricultura, entre outros.

Com a tomada do país pelos comunistas, os conselheiros soviéticos passaram a ter mais influência na China e o governo chinês recebeu investimentos da Rússia, de forma que especialistas soviéticos começaram a fazer parte da área educacional e diversos textos russos foram traduzidos e doados para a China. Com auxílio da URSS, a China desenvolveu a tecnologia nuclear para produzir bombas e, a partir deste momento, o poder militar global deixou de estar apenas nas mãos do Ocidente e a China passou a escolher suas próprias políticas. Os conselheiros ocidentais, com isso, deixaram de ser necessários.

No passado, a indiferença chinesa em relação ao restante do mundo não negou sua receptividade às novas ideias que chegaram. Diversas técnicas ocidentais foram assimiladas⁵³: “teorias heliocêntricas, a ciência dos calendários, cirurgias médicas sofisticadas, planejamento econômico, universidades interdisciplinares, comunicação de longa distância, física nuclear”, entre outros (Spence, 2002, p. 289). Apesar disso, “os ocidentais apresentaram seus conhecimentos técnicos embrulhados em pacotes ideológicos e tentaram forçar os chineses a aceitar ambos” (Spence, 2002, p. 289), algo que os chineses se recusaram, e continuam se recusando, a fazer e a tolerar. Isto porque eles perceberam que “aceitar uma ideologia estrangeira nos termos estrangeiros é uma forma de submissão” (Spence, 2002, p. 289), como também nos mostram Carneiro (2005) e Santos (2014). Esta recusa uniu “inimigos”, como os diferentes anticristãos e, até, mais recentemente, Chiang Kai-shek e Mao Zedong.

De 1620 até os dias atuais, os ocidentais chegavam à China com um pressuposto de superioridade do Ocidente. “Essa superioridade era fruto de dois elementos: a posse de habilidades técnicas avançadas e um senso de retidão moral” (Spence, 2002, p. 289). Ou seja,

⁵³ Neste ponto, é significativo observar que, não inferiorizando o outro, a China pode expandir seus conhecimentos sobre a filosofia, a sociedade, a política e os conceitos do outro, além dos próprios. O país, assim, passou a ter um conhecimento estratégico que pode ser usado internacionalmente. Os outros, por outro lado, ensimesmados, têm pouco conhecimento sobre as estruturas chinesas para competir e ter vantagens.

“convencidos de que seus objetivos eram bons e de que seus conselhos eram extremamente necessários, os ocidentais tinham um ar de propriedade em relação à China” (Spence, 2002, p. 289) e ainda o tem, ao criticar as supostas faltas da China no âmbito do direito, da liberdade individual e da autonomia individual, por exemplo. A recusa chinesa em aceitar essa superioridade e a ideologia que ela continha era recebida com espanto e até raiva, de modo que, há tempos, se vê um amplo discurso anti-China. Nesse contexto, geraram-se, inclusive, teorias de traição ou de que “a China foi perdida”. Não se aceita a China autônoma, nem sua autodeterminação, autorregulação e independência. Neste contexto, Spence afirma que a China quase foi destruída na tentativa de “alcançar” o Ocidente e ainda está ameaçada, embora, com seu fortalecimento econômico e político essa ameaça esteja se tornando cada vez menor.

Isso pode ser visto “como exemplo e como advertência de um período em que os ocidentais ainda estão satisfeitos com sua civilização, convencidos de sua honradez moral e impacientes em ‘desenvolver’ aqueles que consideram inferiores na escada do progresso humano” (Spence, 2002, p. 291), ou seja, todo o “resto” do mundo, uma vez que, com influência do Cristianismo, da Filosofia grega e do Iluminismo, o Ocidente se vê como salvador, mais civilizado, capaz de levar “valores universais” para os povos que ainda não se “desenvolveram completamente” por não assumirem as características do Ocidente. O auxílio que se levou à China tinha interesse em torná-la mais como a Europa e os Estados Unidos, levando-a a assumir o projeto de modernidade ocidental, mesmo que parcialmente. O verdadeiro objetivo desse auxílio, no entanto, não era tanto de ajudar o outro, mas de ajudar a si, tanto pelo poder que o domínio do outro produz quanto por evitar que o diferente questione o *status quo* e ameace noções pré-estabelecidas de si mesmo, como nos aponta Safatle (2019).

O que se vê, portanto, é que aqueles que consideraram necessário levar auxílio ao país buscaram também “controlar o destino da China de alguma maneira” (Spence, 2002, p. 292), mas viveram grandes desapontamentos ao perceberem que isso não ocorreria. É possível questionar por que houve pessoas que se dedicaram a mudar a China. Spence (2002) aponta que essas pessoas consideraram ter algo a oferecer, algo que, segundo eles, faltava à China. Eles entendiam, com isso, terem o direito de interferir nas estruturas do país por “terem a habilidade, a fé, e a garra” (Spence, 2002, p. 292). Contudo, “conforme eles mudavam, o mundo mudava, e a China também. Era assim que as coisas funcionavam” (Spence, 2002, p. 292) e, para a China, as mudanças ou mutações (*yi* 易) sempre foram algo autoevidente, muito mais do que as certezas substancialistas ocidentais: não se pode protestar por conta da mudança das marés ou da luz do sol.

Em 1969, quando Spence publicou *To Change China*, já estava claro para ele que a força chinesa é incontestável em “garantir que se o ocidente for à China como conselheiro, isso será feito em termos estritamente chineses e não será possível insinuar valores indesejados na busca de objetivos externos” (Spence, 2002, p. 293). Com isso, para entender este movimento é relevante questionar, o que são esses “termos chineses”. No século XXI, a tentativa de mudar a China se repete, mas, desta vez, usando, entre outros artifícios, os direitos humanos como mote para levar as características ocidentais, principalmente a ontologia individual e o valor em torno da noção de propriedade, que irá permitir que a classe dominante ocidental subjuguem a China aos seus interesses econômicos e, conseqüentemente, políticos (ou vice-versa). As narrativas atuais sobre os direitos humanos na China são mais um indício da intenção ocidental de mudar o país. Entretanto, a China não pode ser mudada de acordo com interesses estrangeiros. Por isso, mais uma vez, vê-se o país afirmar que é signatário dos direitos humanos, de sua declaração e dos pactos internacionais relacionados, porém subscreve a esses direitos em termos estritamente chineses – os direitos humanos na China têm características chinesas.

A resistência da China em aceitar esse pacote que envolve as ideias pretensamente superiores do Ocidente e se deixar dominar por ele, somado ao maniqueísmo, adicionam à discussão a ideia de que há bons e maus quando se trata de direitos humanos, criando, assim, uma narrativa de que há bons países ou boas sociedades, que respeitam os humanos, e os maus que desrespeitam o que é “evidentemente” universal. Os primeiros são os salvadores, os segundos, as ameaças globais.

A pauta moral em torno da defesa dos direitos humanos, sem discutir a importância dos direitos coletivos nesse sentido, tem sido uma estratégia muito efetiva em acionar e cooptar a opinião pública contra a China e sua ontologia relacional. Primeiro, porque poucos conhecem a China, sua cultura, sua filosofia, entre outros, para além dos diversos estereótipos que foram criados sobre o país ao longo do tempo. O epistemicídio praticado pelo Ocidente tem esse poder. Segundo, porque a China tem valores vistos como diferentes dos valores individualistas hegemônicos – mas que não necessariamente diferentes dos valores relacionais presente na maior parte das culturas da Terra – e o que se entende como diferente é muitas vezes reprovado. Terceiro porque há, sim, violações dos direitos humanos na China, como há em todos os países, mas as violações chinesas são amplificadas e isso é amplamente aceito como verdade devido aos outros dois motivos anteriores. Se o interesse fosse em defender, efetivamente os direitos humanos, haveria um esforço maior em diminuir as desigualdades materiais e construir a aceitação das diferenças culturais que permitem a autodeterminação dos povos. Haveria um movimento

para “cada parte da equação atingir um novo nível de lucidez ou autoconscientização” (Spence, 2002, p. 293), buscando o fim das repetições de velhos equívocos e de antigos padrões de dominação.

Neste sentido, pensar o mundo a partir da reunião de gramáticas distintas pode levar à ressonância das formas geograficamente dispersas, “criando outra forma de universalidade que poderíamos chamar de ‘universalidade por implicação lateral’” (Safatle, 2019, p. 23), ou de universalidade por reunião das pluralidades e das “pluriversalidades”. É relevante explicar que o termo “implicação lateral” usado por Safatle diz respeito às experiências comuns que não têm uma matriz gerativa unificada, mas que, mesmo de forma autônoma, conseguem criar relações de ressonância.

Tendo isso em vista, e ampliando os conhecimentos a outros modos de pensar e estar no mundo, é possível evitar que grupos culturais que se colocam como universais ou hegemônicos continuem interferindo em outros grupos culturais e tentando mudá-los ou adaptá-los de acordo com seus interesses. É possível, e necessário, pensar, assim, em novos modelos de liberdade e de direitos humanos, não pautados em seu âmbito dos direitos individuais. Observar o pensamento e os conceitos hegemônicos abre um “campo de ressonância com possibilidades de emancipação” (Safatle, 2019, p. 23) existentes em formas sociais diversas. Isso representa um “exercício de descolonização de nossas formas de pensar e agir” (Safatle, 2019, p. 23). Nesse contexto, deve-se entender que a China, por exemplo, funciona de outro modo, a partir de outras características, de outras ontologias e que “conceitos ocidentais não funcionam bem nas análises sobre a sociedade chinesa” (Wang; Hamilton, 1992, p. 13).

Atualmente, estão disponíveis reflexões e análises sobre como olhar para a China a partir das perspectivas chinesas que podem nos auxiliar neste objetivo de descolonizar nossas formas de compreender o mundo. Fei Xiaotong (1992), um grande sociólogo chinês, em sua obra *From the Soil*, por exemplo, desde a década de 1940 buscava esclarecer a elite intelectual chinesa de que “a China estava *obviamente* fundada sobre certos princípios estruturais e que esses princípios precisavam ser respeitados em qualquer tentativa de mudança social” (Wang; Hamilton, 1992, p. 14, grifo do autor), orientando sua elite sobre como proceder para defender os próprios interesses e sobre como fazer mudanças internas que respeitassem as particularidades chinesas.

Fei entendia que esses princípios sustentam a sociedade e a cultura chinesas e são conhecidos de modo intuitivo e instintivo por todos os chineses, sendo vivenciados por eles, inclusive pela classe dominante, apesar de isso não ser diretamente reconhecido. Ele estava certo, desta forma, de que “as inovações ocidentais nunca são precisamente apropriadas” (Wang;

Hamilton, 1992, p. 15) e que devem ser adequadas aos padrões chineses – “*we need to sinicize them*” (Pasternak *apud* Wang; Hamilton, 1992, p. 15).

Neste sentido, Fei defende que há princípios organizadores da sociedade chinesa que diferem dos princípios gerais que *prevalecem* na sociedade ocidental. Isto ocorre, porque os chineses veem o mundo de forma diferente da maneira ocidental de pensar. Segundo um estudioso de teorias de cognição (Nisbett, 2003), os chineses pensam de forma circular, ou, segundo uma pesquisadora de história da filosofia chinesa (Cheng, 2008), de forma espiralada. Os ocidentais, por outro lado, têm uma visão de mundo que se dá de forma linear (Nisbett, 2003). Dito de outra forma, o pensamento ocidental é baseado em uma lógica predicativa e teleológica, enquanto o pensamento chinês se desenvolve através de uma lógica relacional (Florentino, 2017). Com isso, se no Ocidente é comum pensar em indivíduos de forma atomizada, o mesmo não ocorre na China, onde a sociedade – e todas as suas bases – se organiza, predominantemente, em rede.

Deste modo, considerando a noção de liberdade, por exemplo, como uma noção significativa para o Ocidente dentro das discussões de direitos humanos, é significativo entender que a China compreende outra forma de viver e pensar a liberdade. É uma liberdade que se dá nas relações (*xiao* 孝), que tem deveres (*li* 禮). Assim, a declaração universal dos direitos do homem cabe no modelo chinês, mas considera as partes a partir de pressupostos próprios.

Tendo isto em vista, e retomando a reflexão de Byung-Chul Han (2018, p. 11-12), para quem a liberdade é um conceito relacional, “sinônimo de uma comunidade bem-sucedida”, e não um conceito ligado ao isolamento total dos indivíduos, questiono: é possível pensar os conceitos ocidentais e os direitos humanos a partir de outras premissas? Considero que sim e, por entender a China como uma sociedade inter-relacional, é significativo perguntar: “não deveríamos redefinir ou reinventar a liberdade?” (Han, 2018, p. 11). Mais do que isso, podemos pensar os conceitos que conhecemos, os direitos humanos e até os entendimentos sobre a organização das sociedades a partir de outras bases?

O próximo capítulo abordará as características específicas que prevalecem e orientam a sociedade chinesa e, portanto, a partir do exemplo da China, tratará sobre uma forma de ontologia relacional – a inter-relacionalidade chinesa – para, com isso, apresentar uma perspectiva possível sobre como expandir os entendimentos a respeito de diversos conceitos, mas principalmente o de direitos humanos.

CAPÍTULO 3 – ONTOLOGIA RELACIONAL: A INTER-RELACIONALIDADE CHINESA

Com o intuito de refletir sobre a existência de diferentes formas de pensar e viver no mundo e, ainda, compreender mais amplamente essas diferenças, a partir das bases significativas da sociedade chinesa, é relevante iniciar tratando de um livro da área de teoria da cognição: o livro *The Geography of Thought*, escrito por Richard Nisbett (2003), pesquisador da área de psicologia social, que estudou, por muito tempo, questões de cognição humana. Este pesquisador relata que, durante parte de sua vida acadêmica, entendia a natureza do pensamento humano como algo universal. Apoiado por pensadores ocidentais, como os filósofos empiristas Hume, Locke e Mill, e pelos cientistas da cognição do último século, ele considerava que todos os grupos humanos raciocinavam e percebiam o mundo da mesma forma: todos teriam os mesmos processos cognitivos. Durante uma de suas aulas, contudo, um de seus alunos – Kaiping Peng, hoje professor no Departamento de Psicologia da Universidade da Califórnia, em Berkley – lhe disse que, em sua percepção, existia uma diferença fundamental entre os chineses e os ocidentais. Segundo Peng, a partir de relato de Nisbett (2003), os chineses veriam o mundo como um círculo, enquanto os ocidentais veriam o mundo como uma linha. Aprofundando esta ideia, Peng explica que

Os chineses acreditam em mudança constante [...]. Eles prestam atenção a um amplo conjunto de eventos; buscam pela relação entre as coisas, e consideram que não se pode entender uma parte sem que se entenda o todo. Os ocidentais vivem em um mundo mais simples e determinista; eles focam em realçar objetos e pessoas, em vez de focar na imagem mais ampla; e eles pensam que podem controlar eventos por saberem as regras que governam o comportamento dos objetos (Nisbett, 2003, p. xiii).

A partir dessas ideias, Nisbett (2003) elaborou o livro *The Geography of Thought*. Ao pesquisar mais sobre as informações dadas por Peng, o pesquisador encontrou diversos estudos acadêmicos, principalmente das áreas da Filosofia, da História e da Antropologia, sugerindo que “ocidentais (essencialmente europeus, estadunidenses e cidadãos da *Commonwealth* britânica) e asiáticos do leste (principalmente a população da China, Coreia e Japão), conservaram, por muitos séculos, sistemas de pensamento muito diferentes” (Nisbett, 2003, p. xvi). Nesta obra, Nisbett faz, ainda, mais duas afirmações bastante significativas para se compreender as bases que orientam a sociedade chinesa.

A primeira, baseada nessas pesquisas a respeito de formas diferentes de se compreender o mundo, aponta três ideias levantadas por acadêmicos das humanidades e das ciências sociais que o pesquisador considera muito importantes:

Primeiro, os membros de diferentes culturas diferem em suas crenças fundamentais ou “metafísica” sobre a natureza do mundo. Segundo, as características dos processos de pensamento de grupos diferentes diferem consideravelmente. Terceiro, [...] as pessoas usam as ferramentas cognitivas que parecem fazer sentido – dada a aceção que têm do mundo (Nisbett, 2003, p. xvii).

Com isso, chegamos à segunda afirmação significativa feita por Nisbett. De acordo com ele, cada grupo cultural constrói estruturas sociais e uma percepção do *eu* a partir desses processos cognitivos, de maneira que é possível observar uma “natureza coletiva e interdependente da sociedade asiática, consistente com uma visão de mundo contextual e ampla dos asiáticos e suas crenças de que os eventos são altamente complexos e determinados por muitos fatores” (Nisbett, 2003, p. xvii), enquanto a sociedade ocidental tem uma “natureza individualista e independente [...] consistente com o foco ocidental em objetos particulares isolados do contexto e com a crença ocidental de que eles conhecem as regras que governam os objetos e que, portanto, eles podem controlar o comportamento desses objetos” (Nisbett, 2003, p. xvii).

A pesquisadora francesa Anne Cheng (2008), da mesma maneira, em *História do Pensamento Chinês*, afirma algo muito similar ao que Kaiping Peng afirmou. Segundo ela, “o pensamento chinês não procede tanto de maneira linear ou dialética e sim em *espiral*. Ele delimita seu objetivo não de uma vez por todas mediante um conjunto de definições, mas descrevendo ao redor dele círculos cada vez mais estreitos” (Cheng, 2008, p. 31, grifo nosso). Assim, em ambas as leituras, observa-se que há uma forma de se perceber o mundo que se dá como em um círculo ou de forma espiralada e que há uma relacionalidade que pauta essa percepção de mundo.

Os sinólogos ocidentais, neste mesmo sentido, perceberam esse aspecto “diferente” dos textos filosóficos chineses. Uma parte da sinologia, até o século XIX, estava mais preocupada em pensar sobre como adequar os conceitos ocidentais aos conceitos chineses, ou como “europeizar-cristianizar a China”. A partir do século XX, contudo, o esforço da sinologia na Europa e nos Estados Unidos variou entre mudar a China e ser um esforço de compreensão do outro, embora o tenha feito a partir de lentes eurocêntricas e, por isso, ainda imbuída de preconceitos. De qualquer maneira, nessa tentativa de compreensão, alguns sinólogos

renomados, como Marcel Granet, Roger Ames e A. C. Graham, perceberam certo tipo de relacionalidade na filosofia chinesa, denominada por eles de correlacionalidade, ou de pensamento correlativo (Fung, 2010).

Para Granet, essa correlatividade poderia ser observada a partir da língua chinesa e era expressa por estruturas de paralelismo. Mas, segundo ele, por ser uma língua não abstrata e não analítica, a língua chinesa teria uma função mais poética e não lógica, por não chegar às regras de não contradição existentes na filosofia ocidental (Fung, 2010, p. 296-297). Graham, igualmente, considerava que o pensamento chinês seria correlacional, mas, com base nas ideias de Roman Jakobson, considerava uma diferenciação entre dois tipos de pensamento lógico: o pensamento analítico e o pensamento correlacional, e este último, de acordo com ele, seria espontâneo, “pré-lógico” e até “pré-linguístico” (Fung, 2010, p. 299-300). Roger Ames e David Hall, de forma similar à Graham, entendiam o pensamento chinês como correlacional e, por isso, parte de um estágio informal do pensamento e, assim, pré-lógico ou até ilógico (Fung, 2010, p. 302).

Joseph Needham, por outro lado, percebe uma diferenciação entre o pensamento ocidental e o pensamento chinês. Ele explica que no pensamento chinês, sendo correlativo, as concepções “são colocadas uma sob a outra, mas posicionadas lado a lado em um padrão, e as coisas influenciam umas às outras não por atos de causalidade mecânica, mas por tipos de ‘indutância’” (Fung, 2010, p. 298). Ele vai além, afirmando que o pensamento chinês leva em conta as posições relacionais das coisas considerando o todo: as coisas, segundo ele, são “partes em uma dependência existencial sobre todo o organismo-mundo” (Fung, 2010, p. 298).

Esta forma de compreensão de mundo, em que as pessoas se entendem como parte interligada entre si e com o ambiente, pode ser observada na linguagem chinesa. Mário Sproviero e Jean Lauand⁵⁴ realçam isso defendendo a existência de uma relação biunívoca entre linguagem e consciência, de forma que as perspectivas de mundo, de compreendê-lo e de existir na Terra são expressas na linguagem. No caso da língua chinesa, há uma característica linguística denominada “voz média”⁵⁵ que expressa, na linguagem, a conexão organismo-mundo. Isto porque ela indica uma “fase da consciência não destacada do mundo”, em que o

⁵⁴ SPROVIERO, M. B. Linguagem e Consciência: a voz média. *Mirandum III: ESTUDOS E SEMINÁRIOS*, [s. l.], v. 1, n. 3, set.-dez. 1997. Disponível em: <http://www.hottopos.com/mirand3/language.htm>. Acesso em: 08 nov. 2021.

⁵⁵ Voz média é um recurso de linguagem que tem uso nos mesmos moldes da voz ativa e da voz passiva. Contudo, enquanto a voz ativa coloca a ênfase no fazer e a voz passiva, no ser feito, a voz média expressa uma ideia que une os dois de modo que “é imprescindível um *fazer* sem o *ser feito*” (Sproviero, 1997).

homem e o mundo não se separam, integrando “o mesmo todo e a linguagem exprime essa relação integral” (Sproviero, 1997)⁵⁶.

Com a noção de organismo-mundo em vista, o professor Yiu-ming Fung, da Universidade de Hong Kong, defende que o pensamento correlativo é um tipo de pensamento analítico, uma forma de pensamento racional que se dá em correlação ou em associação. Ele percebe isso a partir do que se conhece a respeito da China antiga. De acordo com ele,

[...] os pensadores ou cientistas do período da China antiga acumularam uma enorme [quantidade] de observações empíricas do mundo humano e do mundo físico e usaram o esquema do yinyang e do wu-xing [teoria dos cinco elementos] para caracterizar alguns tipos de aspectos dos eventos do mundo, isto é, as coisas estão frequentemente em relação de interação mútua (Fung, 2010, p. 304).

Com isso em mente, falar em *inter-relacionalidade* serve, não apenas para quebrar esse estigma de que o pensamento chinês é “pré-lógico” ou até não lógico, em torno do que se disse sobre correlatividade no contexto do pensamento chinês, mas principalmente para apontar esse caráter de interação mútua, de “organismo-mundo” à qual (e no qual) tudo está interligado.

O mais significativo sobre isso é observar que a inter-relacionalidade no pensamento chinês está profundamente conectada à maneira como a sociedade chinesa se organiza e o livro *From the Soil* (*Xiangtu Zhongguo* 乡土中国), do sociólogo Fei Xiaotong, expressa essa ideia de forma clara.

3.1. A Sociedade Chinesa

De acordo com Hamilton e Wang (1992), *From the Soil* tem uma série de virtudes. Antes de mais nada, ele é a afirmação teórica principal de Fei Xiaotong sobre aspectos significativos da sociedade chinesa. Ainda mais importante, é um livro escrito por um chinês que tem como intuito apresentar para uma audiência chinesa as distinções de sua sociedade, tendo sido, por isso, um “esforço de Fei Xiaotong para construir uma fundação teórica não ocidental para uma sociologia da sociedade chinesa” (Hamilton; Wang, 1992, p. 4). Com isso,

⁵⁶ Neste sentido, no âmbito filosófico, temos o conceito de *wuwei* 无为, normalmente traduzido como “não ação”, mas que trata sobre uma ação não intencional ou não racionalizada, e também não passiva, que se dá de acordo com os fluxos naturais do mundo. Na esfera linguística, há o caractere *ba* 把, que funciona como resquício da voz média, indicando algo influenciado por alguém ou que sofreu a consequência de uma ação, mas que difere do caractere *bei* 被, comum em frases passivas ao suceder o objeto que sobre uma ação. TING, J. The Middle Construction in Mandarin Chinese and the Presyntactic Approach. *Concentric: Studies in Linguistics*, Taipei, v. 1, n. 32, p. 89-117, jan. 2006.

ele dá aos ocidentais não apenas a possibilidade de compreender o quão distinta a sociedade chinesa é, mas também a possibilidade de “olhar para a modernidade ocidental de uma nova forma” (Hamilton; Wang, 1992, p. vii).

Outro aspecto significativo de *From the Soil* é o fato de que em suas pesquisas, Fei se opôs fortemente a um tipo de trabalho acadêmico que tem por pressuposto a ideia de que “os pesquisadores precisam encontrar teorias gerais, que se aplicam de muitos modos a todas as sociedades, independentemente da época ou do lugar” (Hamilton; Wang, 1992, p. 7), ou seja, de que se deve buscar algo que seja universal. Para Fei, neste contexto, o objetivo das ciências sociais não seria o de “encontrar o que há de similar nas sociedades” (Hamilton; Wang, 1992, p. 7). Ao contrário disso, o intuito das ciências sociais deve ser o de observar as diferenças que existem entre as sociedades, visto que são essas diferenças que indicam o que leva as sociedades a seguirem caminhos distintos. Deste modo, analisando contextos sociais específicos e, com isso, desenvolvendo uma compreensão exaustiva sobre como um determinado grupo de pessoas conduz sua vida, um pesquisador pode desenvolver conceitos sensibilizadores ou “tipos ideais”, como fez Fei a partir da influência da obra de Weber.

Neste sentido, utilizando o conceito de tipos ideais, a metodologia utilizada por Fei em *From the Soil* consistiu em “sintetizar e de certo modo exagerar padrões de comportamento” (Hamilton; Wang, 1992, p. 8) e, com isso, contrastar os comportamentos observados na sociedade chinesa com os padrões de comportamento da sociedade ocidental. Fei caracteriza esta metodologia afirmando que ela teve o objetivo de usar conceitos “a partir de fenômenos concretos, com intuito de compreender melhor o fenômeno”, algo “similar a usar o que é chamado de tipos ideais”: um método de análise que pertence ao campo da razão, não sendo, por isso, nem ficcional, nem ideal, nem abstrato, mas fundamentado em conceitos que foram “formados como parte de um processo cognitivo e usados para sintetizar algo que é geral”, não universal, podendo ser aplicado à análise de situações concretas (Hamilton; Wang, 1992, p. 8).

Assim, apesar de se guiar por um modo de observação e análise desenvolvido por acadêmicos ocidentais⁵⁷, em *From the Soil*, Fei buscou fazer uma sociologia da sociedade chinesa, com intuito de evitar importar as teorias do Ocidente exatamente como são recebidas na China, visto que, segundo o sociólogo, os “conceitos ocidentais não funcionavam bem nas análises sobre a sociedade chinesa” (Hamilton; Wang, 1992, p. 12). Fei indicou, desta forma, a possibilidade de se usar conceitos e métodos criados originalmente em determinada cultura para analisar outras, sugerindo que pode existir um intercâmbio de ideias e conceitos, sem que eles

⁵⁷ Fei foi influenciado por Robert Park, seu professor na *Yanqing University*, e por Bronislaw Malinowski, seu professor de Antropologia na *London School of Economics and Political Science*.

se coloquem como universais ou precedentes aos demais. Mais do que isso, vê-se, com a análise do sociólogo, a possibilidade de adaptar temas elaborados em determinada cultura às características da cultura de chegada.

Com este estudo, Fei se dedicou a convencer a elite intelectual chinesa de que existem princípios estruturais que fundam a China e que estes devem ser respeitados para qualquer mudança social seja realizada (Hamilton; Wang, 1992, p. 14). Fei afirmou que esses princípios que estruturam a China são conhecidos íntima e instintivamente pelos chineses e são vivenciados por eles, inclusive pela elite, mesmo que não sejam diretamente reconhecidos.

Esses princípios foram observados pelo sociólogo em seus estudos e, com eles Fei buscou “demonstrar a inter-relacionalidade entre os vários aspectos da vida em um povoado rural” (Hamilton; Wang, 1992, p. 9). Tendo isto em vista, Fei estava convencido de que “as inovações ocidentais nunca são precisamente apropriadas” (Hamilton; Wang, 1992, p. 15) e que, por isso, devem ser adaptadas aos padrões chineses, ou, nos termos utilizados pelo sociólogo, as inovações produzidas no Ocidente, ao chegarem na China, deveriam ser “sinicizadas” (Hamilton; Wang, 1992, p. 15).

Para elaborar essa afirmação, *From the soil* apresenta dois tipos de comparação que transmitem as teorias de seu autor sobre a sociedade chinesa e, deste modo, explicam como a sociedade chinesa se organiza e quais são os padrões chineses. A primeira é a comparação entre campo e cidade; a segunda é a comparação entre a sociedade chinesa e a sociedade ocidental.

3.1.1. Campo e Cidade

Essa é uma comparação bastante antiga, que remonta ao período dos Estados Combatentes e até à diferenciação entre Confucionismo e Daoísmo, uma vez que, na China, há muito tempo existe uma distância significativa entre os costumes daqueles que moram nas cidades e dos que moram no campo. Apesar dessa distância, com essa comparação, o sociólogo afirma que a base da sociedade chinesa é rural (Fei, 1992, p. 37).

Fei (1992, p. 37) considera a existência de “três variações interrelacionadas da sociedade chinesa no século XX”: a sociedade urbana, a sociedade ocidentalizada no litoral, e a sociedade rural, que é a base para as outras duas. Assim, entende-se que não é a sociedade rural que baseia a sociedade chinesa, mas algumas características específicas desse tipo de sociedade que fundam o país.

Na década de 1940, a sociedade chinesa estava começando a se urbanizar, mas ainda não havia passado pelo processo acelerado de urbanização visto nas últimas décadas.

Portanto, Fei observou uma população cuja vida ainda era muito ligada ao campo e ao solo. Isso é algo que se pode ver retratado na literatura: o livro *A Boa Terra*, de Pearl S. Buck (1981), por exemplo, ilustra este aspecto da conexão dos camponeses com a terra e também aponta para o fim desta conexão, bem como *Mudança*, de Mo Yan (2013).

Neste contexto, o sociólogo defende a proximidade daqueles que vivem no campo ao solo, sustentando que estas pessoas entendem o valor da terra (Fei, 1992, p. 38). Esta proximidade ocorre porque muitas gerações tendem a se desenvolver no mesmo lugar, criando um tipo de apego característico das sociedades rurais: “é normal que os fazendeiros se estabeleçam em um lugar por gerações” (Fei, 1992, p. 39), apenas secas ou enchentes prolongadas, ou guerras contínuas eram capazes de fazer essas populações migrarem. Atualmente, a busca por empregos também tem levado à migração interna, ainda que de forma temporária.

De todo modo, nessas sociedades com base na terra, mesmo se o tipo de produção muda – deixando de ser agrária, para ser industrial, por exemplo –, as bases sociais são mantidas. Um dos aspectos significativos dessa organização é que, apesar de viverem aparentemente isolados, a unidade do isolamento não é o indivíduo, mas o grupo (Fei, 1992, p. 40). Fei explica que, na agricultura, pode haver uma divisão de trabalho entre homens e mulheres, mas a família, como unidade social básica, é suficiente para executar os trabalhos no campo. Essas famílias, de modo geral, se aproximam de outras famílias, formando vilas. Isso ocorre por quatro motivos básicos: os campos familiares tendem a ser pequenos, uma vez que as terras normalmente são divididas como herança entre os homens da família; as famílias buscam morar em regiões próximas aos campos; há mais segurança quando as pessoas vivem em grupo; e, além disso, há a possibilidade de pessoas trabalharem juntas em projetos que atendam a todos os campos, como no caso da irrigação.

Assim, essas vilas, que têm as famílias como unidades básicas, formam o padrão de residência que influencia a sociedade rural chinesa, portanto, a base dessa sociedade. São essas vilas que tendem a ser isoladas, não os indivíduos, de maneira que a vida na sociedade rural é ditada pelo paroquialismo. Por viverem desta forma, “padrões distintos de relações humanas são formados” (Fei, 1992, p. 41).

Neste sentido, Fei (1992, p. 41) faz uma distinção entre dois tipos básicos de sociedade: uma organizada em torno da solidariedade mecânica, em que “as pessoas crescem juntas e não têm outro propósito além de serem uma consequência das interações humanas”; e outra considerada uma solidariedade orgânica, formada, explicitamente, para cumprir objetivos.

Usando os termos chineses, Fei afirma que a primeira sociedade se baseia em costumes e rituais (*lisu* 禮俗), enquanto a segunda se organiza a partir de leis e da razão (*fali* 法理).

A formação social pautada em costumes e rituais é desenvolvida porque, na sociedade rural, as pessoas se conhecem desde a infância, “da mesma forma que conhecem a própria família” (Fei, 1992, p. 42). Essa familiaridade entre as pessoas promove uma interação constante em um longo período. *Os Analectos* de Confúcio expressam este processo a partir dos caracteres *xi* 習, que significa “praticar”, e *xue* 學, “que significa ‘encontrar coisas estranhas pela primeira vez’” (Fei, 1992, p. 42). Os dois juntos, *xuexi* 學習, perfazem a ideia de “aprender”: “primeiro encontramos, então praticamos e, através deste processo, o desconhecido se torna familiar” (Fei, 1992, p. 42).

Em uma sociedade caracterizada por este nível de familiaridade, alcança-se um nível de liberdade pela qual pode-se fazer o que se quiser sem medo de violar as normas da sociedade. Este tipo de sociedade é diferente da liberdade definida e protegida por leis. As normas sociais em uma sociedade familiar não repousam em leis, mas em rituais e costumes que são definidos pela prática; portanto, seguir essas normas é seguir o próprio coração (*xin* 心). Em outras palavras, sociedade e indivíduo se tornam um (Fei, 1992, p. 42).

As sociedades ocidentais modernas, por outro lado, como exemplo de formação social pautada na razão e nas leis, são compostas por estranhos. Com isso, há maior desconfiança em acordos orais e se cria a necessidade de “contratos escritos em que os nomes são assinados” (Fei, 1992, p. 42).

Nas sociedades rurais, a confiança, por outro lado, não se dá por meio de contratos, no entanto, devido ao costume das pessoas a normas específicas, elas não agem de forma diferente da que elas conhecem. Deste modo, Fei (1992) explica que as pessoas, nestas sociedades:

[...] só precisam conhecer o relacionamento específico entre meios e fins dentro do escopo de suas atividades. Elas não buscam verdades universais. Quando eu leio os *Analectos*, eu noto que Confúcio dava definições diferentes do princípio filial (*xiao* 孝) para pessoas diferentes. Eu percebi, assim, o caráter especial da sociedade rural. O que é princípio filial? Confúcio não deu explicações abstratas, mas sim respostas diferentes para estudantes diferentes, descrevendo exemplos de comportamentos concretos (Fei, 1992, p. 43).

Além disso, há outro motivo para a sociedade rural chinesa não dar grande importância a contratos, mas à confiança: ela, de modo geral, praticou pouco a escrita e, por isso, tendeu ao analfabetismo. Isto se deve ao fato de que “a língua escrita se desenvolve quando

o tempo e o espaço colocam limites na comunicação humana direta” (Fei, 1992, p. 53). Uma vez que as sociedades rurais chinesas eram, comumente, pequenas, as pessoas podiam se encontrar e comunicar diretamente o que precisavam.

É relevante, ainda, retornar à ideia de *xuexi* 學習 para tratar da “habilidade extraordinária que os seres humanos têm de aprender”. Os processos de aprendizagem, somados às práticas – ou ao treinamento de um comportamento, por exemplo – são, com isso, a forma pela qual as pessoas podem “reformular seus instintos, tornando-as aptas para comportamentos com moldes humanos” (Fei, 1992, p. 53).

Esses processos podem ser vistos, também, em outras espécies de animais. Contudo, ao contrário dessas outras espécies, os seres humanos funcionam através um sistema simbólico de comunicação que tem nas palavras, ou seja, a própria língua, um dos elementos mais importantes. Com isso, o aprendizado humano se dá através das palavras e através de conversas: “expressamos nossa realidade com um conjunto de conceitos” (Fei, 1992, p. 54). Estes conceitos são expressos por palavras e, por conta das palavras, é possível que se mova do específico (esta cadeira amarela abaulada de plástico, com pernas de madeira, braços e almofada, na qual estou sentada) para algo comum (coisa com encosto e pernas de qualquer material em que podemos sentar).

Os conceitos podem ser vistos como pontes que juntam diferentes eventos, de maneira que “a relação humana com o tempo é mediada” por esses conceitos (Fei, 1992, p. 54). Assim, somados às palavras, esses conceitos podem falar sobre coisas do passado – eventos e ideias, por exemplo – e, com isso, construir imagens que podem interpretar o presente. Isto faz com que o presente possa ser visto como “a acumulação total do passado que é retida pela memória” (Fei, 1992, p. 54). No presente, portanto, os humanos podem fazer coisas que surgiram no passado e que são transmitidas até o presente. Essa transmissão de coisas do passado – de conhecimentos do passado e das tradições desenvolvidas a partir do que foi vivido – é parte do processo de aprendizado humano, uma vez que as pessoas “aprendem incorporando em seus comportamentos padrões preexistentes” que não são criações individuais, mas “o legado da sociedade” (Fei, 1992, p. 54).

Outras espécies são incapazes de transmitir experiências para os indivíduos de suas espécies – ou de outras: “eles não conseguem aprender uns dos outros” (Fei, 1992, p. 54). A capacidade de transmitir experiências é o que distingue a espécie humana das outras espécies: as pessoas podem aprender com a experiência de outras pessoas. Os seres humanos, por outro lado, “podem acumular não só suas próprias experiências, mas também a de outros” (Fei, 1992, p. 55) e podem transmitir os padrões acumulados dentro de um grupo que tem experiências

comuns – algo frequentemente chamado de “cultura”, “a experiência social coletiva perpetuada por um sistema simbólico e por memórias individuais” (Fei, 1992, p. 55). Desta maneira, “o ‘presente’ de cada pessoa contém não apenas a projeção de seu próprio passado, mas também do passado do grupo inteiro” (Fei, 1992, p. 55).

Vivendo em grupo, as pessoas aprendem o passado deste grupo, sua cultura, algo que Qin e Nordin (2019) chamam de conhecimento prévio (*background knowledge*). Esse aprendizado precisa de memória, não de instinto. Lembrando que a conexão do passado com o presente requer o uso de palavras, a língua – a comunicação oral – é a base para o mundo da cultura: “sem um sistema simbólico, não haveria conceitos. E sem conceitos, não haveria acumulação de experiências humanas através do tempo” (Fei, 1992, p. 55). Todas as sociedades precisam, assim, de palavras, de comunicação oral, mas não necessariamente de língua escrita. Isso foi o que ocorreu com a sociedade rural chinesa.

A capacidade humana de memória existe, porque a vida humana precisa dela. Contudo, há uma certa seletividade nessas memórias, o que faz com que “o que precisamos no presente seja construído seletivamente por nossas recordações do passado” (Fei, 1992, p. 56). Isto quer dizer que “a extensão da memória que uma pessoa que mora na sociedade rural precisa, é diferente do que pessoas que vivem em cidades modernas precisam” (Fei, 1992, p. 56). Isso ocorre, porque a “vida na sociedade rural é muito estável” (Fei, 1992, p. 56), pouco muda, de modo que as vilas costumam ser iguais desde os antepassados.

Assim, “por ficarem no mesmo lugar por tanto tempo, as pessoas parecem se misturar com a própria terra” (Fei, 1992, p. 57). As lições ensinadas neste contexto tendem a se repetir geração após geração e, com isso, há pouca necessidade de se acumular experiências. Há apenas a necessidade de se preservar o conhecimento já existente. Os hábitos tornam-se praticamente fisiológicos e, deste modo, a memória torna-se supérflua.

Em um ambiente que muda com frequência, a memória parece não ser suficiente. Por conta disso, símbolos externos tornam-se mais necessários. Em sociedades mais estáveis, esses símbolos não são importantes. As pessoas da sociedade rural, neste sentido, “não são distribuídas na forma de uma curva normal. Ao contrário, todas elas agem como se tivessem sido feitas a partir do mesmo molde” (Fei, 1992, p. 58).

Apesar disso, sabe-se que a escrita chinesa é uma das mais antigas do mundo, e que permanece com uma estrutura básica desde seu surgimento. Pensando estritamente a partir deste contexto, pode parecer contraditório que a sociedade rural chinesa não precise da linguagem escrita e ainda assim essa linguagem tenha durado, mesmo com diversas mudanças, por aproximadamente três séculos. Nesta perspectiva, Fei (1992) esclarece que:

Embora a sociedade chinesa seja certamente rural, a própria escrita chinesa não se desenvolveu em uma sociedade rural. Os primeiros caracteres tinham uma qualidade religiosa e eram usados em templos. Esses caracteres, mesmo até o tempo presente, nunca pertenceram à população do campo (Fei, 1992, p. 59).

Além disso, considerando a ideia de que, no campo, a escrita é desnecessária, é relevante lembrar que o *Daode Jing* e os daoístas são tidos como pessoas que questionam a arbitrariedade da linguagem (Graham, 2001), rejeitando-a como instrumento que substancializa o mundo e, ao mesmo tempo, enfatizam a vida simples do campo. Isso se adiciona, filosoficamente, ao que é exposto por Fei (1992).

Vê-se, com isso, aspectos significativos da sociedade chinesa que é, em sua base, rural. Esse conhecimento prévio dos chineses – tanto no âmbito de a escrita não ter tido grande importância, quanto em torno da estabilidade das relações e da confiança que isso estabelecia – fornece um elemento central para se compreender a sociedade chinesa, que deve ser somado, ainda ao modo como cada integrante dessa sociedade se relaciona com os demais.

3.1.2. China e Ocidente

A segunda comparação utilizada por Fei (1992) para explicar como a sociedade chinesa se organiza contrasta a China e o Ocidente e é o cerne teórico de seu livro. Através dela, Fei “revela as qualidades distintas da sociedade chinesa” (em comparação com outras sociedades), defendendo que “não há um padrão universal ou princípios universalmente válidos que conectam todas as sociedades” (Hamilton; Wang, 1992, p. 16), de maneira que, as teorias e as soluções desenvolvidas pelo Ocidente não podem ser automaticamente assumidas pela China. Aqueles que buscam compreender ou criticar a China – e, sobretudo, mudá-la – devem entender isso antes de qualquer coisa.

Embora este Estado asiático esteja em processo acelerado de mudança há quase um século, a China teve um desenvolvimento diferente, com premissas diferentes do Ocidente, por isso “o que se desenvolve no Ocidente não deve ser visto como evidência de um padrão universal ou como uma receita que a China deva seguir cegamente” (Hamilton; Wang, 1992, p. 18). Fei faz uma crítica implícita às teorias alheias aplicadas à China, afirmando claramente, em diversos pontos de *From the soil*, “que as teorias ocidentais não conceituam adequadamente a sociedade chinesa” (Hamilton; Wang, 1992, p. 16).

A principal teoria apresentada por Fei em sua obra defende que “a sociedade chinesa é organizada por princípios diferentes dos que *prevalecem* na sociedade ocidental”

(Hamilton; Wang, 1992, p. 19; grifo nosso)⁵⁸. Neste sentido, de acordo com o sociólogo, o conceito de *Chaxugeju* 差序格局 é o princípio que organiza a sociedade chinesa. Este conceito indica que há, na China, um modo ou padrão diferencial de associação nas relações chinesas. Desta maneira, Fei utiliza a noção de *Chaxugeju* 差序格局 para explicar que a sociedade chinesa se organiza através de um padrão de relações sociais definido por categorias não equivalentes (*shehui guanxi* 社会关系).

De forma mais detalhada, Fei inicia sua exposição narrando alguns comportamentos dos chineses que indicam uma característica geral de egoísmo (私 *si*⁵⁹). Segundo ele, “o egoísmo dirige a consciência social” (Fei, 1992, p. 60). Observando esse egoísmo, o sociólogo analisa que a linha que separa os interesses do grupo e do indivíduo, do outro e do *eu*, é percebida de maneira diferente entre a sociedade ocidental e a sociedade chinesa. Com isso, para pensar o funcionamento do egoísmo nas duas sociedades, o sociólogo considerou relevante atentar-se às estruturas sociais que as baseiam.

A partir de seu estudo, neste sentido, Fei considera que a sociedade ocidental se organiza como um conjunto de varetas de palha de arroz. Uma única vareta representa um indivíduo. Essa vareta se agrupa em pequenos feixes, e estes feixes se juntam a outros formando uma pilha, ou seja, um grupo maior de feixes e de varetas são associados. Transformando essa analogia em um exemplo da sociedade ocidental, os feixes podem representar uma família, ou um grupo pequeno, e as pilhas ilustram as organizações. Tendo isso em vista, Fei observa que os indivíduos da sociedade ocidental tendem a se agrupar através de organizações, cada qual com limites e regras específicas, definido as pessoas que podem ou não ser seus membros. Podemos pensar, assim, nos grupos formados em torno de uma religião, nas torcidas de um time de futebol, nos clubes, nas sociedades secretas etc., de modo que “um indivíduo pode se associar a diversas organizações” (Fei, 1992, p. 62).

Nesta estrutura social, os indivíduos podem se associar e sair de organizações quando quiserem, e “essas organizações variam em grau de formalidade e abertura”, bem como na composição de seus membros (rico ou pobre, com ou sem *status*), de forma que “as

⁵⁸ É relevante enfatizar que há uma prevalência de algumas características ao invés de afirmar rigidamente que a China ou o Ocidente *são* alguma coisa para evitar os processos de substancialização universalistas comuns às teorias surgidas a partir da antiguidade grega que influenciaram o pensamento europeu e estadunidense. Isso evita, ainda, generalizações que ignoram a complexidade e a diversidade das duas culturas.

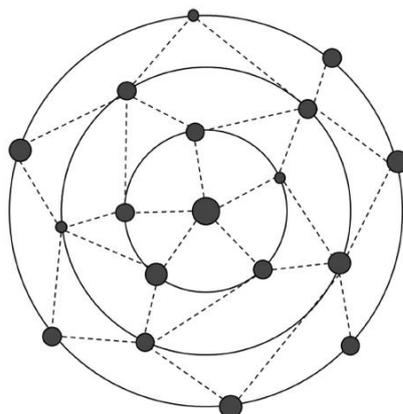
⁵⁹ Este termo é um adjetivo que qualifica algo privado, pessoal. Por isso, também exprime a ideia de egoísta ou de egoísmo, quando assume uma função de substantivo. Neste ponto, é significativo esclarecer que Fei (1992, p. 67) aborda a questão do egoísmo partindo do “eu” como o centro de um círculo, de modo que se trata de egocentrismo e não de individualismo. Isto será discutido mais adiante no texto.

organizações refletem tipicamente uma estrutura de classes sociais” (Hamilton; Wang, 1992, p. 32).

A sociedade chinesa, por sua vez, não se estrutura em torno de organizações, mas de “teias tecidas a partir de incontáveis relacionamentos pessoais” (Hamilton; Wang, 1992, p. 32) – algo que pode ser visto com mais clareza nos grupos chineses formados fora da República Popular da China e nas redes chinesas de negócios, uma vez que “múltiplos conjuntos de redes expansíveis e egocentradas conectam todas as pessoas da sociedade de várias formas e com várias forças de ligação” (Hamilton; Wang, 1992, p. 32). Assim, temos que as redes se estruturam em torno de conjuntos de relações e, neste contexto e ainda mais significativo, que os deveres que uma pessoa tem em relação a sua família são mais fortes do que os deveres que essa pessoa tem em relação às redes mais distantes.

Qin Yaqing (2018a) exemplifica a rede relacional chinesa a partir da descrição de Fei Xiaotong, conforme a figura 1, em que vemos três círculos concêntricos, nos quais os pequenos círculos escuros representam pessoas, ou os outros representam os círculos com quem o *eu* se relaciona; as linhas pontilhadas correspondem às relações, e os círculos maiores ou menores dizem respeito ao parentesco ou à proximidade dos relacionamentos. O círculo mais próximo do centro é, normalmente, o círculo de parentesco, o segundo representa as relações de amizade e parcerias, e o terceiro, as demais pessoas. Qin (2018a, p. 142, grifo do autor) explica que, “em cada círculo, há inúmeros sub-círculos que também mostram a natureza do relacionamento entre o *eu* e o outro”, isso inclui não apenas amigos, mas também desafetos.

Figura 1 – Círculos relacionais com três camadas



Fonte: Qin (2018a, p. 143)

Essa imagem tem um *eu* como ponto central e seu objetivo é iniciar as explicações sobre como funciona a inter-relacionalidade chinesa; mas também é possível pensar a imagem de outras formas com círculos mais distantes representando diferentes tipos de relações – não é preciso considerar apenas três círculos concêntricos representando a inter-relacionalidade como um todo. Pode-se separar os tipos de relacionamentos mais distantes, pensando, por exemplo, em uma diferenciação entre amigos e conhecidos, colegas de trabalho ou de escola/universidade, entre outros, a depender de características específicas de cada sociedade que se organiza relacionalmente. De todo modo, como o *eu* não existe de forma isolada, a realidade das relações é mais complexa, e elas não se dão em apenas uma dimensão, por isso Qin (2018a) ilustra a rede relacional chinesa também da forma apresentada na figura 2, a seguir:

Figura 2 – Três círculos relacionais superpostos



Fonte: Qin (2018a, p. 144)

Aqui, novamente, há apenas três círculos, para deixar a ilustração mais clara. Contudo, uma ilustração mais acurada conteria uma infinidade de círculos inter-relacionados, formando a rede intrinsecamente complexa das inter-relações humanas. Por isso, faz sentido falar em relacionalidade, mas o conceito de inter-relacionalidade condiz de forma mais precisa com uma representação das inúmeras dimensões relacionais que se dão nas relações humanas dentro de uma ontologia inter-relacional, e talvez até fora dela (o que poderia incluir novos elementos, como grupos e organizações)⁶⁰. Fei (1992) afirma a importância da terra para os chineses, e a partir dela pode-se observar, na relação desta sociedade com a terra, trocas e relações entre humanos e natureza, de maneira semelhante às relações entre humanos. Pensando também na dimensão espiritual, e nas relações entre pessoas e entidades espirituais ou com antepassados, a rede de círculos inter-relacionais continua se complexificando com mais redes e tramas que se interconectam.

Com a figura 2, Qin aponta que:

[...] a totalidade das relações representada pelos círculos que se sobrepõem é a totalidade relacional de cada um e de todos os três círculos. A teoria relacional sustenta que essa totalidade relacional ou contexto relacional é o eixo de entendimento sobre como os humanos agem (Qin, 2018a, p. 144).

E é também o lugar em que suas ações sociais e suas vidas ganham sentido.

Com a analogia do feixe de palha de arroz, por outro lado, Fei Xiaotong busca ilustrar a forma de organização social do Ocidente, a qual ele chama de *Tuantigeju* 团体格局

⁶⁰ Considerando a perspectiva de Krenak (2020, p. 15-16) sobre a inter-relação entre os seres humanos e a natureza, ou como ele expressa, a perspectiva de que “somos partes da terra”, pois não há nada que não seja natureza, inclusive o cosmos, as dimensões relacionais se ampliam ainda mais, contendo círculos que representam as relações entre as pessoas e os espaços, como a pedra-irmã, da etnia Hopi, que vive na América do Norte. Complexificando o entendimento sobre inter-relacionalidade, pode-se observar a descrição feita por Krenak (2020) sobre essas relações entre humanos e natureza. Segundo o filósofo, “[...] Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Taukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com cara tipo ‘não estou pra conversa hoje’, as pessoas ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: ‘pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser’. Assim como aquela senhora Hopi que conversava com a pedra, sua irmã, tem um monte de gente que fala com montanhas. No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. [...] Os Massai, no Quênia, tiveram um conflito com a administração colonial porque os ingleses queriam que a montanha deles virasse um parque. Eles se revoltaram contra a ideia banal, comum em muitos lugares do mundo, de transformar um sítio sagrado num parque. Eu acho que começa como parque e termina como *parking*. Porque tem que estacionar esse tanto de carro que fazem por aí” (Krenak, 2020, p. 17-19). A partir desse trecho, percebe-se que a ontologia inter-relacional faz parte de mais culturas, além da chinesa, e que, nessas culturas, os relacionamentos não se dão apenas entre pessoas, mas entre pessoas e o espaço.

(modo organizacional de associação). As famílias ocidentais, segundo ele, fazem parte deste tipo de organização social, com limites delineados. Isto quer dizer que, a partir das observações que o sociólogo fez, família para os ocidentais significa o conjunto de um homem, uma mulher e seus filhos. Se um homem inglês ou estadunidense vai a algum lugar acompanhado apenas de sua esposa “ele não utiliza a palavra família” (Fei, 1992, p. 62)⁶¹. No caso chinês, por outro lado, a ideia de família pode assumir um espectro mais amplo, uma vez que a palavra *jia* 家 (família) é usada de diversas formas, algumas citadas por Fei (1992). De acordo com ele, fala-se em *jialide* 家里的 (literalmente, “a pessoa de casa”), informando que este termo pode ser uma referência à esposa de alguém; há ainda o termo *jiamen* 家门 (parentes), que “pode ser dirigido ao grande grupo de tios e sobrinhos” (Fei, 1992, p. 62); e *zijiaren* (as minhas pessoas ou as pessoas da minha própria família) pode se referir a todos aqueles que o falante considera mais próximos. Este último termo, inclusive, pode ser usado de forma ainda mais ampla, indicando que “todas as pessoas sob o sol são *jia* (uma família)” (Fei, 1992, p. 62). Neste ponto, é significativo pensar que filósofos clássicos, como Zhuangzi, afirmavam que tudo é um (Souza, 2016, p. 82, 99), no sentido de que as coisas estão de tal jeito interconectadas que elas compõem uma só coisa. No caso da explicação de Fei Xiaotong, isso serve para se pensar na inter-relação entre as pessoas⁶².

A ambiguidade dos termos para se referir a essa unidade social básica dá-se, porque, de acordo com Fei (1992), as estruturas sociais chinesas e ocidentais são diferentes. Os chineses não se organizam como varetas de palha de arroz, como fazem os ocidentais. A imagem que ilustra o padrão de organização social chinesa é a de círculos, mais especificamente a de círculos concêntricos formados na superfície de um lago que são produzidos quando se joga uma pedra na água, uma vez que, na estrutura chinesa, “cada pessoa está no centro dos círculos que são produzidos a partir de sua influência social” (Fei, 1992, p. 62).

Com isso, “os círculos de todas as pessoas estão inter-relacionados [*lianxi* 联系 – conexão, relação, integrar]. Todas as pessoas, em um determinado momento e em um determinado lugar, tocam diferentes círculos” (Hamilton; Wang, 1992, p. 63; Fei, 2004, p. 32). Tendo isso em vista, uma ilustração mais acurada é a de chuva ou de muitas gotas de água caindo sobre a superfície de um lago. Nesta imagem, cada círculo entra em contato com outros

⁶¹ Esta visão tem sido revista nos dias de hoje, mas ainda é bastante forte nos países ocidentais, inclusive nos ocidentalizados, como o Brasil.

⁶² A partir de Krenak (2020), essa inter-relação pode ser vista ainda em relação à natureza.

círculos em uma formação similar à figura de uma rede, ilustrando, deste modo, a ideia de relação, ou de inter-relação que descreve o padrão da organização social chinesa.

Para elucidar essa perspectiva, Fei (1992, p. 63) afirma que na sociedade chinesa o relacionamento (*guanxi* 关系) mais importante é o de parentesco – “a relação social formada através do matrimônio e da reprodução” (Fei, 2004, p. 32). As redes ou os entrelaçamentos (*wangluo* 网络) formados por esse tipo de relação estendem-se a um número grande de pessoas, tanto do passado, quanto do presente ou do futuro. Por isso, há uma frase comum aos chineses: “todo mundo tem um primo em três mil *li* [medida referente a aproximadamente meio quilometro]” (Fei, 1992, p. 63). Neste contexto, “apesar da vastidão, cada rede é similar a uma teia de aranha, no sentido de que ela” tem uma pessoa como centro e que “todas as pessoas têm este tipo de rede” (Fei, 1992, p. 63) baseada em vínculos familiares. Mas, considerando que cada pessoa dentro de uma rede é diferente das pessoas de outra rede, cada uma dessas redes não é igual às outras. Por exemplo, todas as pessoas têm pais, os pais de uma pessoa são diferentes dos pais das outras pessoas. Mesmo no caso de irmãos, embora eles tenham os mesmos pais, eles terão esposas e filhos diferentes, formando redes igualmente diferentes.

Assim, considerando que, no Ocidente, o foco dessas diferenças é o indivíduo, que, de modo geral, não é igual (ou busca não ser igual) a outros indivíduos, e na China o foco das diferenças é a família, é possível pensar que o equivalente da individualidade na rede é o grupo – o grupo, na China, é como o indivíduo, no Ocidente, que se diferencia de outros indivíduos/grupos.

É significativo notar, contudo, que há uma exceção a essa organização. Há um sistema instituído no período imperial denominado *baojia* 报价, em que as famílias de determinados locais se dividem em unidades, formando pequenos grupos. Segundo Fei (1992), este sistema é similar ao modo organizacional de associação (*tuantigeju* 团体格局), mais comum no Ocidente. A relevância de se observar essa exceção dá-se para que se entenda que a China não se organiza de uma única forma, mas sim, de forma complexa. Por isso, é importante pensar as diferentes culturas através da noção de tipos ideais: elas não são monolíticas, não estão dentro de uma percepção de universalidade monista, baseadas em um único tipo de organização; elas apenas têm características que são predominantes, reconhecendo que existe uma pluralidade de formas de organização.

Continuando a observar o fundamento principal que sustenta a conformação social na China, na estrutura chinesa “cada família vê seu próprio domicílio como o centro e traça um círculo em seu entorno” (Fei, 1992, p. 64). Esse círculo se confunde com a vizinhança e é

flexível, diferindo de outros círculos, de acordo com “o poder e a autoridade de cada centro” (Fei, 1992, p. 64). Isto quer dizer que um centro que tem uma família abastada formará um círculo diferente daquele formado por uma família pobre. Desta maneira, “o padrão de organização na sociedade chinesa tradicional” (Fei, 1992, p. 64) tende a ser elástico, expandindo ou diminuindo de acordo com as mudanças do centro.

Temos, com isso, conforme ilustrado nas imagens 1 e 2, que a sociedade chinesa é composta por “redes sobrepostas” (Hamilton; Wang, 1992, p. 20) nas quais as pessoas são interligadas através de conexões categorizadas diferentemente de acordo com o tipo de relação. As organizações, neste contexto, têm muito menos importância do que no Ocidente.

Essas redes têm quatro características principais. A primeira é o fato de terem um indivíduo como centro e, por isso, sua composição ser diferente para cada tipo de pessoa, constituindo uma diversidade de ligações com outros indivíduos e com outras redes. “O modo de associação ocidental pressupõe a autonomia do indivíduo, enquanto o modo de associação chinês pressupõe múltiplas ligações de *eus* com outros e uma categorização dessas ligações” (Hamilton; Wang, 1992, p. 21). A segunda peculiaridade dessas redes é o fato de elas se organizarem de forma diádica, ou seja, as relações da rede tendem a ocorrer entre duas pessoas. Isso é conhecido como *guanxi* 关系. Cada vínculo⁶³ é, ao mesmo tempo, definido normativamente – uma vez que cada relação específica requer comportamentos específicos, definidos pelo sistema relacional dos ritos *li* 礼 – e estritamente pessoal – já que há normas de reciprocidade e obrigações pessoais envolvendo cada pessoa. A terceira característica é o fato de as redes chinesas não terem limites explícitos. Isso significa que, além de não haver filiação dos membros às redes, como na sociedade ocidental, as configurações das redes não são claramente institucionalizadas, de modo que “embora o relacionamento preexista, uma pessoa é chamada a ‘conquistar’ o relacionamento buscando sempre alcançar o nível de moralidade requerido pelo laço específico” (Hamilton; Wang, 1992, p. 22), ou seja, é importante que um filho prove, continuamente, que é confiável para seus pais, e que os pais se comprometam em prover e orientar os filhos, por exemplo. A quarta característica da rede chinesa é que o conteúdo moral dos comportamentos é específico para determinadas situações. As ações entre

⁶³ Hamilton e Wang (1992) notam que há três vocabulários diferentes em chinês para tratar sobre conexões, vínculos e relacionamentos: *lun* (伦), *guanxi* (关系) e *gang* (纲). Os dois primeiros “normalmente são traduzidos como ‘relacionamento’”, embora esse termo, tanto na língua inglesa quanto na portuguesa, não capturem o mesmo significado que na língua chinesa. *Gang* 纲, por sua vez, significa, literalmente, “a linha principal de uma rede de pesca” e se refere às “conexões orientadoras”, no sentido de que o pai orienta o filho, o imperador orienta o oficial e o marido orienta a esposa, por exemplo (Hamilton; Wang, 1992, p. 21). Robin Wang (2012) também aborda este último termo ao tratar do pensamento yinyang, como veremos mais adiante.

as pessoas dão-se de acordo com as relações específicas entre essas pessoas e, da mesma forma, os comportamentos morais dependem da situação e da categoria social das pessoas, “mais do que a padrões abstratos que pertencem a indivíduos autônomos” (Hamilton; Wang, 1992, p. 24). Os ritos *li* 礼, tema sobre o qual o texto tratará mais adiante, explicam isso.

No Ocidente, por outro lado, dá-se importância a limites sociais bem demarcados. Os membros de cada organização têm características e qualificações particulares. Com isso, enfatizam-se os direitos individuais: os ocidentais dão grande importância a seus direitos, enquanto os chineses “buscam conexões em postos mais altos e fazem coisas pelo bem da amizade” (Fei, 1992, p. 65). Neste sentido, para os ocidentais “todos os membros de uma organização são considerados como equivalente, da mesma forma que as palhas de arroz em um fardo são iguais” (Fei, 1992, p. 65).

Na China, contudo, a equivalência dá-se dentro de um mesmo círculo, mas, conforme os círculos vão se distanciando do centro, o tipo de relação vai se tornando diferente. Isto ocorre, principalmente, porque a base da estrutura social chinesa é o que a escola confuciana chamou de *renlun* 人伦, o relacionamento humano, enquanto a base no Ocidente é o indivíduo. Associando *lun* 伦 a *lun* 沦 (dois caracteres diferentes, mas com a mesma pronúncia e o mesmo radical fonético 仑/ 侖, somado aos radicais para pessoa *ren* 亻 – 人 – e água *shui* 氵 – 水), Fei (1992, p. 65) defende que, “além de descrever as relações sociais chinesas”, o termo também se refere “ao efeito ondulatório criado pelos círculos de relacionamentos que se espalham de uma pessoa”, como os círculos formados quando se joga uma pedra na água. Ele se apoia no texto antigo *Shiming* 释名, que define *lun* 沦 como “a ordem existente nas ondulações da água” (Fei, 1992, p. 65), e em *Pan Guangdan* 盘光旦, que vê a combinação de palavras com 仑/ 侖 expressarem, de modo geral, a ideia de “acordos apropriados, classificação e ordem”, para fundamentar essa ideia.

Assim, Fei (1992) afirma ainda que *lun* expressa diferenciação e ordem baseada em classificações. Por meio dessas definições podemos ver a conexão de *lun* 伦 a *xiao* 孝 (princípio filial) – com as relações diferenciais entre reis e súditos, pais e filhos, os nobres e a base, esposos e esposas, irmão mais velho e irmão mais novo, aqueles que são mais próximos/ íntimos e os que não são etc., e a ideia de que “todos devem ficar em seus lugares” (*Bu shi qi lun* 不失其伦) – e de *lun* 伦 a *li* 礼 (ritos), ou seja, as normas de conduta que regem as relações e a atuação das pessoas em sociedade. Desta forma, segundo o sociólogo, “a chave para se entender as redes

de relacionamentos humanos é reconhecer que as distinções criam o próprio padrão chinês de organização social” (Fei, 1992, p. 66).

A partir deste ponto, observando a explicação confuciana sobre estrutura social, começamos a observar que a filosofia chinesa está muito próxima da organização da sociedade chinesa. Confúcio percebeu a centralidade das pessoas nas relações sociais e, desta maneira, defendia a importância de se fazer ao outro o que queremos para nós próprios e, conseqüentemente, não se fazer ao outro o que não queremos que seja feito conosco (as regras de ouro e prata da ética). Com isso, ele defendia, também, a necessidade de “autocontrole e conformidade com os ritos” (Fei, 1992, p. 66), uma vez que essa seria a fórmula de se desenvolver a moral pessoal e, conseqüentemente, permitir que cada pessoa possa expandir (*tui* 推) seus contatos para outros círculos. Nesse contexto, Confúcio (Analectos, 1-2)⁶⁴ considerava que “quando uma pessoa se torna *junzi* (alguém virtuoso, que desenvolveu a ética pessoal), o caminho *Dao* 道 nasce”⁶⁵. Ou seja, a convivência adequada em sociedade dá-se quando cada um cumpre seu dever *xiao* 孝 e seu dever *li* 禮. O caminho da ética inicia-se na pessoa e a partir dela se expande na família, da família se expande para a vila, da vila se expande para o Estado, e do Estado, chega a tudo que há sob o céu (*tianxia* 天下).

Isto é algo que também pode ser visto no *Zhongyong* 中庸 (*Doutrina do Meio*), considerando um dos quatro clássicos confucianos, ao tratar sobre as cinco relações principais de cada pessoa: o monarca e o súdito, pai e filho, esposo e esposa, irmão mais velho e irmão mais novo e os amigos. De acordo com este clássico, essas relações são significativas como a forma na qual o mundo alcança o *Dao* (*Tianxia zhi dadao* 天下之達道), uma vez que cada pessoa pode alcançar o mundo expandindo-se de um círculo para outro.

Fei (1992) faz uma ressalva significativa para explicar o que ele quer dizer, quando afirma que os círculos que formam o padrão organizacional da sociedade chinesa têm a pessoa

⁶⁴ Confúcio, *Analectos*, 學而 - Xue Er, trecho 2. Disponível em: <https://ctext.org/analectos/xue-er>. Acesso em: 11 fev. 2020.

⁶⁵ *Dao* 道 é um dos conceitos mais fundamentais da filosofia chinesa. Ele é traduzido nos textos antigos como “via de comunicação”, “rota”, “seguir o caminho de”, “princípio”, “lei natural”, “consciência moral individual”, mas as traduções mais comuns são: “caminho”, “caminho a seguir (em moral ou política)”, “ser adepto de”, “maneira de proceder”, “conhecer”, “O Dao”, “O Caminho”. No âmbito do Confucionismo, *Dao* 道 é entendido como a norma que rege todas as coisas, de maneira que “a norma respeitada pelos astros era chamada de *Dao* do Céu, enquanto a regra que regia a vida humana era denominada *Dao* dos Homens” (Souza, 2016, p. 43). No contexto da escola daoísta, *Dao* 道 é algo anterior, e que dá origem ao céu e à Terra e que, por isso, conecta todas as coisas entre o céu e a Terra. Esta conexão, fazendo parte de tudo, constitui o reino em que os seres humanos vivem, de maneira que ser humano é estar em conexão. Para mais informações sobre este tema, verificar: SOUZA, J. G. V. *Zhuangzi: uma tradução comentada do segundo capítulo*, 2016. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

como centro. Ao fazer essa referência, ele compreende os círculos como egocentrados, e não com algo individualista: “com o individualismo, os indivíduos formam organizações da mesma forma que partes constituem o todo” e “o equilíbrio entre a parte e o todo produz o conceito de equidade/ igualdade” (Fei, 1992, p. 67). Assim, as organizações individualistas ocidentais são pautadas pela ideia de constitucionalidade e de direitos individuais, de maneira que os indivíduos são controlados a partir “dos direitos parciais que eles estão dispostos a abrir mão”. Por outro lado, “no pensamento tradicional chinês, não há um conjunto de ideias que seja comparável [a isto], pois, [para os chineses] há apenas egocentrismo” (Fei, 1992, p. 67), do qual cada pessoa se estende (*tui* 推) em direção a outras com o intuito de alcançar seus próprios interesses. Nesse aspecto, há uma diferenciação entre os filósofos Confúcio, que tratava sobre a importância de cada pessoa se estender, e Yang Zhu, que se fechou para o contato com as pessoas, negando a elasticidade do egocentrismo.

Esta reflexão apoia a hipótese de que as bases sociais chinesas são diferentes das bases ocidentais, de tal modo que não é possível pensar conceitos como liberdade e direito nas duas sociedades da mesma forma. Mais do que isso, essa diferença não quer dizer que há uma maneira melhor de viver no mundo e que todas as outras devem se adaptar a ela, mas que os conceitos devem ser adaptados às diferentes bases.

Tendo isto em vista, Fei chama o sistema chinês de organização – o padrão de círculos – de modo diferencial de associação *Chaxugeju* 差序格局: uma pessoa está sempre no centro e é rodeada “por outras que estão sob influência deste centro”. Assim, com este conceito, o sociólogo descreve “um sistema egocêntrico de redes sociais conectando as pessoas de múltiplas formas e definindo demandas morais diferentes, embora nítidas, para cada pessoa em cada contexto específico” (Hamilton; Wang, 1992, p. 24). Dito de outra forma, a sociedade chinesa é centrada em uma pessoa, e se desenvolve “por meio das redes criadas a partir dos vínculos relacionais” que essa pessoa constrói com as “categorias discretas” *xiao* 孝 de outras pessoas. Com isso, a ordem das relações, mais do que leis regendo as relações, é o que predomina, e manter a ordem, segundo o Clássico do Princípio Filial (*Xiaojing* 孝经), significa “que cada pessoa deve respeitar as obrigações morais dos vínculos em sua rede” (Hamilton; Wang, 1992, p. 24).

Isso explica o porquê de os chineses se preocuparem predominantemente com o bem-estar geral e darem menos ênfase ao bem-estar individual, por exemplo: o foco não é em relação aos direitos, mas aos deveres dentro da rede. “O eu na sociedade chinesa está integrado às relações sociais e está emocionalmente conectado às obrigações pessoas de acordo com o

que é definido nessas relações” (Hamilton; Wang, 1992, p. 25). Este é um comportamento disseminado socialmente através da máxima confuciana que incita as pessoas a seguirem e corresponderem os ritos (*keji fu li* 克己复礼). A partir dessa máxima, enfatiza-se:

[...] que a natureza *humana* e a conduta verdadeiramente *humana* sempre pressupõem que se viva de acordo com as obrigações como é definido pelas relações sociais. Ser humano na sociedade chinesa é estar ligado aos outros e cumprir as obrigações desses vínculos. Agir de outra forma é ser menos humano (Hamilton; Wang, 1992, p. 25, grifos dos autores).

Isso significa, por exemplo, de acordo com Confúcio, que uma pessoa humanizada (*ren* 仁), “ao formar seu caráter moral, forma o caráter moral de outros; ao se iluminar, ele ilumina outros” (Fei, 1992, p. 68) – ou seja, esta pessoa é capaz de se estender para outras pessoas.

Assim, reforçando o que foi dito a respeito do *Zhongyong* 中庸 e dos conceitos de princípio filial (*xiao* 孝) e de ritos (*li* 礼), o *eu* chinês se dá a partir dos papéis sociais aos quais ele está associado: “o papel de filho/ filha, esposo/ esposa, pai/ mãe, irmão/ irmã e amigo” (Hamilton; Wang, 1992, p. 25). Assim, de certo modo, “não há eu fora desses papéis⁶⁶ e relações” (Hamilton; Wang, 1992, p. 25), de maneira que a individualidade é restringida na sociedade chinesa. Isso compõe o que Rosemont Jr. (2015) chama de ética dos papéis sociais. De acordo com ele, essa ética é tratada nos textos confucianos, podendo ser pensada a partir dos *Analectos*. Ela é possível, porque a família é a primeira instituição em que os papéis sociais são aprendidos e praticados, e aos papéis de filho ou filha, mãe, pai, avó, avô, somam-se outros, como amigo, professor, presidente etc. Neste contexto, o “conceito de ser humano, inspirado pelos textos do confucionismo antigo nos vê, e a nossos companheiros humanos, não como indivíduos autônomos, mas como partes de papéis interrelacionados” (Rosemont Jr., 2015, p. xiv).

Devido a essa característica inter-relacional da ética confuciana, Fei (1992) considera que a rede constituída por este tipo de ética pode ser ilustrada como algo que se aproxima significativamente da imagem de uma teia de aranha – algo maleável que tem a capacidade de se expandir e de se contrair.

⁶⁶ Hamilton e Wang (1992), neste ponto, explicam que a ideia de “cumprir um papel/ uma função” tem um significado diferente nas sociedades ocidental e chinesa. De acordo com eles, no caso da primeira, esse “papel” é separado da pessoa que o cumpre, enquanto na China não há separação entre a pessoa e a função dela.

Considerando a constituição do indivíduo atômico, pautado por uma ontologia substancialista, na sociedade ocidental o *eu* “também é construído socialmente como na Ásia” (Hamilton; Wang, 1992, p. 25), mas, de modo geral, é visto como “uma entidade única, singular” que não tem uma ligação específica com nenhum outro ser humano, “apenas com Deus” (Hamilton; Wang, 1992, p. 25). Por conta deste posicionamento diante do mundo, a construção social pela qual o *eu* ocidental passa também é diferente da chinesa, uma vez que se dá a partir de identificação com organizações às quais esse *eu* se vincula voluntariamente. Considera-se, desta maneira, que esse *eu* tem uma autonomia e que, por isso, cada pessoa deve encontrar ou criar sua “verdadeira” identidade. “Fei descreve este processo como um esforço ‘Faustiano’ dos indivíduos em entender a si próprios se separando, e ultrapassando, todos os papéis sociais” (Hamilton; Wang, 1992, p. 25).

Em consequência dessas diferenças, segundo o sociólogo, as fronteiras entre o que é público e o que é privado na China tendem a ser ambíguas: no modo diferencial de associação *Chaxugeju* 差序格局, “público e privado são conceitos relativos” (Fei, 1992, p. 69). Em contrapartida, de acordo com ele, “no ocidente, o Estado é uma organização que cria limites entre a esfera pública e a esfera privada” (Fei, 1992, p. 70) e os indivíduos fazem parte dessa organização, como palhas de arroz fazem parte de um palheiro. O Estado é, com isso, uma organização pública que deve ser vantajosa para os indivíduos.

Na China tradicional, por outro lado, “o conceito de público era o ambíguo *tianxia* 天下 (tudo sob o céu), enquanto o Estado era visto como a família do Imperador” (Fei, 1992, p. 70). Desta maneira, “o Estado e o público são apenas círculos adicionais que se espalham a partir da influência de cada pessoa”. Para superar isso, há a ideia confuciana de desenvolvimento moral e de autocontrole necessários para cada pessoa.

Com essa diferença estrutural entre Ocidente e China apresentada anteriormente, surgem outras diferenças, como o poder nas relações, ou a “forma em relação a como as pessoas controlam e são controladas” (Hamilton; Wang, 1992, p. 27). Em uma sociedade em que as pessoas são consideradas autônomas e, com isso, determinam sua vontade, como ocorre nos países ocidentais, a autoridade governamental (quem tem o direito de exercer o poder) “é baseada no domínio da lei” (Hamilton; Wang, 1992, p. 27). Deste modo, “os direitos individuais [...] especificam as bases da autonomia individual” (Hamilton; Wang, 1992, p. 27), e as leis regulam essa autonomia. Por se organizar a partir de um modo diferencial de associação *Chaxugeju* 差序格局, a questão dos direitos individuais não tem importância na sociedade chinesa. Mais do que isso, essa estrutura em rede, que foca nas conexões de cada pessoa, produz

uma forma de moralidade que “só faz sentido nos termos dessas conexões pessoais” (Fei, 1992, p. 70). Ou seja, uma vez que na China há o domínio dos rituais, como dito anteriormente, a ordem “depende primeiramente da obediência das pessoas às suas principais obrigações sociais” (Hamilton; Wang, 1992, p. 28). Com isso, o controle se dá sobre as e nas próprias relações, “não nos indivíduos, como ocorre quando há o domínio da lei” (Hamilton; Wang, 1992, p. 28).

Neste sentido, e levando em conta que, neste sistema o controle se dá dentro das relações, “todos supervisionam as ações uns dos outros” (Hamilton; Wang, 1992, p. 27). Esse controle está, desta forma, internalizado nas pessoas, fazendo com que a obediência às relações seja um tipo de responsabilidade de cada pessoa.

O modo organizacional de associação *tuantigeju* 团体格局, portanto, em que “as relações pessoais dependem de uma estrutura comum” (Fei, 1992, p. 71), difere do modo diferencial de associação *Chaxugeju* 差序格局, no qual as conexões pessoais se estendem para além de cada pessoa, formando uma rede característica de relações. Essa diferença dá origem a formas diferentes de moralidade e, com isso, a diferentes formas de regulação social.

Tendo observado o funcionamento da sociedade chinesa, é relevante analisar as bases desse funcionamento, considerando sua expressão no pensamento chinês.

3.2. Yinyang e inter-relacionalidade: base do pensamento e da sociedade chinesa

Com Fei Xiaotong, vemos como a sociedade chinesa se organiza de forma relacional, formando uma estrutura que se assemelha a uma rede. Em *From the Soil*, vemos também que essa relacionalidade é expressa na filosofia chinesa, especificamente, no pensamento confuciano. Tendo isto em vista, há um aspecto do entendimento de mundo na China que perpassa tanto o conhecimento popular e a organização social quanto a filosofia chinesa, e que deve ser estudado tanto para fundamentar a perspectiva de que a sociedade chinesa é predominantemente relacional quanto para aprofundar o entendimento sobre inter-relacionalidade: o pensamento yinyang.

De acordo com Robin Wang (2012, p. 1), “os próprios pensadores chineses reconheceram a importância do yinyang no pensamento e na cultura chinesa desde os tempos antigos”, e há uma série de obras clássicas que corroboram com esta afirmação. O debate registrado em *Yantie lun* 鹽鐵論 (*Discurso sobre Sal e Ferro*) de 81 A.E.C., por exemplo, descreve os seres humanos como aqueles que “vivem entre o céu e a terra e na intersecção entre o yin e o yang” (Wang, 2012, p. 2), compreendendo esta intersecção como a interação entre as coisas. O *Shiwen* 十問 (*As Dez Questões*), um manuscrito médico de 168 A.E.C, da mesma

forma, aponta para a centralidade do yinyang ao identificar a vida como o valor mais fundamental dentre todas as coisas, e entender o yinyang como a chave de nutrição da vida, uma vez que este conceito não diz respeito apenas a questões de saúde, mas também aos “maiores níveis de auto-cultivo” (Wang, 2012, p. 2). Ou seja, entendido o yinyang como um símbolo da inter-relacionalidade, a inter-relação das coisas passa a ser vista como algo fundamental na existência da vida.

O *Huangdi Neijing* (黃帝內經) – texto importante para a medicina chinesa cujo autor e data têm informações controversas – adiciona esta ideia declarando “que a ‘pessoa verdadeira’ (*zhenren* 真人) é alguém capaz de: ‘carregar e manter o céu e a terra, compreender e dominar o yinyang’ (余聞上古有真人者，提挈天地，把握陰陽)” (Wang, 2012, p. 2). O *Huainanzi* (淮南子), obra do início da dinastia Han (200 A.E.C.) que trata sobre as origens do universo, dá um passo além nos entendimentos acerca do yinyang colocando-o como símbolo de inter-relacionalidade, ao ilustrar esse conceito como um tecido, descrevendo o funcionamento do mundo da seguinte forma: “o Céu como pai, a Terra como mãe, o yinyang como urdidura, as quatro estações como trama” (Wang, 2012, p. 3). Mas antes de aprofundar essa discussão, é relevante conhecer mais sobre o conceito em questão.

“Os termos yin e yang se desenvolveram gradualmente de maneiras de nomear relações com o sol para uma forma complexa de pensamento, que podemos denominar de ‘pensamento yinyang’” (Wang, 2012, p. 28). Alguns textos foram significativos dentro deste desenvolvimento. O *Guanzi* 管子 (*Mestre Guan*), por exemplo, um conjunto de materiais filosóficos do sétimo século A.E.C, foi um deles, embora não tratasse diretamente do yinyang ainda; e, no processo de estruturação do pensamento yinyang, durante o terceiro século A.E.C., houve o surgimento da Escola Yinyang (*yinyangjia* 陰陽家), com o filósofo Zou Yan 鄒衍 (305-240 A.E.C.). Até este período, embora o termo yinyang não fosse um conceito dominante, existia um proto-raciocínio yinyang que fomentava um modo de pensar específico (Wang, 2012, p. 28).

A plena expressão do pensamento yinyang surgiu, contudo, apenas:

[...] em um grupo de textos do final dos Estados Combatentes e começo dos Han, como o capítulo *Yueling* 月令 no *Liji* 禮記 (*Registro dos Rituais*), os doze anais (*ji* 紀) do *Lüshi Chunqiu* (*Os Anais de Lu Buwei*), o *Huainanzi*, o *Taiping Jing* e o *Huangdi Neijing*. [...] o uso do yinyang nestes textos foi predominante e transmitiu algumas características compartilhadas que conduziram à formação de um paradigma yinyang único. Nestes textos, começamos a observar os aspectos centrais do pensamento yinyang descrito:

a complexa relação entre forças opostas, a ênfase na geração e no crescimento, e o uso do yinyang como estratégia para viver bem (Wang, 2012, p. 32).

A partir disso, o conceito passou a ser cada vez mais importante dentro da cultura chinesa, de tal modo que “a noção de yinyang permanece um aparato central para todos os tipos de práticas folclóricas populares na China contemporânea” (Wang, 2012, p. 36).

Dos textos clássicos citados, o *Huangdi Neijing* (Clássico do Imperador Amarelo) oferece a definição mais ampla sobre o yinyang e aborda mais amplamente a conexão deste conceito ao de inter-relacionalidade. Segundo ele, “o yinyang é o Dao do Céu e da Terra, a rede (ordem social)⁶⁷ de todas as coisas, os pais das transformações, a origem do nascimento e da morte, o que governa a clareza de espírito [a residência oficial da clareza de espírito]. Para tratar doenças, deve-se buscar suas raízes”⁶⁸.

A partir deste trecho, compreende-se o yinyang como algo que perpassa e que está na base da natureza de todas as coisas, indicando uma visão de mundo conectada a esta ideia. Nesta visão de mundo, todas as coisas, os humanos, o Céu, a Terra e o *Dao* são tecidos juntos, criando “uma realidade dinâmica e completa permeada e mediada pela interação do yin e yang. É por isso que o yinyang é chamado de ‘rede’ [*gangji* 綱紀]” (Wang, 2012, p. 42) que conecta e inter-relaciona todas as coisas.

Por conta disso, Joseph Needham (1956, p. 232), no volume 7 de seu trabalho *Science and Civilization*, defende que a noção de yinyang “foi o princípio máximo que os Chineses antigos puderam criar”, de maneira que, o pensamento yinyang mantém sua importância desde a antiguidade chinesa e sobrevive na sociedade contemporânea.

Assim, sendo um tema que ainda está presente na cultura, na sociedade e no pensamento chinês, das três linhas de discussão atuais sobre o tema, duas delas, segundo levantamento feito por Robin Wang (2012), tratam de interdependência e inter-relacionalidade de ideias e coisas. A outra linha, a título de curiosidade, apresenta o yinyang como um modelo para pensar o equilíbrio e a harmonia das coisas.

⁶⁷ 綱紀 (*gangji*) é um termo traduzido por Robin Wang como “rede” e pode significar, também, “ordem social”. Os dois caracteres são formados pelo radical 糸 (*si*) que significa “fio de seda”. O primeiro caractere 綱 (*gang*) significa “a corda (ou cabo superior) de rede de pescador”, tendo o sentido de ser o fio principal ao qual os demais fios são atados. 紀 (*ji*), por outro lado, pode significar “leis e regulações” ou, nas palavras de Wang “a trama dos outros fios”. Desta maneira, é possível compreender a escolha de Wang de traduzir o termo como “rede” e é possível, ainda, entender esta rede como uma conformação social.

⁶⁸ O texto original desta citação é: “陰陽者，天地之道也，萬物之綱紀，變化之父母，生殺之本始，神明之府也，治病必求於本”. Tradução com base em Wang (2012, p. 41) e no capítulo *Yinyang yin xiang da lun* (陰陽應象大論) do *Huangdi Neijing*. Disponível em: <https://ccontext.org/huangdi-neijing/yin-yang-yin-xiang-da-lun>. Acesso em: 29 abr. 2020.

A discussão sobre relacionalidade do pensamento chinês teve início no século XX, tratando o tema a partir da noção de pensamento correlativo. Como abordado anteriormente, alguns sinólogos ocidentais foram relevantes para a elaboração do assunto: Marcel Granet, A. C. Graham e Roger Ames foram os principais responsáveis por desenvolver esse conceito e tecer reflexões a respeito desta noção. Essas reflexões, contudo, estão dentro do “discurso da falta”, no qual se argumenta que a China não teria coisas como lógica ou pensamento racional. Ainda assim, apesar deste problema, a premissa básica levantada por tais sinólogos é a de que há uma relacionalidade no pensamento chinês. Mais do que isso, essa relacionalidade é, segundo estes acadêmicos, um elemento fundamental de toda a racionalidade e o pensamento yinyang é o que representa a relacionalidade chinesa.

Esta perspectiva considera que o “yinyang coloca o desenvolvimento humano em um contexto rico e profundo envolvendo a interrelação do cosmos e dos seres humanos” (Wang, 2012, p. 5). Coloca o yinyang, ainda, no centro do pensamento chinês como um todo e em contraste com o pensamento ocidental, de maneira que o yinyang pode, efetivamente, ser entendido “como um tipo de horizonte para a maior parte do pensamento e da cultura Chinesa” (Wang, 2012, p. 5). Ou seja, é necessário compreender o conceito de yinyang como uma das bases culturais chinesas e como uma das estruturas subjacentes de uma tradição longeva. “Neste sentido, podemos considerar o yinyang como um paradigma do pensamento” (Wang, 2012, p. 5), algo que

[...] precede e molda todas as operações do pensamento racional: metodologia, construção de teoria, determinação de fatos e percepção. Um paradigma é uma configuração conceitual que é demonstrada e aprendida através do exemplo, proporcionando a lente por meio da qual um indivíduo pode observar o mundo. O yinyang, na cultura chinesa, se encaixa nesta descrição (Wang, 2012, p. 5).

Em consequência disso, o conceito de yinyang está presente em uma série de áreas, como crenças, práticas, ciência e filosofia, cuidados com a saúde, pensamento de guerra e reflexões sobre como organizar a vida, uma vez que “o yinyang é como a raiz (*ben* 本) dos ramos do pensamento chinês [...]. Um melhor entendimento do yinyang, portanto, auxilia a esclarecer aspectos da cultura e do pensamento chinês” (Wang, 2012, p. 6).

Com isso em mente, é significativo entender que esse conceito engendra uma *multiplicidade de relações*, visto que, “o yin e o yang não significam absolutamente nada por si só, sendo usados apenas para expressar uma relação; uma noção é o oposto da outra, um é positivo, o outro, negativo” (Wang, 2012, p. 7). O surgimento destes conceitos exemplifica isso,

uma vez que eles têm a função de representar a posição do sol em relação a uma colina, do qual “yang se refere ao lado ensolarado e yin, ao lado sombreado” (Wang, 2012, p. 7). Neste contexto, se a noção de yinyang resulta de uma inter-relação entre sol e colina, é possível pensar que o yinyang existiria, se sol ou colina não estivessem presentes?

Nota-se com isso, a necessidade de contexto para se considerar o yinyang: “as qualidades só fazem sentido quando se especifica um determinado contexto” (Wang, 2012, p. 7). Isto implica em uma perspectiva em que as coisas estão sempre em relações múltiplas e recíprocas, e que a relação a ser realçada “depende dos propósitos e prioridades particulares do observador” (Wang, 2012, p. 7). Dito de outra forma, “yin e yang diferenciam as coisas apenas dentro de contextos e relações particulares” (Wang, 2012, p. 7), e um entendimento de mundo que tem por base o pensamento yinyang tende a fazer o mesmo.

Para compreender melhor o que se quer dizer com esta afirmação, há algumas formas relevantes de diferenciar a multiplicidade e complexidade do pensamento yinyang. Uma dessas formas se dá a partir da noção de oposto e contradição, denominada *Maodun* 矛盾. Este tipo de relação aponta a existência de uma base do yinyang firmada na diferença, na oposição e na contradição, dado que dois lados diferentes são relacionados e conectados, de um lado, e opostos, de outro. “A tensão e a diferença entre os dois lados que permite a energia dinâmica vinda através de sua interação” (Wang, 2012, p. 8). Neste ponto, para quem tem conhecimento da filosofia europeia, é comum pensar em opostos como contradições lógicas. Entretanto, este tipo de enfoque funciona apenas dentro do pensamento abstrato. Na realidade, de acordo com Robin Wang,

[...] apenas descobrimos que os opostos existem através da interação com e na dependência um do outro, mas também que a mesma coisa pode ser considerada como tendo qualidades opostas dependendo do contexto, uma vez que não é uma contradição lógica dizer que algo é pequeno (em comparação com uma montanha), mas grande (em comparação com uma formiga) (Wang, 2012, p. 8).

O segundo capítulo, *Qiwulun* 齐物论, dos escritos de Zhuangzi apresenta essa ideia, indicando que o pensamento chinês “está preparado” para contemplar contradições, enquanto o pensamento ocidental tem dificuldade de fazer o mesmo⁶⁹ (Souza, 2016).

⁶⁹ Esta percepção de que as contradições fazem parte do mundo e que opostos precisam de suas contrapartes para existirem é tão significativa no pensamento chinês que faz parte da obra de Mao Zedong. Para analisar a dialética marxista, Mao escreveu o texto *Teoria da Contradição* (*Maodun Lun* 矛盾论), se opondo a características ocidentais da teoria comunista, como a perspectiva substancialista que entende o mundo como algo imutável. Este texto se tornou parte significativa do pensamento maoísta e das discussões sobre comunismo na China. MAO, Tse-

A partir da noção de que opostos não existem um sem o outro, compreende-se que o yinyang também se relaciona a partir da interdependência, *xiangyi* 相依. Isto é algo que pode ser visto de algumas formas. De um lado, observa-se “a interdependência de opostos como conceitos relativos” (Wang, 2012, p. 9), uma vez que se algo é rotulado como “alto” ou “bom”, há outra coisa implicitamente rotulada de “baixo” ou “ruim”. No caso do yinyang, contudo, a interdependência é vista, ainda, no modo como as coisas existem e funcionam. O sol exemplifica esta ideia: como *yang*, ele brilha, aquece e estimula o crescimento das coisas, mas ele também queima, seca e destrói. Assim, é necessário que o sol saia de cena e dê espaço ao que é *yin*, como a noite ou a chuva. E, do mesmo modo, se só houver noite ou chuva, só haverá frio e escuridão e as coisas não irão crescer, de maneira que o *yin* deve dar espaço ao que é *yang*.

Chegamos, assim, à mútua inclusão, *Huhan* 互含, do yinyang – estreitamente ligada à interdependência. Isto quer dizer que, “se o yin depende do yang, então o yang está sempre envolvido com o yin; em outras palavras, yin não pode ser caracterizado de maneira adequada sem que se leve yang em conta também” (Wang, 2012, p. 9). Além disso, se o *yin* e o *yang* são interdependentes e mutuamente inclusivos, eles se associam, ainda, por interação e ressonância, *Jiaogan* 交感, ou seja, uma mudança em um ressoa, necessariamente, no outro, levando o outro à mudança: “cada elemento influencia e molda o outro” (Wang, 2012, p. 10). O *Lüshi Chunqiu* 吕氏春秋, uma das maiores obras filosóficas da China, compilada em torno do ano 240 A.E.C., por exemplo, entende a ressonância como um princípio geral que pode ser visto nas relações como a que existe entre ação e não ação. Knoblock e Riegel (2000, p. 410) explicam esta ideia. De acordo com eles ocorre ressonância quando, por exemplo, “não se aventurar é o meio através do qual alguém de fato se aventura; não agir é o meio pelo qual um indivíduo age. Isto se chama ‘usar o Yang para invocar o Yin e usar o Yin para invocar o Yang’”.

Nesse contexto, o yinyang se associa, também, por complementaridade e suporte mútuo, *Hubu* 互補, e através de mudanças e transformações, *Zhuanhua* 轉化. Isto porque, além de o *yin* fornecer ao *yang* o que a este falta, e vice-versa, “um lado se torna o outro em um círculo infinito”, de maneira que “o pensamento yinyang é fundamentalmente dinâmico e centrado na mudança” (Wang, 2012, p. 11).

O *He Guanzi*, 鶡冠子 (*Mestre Crista de Faisão*), um texto provavelmente do Período dos Estados Combatentes (475-221 A.E.C.), fornece uma influente caracterização deste

Tung. Sobre a Contradição. In: MODERNO, J. R. C. (org.). *O Pensamento de Mao Tse-Tung*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

movimento. Segundo este texto “o belo e o feio adornam um ao outro: isto é chamado de retorno ao ciclo pleno. As coisas se desenvolvem aos seus extremos e então se invertem. Isto se chama fluxo circular. 美惡相飾，命曰復周，物極則反，命曰環流。” (Wang, 2012, p. 11).

Desta passagem, é relevante notar ainda que “o caractere traduzido como fluxo, *liu* 流, se refere literalmente ao fluxo da água, contendo ele mesmo a imagem de água à esquerda. O termo para circular ou anel é 環 *huan*” (Wang, 2012, p. 12). Deste modo, a frase também pode ser traduzida como “circulação de fluxo”, realçando a noção de mudança constante.

Observando estas relações, que somam contradição, interdependência, inclusão mútua, interação, complementaridade e transformação, e considerando que o pensamento yinyang está na base do pensamento chinês, é possível começar a ver a existência de uma inter-relacionalidade que permeia e fundamenta o pensamento chinês. Isto ocorre porque, com o *yin* e o *yang*, não temos apenas duas entidades que se relacionam. Os dois conceitos estão de tal modo associados, se inter-relacionando, que formam uma terceira coisa: o yinyang. Assim, “o pensamento yinyang é um tipo de pensamento triádico centrado na terceridade resultante da interação entre *yin* e *yang*” (Wang, 2012, p. 13).

Com isso, tem-se que o pensamento yinyang gira em torno de processos integrados, ao invés de divisões e dualismos. No pensamento ocidental, dada a tradição de dividir as coisas de forma binária e maniqueísta, tende-se a olhar para o yinyang como algo separado, e há certa dificuldade em compreender a extensão da interação entre as duas ideias. Por isso, em geral, há dificuldade também em compreender, ou até em perceber, esse aspecto relacional da cultura chinesa. *Yin* e *yang* são vistos apenas como opostos que se complementam, e não como princípios que se inter-relacionam, necessariamente.

Outro aspecto significativo para se pensar neste conceito é o fato de que o desenvolvimento das noções de *yin* e de *yang* se deu principalmente a partir da observação de processos orgânicos e biológicos, e não através de visões mais abstratas, como físicas ou matemáticas, como tendeu a ocorrer no Ocidente. Isso indica que os processos biológicos são para os chineses, de modo geral, a fonte conceitual do entendimento do mundo. Além disso, o yinyang visto em muitos textos chineses clássicos promove “uma ênfase em raciocínios prováveis com uma dimensão de final aberto” (Wang, 2012, p. 14), ou seja, não refletem uma visão de mundo teleológica, em que há necessariamente um início e um final. Isso é mais uma característica que diferencia o pensamento chinês do pensamento ocidental que, além de ser teleológico, está majoritariamente focado nas noções de certeza e de universalidade. “Isto pode ser visto como reflexo do desejo humano comum de ter um conhecimento determinado e estável”

(Wang, 2012, p. 14), ou seja, de algo que lhe dê uma percepção de segurança, para resistir às coisas com as quais não consegue lidar, com as mudanças da vida e, principalmente, a maior delas, a chegada da morte e as transformações que ela provoca.

Para os chineses, a incerteza fazia parte da vida e era considerada um aspecto prático da agricultura, e “não como um problema abstrato do ceticismo filosófico” (Wang, 2012, p. 15). Para lidar com as incertezas sem perder a confiança de que a estabilidade é algo possível, “o pensamento yinyang foi criado como um aparato capaz de diminuir a ansiedade da perda de controle por criar formas de prever e aceitar a inevitabilidade da mudança” (Wang, 2012, p. 15).

Essa percepção das mudanças levou à ideia de busca pela harmonia entre as coisas. Mas esta harmonia não é um objetivo fixo e limitado. Ao contrário, pensar a harmonia através do yinyang não é pensar em um equilíbrio estático, mas pensar em estratégias de lidar com a criação e transformação das coisas. O conceito de *qi* 氣 (energia) do yinyang foi uma forma de os chineses buscarem lidar com a noção de criação das coisas, já que ele diz respeito a “uma força gerativa que subjaz toda existência e serve um papel indispensável de fazer uma ligação ontológica entre uma fonte unitária e a diversidade de todas as coisas” (Wang, 2012, p. 19). Neste contexto, a visão cosmológica chinesa a partir dos conceitos de *dao* 道, *qi* 氣 e de *yi* 易 (mutação) exemplifica como as coisas são parte de uma rede inter-relacionada, explicada pelo conceito do yinyang, que esclarece as leis gerais que organizam tais ligações.

No âmbito da estruturação da sociedade chinesa, por exemplo, há uma função social do yinyang a partir do gênero feminino e do gênero masculino. Dong Zhongshu, estudioso confuciano da dinastia Han, elaborou uma perspectiva baseada nessa distinção, sugerindo uma hierarquia entre homem e mulher. Com isso, de acordo com Wang e Hamilton (1992), na sociedade chinesa as definições de gênero costumavam ser, pelo menos até o início do Maoísmo, ainda mais significativas do que no ocidente – que, principalmente agora, tem questionado essas definições – e são percebidas como “um aspecto intrínseco da categorização das relações” (Wang; Hamilton, 1992, p. 26), das quais a noção de yinyang faz parte.

Wang (2012, p. 20), no entanto, argumenta que uma visão assim pode ser problemática, visto que, “se yin (mulher/ feminino) e yang (homem/ masculino) são ambos necessários para um ser humano saudável, então desvalorizar o yin (o feminino) levará a um enfraquecimento de outras partes indispensáveis, ou seja, do yang (masculino)”.

Além disso, há ainda um papel do yinyang no campo da ética, no qual se pode observar, mais uma vez, a importância da inter-relacionalidade amparada por este conceito:

[...] o yinyang fornece um senso de conexão humana a processos mais amplos do universo, algo enfatizado pelo termo *daode* 道德, e estrutura as obrigações humanas a partir de relacionamentos e hierarquias humanas particulares, algo enfatizado pelo termo *lunli* 論理 (Wang, 2012, p. 20).

Assim, com o yinyang tem-se uma “integração das ações humanas com padrões do cosmos e regras para ordem social” (Wang, 2012, p. 20).

Para se entender melhor esta afirmação, é importante saber que o primeiro registro escrito em que há a conexão da noção de *yin* e da palavra *yang* formando o conceito de yinyang ocorre no *Shijing* 詩經, em um trecho que diz: “vendo o cenário na colina, procurando pelo yinyang (既景迺岡, 相其陰陽)” (Wang, 2012, p. 24). Com isso, observa-se que os termos *yin* e *yang* foram conectados para tratar do resultado da luz do sol sobre uma colina, de modo que a parte ensolarada é o lado *yang* e a parte sombreada é o lado *yin*. Este primeiro uso do termo apresenta “aspectos primários do pensamento yinyang, sugerindo a intersecção de uma coisa (o sol) com um contexto complexo, de maneira que o yinyang ilustra a interação entre o sol, a colina e a luz” (Wang, 2012, p. 24). Desse modo, pode-se considerar o yinyang um fenômeno baseado em como “as características do sol se relacionam a outras coisas” (Wang, 2012, p. 24). Isso leva a uma outra observação: o yinyang refere-se à função das coisas, e não da substância das coisas, e essas funções “estão inevitavelmente associadas a relações ou contextos” (Wang, 2012, p. 24). Tendo isso em vista, não é possível criar definições ou mesmo traduções fixas do yinyang, para que se evite equívocos e entendimentos problemáticos.

Os textos chineses clássicos fazem outras associações do yinyang para além da relação entre sol e colina. O próprio *Shijing* apresenta outra ligação: a alteração dos ritmos diários de descanso noturno e trabalho diurno dada pela alternância entre *yin* e *yang*. O *Zhuangzi*, no capítulo *Tiandao* 天道 (*O Dao do Céu*), conecta *yin* a quietude e imobilidade; e *yang*, a movimento e fluxo, e assim, ambos são associados ao ritmo de vida e morte.

Além disso, como em muitas outras culturas, o sol, *ri* 日, era cultuado junto com o céu, *tian* 天. Deste modo, as estações do ano, afetando a agricultura e, conseqüentemente, as ações e o ritmo de vida humano (considerando uma sociedade com base na agricultura), tinham grande relevância. Segundo Wang (2012, p. 26), “o uso do movimento do sol para estruturar tempo e lugar está junto com a reverência ao sol mais claramente na área da astrologia e de calendários”. Foi neste contexto, de desenvolvimento da Astrologia, que o pensamento yinyang se desenvolveu, interconectando diferentes níveis de fenômenos. Mais do que isso, “toda a estrutura de tempo foi concebida através do fluxo do yinyang, fazendo do yinyang a base das

atividades humanas” (Wang, 2012, p. 27). Isto pode ser visto na importância que não apenas o sol (*ri* 日), mas também os movimentos cíclicos da lua (*yue* 月) tinham para os fazendeiros: ambos orientam o plantio – os dias (*ri* 日) estão situados em meses (*yue* 月). As fases da lua eram vistas como influentes sobre o plantio e a plantação; e os meses do ano, somados às estações, indicavam a hora de plantar e o que plantar, já que alguns meses têm mais luz do sol e outros, menos, e algumas plantas precisam de mais luz do sol e outras, menos. Deste modo, quando uma pessoa decide o que fazer em um dia específico, ela “deve consultar a lua, o histórico, o contexto” (Wang, 2012, p. 27).

Sol e lua, portanto, não podem ser vistos de forma isolada, mas sim, “em relação um ao outro para definir um contexto particular para qualquer decisão” (Wang, 2012, p. 28). Com isso, temos os caracteres de *yin* e *yang*. Na escrita simplificada mais recente, *yin* é apresentado como 阴, contendo o radical para “lua” (*yue* 月), enquanto *yang* é 阳, contendo um radical que pode ser tanto “sol” (*ri* 日), como “nascer do sol”, ou “raiar do dia” (*dan* 旦). Na escrita tradicional, os caracteres apresentam a ideia original de yinyang: *yin* 陰 é escrito com o radical para “colina” (*fu* 阝 /阜), à esquerda, e o radical de nuvem (*yun* 云), na parte inferior à direita; enquanto *yang* 陽 é escrito, igualmente, com o radical para “colina”, à esquerda e o radical de “sol” (*ri* 日) ou de “raiar do dia” (*dan* 旦), na parte superior à esquerda.

A relacionalidade do yinyang é vista, ainda, em outros termos, na filosofia budista.

3.3. Budismo e inter-relacionalidade

Somada ao pensamento yinyang na China, há de se mencionar a filosofia budista. De forma breve, o pensamento budista desenvolveu-se em torno de dois entendimentos principais: o de que não há uma substância imutável nem uma natureza própria que fundamentam todas as coisas; e a visão de que todos os elementos do mundo (pessoas, natureza, tempo, pensamentos, objeto etc.) estão em interconexão, inter-relacionados. Por esta perspectiva, não há garantia de independência das coisas e entende-se que elas se ligam através de um princípio de mútua determinação, ou de cooriginação dependente (*pratityasamutpada*), também estabelecido como princípio de interdependência (Florentino Neto, 2017, p. 210, 212; Tsai, 2020, p. 52, 53).

Neste ponto, a filosofia budista construiu uma visão de mundo, demonstrada por sua lógica relacional, para a qual as coisas não subsistem por si mesmas e não existe “algo que coloca tudo em movimento, mas não é movido por nada” (Florentino Neto, 2017, p. 212). Dito

de outra forma, tudo que existe influencia e é influenciado por outras coisas – não há uma existência completamente independente. Além disso, considerando o movimento como parte dessas coisas, ou seja, a ideia de que se algo se move ou coloca as coisas em movimento e, reciprocamente, é movido de volta, entende-se que não há algo fixo, imutável, mas que as coisas mudam, já que o movimento de uma dessas coisas leva ao movimento das demais, como em uma reação em cadeia. Assim como a perspectiva yinyang, portanto, a perspectiva budista compreende as mudanças. Mais do que isso, o *eu* budista, além de mudar constantemente, está sempre em relação aos outros *eus*, movendo e sendo movido mutuamente.

Outro aspecto significativo que conecta o pensamento yinyang à filosofia budista é a compreensão de que as contrapartes coexistem, ou de que há solidariedade entre contrários ou contradições: as contrapartes conceituais estão constantemente em inter-relação. Desta maneira, “algo só existe a partir do não-algo, de outro algo. E este outro algo só existe, porque existe o algo inicial. Assim, os conceitos existem por mútua determinação”, e o mesmo ocorre com as pessoas (Tsai, 2020, p. 69). Pensando a partir do indivíduo, só há individualidade por conta dele mesmo e, considerando que os indivíduos existem em sociedade e em relação às pessoas ao seu redor, como família, amigos, governo etc., o indivíduo só existe porque há uma comunidade com ele e o coletivo só existe porque há indivíduos.

Nesta perspectiva, não é possível pensar os indivíduos, ou as pessoas, fora das relações, bem como não é possível pensar em direitos individuais sem se pensar os direitos coletivos. Para que as pessoas vivam bem, os direitos coletivos devem ser considerados tão importantes quanto os individuais. Em uma sociedade que entende os aspectos relacionais como fundamentos da construção desta sociedade, os direitos coletivos, inclusive, terão prevalência em relação aos direitos individuais. Uma sociedade que tem influências significativas da filosofia budista, observando que um pilar fundamental dessa filosofia é a “interdependência total de todas as coisas” ou “a co-originação dependente de todos os entes” (Florentino Neto, 2017, p. 151), tenderá a considerar os direitos coletivos antes dos direitos individuais. A ontologia individual, como parte significativa das perspectivas ocidentais e de sua elaboração de direitos, neste sentido, não tem espaço, sem que haja adaptações, no âmbito da ontologia relacional. Se a ontologia individual se sobrepuser à relacional, as sociedades regidas por esta última transformar-se-ão radicalmente, talvez, inclusive, tornem-se outra coisa, outra sociedade⁷⁰.

⁷⁰ Algo assim começou a ocorrer na China, a partir do século XIX, com as guerras do ópio. Neste contexto, o país asiático foi levado a abandonar a autodeterminação de suas decisões políticas e econômicas e a aceitar as decisões

Desta maneira, sendo o yinyang a expressão da inter-relacionalidade na China e também a base das atividades humanas, é razoável pensar a inter-relacionalidade como a base das atividades humanas na China e do entendimento do mundo chinês. Fei Xiaotong observou esse aspecto da cultura chinesa e observa-se, igualmente, que a filosofia e os conceitos chineses, bem como a forma de agir e pensar o mundo na China assumem essa característica.

3.4. Inter-relacionalidade Chinesa

Diante do que foi apresentado, é relevante observar que há um fio condutor que orienta a forma que os chineses pensam e vivem no mundo. Como dito anteriormente, esse fio condutor é o caráter inter-relacional do pensamento chinês que organiza a sociedade. Qin e Nordin (2019) são acadêmicos que abordam este tema atualmente. Seus estudos tratam, basicamente, de teorias de Relações Internacionais (RI).

Segundo eles, nas teorias de Relações Internacionais do Ocidente, a racionalidade é predominante; enquanto no âmbito das comunidades tradicionalmente confucianas, a relacionalidade tem um papel predominante. Isto tem implicações, uma vez que “uma teoria relacional considera que a autoexistência coincide com a existência do outro e com a coexistência, e que o autointeresse coincide com o interesse do outro” (Qin; Nordin, 2019, p. 1). Para exemplificar isso, os pesquisadores analisam o exemplo da Associação de Nações do Sudeste Asiático (ASEAN).

Dentro das teorias de Relações Internacionais anglófonas, a abordagem que observa as práticas comuns de uma comunidade é bastante relevante, uma vez que “busca focar não em unidades ou sujeitos, mas nas práticas que os moldam e produzem” (Qin; Nordin, 2019, p. 1). Qin e Nordin (2019) consideram que existem duas estruturas principais que orientam essa abordagem: o “conhecimento prévio” ou “conhecimento contextual” (*background knowledge*) e o “conhecimento representacional”.

Explicando esses conceitos, Qin e Nordin (2019, p. 3) descrevem que o conhecimento contextual é “a base sobre as quais os humanos agem”, uma vez que “muito do que as pessoas fazem não deriva de deliberações conscientes ou de reflexões ponderadas, mas de conhecimentos tácitos” que perpassam sua formação cultural. Com isso, é um conhecimento desarticulado e irrefletido, ou seja, não é algo consciente e elaborado. Esse conhecimento está incorporado nas práticas comuns desenvolvidas, compartilhadas e mantidas em cada

de países hegemônicos ocidentais, resultando em perda de soberania ao governo chinês e na exploração econômica do país.

comunidade. Essas comunidades, chamadas, no artigo escrito pelos estudiosos citados, de “comunidades de prática”, são “coletivos sociais que desenvolvem e compartilham conhecimento prévio e são constituídas e moldadas por esse conhecimento” (Qin; Nordin, 2019, p. 3).

O conhecimento representacional, por outro lado, é intencional e articulado e está conectado ao conhecimento prévio, de maneira que esses dois tipos de conhecimento não são opostos, mas inseparáveis, uma vez que “em seu cerne, o conhecimento relacional e o contextual estão entrelaçados” (Qin; Nordin, 2019, p. 3): o conhecimento contextual produz o conhecimento representacional e o conhecimento representacional se baseia no conhecimento contextual.

Qin e Nordin (2019) afirmam também que as práticas relacionais, por exemplo, são inseparáveis do conhecimento contextual e que as comunidades (geo)culturais são chaves para essas práticas. Segundo eles, “qualquer teoria social, vista como conhecimento representacional, está necessariamente entrelaçada com o conhecimento contextual [de fundo] da comunidade ou comunidades (geo)culturais de prática através das quais elas emergiram” (Qin; Nordin, 2019, p. 4). Neste sentido, a teoria social formulada por Fei Xiaotong tem conexão com a filosofia chinesa que apresenta o conhecimento contextual que opera na China: a inter-relacionalidade.

Qin e Nordin (2019, p. 4) acreditam, desta maneira, que a representação se assemelha à prática e, com isso, consideram os acadêmicos como praticantes do conhecimento representacional, e afirmam que estes “refletem o conhecimento prévio da comunidade (geo)cultural no qual ele é produzido”. Neste contexto, observa-se que:

[...] a lógica da ação representada pelas teorias tradicionais de RI, como o neorrealismo, o institucionalismo neoliberal e o construtivismo contém e representam um conceito central – a racionalidade individualista – apoiado solidamente no conhecimento prévio das ditas comunidades culturais ocidentais que essas teorias representam (Qin; Nordin, 2019, p. 4).

Os capítulos anteriores mostram o quanto isso também ocorre com os direitos humanos e indica que não se reproduz apenas no âmbito acadêmico, mas também em suas extensões, os *think tanks*, nos veículos de mídia e nos discursos ideológicos governamentais.

O conhecimento acadêmico, segundo Qin e Nordin (2019, p. 2), pauta-se fortemente nas “comunidades de prática (geo)culturais e de conhecimento contextual que tanto o moldam quanto são moldados por ele”. Os acadêmicos de Relações Internacionais – e os estudiosos da área do Direito e dos direitos humanos – do mundo anglófono, neste sentido, se apoiam, majoritariamente, em um tipo específico de racionalidade – a racionalidade

individualista – para organizar suas ideias, e isso pode ser visto nas “teorias tradicionais de RI, como o neorrealismo, o neoliberalismo e construtivismo” (Qin; Nordin, 2019, p. 2). A academia sinófona e a comunidade epistêmica chinesa, por outro lado, organizam suas ideias através de outro tipo de racionalidade: a relacionalidade, algo que pode ser visto na dialética *zhongyong* 中庸 da abordagem chinesa das Relações Internacionais, por exemplo. Assim, há uma “prevalência do pensamento relacional nas comunidades de pensamento mais sinófonas” (Qin; Nordin, 2019, p. 2).

No Ocidente, há um conhecimento baseado em um contexto anterior – a tradição grega e a escatologia judaico-cristã, fundamentadoras da modernidade ocidental – que é base tanto das teorias de RI tradicionais, representadas, de modo geral, no pensamento da comunidade predominantemente branca, masculina de intelectuais, quanto de algumas teorias pós-coloniais e feministas.

Assim, como já foi tratado nos capítulos anteriores,

A narrativa dominante da modernidade no ocidente é representada majoritariamente como uma racionalidade individualista (desenvolvida, talvez, pelos mesmos intelectuais homens e brancos que afirmam representar a comunidade ocidental). Em grande medida, esses acadêmicos ‘ocidentais’ têm baseado suas representações predominantemente no pensamento modernidade ocidental (Qin; Nordin, 2019, p. 2).

Neste ponto, é significativo ressaltar que esses acadêmicos ocidentais são os responsáveis por desenvolverem ou defenderem a racionalidade e a ontologia como predominantemente individualistas, focadas na autonomia individual e, assim, pautarem o pensamento da modernidade ocidental, que “prevaleceu em muito do discurso acadêmico no mundo ocidental e não ocidental” (Qin; Nordin, 2019, p. 2). Apesar disso, através de “uma abordagem genuinamente global com multiculturalismo em seu centro” é efetivamente possível “superar a dominância do pensamento da modernidade ocidental no discurso e na prática acadêmica” (Qin; Nordin, 2019, p. 2), e, ainda, em um âmbito mais amplo.

A racionalidade é a base para as teorias de Relações Internacionais, o que difere as teorias ocidentais e não ocidentais é o tipo de racionalidade utilizada. “As teorias tradicionais de relações internacionais são baseadas na racionalidade de atores individuais no sistema internacional” (Qin; Nordin, 2019, p. 6). Não apenas isso, essas teorias enfatizam a racionalidade sobre qualquer outro tipo de perspectiva de apreensão do mundo. Na comunidade ocidental, “os indivíduos sempre foram o eixo das práticas”, de maneira que “a ação individual, racional é o conhecimento prévio dessa comunidade, estando incorporada em sua prática e

representada na teoria. Portanto, não é um acidente que as teorias de relações internacionais anglófonas compartilhem desse denominador comum” (Qin; Nordin, 2019, p. 6). Desta maneira, mais uma vez, é possível ver que a base da perspectiva de mundo do Ocidente está centrada no indivíduo, acrescentando à discussão elaborada por Qin e Nordin o entendimento em relação ao qual o Ocidente não constrói suas teorias apenas com base na racionalidade individualista, mas também em uma ontologia individual.

Nas comunidades confucianas, por outro lado, entende-se o mundo a partir das relações, e não de entidades atomizadas. “Como resultado, a relacionalidade é o conceito mais significativo abstraído das práticas culturais e sociais centradas em relações” (Qin; Nordin, 2019, p. 6). Assim, essa relacionalidade torna-se “o elemento mais importante do conhecimento prévio” das comunidades confucianas (Qin; Nordin, 2019, p. 6). Os autores argumentam, assim, que “a relacionalidade está para as comunidades de prática confucianas do mesmo modo que a racionalidade está para a imaginada comunidade de prática ocidental” (Qin; Nordin, 2019, p. 6).

Um problema significativo desta argumentação é opor relacionalidade à racionalidade, sem perceber que se está falando, na verdade, de dois tipos de racionalidade: a racionalidade relacional e a racionalidade centrada no indivíduo. A oposição exposta no texto reproduz um problema há muito visto dentro do estudo de civilizações não ocidentais, que parece entender a racionalidade como um fenômeno fundamentalmente ocidental, quando, na verdade, é um fenômeno humano. A diferença é que muitas das culturas não ocidentais, e a cultura chinesa é um exemplo relevante neste sentido, não dividem a experiência humana, necessariamente, em uma escolha entre racional, emocional e religioso. O que se vê na cultura chinesa é a percepção de que a experiência humana é pautada por todos esses aspectos e que eles são inseparáveis.

De qualquer forma, há alguns elementos significativos que caracterizam a relacionalidade das comunidades confucianas. O primeiro é a coexistência, para a qual

[...] a autoexistência é simultaneamente a coexistência com outros. Em outras palavras, qualquer eu individual é um processo contínuo entre o eu e os outros com os quais este eu se relaciona. A coexistência contrasta com duas posições ontológicas: uma estressa a prioridade da autoexistência sobre a coexistência, que fornece o fundamento ontológico para a racionalidade individualista [...], e a outra postula que coexistência vem antes da autoexistência (Qin; Nordin, 2019, p. 6).

Qin e Nordin (2019) chamam essa perspectiva de dialética *zhongyong* (中庸辩证法), que é um fundamento da epistemologia chinesa. Diferentemente da dialética hegeliana e da lógica formal, que funcionam a partir de um modo de pensar “Um ou outro” (*fei ci ji bi* 非此即彼 – tradução literal: “isso não, isso é”), a dialética *zhongyong* enfatiza a perspectiva “ambos – e” (*ji you* 既又 {tradução literal: ambos, e}) (Qin, 2018b, p. 39), valorizando o que está no “meio”, a conciliação, e não a exclusão de fatores. “Dois argumentos opostos, por exemplo, não são considerados como um sendo verdadeiro e outro sendo falso” (Qin, 2018a, p. xvii), pois se busca o que há de razoável nos dois. A similaridade que existe com a dialética hegeliana é o fato de ambas se basearem em polaridades e se desenvolverem a partir da interação de tais polaridades. Contudo, a dialética *zhongyong* interpreta a relação dessas polaridades como algo harmônico, enquanto a dialética hegeliana assume o conflito como a essência dessa relação. Assim, enquanto a tradição hegeliana busca encontrar contradições-chave que irão superar o velho e construir uma nova síntese, o pensamento *zhongyong* se empenha em encontrar uma intersecção, o que há de comum entre as coisas, um meio termo. Isso ocorre porque a diferença é considerada algo fundamental:

[...] as duas polaridades, aparentemente opostas, são na verdade dois lados de um mesmo fenômeno, imanentemente relacionados e inclusivamente interdependentes, se apoiando uma na outra para a vida e para a produção de nova vida. Não se nega a existência de conflitos, mas se nega seu *status* ontológico. O conflito é um desvio necessário da harmonia. Não há termos dicotômicos como ‘tese’ e ‘antítese’, apenas conceitos como ‘*cotese*’ (Qin, 2018a, p. xvii).

A dialética *zhongyong* entende que “o ‘eu’ e o ‘outro’ são imanentemente dependentes um do outro para sua existência” (Qin; Nordin, 2019, p. 6). É possível observar isso, por exemplo, no Zhuangzi, no qual se lê “sem o outro, eu não existo” (Souza, 2016, p. 80). Dentro da filosofia desse pensador chinês,

Não há nada que não seja ‘outro’, não há nada que não seja ‘isto’. O meu ponto de vista não é como o do outro, eu conheço o que eu conheço. Assim digo: o ‘outro’ nasce do ‘isto’ e o ‘isto’ segue circunstancialmente do ‘outro’. É o que dizem sobre o nascimento simultâneo do ‘outro’ e do ‘isto’. Contudo, nascem simultaneamente, morrem simultaneamente; morrem simultaneamente e nascem simultaneamente; são simultaneamente possíveis, não são simultaneamente possíveis; não são simultaneamente possíveis, são simultaneamente possíveis (Souza, 2016, p. 81, 82).

A partir deste texto, observa-se que o entendimento sobre a interconexão existente entre o “eu”, chamado de “isto” como elemento de indexicalidade conectado às circunstâncias, e o “outro” dentro do conhecimento contextual da comunidade chinesa é discutido desde a antiguidade chinesa e é expresso em textos da Era dos Filósofos⁷¹, bem como ao conceito de yinyang e as relações de interdependência, interação, inclusão mútua e complementaridade que ele carrega.

Por esta perspectiva, os seres humanos são um “vir a ser” relacional, ao invés de seres autônomos, formados por uma substância imutável. Eles são “auto-organizadores em uma organização social” (Qin; Nordin, 2019, p. 7). Isto ocorre porque, “as identidades dos atores sociais são moldadas pelas relações sociais e formadas no processo de se relacionar e estar relacionado” (Qin; Nordin, 2019, p. 7). Não há um *eu* com identidade absoluta, pois essa identidade é construída dentro das relações e muda de acordo com elas: uma pessoa só é filho em uma determinada relação, mas pode ser pai ou esposo em outra, amigo em outra, professor em outra, e assim por diante. Com isso, “não há eu em isolamento, para que seja considerado abstratamente: eu sou a totalidade dos papéis que eu vivo em relação a outros específicos” (Nisbett, 2003, p. 5). Ou seja, “o *eu* é um ‘*eu relacional*’ ou um ‘*eu-em-relação-com-outros*’ (Qin; Nordin, 2019, p. 7, grifo do autor) – a ontologia que organiza esse entendimento de mundo é uma ontologia relacional, ou, mais precisamente, dada a rede de conexões que liga *eus* e *outros*, inter-relacional. O jogo chinês *weiqi* exemplifica isso, uma vez que as peças só têm alguma identidade no jogo, quando são postas no tabuleiro, ao contrário do jogo de xadrez, em que cada peça tem identidades específicas e movimentos específicos dados *a priori*.

Comunidades confucianas de prática, neste sentido, “se apoiam na lógica da relacionalidade, na qual os atores sociais baseiam suas ações em relações” (Qin; Nordin, 2019, p. 7). O círculo relacional é um conceito-chave neste sentido, uma vez que, a partir dele, o *eu* constrói inúmeras relações concêntricas que “indicam as relações do *eu* com os outros” (Qin; Nordin, 2019, p. 8).

Resumindo o que foi apresentado das ideias de Fei Xiaotong, tendo o *eu* como origem, esses círculos se estendem tocando outros círculos e, assim, construindo o mundo social que apoia esse *eu*, e que o conecta a outras pessoas. “Os círculos constituem o tecido social no qual o ‘eu’ está enredado; suas atividades sociais ocorrem em, com e através desses círculos relacionais” (Qin; Nordin, 2019, p. 8).

⁷¹ Período que se estende do século VI ao III A.E.C., na China (Bodde, 1983, XIX). BODDE, Derk. “Translator’s Historical Introduction”. In: FUNG, Yu-Lan. *A History of Chinese Philosophy*. Traduzido por Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press, 1983. Volume 1.

Além disso, há níveis diferentes de conexão, de acordo com a proximidade dos círculos – algo denominado “regra de intimidade”. Os círculos mais próximos indicam uma intimidade maior entre as pessoas, e essa proximidade vai diminuindo conforme os círculos se afastam. Dessa maneira, o círculo em que há maior proximidade é o círculo familiar.

A partir dessa perspectiva de mundo, ao contrário do entendimento de Samuel Huntington (1997), em *O Choque de Civilizações*, de que existiria uma assimetria irremediável entre as civilizações, as comunidades confucianas de prática veem as diferentes culturas, Estados e governos como atores que podem ser mutuamente inclusivos, “cada uma contendo elementos das outras mesmo que difiram e possam até parecer opostas” (Qin; Nordin, 2019, p. 8). Isso é algo que pode ser visto dentro do pensamento yinyang, uma vez que essa noção assume a possibilidade de conexão dos opostos. Qin e Nordin (2019) apontam a ASEAN como exemplo deste tipo de conduta dentro de uma lógica relacional no cenário global, indicando que essa perspectiva de mundo pode pautar os Estados e suas relações, bem como fazer parte de organizações internacionais. Eles apontam que esse tipo de abordagem está dentro da perspectiva confuciana de Zhongyong (中庸), para o qual “o *eu* e o outro são complementares na diversidade e co-constitutivos na interação” (Qin; Nordin, 2019, p. 8).

Segundo esses acadêmicos, “o Zhongyong [中庸] justifica priorizar a manutenção do processo de cooperação como um fim em si mesmo – que é mais importante do que chegar a resultados imediatos ou tangíveis” (Qin; Nordin, 2019, p. 9). Além disso, Qin e Nordin (2019) consideram o conceito confuciano de humanismo *ren* 仁 como a norma moral e social mais importante tanto nas relações interpessoais diárias quanto entre os diferentes atores internacionais, uma vez que ela define o quão adequada é uma ação e é expressa “de diferentes formas para os diferentes relacionamentos” (Qin; Nordin, 2019, p. 10). Assim, quando um filho age com reverência a seus pais, a partir da noção de princípio filial, e um amigo age com sinceridade em relação a outro, ambos estão seguindo a norma moral *ren* 仁. Há regras específicas para as interações sociais, considerando o tipo de relacionamento e o nível de intimidade dentro de cada relação. Consequentemente, modelos gerais de conduta tendem a não ter utilidade na sociedade chinesa.

A racionalidade individualista, diversamente, é a base das teorias ocidentais, tanto no âmbito das Relações Internacionais, quanto para as teorias sociais de modo mais amplo. Isso ocorre porque este tipo de racionalidade está “incorporada nas práticas da comunidade ocidental” (Qin; Nordin, 2019, p. 11), sendo, com isso, frequentemente representada nas informações e no conhecimento dominantes, de modo que faz parte significativa do “cerne intelectual que

sustenta e domina a maior parte do discurso das ciências sociais, desde a economia até a ciência política” (Qin; Nordin, 2019, p. 11).

Na China, por outro lado, a racionalidade individualista não é predominante, uma vez que a sociedade chinesa volta-se às relações, especialmente as relações humanas e os contextos sociais. É a racionalidade relacional que permeia as discussões e as análises nos trabalhos intelectuais mais relevantes.

Qin e Nordin (2019, p. 11), a partir disso, defendem que não há uma negação da racionalidade na lógica relacional, uma vez que essa lógica “reconhece a importância do papel desempenhado pela racionalidade, mas acentua que a racionalidade é significativa apenas quando definida nos termos da relacionalidade ou da ‘racionalidade relacional’”. Assim, apesar de terem oposto relacionalidade e racionalidade e sua argumentação, fica claro que essa oposição não existe. Ou seja, não há tensão entre relacionalidade e racionalidade, mas entre racionalidade individual e racionalidade relacional, entre ontologia individual e ontologia relacional, entre o foco no indivíduo e em seus interesses próprios, e o foco nas relações e nos interesses compartilhados nessas relações. Mais do que isso, se percebe uma tensão entre essas duas formas de organizar as percepções de mundo e a vida, mas ela só existe, realmente, por conta da busca por poder e da hegemonia de uma dessas duas ontologias. Há partir do pensamento yinyang e das reflexões de Zhuangzi, considera-se que o “isto” não existe sem o “outro”, e, da mesma forma, o individual não existe sem o inter-relacional e vice-versa. Apesar de aparentemente opostos, eles podem ser conciliados e integrados, mas isso não acontece e se vê uma tensão entre a ontologia individual e a ontologia inter-relacional, porque há um projeto hegemônico que busca disseminar compulsoriamente a ontologia centrada no indivíduo.

Os conhecimentos prévios, portanto, estão intimamente entrelaçados nas diferentes comunidades, moldando, assim “formas de pensar e de criar conhecimento relacional” (Qin; Nordin, 2019, p. 12). Com essa teoria, Qin e Nordin (2019) consideram que há um nível de universalidade que pode ser atingido na interação entre as diferentes comunidades, mas acreditam que ter validade perfeita é algo utópico. Talvez, com isso, possamos pensar que a implicação da existência de dois tipos diferentes de racionalidade, como colocado por Qin e Nordin (2019), ou por dois tipos diferentes de ontologia é que não há solipsismo entre as diferentes comunidades. A ideia de solipsismo só existe quando há tentativa de dominação, quando algo, alguém ou um grupo se coloca como superior e, com isso, como padrão universal, sem considerar que a universalidade precisa compreender a pluralidade.

É necessário que as pluralidades sejam mais apresentadas, discutidas e analisadas. Neste sentido, Qin e Nordin (2019) afirmam que, apesar de a racionalidade relacional ser pouco

explorada nas teorias e conceitos ocidentais, ela tem um grande potencial, uma vez que para pensar o social, é relevante pensar que a autoexistência é, também, coexistência entre essas pluralidades. Desta maneira, dentro dessa reflexão, é necessário que as diferentes teorias e conceitos, principalmente aqueles que se propõe ter validade universal, sejam mais explorados a partir das ontologias relacionais e refletir sobre teorias de relações internacionais neste sentido pode nos auxiliar a pensar os direitos humanos a partir de uma perspectiva inter-relacional.

CAPÍTULO 4 – AMPLIAR OS HORIZONTES: ONTOLOGIA INTER-RELACIONAL E DIREITOS HUMANOS

Ampliar os horizontes existenciais⁷² é uma ação necessária para se discutir direitos humanos direcionados a toda a humanidade e não apenas parte dela. Isso, contudo, não pode ser feito assumindo apenas uma forma ontológica e epistemológica como referencial de universal. É necessário que se olhem outras ontologias, outras epistemologias e as teorias e conceitos desenvolvidos a partir delas.

Tendo em vista a inter-relacionalidade como constituição ontológica da sociedade chinesa, exposta no capítulo anterior, é relevante observar como ela se expressa teoricamente, tomando a inter-relacionalidade chinesa como uma interlocução para que os horizontes conceituais sejam ampliados e, com isso, as discussões de temas relevantes que concernem todos os povos se tornem mais inclusivas, considerando entendimentos e perspectivas particulares dentro da diversidade que constitui o mundo, ou como os chineses historicamente denominaram, “tudo o que está sob o céu” – *Tianxia* 天下. Assim, pensar sobre as Relações Internacionais, e por extensão sobre os direitos humanos, com base em uma ontologia inter-relacional não é o mesmo que pensar em uma perspectiva que separa e divide Estados, mas sim pensar sobre as inter-relações que esses Estados e as pessoas que os compõem podem construir.

4.1. Sobre Relações Internacionais e Inter-relações: a construção de uma perspectiva inter-relacional da política mundial

As teorias são construídas de formas diferentes e são fortemente influenciadas pela cultura. Elas também têm direcionamentos pautados nos entendimentos de mundo que essas culturas desenvolveram e apresentam perspectivas de mundo diferentes. A observação de que existem teorias monistas e teorias pluralistas nos auxilia a perceber isso. Por exemplo:

[...] o monismo cultural acredita que a teoria social produzida em uma comunidade cultural é e deveria ser perfeitamente universal e válida entre as comunidades culturais, pois as múltiplas culturas que existem no mundo diferem apenas em uma coisa: serem culturas avançadas ou culturas atrasadas. A cultura ‘avançada’ representa a cultura correta e racional (Qin, 2018a, p. 19).

⁷² “Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu. Suspender o céu é ampliar nosso horizonte; não [só] o horizonte prospectivo, mas um existencial [ontológico e epistemológico]. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que esse tempo que nós vivemos quer consumir” (Krenak, 2020, p. 32).

As demais culturas, por outro lado, por não se estruturarem sob este mesmo padrão, devem adequar-se ao que é considerado avançado. Neste contexto, o pensamento monista reforça o pensamento hegemônico, pois, ao entender que as ciências naturais devem ser o parâmetro para todas as ciências, entende também que as teorias sociais criadas em uma única cultura são universais para todo o mundo, e aplicáveis em qualquer cultura. O pluralismo, em contrapartida, reconhece a pluralidade cultural que há no mundo e a estende para as teorias sociais, admitindo a pluralidade dessas teorias. Por isso é importante que os direitos humanos sejam pensados de forma pluralista, considerando a diversidade cultural e as particularidades de cada região.

Pensando a partir do pluralismo, é possível comparar as ciências modernas fundadas na Europa e a visão de mundo chinesa. As primeiras tiveram início no Ocidente, com base na ontologia ocidental, de maneira que os estudiosos dessa perspectiva dedicaram muito tempo à observação e à exploração da natureza com o intuito de poder controlá-la. A visão de mundo chinesa, por outro lado, ao invés de se debruçar sobre a natureza, direcionou seu foco para o mundo humano e para o coração/ a mente (*xin* 心) humana. Mais do que isso, a tradição chinesa não separou humanidade e natureza, vendo ambos como elementos conectados. Um dos motivos para isso é o entendimento de que “o fator decisivo no mundo, tanto natural quanto social, é humano” (Qin, 2018a, p. 23). Nesse sentido, “enquanto os ocidentais tentaram descobrir e criar conhecimento no processo de exploração da natureza, os chineses prestaram muito mais atenção em encontrar e explorar o conhecimento em seus próprios corações/ mentes (*xin* 心)” (Qin, 2018a, p. 23). A natureza foi historicamente entendida pelos chineses de maneira diferente da ocidental.

A filosofia chinesa, vista tanto a partir dos confucianos quanto dos daoístas, não buscou explicações e conhecimento, ou “a verdade”, fora de si, mas sim dentro de nós mesmos. Isso é visto em Mêncio (7 A.4), por exemplo, quando o filósofo afirma: “[...] todas as coisas já estão em nós. Direcionemos nossa atenção para nós mesmos e encontraremos a verdade. Não há maior contentamento”⁷³. O conhecimento não é encontrado no exterior de nós e o cultivo do coração/ mente (*xin* 心) é mais valorizado do que a busca por controlar a natureza. Assim, se os estudos ocidentais privilegiavam o entendimento da natureza em busca de leis naturais, os estudos chineses se direcionaram para o cultivo do coração/ mente (*xin* 心). Portanto, de acordo

⁷³ No original: “万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉”. Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*. 2011. Disponível em: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=1795&remap=gb>. Acesso em: 02 mar. 2023.

com Qin (2018a, p. 24), “a visão de mundo chinesa é mais baseada no humano e mais orientada introspectivamente”, e pode direcionar os estudos a explorar ideias relativas às teorias sociais que se focam mais no humano. Não faz sentido, com isso, que a perspectiva chinesa seja considerada para se pensar os direitos humanos e, mais do que isso, que existam direcionamentos dos direitos humanos que abarquem características culturais chinesas ou mesmo que as ações chinesas no âmbito social já considerem, de alguma maneira, os direitos humanos?

De todo modo, a cultura se relaciona à perspectiva de mundo da pessoa que produz conhecimentos em teorias sociais, de maneira que pessoas e cultura devem ser pensadas como os conceitos de *yin* e *yang*, ou seja, como partes dinâmicas, complementares e indissociáveis. “Isso significa que uma teoria social é inicialmente construída em um cenário geocultural particular, que define a prática da comunidade cultural e desta forma orienta os esforços para desenvolver uma teoria” (Qin, 2018a, p. 25). Como resultado, “diferentes culturas podem produzir diferentes teorias sociais” (Qin, 2018a, p. 25).

A partir do estudo das teorias de política internacional chinesas elaboradas é possível compreender o direcionamento epistemológico dos estudiosos e estender isso à maneira que os chineses pensam os direitos humanos com base na inter-relacionalidade. Essas novas teorias sobre Relações Internacionais na China exemplificam que é possível se pensar conceitos e teorias a partir de uma ontologia não individualista, pois ela não é a única possível para explicar todas as questões de mundo. Elas exemplificam ainda que uma ontologia inter-relacional constrói teorias não apenas sobre pessoas, mas também sobre relações e inter-relações, ou seja, relações mais complexas, que conectam pontos não de forma linear, mas multifacetada, como em uma rede formada por múltiplas dimensões, incluindo pessoas, meio ambiente, animais, redes de afeto e solidariedade, entre outros.

A inter-relacionalidade⁷⁴ é um elemento característico das comunidades culturais confucianas e também dos povos originários das Américas e de diferentes etnias de África, e pode ainda ser vista em obras de pensadores ocidentais⁷⁵. Com isso, é possível entender que existem diferentes tipos de inter-relacionalidade e que as teorias confucianas são uma expressão da lógica-ontológica inter-relacional chinesa (Florentino Neto, 2021). Conforme indicado no capítulo anterior, essa inter-relacionalidade específica é explicada também pelas teorias

⁷⁴ É relevante esclarecer que Qin (2018a) utiliza o termo “relacionalidade”. A partir da pesquisa realizada para elaboração desta tese e conforme as informações apresentadas no capítulo 3, consideramos mais acurado o uso do termo “inter-relacionalidade”.

⁷⁵ Qin (2018a) menciona Heráclito, Marx, Simmel, Foucault, John Dewey e Norbert Elias como estudiosos com tendências ou perspectivas relacionais.

daoístas e budistas, por isso falar em ontologia inter-relacional é mais acurado. Qin analisa este tema apenas a partir da perspectiva confuciana, pois, segundo ele, o Confucionismo entende o mundo como um lugar de relações e o mundo social como o espaço das relações humanas e essa perspectiva é um componente metafísico importante para uma teoria relacional da política mundial. Isto porque, Qin vê o mundo como um universo de relações, algo que acontece tanto no mundo natural quanto no social. Considerando a pluralidade de relações possíveis que existem, no entanto, talvez seja mais acurado pensar em um multiverso de relações.

Assim, neste multiverso de relações, existem três dimensões de relacionamentos: o mundo natural, o mundo social e as relações entre o mundo natural e o social. Essas três dimensões de relacionamentos e a fluidez e as mudanças que existem entre elas compõem o cosmos e as dinâmicas que ocorrem nele. Esse entendimento de mundo é diferente do que se vê nas teorias de relações internacionais hegemônicas, uma vez que, pensando a partir de uma analogia com o jogo de xadrez, os chineses dariam mais ênfase para o tabuleiro e às linhas que conectam as peças do que às peças, como faz o Ocidente. Assim, a sociedade chinesa não é baseada nem no indivíduo, nem na sociedade, mas nas relações (*guanxi* 关系).

Por meio da perspectiva inter-relacional chinesa, “sem as relações nada aconteceria e o mundo seria um não-mundo” (Qin, 2018a, p. 108), visto que tudo se relaciona a tudo e não há nada que não esteja em relação a algo. Inclusive, segundo Qin (2018a, p. 108), “não existem seres, princípios ou forças transcendentais que estejam acima do todo inter-relacionado”. Ao contrário da tradição filosófica europeia que requer uma definição específica de transcendência⁷⁶ para a qual existe um Deus todo poderoso e racional, o conceito de transcendência é alienígena para a perspectiva relacional chinesa: “não há algo como uma mente racional absoluta que transcende a complexidade relacional” (Qin, 2018a, p. 108). Isso faz parte, inclusive, do sistema de crença chinês, para o qual não há um Deus onipresente, onisciente e onipotente, mas há relações com os ancestrais que garantem conexões íntimas capazes de promover coisas como boa sorte. Isso faz parte de um cosmos observável a partir de teorias confucianas e daoístas, em que “tudo está em tudo e todas as coisas estão relacionadas entre si, bem como com o contexto” (Qin, 2018a, p. 108). Além disso, ao contrário da perspectiva substancialista, para a qual há vários tipos de substâncias, como coisas, seres e essências, que criam uma unidade fundamental e entendem a existência de uma natureza real que compõe os seres, a inter-relacionalidade entende a realidade como um processo dinâmico.

⁷⁶ Qin (2018a, p. 108) explica esse conceito de transcendência com base em Hall e Ames, segundo os quais “A é transcendente com respeito a B se a existência, significado ou importação de B não pode ser completamente explicado sem que se recorra a A, mas o contrário não é verdadeiro”.

Com base na ontologia inter-relacional que constitui o conhecimento prévio chinês, a teoria relacional de Qin considera que as relações são antes de tudo relações humanas e, por isso, a agência humana é indispensável. Parte disso se dá porque ele toma o confucionismo, que prioriza as relações humanas, como o fundamento da cultura chinesa: o cosmo confuciano, dando grande importância ao humano e à humanidade como virtude, considera as “relações entre coisas, pessoas e coisas e pessoas, mas os humanos são sempre um fator fundamental, criativo e pleno de agência” (Qin, 2018a, p. 113). Neste ponto, é significativo pensar em “humano” tanto como referência aos seres humanos, ao que é relativo às pessoas falando das relações entre os seres humanos, quanto como a partir do sentido de humanidade, ou seja, do sentimento de benevolência, de empatia e compaixão, de solidariedade, de cuidado e respeito das pessoas entre si e das pessoas com o mundo. Assim, é possível pensar em “humano” como um mundo social de relações entre as pessoas e também como um mundo social de relações pautadas na empatia, na solidariedade, no cuidado com o outro.

Outra parte do direcionamento que Qin dá à sua teoria ocorre porque outros pesquisadores chineses relevantes, como Fei Xiaotong, observaram a sociedade chinesa como uma sociedade organizada por relações que são complexas, interdependentes, centradas na busca por harmonia, interconectadas umas às outras e que se sobrepõem umas às outras. Isso também constrói:

[...] um mundo relacional, definido pelas relações entre os seres humanos. Não é um mundo Hobbesiano, de luta de todos contra todos, nem um mundo Lockeano de competição de todos contra todos, nem um mundo Kantiano, em que todos fazem amizade com todos, mas um mundo confuciano [daoísta e budista] em que todos são relacionados, interdependentes e incluem a todos (Qin, 2018a, p. 114).

Como Fei, Qin (2018a) constrói uma analogia dessa relacionalidade chinesa. Ele usa a imagem do corpo humano na medicina chinesa tradicional, para isso, aponta para a rede complexa de relações entre meridianos centrais e meridianos colaterais que fazem parte do corpo. Os relacionamentos sociais, segundo ele, são similares a um corpo saudável, pois “saúde significa equilíbrio, cooperação e relações harmoniosas entre todas as partes inter-relacionadas e as partes do corpo, como um sistema orgânico e holístico” (Qin, 2018a, p. 114).

Transpondo isso para as relações internacionais, da mesma maneira que todas as pessoas estão relacionadas a alguém, os países também estão relacionados a outros países: não importa a característica ou a qualidade da relação, ainda se tratam de relações e essas relações determinam o que os atores fazem. Em sua perspectiva relacional, Qin (2018a) considera as pessoas e as corporações (como empresas e países), que são formadas por pessoas e são atores

na política mundial, e, como em um corpo saudável, é importante que todos os elementos que o constituem estejam em harmonia. Tendo isso em vista, ao contrário dos pensadores modernos e das teorias científicas, para os quais “a existência de entidades individuais é talvez a primeira suposição” (Qin, 2018a, p. 123), uma teoria relacional “coloca ênfase particular na coexistência, ou na existência do *eu* em relação a outros, ao invés da existência em isolamento” (Qin, 2018a, p. 123). É, deste modo, uma teoria que entende a política como uma arte de gerenciar e organizar relações.

A ontologia individualista considera que a existência focada no *eu* tem primazia em relação à ontologia inter-relacional, que é também uma ontologia de coexistência. Mas há estudiosos que entendem o contrário, avaliando que há uma anterioridade da coexistência, ou a existência do *eu* sempre em relação ao outro. Zhao Tingyang (2019, 2021) é um dos filósofos que defendem esta última perspectiva de mundo. De acordo com ele, a ontologia da coexistência, tendo em conta as relações humanas, foca mais na perspectiva da ação no mundo e menos na perspectiva da existência no mundo: os seres humanos, como agentes, agem em conjunto e em relação a outros agentes. Este fazer em conjunto constrói intersubjetividades e interações, sendo, por isso, uma parte significativa da coexistência. Desta maneira, a ontologia da coexistência no contexto inter-relacional tem predominância em relação à ontologia da existência: há primeiro um estado de relações e interações, de coexistência, e a partir disso, a existência passa a ter sentido.

Isto não significa que exista uma predominância da coexistência em relação à existência, ou que o interesse coletivo tenha prioridade sobre os interesses do *eu*, de maneira que pudesse promover subjugação e até eliminação do *eu* e de minorias – algo justificável em nome do coletivo. Coexistência e existência não constroem uma estrutura dualista, visto que estas tendem a ser parciais e possivelmente enganosas. Existência e coexistência se dão ao mesmo tempo, pois estão em inter-relação, de forma similar ao fato de que existem gotas de água e existe o oceano. Nessa analogia, Qin (2018a) argumenta que uma gota de água existe ao mesmo tempo que outras gotas de água para formarem o oceano. Isto pode parecer impossível em uma lógica predicativa, mas não o é dentro do pensamento yinyang, que considera que há uma relação de mutualidade entre coisas consideradas opostas ou contraditórias, e da dialética *zhongyong* (中庸辩证法)⁷⁷, para a qual é inclusão e não exclusão.

Esta relação entre existência e coexistência é vista também na teoria de Fei Xiaotong (1992), que não nega a importância dos *eus*, mas os coloca sempre em relação a outros

⁷⁷ Conforme capítulo 3, seção 3.4.

eus, não isoladamente. Qin (2018a), neste contexto, como Zhuangzi, argumenta em favor de um equilíbrio entre os dois aspectos. Isso é importante para se pensar os direitos humanos, já que neles estão colocados direitos individuais e coletivos. E há caminhos para pensar equilíbrio na própria filosofia chinesa a partir, por exemplo, dos confucianos clássicos, que construíram teorias com os conceitos de *xiao* 孝 e *li* 礼 para se pensar a construção de uma vida adequada a todos, coletivamente, e de Zhuangzi que reconhece a importância de se valorizar as pessoas, suas características particulares (*xing* 性), sua espontaneidade (*ziran* 自然, *ziyou* 自由) e não apenas os papéis sociais que elas carregam. Mas, como argumenta Rosemont Jr. (2015), a partir do pensamento confuciano, também é importante valorizar os papéis sociais como forma de organizar a sociedade com vistas a garantir uma boa qualidade de vida para todos.

Nas sociedades fundadas em ontologias relacionais há a primazia da interdependência e da inter-relacionalidade entre as pessoas, mas não dos próprios indivíduos. Isso significa que “o *eu* é um *eu* relacional, consciente da presença do social e de outros seres humanos” (Qin, 2018a, p. 129), tendo uma identidade que se constrói relacionalmente. Talvez seja possível dizer até que os seres humanos todos são relacionais.

A teoria confuciana considera que não existe um *eu* que viva isoladamente, mas que todas as pessoas são partes de uma comunidade, que começa com a família e se estende progressivamente para a vila, a província, o país e o mundo. Somada a ela, a teoria daoísta, afirma também que o *eu* envolve a participação do outro, como se houvesse uma simbiose entre *eu* e outro. É neste processo de formação do *eu* a partir do outro, um processo relacional, que a identidade das pessoas vai se formando. “Em outras palavras, a identidade de um ator é formada no processo de se relacionar e de estar relacionado” (Qin, 2018a, p. 130) – não há um *eu* absoluto e independente que possa ser considerado de maneira abstrata.

Não há binariedade nessa relação “eu-outro”, como se pode ver na filosofia com base europeia. A dicotomia ocidental que opõe *eu* e outro produz movimentos diferentes. Qin (2018a) aponta alguns: a criação de um estereótipo negativo do outro para a elaboração da identidade do eu; o foco na diferença entre o *eu* e o outro, dando suporte ao estereótipo negativo, para reforçar a identidade; e o estabelecimento do *eu* como bom, completo, coerente e do outro como mal, irracional – criando também uma oposição entre o herói e o inimigo, vista em diversas narrativas, inclusive na bíblia, e que busca justificar a invasão de países (Souza, 2008). “Isso implica em uma visão de mundo fortemente messiânica que tende a assimilar e homogeneizar o outro para que o *eu* adquira segurança absoluta” (Qin, 2018a, p. 135). As teorias de Relações Internacionais, com base nesses entendimentos, veem o sistema

internacional como anárquico, individualizando as ações dos Estados e promovendo um processo de conflito. Um dos motivos para isso, segundo Qin (2018a), é a pressuposição dos Estados ocidentais de que se deve ter a “sobrevivência” como objetivo para as ações no sistema internacional. Fosse focado nas relações entre os países, na ideia de amizade e na importância da coexistência, o caminho poderia ser de cooperação. Aqueles que se apoiam na relacionalidade tendem a dar mais importância à busca por mudar relações negativas, à resolução de conflitos e à formação de laços de amizade, pois dentro dessa lógica, quanto mais amigos se tem, mais forte se é e é isso que leva à segurança dos agentes.

A forma de ver as relações internacionais na China dá-se de outra maneira, porque, na sociedade chinesa, o *eu* é relacional, consciente de sua conexão com outras pessoas. Esse *eu* se entende como parte de um organismo, ou de um sistema mais amplo e não é possível “argumentar o que vem primeiro, a parte ou o todo, e qual determina o outro” (Qin, 2018a, p. 131). Qin chama isso de “co-identidade”. O cientista político faz um paralelo dessa formação de identidade com o jogo *Weiqi* 围棋, avaliando que o tabuleiro já composto por todas as peças “parece com o cosmos confuciano, pois cada peça está relacionada com outra peça e juntas elas constituem o universo *weiqi*”. Outro ponto relevante é que as peças são iguais, elas não têm identidades ou características predeterminadas, ao contrário do jogo de xadrez, no qual todas as peças têm papéis definidos e imutáveis. No *weiqi*, quando uma “peça é colocada no tabuleiro, ela ganha significado e realiza funções através de suas relações com outras peças”.

Qin compara ainda essa característica com a língua chinesa, para a qual não há a diferença entre pronomes retos (eu, você, ele, ela, nós, vocês, eles, elas) e pronomes oblíquos (me, te, o, a, se, lhe, nos, os, as, se, lhes). A diferenciação entre *wo* 我, *ni* 你, *ta* 他, *ta* 她, *women* 我们, *nimen* 你们, *tamen* 他们, *tamen* 她们 ocorre pelo posicionamento do pronome na sentença e em relação a outros caracteres. Assim, “se concordarmos que a estrutura da língua reflete um modo de pensar e de agir das pessoas, o uso prático da língua chinesa denota uma relacionalidade imanente” (Qin, 2018a, p. 134).

As relações entre as pessoas não são idênticas, elas dependem da pessoa e do tipo de relação. O relacionamento de uma filha com o pai é diferente do relacionamento com o irmão, ou com o chefe, ou com um amigo. Há relacionamentos mais próximos e relacionamentos mais distantes. Isso também acontece nas Relações Internacionais. Qin (2018a) exemplifica que política nuclear dos Estados Unidos com a Inglaterra é diferente da relação com a Coreia do Norte. Isto ocorre porque “humanos são seres sociais e suas identidades são moldadas antes de

tudo pelas relações sociais” (Qin, 2018a, p. 132), mas elas mudam conforme as relações, ou o tipo de relação muda.

A analogia de Fei Xiaotong sobre a sociedade chinesa ser como círculos concêntricos ilustra também que a identidade do *eu* relacional é construída socialmente, mas também se constitui internamente a partir dos pensamentos e motivos independentes deste *eu*, já que há um agente no centro do círculo, do onde os demais círculos se desprendem e que se conecta a outros agentes, outros *eus* com pensamentos pessoais. Independência e interdependência coexistem.

Entendendo que a existência do *eu* parte da coexistência de *eus* e que o *eu* se forma a partir das relações com os outros, se entende também que não há interesse completamente individualizado e que os interesses de um *eu* são compartilhados com outros *eus*. Assim, as teorias relacionais, dentro da ontologia inter-relacional, consideram que tanto no contexto social de um país, quanto no âmbito das relações internacionais, os interesses são, ou devem ser, compartilhados. A teoria proposta por Qin reconhece que o interesse individual tem sua importância e é legítimo, mas na vida social esse interesse individual é compartilhado com o interesse do outro, “e só pode ser definido em termos relacionais” (Qin, 2018a, p. 137), uma vez que os “interesses do *eu* existem, mas existem simultaneamente com interesses do outro e também com o interesse coletivo” (Qin, 2018a, p. 141).

Esta perspectiva pode ser considerada para se pensar os direitos humanos. Considerar a primazia do interesse individual sobre o interesse coletivo é um movimento de descolamento, da realidade. Por exemplo, considerando discussões que existem a respeito da liberdade de expressão no Brasil, é possível ver que aqueles que defendem a liberdade individualizada de expressão (algo talvez similar à ideia de liberdade de expressão irrestrita) partem de um raciocínio que esquece que estão em relação. Com isso, apesar de considerarem o contrário, ter uma opinião racista, ser ignorante, falar o que se pensa irrestritamente e ofender não são aspectos da liberdade de expressão e nem são direitos humanos (Piai, 2021). Quem defende isso, além de confundir os conceitos de direito e de justiça, confunde as noções de direito humano e de direito individual, porque o direito humano é, em grande parte e principalmente, relacional: se uma determinada ação de um *eu* fere outro *eu*, os direitos humanos são desrespeitados. O direito de expressão é defendido pelo artigo 19º da Declaração Universal dos Direitos Humanos, mas os artigos 1º, 3º, 5º, 12º defendem também o respeito à dignidade, à segurança pessoal, à garantia de que as pessoas não sejam submetidas a tratamentos degradantes e à defesa contra ataques à honra e à reputação. Assim, uma ofensa, por exemplo, defendida por alguns como liberdade de expressão, pode ser um ataque à honra e a reputação

de alguém. Pode ainda prejudicar a saúde emocional⁷⁸ de uma pessoa e pode, igualmente, prejudicar sua segurança pessoal⁷⁹. Isso é especialmente significativo, quando a suposta liberdade de expressão leva à incitação de violência.

Nesse sentido, é relevante lembrar que Charles Mason, famoso criminoso estadunidense, não matou ninguém, mas suas ideias influenciaram um grupo de pessoas a cometerem uma série de assassinatos, de acordo com o júri que o condenou. Além disso, pessoas comuns, como uma dona de casa do Guarujá-SP, já foram espancadas como consequência da criação de boatos sobre elas – no caso dessa dona de casa, a violência decorreu de um rumor de que ela seria praticante de magia negra (Piai, 2021). A liberdade de expressão irrestrita, focada majoritariamente em interesses individuais, desta maneira, pode legitimar alguns crimes e até a ação de grupos criminosos intolerantes que pregam a submissão e até a aniquilação de minorias (Gussen, 2022).

Dentro do contexto que entende liberdade de expressão de forma individualista, limite é censura e aqueles que a criticam são seus inimigos, autoritários, ditadores. São pessoas que veem apenas os seus interesses e seus supostos direitos, mas não veem sua inserção em um contexto comunitário, de relações, em que há interesses comuns e outros que também são portadores de direitos.

A ontologia relacional, considerando a inter-relação entre interesse do *eu* e interesse do outro, leva em conta a existência de “co-interesses”. Analisando esses interesses comuns, Qin (2018a, p. 137), a partir do estudo da hierarquia de necessidades humanas de Maslow, observa que a sobrevivência é o interesse central do *eu* e estende essa observação para a teoria realista das Relações Internacionais, que se apoia nessa ideia sobre a sobrevivência do Estado, considerando-a o problema principal das relações internacionais. O foco em sobrevivência levaria ao raciocínio de que as pessoas e os Estados só podem contar consigo para proteção, e os interesses individuais deveriam ser priorizados para garantir a própria sobrevivência. São apenas os interesses comuns que levam à cooperação.

A teoria relacional, por outro lado, considerando que os atores estão sempre em relação uns com os outros, entende que sempre existirá interesses compartilhados. Nesse sentido, não se argumenta se existem ou não interesses comuns, mas se esses interesses já são

⁷⁸ Talvez uma nova geração de direitos humanos reconheça a necessidade de se resguardar e se preservar a saúde emocional das pessoas.

⁷⁹ É relevante relembrar, nesse ponto, as ideias apontadas por Qin, em relação as quais a binariedade entre *eu* e outro, comum na ontologia individual e presente na filosofia europeia e nas áreas influenciadas por ela, cria a ideia de que há um *eu* herói e um outro inimigo. Disso resulta a ideia de que os inimigos devem ser combatidos. Aqueles, portanto, que são vistos como passíveis de ofensa podem ser entendidos como inimigos a ser combatidos por aqueles que se identificam como heróis.

conhecidos ou se precisam ser procurados. Em um mundo em que tudo está inter-relacionado e que nada pode ser resolvido fora dele, o interesse comum mínimo é a segurança de que haja condições ambientais que garantam a vida de todos, não só de alguns. Além disso, nesse mundo interconectado, os problemas, como fome e pobreza, não ficam isolados e restritos a um território, mas têm consequências sobre todos – as crises de refugiados são exemplos disso. “Negligências inconscientes ou supressão deliberada dos interesses comuns pode levar a um jogo de soma zero, enquanto expansão consciente ou ênfase deliberada no interesse comum pode levar a um jogo de soma positiva” (Qin, 2018a, p. 137). No primeiro caso, pode-se chegar a um cenário em que todos perdem; no segundo, talvez se chegue a um cenário em que todos ganhem. Nas relações internacionais, os atores raciocinam de maneira individualista. Apesar disso, as teorias hegemônicas de Relações Internacionais percebem que não é possível alcançar os interesses individuais sem certo nível de cooperação.

Retomando a hierarquia de Maslow a respeito das necessidades humanas, Qin (2018a) reflete que nenhuma delas (sobrevivência, segurança, amor e pertencimento, estima e autoatualização) pode existir, considerando o indivíduo isolado. A partir da perspectiva de que a existência do *eu*, ou de que a existência individual é condicionada pela coexistência, é possível dizer que o foco na existência do *eu* precisa ser sacrificado para que a coexistência seja obtida. Essa perspectiva toma “coexistência e existência, interesse coletivo e interesse individual de maneira dualista”, algo oposto ao que é apresentado pela dialética *zhongyong* 中庸, que nega o dualismo. Segundo Qin (2018a, p. 138), “os chineses raramente veem as interações humanas como um jogo exclusivamente de soma zero”, pois entendem que há interesses em comum que podem ser encontrados. Saindo de uma perspectiva dualista, e tomando por base a dialética *zhongyong* 中庸 e o pensamento *yinyang* 阴阳, concebe-se que o coletivo não deve ser negligenciado em favor do indivíduo, e que o indivíduo não vive para o coletivo: o indivíduo vive com e através do coletivo, ou, dito de outro modo, indivíduo e coletivo coexistem igualmente; os interesses coletivos não devem anular, necessariamente, os interesses do *eu*, e nem os interesses do *eu* devem se sobrepor aos interesses coletivos. Há a necessidade de existência de um equilíbrio entre estes dois aspectos da composição social a ser considerado de acordo com as circunstâncias, e não rigidamente.

Tendo em vista a conexão entre coexistência e existência, e entendendo que as relações sociais são consideradas como uma das relações humanas, a sociedade inter-relacional tem as relações como eixo e é este aspecto que deve constituir o centro das análises, já que seus atores “são relacionais, se relacionando e sendo relacionados ao mesmo tempo” (Qin, 2018a, p.

xvii): a existência de si ocorre concomitantemente à coexistência, os interesses do *eu* também são os interesses coletivos e a “identidade de si é moldada pelas relações” (Qin, 2018a, p. xvii). Dentro desta perspectiva, ser humano é se relacionar, e o mundo social é um mundo relacional, no qual “os seres humanos são animais relacionais. Isso subverte o pressuposto dominante sobre o qual o mundo é composto por indivíduos discretos que seguem a lógica da racionalidade individualista” (Qin, 2018a, p. xvii), pois se ampara em uma forma lógica diversa: a dialética *zhongyong* (中庸辩证法).

Essa lógica sustenta a existência de uma racionalidade relacional, pois considera que a racionalidade dos atores se dá porque eles são relacionais e ainda direciona as ações, que são efetuadas em um contexto igualmente relacional, pois os tipos de relações selecionam os tipos de ações que devem ser executadas e as normas aplicadas.

Tendo isso em vista, é possível discutir sobre poder, política, liberdade, direitos humanos e outros conceitos comuns sob o ponto de vista da inter-relacionalidade, construindo os conceitos de uma nova forma. Dentro das teorias de relações internacionais, o poder, por exemplo, é um conceito chave entendido como “a habilidade de superar resistências e realizar seus interesses” (Qin, 2018a, p. xviii), levando os outros a fazerem o que não fariam ou a desejarem o que, em outras circunstâncias, não desejariam. Uma forma de fazer isso, segundo as teorias de RI, é através de influência e de recursos, os quais são propriedades essenciais de atores individuais. Contudo, dentro de uma perspectiva interrelacional, fundamentada em uma lógica relacional, a existência do *eu* ocorre simultaneamente à existência do outro, de maneira que o poder se dá na relação entre os atores e pode ser considerado como “habilidade de empoderar em conjunto ao invés de coagir” (Qin, 2018a, p. xviii), dando força a outros atores e complementando suas fraquezas. Com isso, “poder é algo compartilhado e intercambiável” (Qin, 2018a, p. xviii), podendo ser destrutivo e uma ferramenta para subjugar o outro, mas também um instrumento produtivo e de empoderamento.

Tendo em vista o ensinamento yinyang, poder pode ser visto como algo negativo e também como algo positivo. Sua dimensão negativa é amplamente conhecida, dado seu uso costumeiro nas relações internacionais a partir da perspectiva de luta por sobrevivência, enquanto sua dimensão positiva é negligenciada. Nas relações internacionais, com base na racionalidade individualista, cooperação é vista como instrumento para que os atores, agindo individualmente, de modo egoísta, maximizem suas vantagens e seus interesses. Apoiando-se na teoria relacional, Qin (2018a, p. xviii) entende que as relações podem ser a força principal da cooperação e constrói a hipótese de que “quanto mais íntima for a relação entre os atores, maior será a probabilidade de que cooperem”, pensando em coexistência pacífica. O conceito

confuciano de *xiao* 孝 ampara essa perspectiva, pois de acordo com ela as pessoas tendem a ser menos egoístas nas relações familiares, e nos círculos mais próximos. Segundo Qin (2018a), aliados nas relações internacionais poderiam viver uma dinâmica similar, estando mais propensos a auxiliar outros⁸⁰.

Qin compreende a cooperação a partir de três paradigmas chineses: a seleção por parentesco, a reciprocidade confuciana e a otimização menciana (*mengzi zui you yuanze* 孟子最优原则). Esta última considera que “uma comunidade de relações harmônicas fornece a melhor condição geral para que seus membros individuais efetuem seus interesses próprios” (Qin, 2018a, p. xix). Dentro da racionalidade individualista, por outro lado, tem-se o dilema do prisioneiro, que busca seu próprio ganho, mesmo que em detrimento dos demais⁸¹.

Mêncio defende a ideia de uma postura intermediária, que se coloque entre os opostos. Em seus escritos, Mêncio (se opõe a dois filósofos clássicos que considera terem perspectivas não moderadas. Segundo ele, Yang Zhu 杨朱 defendia o princípio de cada um por si, sem considerar o soberano (杨氏为我，是无君也). Mozi 墨子, por outro lado, defendia o princípio de amor universal, sem considerar o amor existente na relação entre pai e filho (墨氏兼爱，是无父也). Mêncio entendia esses comportamentos como o dos animais (*shou* 兽) (Mencius, 3 II-14.5; 2016, 3B.9)⁸². Com essa passagem, observamos que o filósofo clássico confuciano considera problemático viver apenas a partir dos interesses individuais e, igualmente, considerar apenas a coletividade sem distinções. Mêncio ainda critica os governantes, que vivem em fatura enquanto o povo morre de fome, e afirma que “se a

⁸⁰ Neste ponto, é importante mencionar, a partir desta analogia com a família, que relações cooperativas já acontecem no âmbito das relações internacionais: países que se identificam mais culturalmente tendem a se apoiar mais e se opor a países considerados muito diferentes. Ou, tendo em vista os países que são aliados, como Estados Unidos e Arábia Saudita, há apoio, de forma que a Arábia Saudita desrespeita amplamente os direitos humanos, por exemplo, e não sofrem ataques estadunidenses por isso. O intuito dessas relações cooperativas, contudo, se assenta na dimensão negativa de poder com a intenção de reforçá-la, ou seja, não objetiva uma cooperação ampla, como a analisada por Qin, com base na ontologia inter-relacional.

⁸¹ A ideia de governança global, numa primeira leitura, parece idealista: como os atores internacionais poderiam confiar uns nos outros, se eles já partem de um modelo de desconfiança *a priori*? Talvez seja algo possível para sociedades relacionais. A partir disso, pode-se pensar que sociedades individualistas talvez sejam diferentes das sociedades relacionais em suas origens. A percepção de possibilidade de sobrevivência na sociedade individualista é o indivíduo, como se só indivíduos atomizados conseguissem sobreviver melhor e se organizassem em grupos transitoriamente de acordo com interesses individuais momentâneos. Nas sociedades relacionais, entende-se que o grupo fornece as melhores perspectivas/ possibilidades de sobrevivência, então, as pessoas priorizam o grupo, e não a si, individualmente. As teorias de Relações Internacionais ocidentais refletem justamente essa perspectiva individualista de sobrevivência. Se as sociedades realmente se organizarem desta maneira, não há, necessariamente, uma alteridade radical, mas haveria uma alteridade significativa construída a partir de perspectivas diferentes sobre como seria a melhor estratégia de sobrevivência. Essa alteridade pode estar sendo transposta no âmbito das relações internacionais, considerando que um grupo de países entende sobrevivência pela força, enquanto outra entende sobrevivência a partir de relações?

⁸² A primeira referência (3 II-14.5) diz respeito ao texto encontrado no *site Chinese Text Project* (2023), e a segunda (3B.9) à tradução de Robert Eno (2016).

humanidade (*ren* 仁) e a justiça (*yi* 义) são paradas, os animais passam a devorar as pessoas, e as pessoas passam a devorar umas às outras” (仁义充塞，则率兽食人，人将相食. Mencius, (3 II-14.5; 2016, 3B.9).

Qin (2018a) argumenta, a partir disso, que Mêncio sugere um meio termo entre os interesses individuais e os interesses coletivos. De acordo com ele, “a existência do *eu* envolve e implica, simultaneamente, a participação de outros” (Qin, 2018a, p. 139). Com isso, segundo a ontologia inter-relacional, à qual Qin associa o que ele chama de ontologia da coexistência (ou existência relacional), a racionalidade individualista da ontologia individual que cria uma perspectiva de indivíduos atômicos é, na realidade, irracional quando colocada em um contexto inter-relacional de predomínio da coexistência.

A “coexistência é ainda mais uma realidade no mundo das relações internacionais” (Qin, 2018a, p. 141), pois esse cenário lembra uma vila agrária em que as pessoas convivem umas com as outras por necessidade e não tanto por escolha. A realidade é que não há isolamento completo no mundo e entre os países. É um cenário de conviver e coexistir pragmaticamente, com relações mais distantes, quando há menos afinidade, e relações mais próximas, quando há mais afinidade.

A teoria relacional da política mundial proposta por Qin (2018a, p. xx), desta maneira, busca “interpretar o mundo das relações internacionais a partir de um ângulo diferente”: a relacionalidade. Essa perspectiva tem por base a observação das práticas das comunidades que têm o Confucionismo como conhecimento prévio. Essas práticas “têm sido discutidas extensivamente e refinadas por gerações de estudiosos confucianos” (Qin, 2018a, p. xx), fazendo com que a noção de relacionalidade seja uma das mais importantes dentro das comunidades que têm o confucionismo como conhecimento prévio.

Mais do que isso, essa teoria pautada na inter-relacionalidade é uma teoria centrada no humano e na humanidade, pois “se relacionar e estar em relação é humano. Relacionamentos são significativos em todas as sociedades e o conceito de relacionalidade vai além das comunidades confucianas” (Qin, 2018a, p. xx). Eles podem ser vistos, por exemplo, entre os povos indígenas brasileiros e entre as diferentes sociedades africanas. Apesar disso, o conceito de inter-relacionalidade é muito pouco estudado e, por isso, pouco desenvolvido e pouco explorado no mundo acadêmico, tendo sido ofuscado por perspectivas focadas no indivíduo e na racionalidade individual. Essas perspectivas basearam conceitos e ideais importantes, como os de liberdade e dignidade.

No entanto, embora a perspectiva individualista de mundo tenha muita força atualmente, ela se afasta do que é humano. “O processo de teorizar nas relações internacionais, por exemplo, é ao mesmo tempo um processo de desumanização” (Qin, 2018a, p. xx), bem como o sistema capitalista, no qual a produção de riquezas se dá a partir da exploração das pessoas e da Terra. A racionalidade individualista tem sido usada para criar leis gerais, tentar prever comportamentos e desenvolver teorias universais, e se tornou “parte integral do conhecimento prévio da cultura acadêmica das sociedades ocidentais” (Qin, 2018a, p. xx).

Contudo, parte significativa das relações internacionais são as relações e sua humanidade. “As políticas mundiais são humanas em primeiro lugar [...]. Colocar a relacionalidade em primeiro plano nas teorias sociais, portanto, é talvez um pequeno passo em direção a trazer a humanidade de volta para os estudos de política mundial” (Qin, 2018a, p. xxi), e também para se repensar os direitos humanos de modo geral. Neste sentido, pensar os direitos humanos a partir de uma perspectiva inter-relacional, não é sobre conquista, é sobre humanidade e também sobre cooperação e coexistência.

4.2. Sobre Cooperação e Coexistência: inter-relacionalidade no mundo 天下 *Tianxia*

A China desenvolveu, ao longo dos séculos, conceitos que expressam o pensamento racional chinês sobre o universo, os seres humanos, o mundo, a ética e as normas sociais, entre outros, de maneira que:

[...] através do curso da história humana, a civilização chinesa sempre foi conhecida por sua amplitude, profundidade e longevidade. Em um ambiente geográfico e um desenvolvimento histórico únicos, a nação chinesa nutriu tradições acadêmicas, espíritos humanistas, valores, formas de pensar, ética e costumes que não foram encontrados em nenhum outro lugar. Isso foi exposto e exaltado por Confúcio, Mozi, Laozi, Zhuangzi, Mêncio, Xunzi e outros sábios antigos e filósofos, e encapsulado em milhares de conceitos-chaves altamente concisos e profundos que sustentam essa cultura rica e brilhante (Zhao, 2019, p. v).

Esses conceitos, deixados para os chineses e para o mundo, expõem os genes dessa civilização, ou seu conhecimento prévio, explicado, analisado e elaborado pelas diversas escolas filosóficas que existiram na China. Assim, entendendo algumas bases culturais ou ontologias que regem algumas percepções de mundo, a partir do estudo da história e da filosofia na China, entendem-se as questões culturais que fundamentam determinados temas ou discursos.

Da mesma maneira, estudando a história e filosofia em outras partes do mundo, é possível verificar e compreender determinadas formações sociais, políticas e culturais que se deram ao longo do tempo. O sistema democrático, desenvolvido na Grécia, é um tipo de governança que pode ser observado a partir da história deste país. O mesmo ocorre com o sistema *Tianxia* 天下, o sistema *Tudo sob o Céu*, que caracterizou o sistema e o pensamento político chinês e que pode ser verificado inicialmente em documentos históricos clássicos chineses, como o *Shangshu* 尚书 e o *Shiji* 史, passando ainda pela tradição confuciana, e da história que se seguiu a partir da dinastia Zhou (1046 AEC - 256 AEC). Com a análise dessa história, Zhao Tingyang (2019, 2021) elaborou uma teoria relevante que explicita aspectos da inter-relacionalidade chinesa e possibilita duas observações relevantes. A primeira diz respeito à característica inter-relacional da sociedade que o criou, já que *Tianxia* 天下 é um conceito integrador e inclusivo. A segunda é a possível intenção ou direcionamento dessa sociedade: o conceito pode ter alguma questão problemática a ser debatida ou até ser visto como idealista, mas a ideia por trás dele é a de construção de relações inclusivas com vistas à paz.

A partir desta teoria, Zhao define *Tianxia* 天下 como um conceito que tem vitalidade espiritual, pois envolve fortalecer a relacionalidade entre as pessoas e revitalizar os caminhos da humanidade, bem como os caminhos do céu (*tian* 天). Krenak (2020), de maneira similar, nos relembra, sem a intenção de relembrar, sobre a importância dos caminhos da terra, e da relacionalidade que há entre as pessoas e a terra. Em Zhao, o humano é colocado como mediador entre céu e terra e parte da inter-relacionalidade que une a todos, céu, terra, pessoas, bichos, rios, montanhas, árvores, campos etc., algo que a filosofia chinesa clássica, através das perspectivas confucianas e daoístas também nos apresentou (Cheng, 2008). Neste sentido, *Tianxia* 天下 é um ideal que busca uma ordem “cosmopolítica” ou plural, ou “multiversal”, a partir de um método realista. Ou seja, é um conceito que se coloca entre os ideais e a realidade. Zhao (2021, p. vii) explica que *Tianxia* 天下 é também uma metodologia que “pode ser usada para entender os espaços teóricos da história, das instituições sociais e da ordem política se estendendo” à ampliação dos conceitos e das perspectivas para se pensar a política.

4.2.1. História da formação de um mundo *Tianxia* 天下

Zhao Tingyang explica que o sistema político *Tianxia* 天下, iniciado há três mil anos, se ocupava em coordenar múltiplos estados, com diferentes governos, em busca de

compatibilidades entre eles. O objetivo desse sistema era o de construir relações harmoniosas entre os estados para resolver problemas comuns, como enchentes, o desenvolvimento de calendários, uma concordância sobre unidades de medidas e qualquer outro problema que todos sob o céu enfrentavam ou poderiam enfrentar. Assim, desde então, o pensamento político chinês já tinha uma noção de “mundo” que considerava tudo sob o céu, e desenvolveu um conceito voltado para a governança mundial, não para um estado particular, como fizeram os gregos na mesma época. Neste período, a China era organizada em torno de estados independentes que se conectaram em um mesmo sistema – o mundo, *tianxia* 天下.

Considerando a associação entre estados independentes, Zhao (2021) faz referência a Kant (2006) e à ênfase dada por esse filósofo à paz. Contudo, essa ênfase considerava o que ele considerava como países – os europeus – e aqueles que ele considerava como povos civilizados – os europeus. Observando as distinções que o filósofo alemão (Kant, 2011, 1963) faz sobre os diferentes povos e o entendimento que os Estados podem financiar colonizações⁸³, é razoável compreender que a paz de Kant não era direcionada ao mundo e seus diversos grupos populacionais, mas àqueles considerados por ele como superiores, “civilizados”. Os demais poderiam ser colonizados para garantir a qualidade de vida dos europeus e deveriam receber sua civilização, mesmo que para isso houvesse guerra. Assim, a teoria kantiana, que defendia a paz entre os países europeus e a teoria de Huntington sobre o choque das civilizações expõem as falhas da política internacional, geradas pelo racismo ocidental e por estratégias hostis, como “sanções, interferências, equilíbrio de poderes, guerras frias e até guerras propriamente” (Zhao, 2021, p. xiv).

A perspectiva política chinesa, por outro lado, considera que política não significa necessariamente o reconhecimento de um inimigo, e o conceito de guerra não diz respeito à continuação da política por outros meios, como é considerado pela perspectiva política ocidental. A guerra, ao contrário, é uma prova de que a política falhou, ou de que ela faz parte de uma indústria que gera riquezas para um país e atende a interesses particulares. A política, na verdade, “deveria ser entendida como a arte de transformar hostilidade em hospitalidade” (Zhao, 2021, p. xv). Assim, o mundo tem sido um não mundo, um mundo em estado de natureza hobbesiano, cheio de conflitos e hostilidades, em que as pessoas estão lutando frequentemente por sobrevivência, e algumas pessoas estão lutando para manter seu poder sobre as demais.

⁸³ Kant, elencando razões sobre por que os Estados devem evitar as guerras, entre outras, aponta que se deve evitar que dívidas sejam feitas para financiar assuntos de política externa, especialmente conflitos. Isto porque o dinheiro deve, antes de tudo, ser direcionado para benfeitoria das populações nacionais e melhoria de suas vidas, não para garantir poder e interesses de alguns grupos do Estado. Apesar disso, o filósofo não vê problema em financiar novas colonizações, que podem ser “fomentos da economia” (Kant, 2006, p. 59).

Retomando a análise histórica, Zhao reconhece a importância da *polis* grega, mas considera *Tianxia* 天下 um sistema de grandes vantagens por ter sido desenvolvido na política antes mesmo da Grécia, durante a dinastia Zhou (1046 AEC - 256 AEC). A partir de seu desenvolvimento, estas duas organizações políticas seguiram caminhos diferentes ao longo do tempo e têm entrado em conflito mais recentemente, quando se cruzaram. Atualmente, “os enredos destas duas histórias se entrelaçam conforme a globalização funde as duas narrativas complementares em um possível futuro” (Zhao, 2019, p. 3), provocando as desarmonias que temos testemunhado, principalmente quando um dos sistemas se entende superior e busca suplantar o outro.

Considerando os registros políticos, o sistema *Tianxia* 天下 é datado, como sistema político maduro, na dinastia Zhou, há aproximadamente três mil anos, mas não é possível identificar o momento exato de sua criação⁸⁴. Documentos antigos indicam que seu início pode ter sido há quatro ou cinco mil anos, nos reinados dos imperadores Yao e Shun ou do imperador Amarelo, pois há uma lenda, inscrita no capítulo *Yiji* 益稷 do *Shangshu* 尚书, que trata da formação de um sistema político cooperativo, que abrangia os dez mil estados sob o céu *Tianxia* 天下. Zhao argumenta que não há confirmação desta lenda e que ela pode ser uma interpretação a partir dos entendimentos que a dinastia Zhou tinha sobre as dinastias precedentes, tendo em vista “seus próprios ideais políticos” (Zhao, 2019, p. 3) ou uma “visão espiritual dos reis sábios” (Zhao, 2019, 2). De todo modo, ela sugere que, há pelo menos três mil anos se pensa o sistema político de forma cooperativa.

O *Shangshu* 尚书 registra que os reis sábios (como são conhecidos Yao, Shun e o imperador Amarelo) coordenavam os relacionamentos entre diferentes múltiplos chefes de clãs, buscando construir compatibilidade entre os grupos. Isso seria feito através de consultas aos chefes para tratar de questões importantes a todos e que precisariam de colaboração, “como controle de enchentes, criação de calendários, organizações sazonais e acordos sobre medidas” (Zhao, 2019, p. 4). Tendo isso em vista, “é provável que tenham ocorrido comunicação e cooperação entre grupos étnicos” (Zhao, 2019, p. 4), pois há evidências arqueológicas de influências mútuas entre diferentes culturas.

Zhao (2019) explica que essa cooperação talvez não fosse institucionalizada. No entanto, essa perspectiva pode ser fruto do preconceito que se tem em relação a culturas que

⁸⁴ Considera-se que o Duque de Zhou foi o responsável pela concepção do sistema *Tianxia* 天下, mas provavelmente o projeto deste sistema tenha sido elaborado por um grupo de políticos liderados pelo Duque (Zhao, 2019, p. 6).

não desenvolveram a escrita, já que nelas podem existir acordos verbais tão significativos quanto acordos escritos. Se for o caso, essa cooperação seria institucionalizada. Apesar disso, com base nos 史记 *Shiji* (Registros do Historiador), de Sima Qian, e na 西周史 *Xi Zhou Shi* (História dos Zhou Ocidentais), entende-se que, quando a Dinastia Shang estava no poder, o estado de Zhou ainda era um estado pequeno, mas seu rei era considerado virtuoso, por isso havia se tornado um líder. Isso teria auxiliado o estado de Zhou a tomar o poder dos *Yin-Shang* e formar uma nova dinastia.

Ainda assim, as rebeliões entre os estados continuaram frequentes. Para pacificar e reestabelecer a situação, o estado de Zhou, que ainda era considerado pequeno, precisou lutar com a situação política em que “o pequeno governa o grande” ou “um governa muitos” (Zhao, 2019, p. 5). A fama de virtuosidade do governante Zhou entre os demais estados teria o auxiliado a formar alianças entre si. Apesar disso, a lealdade dos estados não se manteria com base na moralidade do governante, e um estado pequeno não conseguiria manter sua hegemonia. Isso explicaria o motivo de o governo Zhou precisar desenvolver um novo modelo de governança baseado em um sistema atrativo e não em domínio militar, “substituindo o poder militar com as vantagens do sistema e uma ordem hegemônica” (Zhao, 2019, p. 5) que tem a cooperação como benefício.

Uma vez que os Zhou não conseguiam estabelecer seu governo através da hegemonia, nem conseguia usar sua própria força para manter sua posição de liderança por muito tempo, os Zhou precisaram elaborar um sistema universal de cooperação duradoura aceito por todos os estados para manter sua autoridade suprema sobre seus diversos estados vassalos (Zhao, 2019, p. 5).

Tendo os interesses comuns e a cooperação como foco, o governo Zhou desenvolveu um sistema com o intuito de transcender os estados. O sucesso de um sistema assim se dá, quando os benefícios de fazer parte dele são maiores do que os de não fazer parte. Assim, a ideia de cooperação e interesse comum deveria ser atrativa, de modo a levar os estados a buscarem esta cooperação, como um cálculo pragmático.

Neste ponto, é possível observar uma diferença entre democracia e sistema *Tianxia* 天下. O primeiro trata de como um governo lida com seus cidadãos, de maneira que uma comparação mais acurada seria entre democracia e um sistema baseado no princípio filial *xiao* 孝 e nos ritos *li* 礼. O sistema *Tianxia* 天下 diz respeito à forma de interação entre diferentes governos. Não há democracia nas relações entre as nações, há diferentes Estados soberanos interagindo de maneira pragmática. O sistema *Tianxia* 天下 coloca-se, assim, como alternativa

à teoria realista e à teoria liberal. Mais do que isso, *Tianxia* 天下 é uma proposta de como os Estados deveriam interagir, enquanto as teorias liberal e realista são majoritariamente formas de análise sobre como os Estados se relacionam com outros Estados, e não tanto prescrições para essas relações. É a ordem mundial que garante a sobrevivência dos Estados, por isso, segundo Zhao (2019), a política mundial seria mais relevante do que as políticas internas de uma nação. Esse entendimento leva Zhao a considerar que a política mundial deve ser internalizada pelos Estados, de maneira que as políticas deveriam levar o mundo todo em consideração. Atualmente, no entanto, é necessário pensar que as condições de sobrevivência das populações de um Estado é que garantem, não só a sobrevivência, mas também a existência dos Estados. É relevante que o foco das relações internacionais seja humano, mas é também um jogo dialético em que a sobrevivência de um Estado pode garantir a qualidade de vida da população, embora, algumas nações – como Brasil e Estados Unidos – não deem muita atenção para isso.

Tianxia 天下, “tudo que há sob o céu”, ou também “o mundo todo”, deste modo, é um conceito complexo. Isso ocorre não apenas por se considerar as relações entre os Estados e entre cada Estado e suas populações, mas também porque quanto se fala em “mundo todo” se fala tanto de mundo social ou político, quanto do mundo natural e a convergência entre ambos. “Assim, *Tianxia* 天下 deve ser considerado como um conceito dinâmico” (Zhao, 2019, p. 6), conforme a noção de substância chinesa – algo não fixo ou imutável, mas algo capaz de mudar constantemente de acordo com as circunstâncias, e as relações entre os países precisa considerar as relações com a natureza para que o conceito assuma a complexidade das relações existentes no mundo. Desta maneira, esse é um conceito que abarca dois direcionamentos da política externa chinesa atual: o de civilização ecológica, que pensa a relação das pessoas, dos governos e da natureza, e o de coexistência pacífica, que busca um cenário de integração e de respeito às diferenças com foco na paz.

Neste ponto, é relevante frisar que o sistema *Tianxia* 天下 marcou uma revolução na história política da China e ainda representou o destacamento da natureza como elemento político pela primeira vez na história registrada, expandindo o entendimento sobre política mundial e sendo mais pragmático sobre o significado de “mundo” – que não diz respeito apenas aos seres humanos, mas também à natureza. O sistema *Tianxia* 天下, com isso, pode ser considerado um sistema abrangente.

Considerando sua abrangência e complexidade, Zhao (2019) estabelece características essenciais para o funcionamento do sistema *Tianxia* 天下. A primeira é a

necessidade de ele ser um sistema que garanta mais benefícios para aqueles que o aderem em comparação à não adesão, levando todos os estados a reconhecerem as vantagens e voluntariamente se associarem. Em segundo lugar, o sistema *Tianxia* 天下 “garante que todos Estados sejam interdependentes em interesse e que os relacionamentos sejam mutuamente benéficos” (Zhao, 2019, p. 7), assegurando a construção e a manutenção de um mundo seguro em que haja paz duradoura. Por fim, o sistema *Tianxia* 天下 deve tratar de interesses públicos e compartilhados que sejam vantajosos para todos os Estados, de maneira que o sistema seja amplamente benéfico.

Outro aspecto significativo do sistema *Tianxia* 天下 organizado durante a dinastia Zhou foi o conceito de governança por meio das virtudes e a inclusão de um sistema de integração organizado em rede. A perspectiva dessa dinastia era a de que um governo virtuoso garantiria a felicidade ou uma condição de vida adequada à população. Os confucianos, neste contexto, foram os filósofos que pensaram uma estrutura de governo centrada no bem-estar da população. O Duque de Zhou considerava as virtudes como prática política, entendendo que “governar pela força não é política, mas apenas uma forma de governar; a verdadeira política é a arte que cria cooperação universal e coexistência” (Zhao, 2019, p. 9). O sistema *Tianxia* 天下, dessa maneira, era um conceito político ideal. Essa perspectiva cria novas maneiras de pensar as políticas nacionais e internacionais a partir de referências que não sejam apenas ocidentais e, assim, pautadas em uma divisão de mundo que separa razão e emoção. Pensar a política a partir de discussões sobre virtude se baseia na razão, mas não apenas em uma forma de vivenciar a experiência e o pensamento racional, que considera fins e estratégias racionais. Ou seja, considerando a experiência humana integralmente, na qual razão e emoção são partes integradas e não separadas, embora o sistema *Tianxia* 天下 seja um sistema racional, ele não precisa excluir os aspectos emocionais humanos em suas reflexões e desenvolvimentos, da mesma forma que não considera apenas a esfera humana como parte da política, mas também a natureza.

A China antiga entendia que céu e terra fazem parte da natureza, e que os humanos, também fazendo parte da natureza, são os elementos que conectam céu e terra. Humanos, céu e terra tem o *dao* 道 em comum. Simbolicamente, a terra representa uma mãe que nutre e provê a todos generosamente; o céu representa o pai, que orienta e supervisiona. Os humanos, estabelecendo a ordem *Tianxia* 天下, devem agir de modo simétrico ao céu, segundo Zhao (2019, p. 9), mas também de forma simétrica à terra, garantindo que todos na terra, sob o céu, sejam providos e nutridos com o essencial para a sobrevivência.

O céu, dentro da perspectiva chinesa clássica, é o “grande Um” que contém os muitos. O *dao* 道 do céu (*Tian Dao* 天道) “é capaz de incluir todas as coisas”, ou seja, toda a natureza, toda diversidade que há na terra e toda pluralidade cultural. Ainda dentro dessa perspectiva e, a partir dela, pensando o sistema *Tianxia* 天下, uma vez que o *dao* 道 dos humanos é estar de acordo com o *dao* 道 do céu (*Tian Dao* 天道), uma ordem *Tianxia* 天下 deve incluir tudo e permitir que tudo exista ou coexista. A ontologia inter-relacional, expressa pela ordem *Tianxia* 天下, deste modo, é também uma ontologia da coexistência, e não da competição.

Isso significa, a partir das ideias elaboradas pela filosofia daoísta e pela filosofia exposta no *Yijing* 易经 (Livro das Mutações), permitir que todas as coisas estejam em constante processo de mudança, geração e regeneração, e não em uma condição de imutabilidade. Neste sentido, o *Yijing* 易经 e o *Zhuangzi* 庄子, por exemplo, nos mostram que regeneração e mudança constantes são partes do *dao* 道 e, por isso, a regeneração e a mudança nos enchem de vitalidade. A ordem *Tianxia* 天下, em consonância com essa perspectiva filosófica, direciona-se à construção de um mundo em que haja coexistência, permitindo “que todas as existências existam e sejam cheias de vitalidade” (Zhao, 2019, p. 10). Neste sentido, pensar o mundo e a política mundial a partir do conceito de *Tianxia* 天下 é focar em relações de coexistência, evitando conflitos e divisões do mundo fruto da competitividade exacerbada, uma vez que segundo essa perspectiva, quando há caos sob o céu, não há paz para as famílias e consequentemente, não há paz para ninguém. “De acordo com esse conceito político, o propósito da política é trazer ordem a *Tianxia* 天下” (Zhao, 2019, p. 10).

É relevante salientar que esse conceito é abrangente e se refere a três esferas principais da experiência humana: a geográfica, englobando todos os países e todas as regiões (tudo sob o céu); a psicológica e a sociológica, ou seja, com foco nas pessoas e não na propriedade; e as ciências políticas, com a criação de um sistema mundial que institucionalize a existência – isso cria um mundo de *Tianxia* 天下, para o qual todo sob o céu é o bem comum, ou seja, “*Tianxia* 天下 se torna a propriedade comum de todas as pessoas” (Zhao, 2019, p. 12). Uma ilustração para essa última ideia é apresentada por Confúcio e reproduzida por Zhao a partir da seguinte história: “uma pessoa de Jing perdeu um arco, mas se recusa a procurar por ele. Ele justifica seu comportamento dizendo, ‘o arco foi perdido por uma pessoa de Jing e deve ser recuperado por outra pessoa de Jing. Por que *eu* deveria me preocupar em procurá-lo?’” (Zhao, 2019, p. 13). Zhao expande essa ideia ainda a partir de Confúcio, mas também a partir

de Laozi. O primeiro, de acordo Zhao, comentou que a palavra “Jing” poderia ser eliminada da história, e Laozi considerou que a palavra “pessoa” também poderia ser retirada. Assim, “a pessoa de Jing reconhecia que todas as pessoas de seu estado eram iguais; Confúcio reconhecia que todas as pessoas eram iguais; e Laozi reconhecia que todos os seres eram iguais” (Zhao, 2019, p. 13).

Fazendo um paralelo com o que se observa atualmente, é como se o Ocidente fosse a pessoa de Jing, que considera iguais apenas as pessoas ocidentais. Os chineses, a partir de Qin (2018) e Zhao (2019), parecem reproduzir a perspectiva de Confúcio, para o qual todas as pessoas no mundo são iguais – em dignidade e direitos. Por fim, a perspectiva de Laozi se aproxima da visão dos povos originários das Américas, apresentadas por filósofos como Krenak (2020), segundo os quais todos os seres são iguais – estes últimos ainda vão além, entendendo as montanhas, os rios etc. como seres. Tendo isso em vista, a partir da filosofia chinesa, o sistema *Tianxia* 天下 pode estabelecer interesses comuns e compartilhados e essa perspectiva pode passar a ser pensada, e até adotada, por todas as pessoas e por todos os Estados: “todos os Estados e todas as pessoas vão se beneficiar mais ao aceitar o sistema *Tianxia* 天下 do que se o sabotarem” (Zhao, 2019, p. 13).

Como parte da ontologia inter-relacional, o sistema *Tianxia* 天下 é um sistema de redes que cobre o mundo todo, mas por conta de uma organização hierárquica, pode ser visto por aqueles que veem o mundo a partir de uma ontologia individual como uma estrutura controladora ou autoritária. Isso porque o sistema criado na dinastia Zhou tinha um soberano maior regendo outros soberanos, de maneira que esse soberano maior era responsável por supervisionar e gerenciar os outros Estados. Além disso, pensando no conceito de princípio filial *xiao* 孝, o papel do governante em relação à população carrega algum paralelo com a relação do pai em relação ao filho, e vice-versa. O sistema *Tianxia* 天下, como um sistema de redes, contudo, é abrangente, podendo alcançar “abertura e compatibilidade infinita” (Zhao, 2019, p. 14), garantindo a acomodação de todas as pessoas e de todas as culturas ou religiões, considerando-as igualmente. Neste sentido, mesmo pensando que a aplicabilidade da teoria de Zhao é idealista ou até mesmo utópica, tem-se uma indicação significativa sobre a perspectiva chinesa ter, no mínimo, a intenção de respeitar as diversidades que existem no mundo, ao invés de buscar homogeneização de acordo com um padrão específico e que se coloca como hegemônico.

Outro ponto relevante do sistema é seu direcionamento para uma cooperação voluntária e pragmática. Considerando este pragmatismo, Zhao reconhece que o sistema

Tianxia 天下 foi uma mistura de racionalidade e idealismo, quando desenvolvido na dinastia Zhou, ao buscar a formação de uma organização que incluísse todos os estados em um sistema de cooperação, coexistência, atenção a interesses mútuos e relações pacíficas. Existem críticas a proposta de Zhao, considerando que a dinastia Zhou passou por um longo período de disputa entre os estados, indicando que a busca por interesses comuns e coexistência é algo complexo e difícil. Mas a teoria aponta para alguns pontos importantes: (1) é possível se pensar as relações internacionais a partir de bases culturais não-ocidentais; (2) há uma perspectiva chinesa antiga e significativa voltada para a paz, a cooperação e a coexistência e que entende o mundo e as relações como uma rede; (3) é relevante olhar para a história da China para se entender as teorias chinesas e a atuação do governo chinês.

Apesar de o Império Qin (221 AEC - 206 AEC) ter descontinuado o sistema *Tianxia* 天下, a experiência da dinastia Zhou sugere que um sistema político cooperativo ou com vistas a ser benevolente não é o mais forte, mas “para que qualquer idealismo seja duradouro, ele deve ser realista” e que o realismo, para ser duradouro, também precisa de idealismo (Zhao, 2019, p. 14). A observação dessa experiência histórica indica uma metodologia política diferente, não-ocidental a ser pensada. Zhao entende que o sistema *Tianxia* 天下 abre possibilidade para uma estrutura política de grande escala. Além disso, “o conceito de *Tianxia* 天下 vê o mundo como uma entidade política, ao invés de uma mera entidade física e, dessa forma, dá ao mundo [como um todo] um significado político” (Zhao, 2019, p. 14). Isso dá mais importância para as relações internacionais, de modo que elas sejam pensadas como uma esfera de discussão mais significativa do que tem sido. Deste modo, o mundo deixa de ser considerado apenas a partir dos interesses nacionais, mas se passa a dar atenção aos interesses mundiais como um todo e aos interesses de todas as pessoas, de todos os seres humanos.

A perspectiva *Tianxia* 天下 advoga pela paz, centrando na busca por coexistência para a superação de conflitos. Isso é significativo, tendo em vista a importância dada à vida das pessoas. Quando a política falha, as pessoas são prejudicadas, uma vez que tratar de política não é tratar apenas de questões políticas, mas principalmente de “questões ontológicas que tem implicações de vida e morte para os seres humanos” (Zhao, 2019, p. 18). Com isso, o conceito de *Tianxia* 天下 considera o conceito de não compatibilidade como alienante e busca integrar o mundo todo em torno de interesses e recursos comuns que abranjam toda a humanidade. É, deste modo, um conceito que reconhece a diversidade do mundo, dá importância às relações, à cooperação, à vida humana e rejeita “qualquer universalismo unilateral ou imperialismo cultural” (Zhao, 2019, p. 18).

Não apenas isso, é um conceito apoiado em uma racionalidade relacional cooperativa, mais vantajosa do que uma racionalidade individualista competitiva, visto que “o propósito da racionalidade relacional é criar uma ordem social que possa garantir sempre maiores benefícios pela cooperação [...] e reforço aos interesses de todos os grupos” (Zhao, 2019, p. 19). A racionalidade relacional não exclui a racionalidade individual, mas prioriza que as hostilidades sejam minimizadas e exclui a ênfase nos interesses individuais. Uma cultura fundada sobre uma ontologia inter-relacional prioriza a racionalidade relacional em detrimento das perspectivas individualistas e as restringe. Restringindo ou controlando, conseqüentemente, a competitividade exacerbada, diminuindo os conflitos e valorizando a cooperação pensada em interesses comuns e compartilhados. Pensar os direitos humanos na China, neste sentido, tem esse caráter de atuar com um foco no interesse comum da população chinesa, e não nos interesses individuais.

Voltado à cooperação, o sistema *Tianxia* 天下 propõe-se a ser diferente do sistema imperialista de dominação hegemônica, pois o foco está em tudo que há sob o céu. O foco está no mundo e, para isso, é significativo expandir as perspectivas, ampliar os horizontes: suspender o céu, permitindo as diferenças e não suprimindo-as em nome de uma perspectiva supostamente superior-moderna-civilizada. Isto ocorre porque, com o fim da dinastia Zhou, um determinado tipo de sistema *Tianxia* 天下 acabou, mas sua característica inclusiva se manteve e foi aplicada por um sistema político que busca solução para conflitos e a acomodação de todos, pautando-se em “um modo de coexistência multicultural e multiétnico” (Zhao, 2019, p. 23). A China unificada da dinastia Han (206 AEC - 220 EC) sustentou este novo sistema garantindo uma “aplicação flexível do conceito de *Tianxia* 天下” (Zhao, 2019, p. 24).

Observa-se, assim, que a China, em sua história foi palco de convivência, política, conflitos e busca por cooperação entre diversas etnias – algo que ocorre ainda hoje. Neste contexto, vê-se um percurso em que, “desde os tempos Qin-Han, a China teve seu território mais vezes dividido do que unificado. Mas a unificação permaneceu como uma convicção política e até teológica na China” (Zhao, 2019, p. 24). Ainda neste percurso, muitas minorias do território chinês, como os Xianbei, Qidan, Nüzhen, Mongóis e Manchus, assumiram o conceito de *Tianxia* 天下 em seu pensamento político e o utilizaram para justificar sua legitimidade. Com isso, a perspectiva inclusiva e integradora que o conceito *Tianxia* 天下 desempenhou na China ao longo dos anos tornou a cultura chinesa diversa e integrada, em um movimento de combinações e recombinações. Zhao compara esse movimento ao de recombinação genética, pois, similarmente, há trocas de materiais que ocorrem de modo

aleatório. Dando-se a partir de trocas, esse movimento é diferente das ações de conversão religiosa, que ocorre vertical e unilateralmente, pois se trata de um processo que envolve diversas partes, coletivamente: “é uma reconstrução coletiva de uma ordem comum de existência feita por muitas culturas”, e é ainda um processo “‘antifrágil’ por ser responsivo a mudanças e adaptável a novas circunstâncias” (Zhao, 2019, p. 33) – algo mais difícil para culturas que se entendem a partir de uma substância rígida e imutável. Esta recomposição resulta em “uma rica estrutura comumente compartilhada”, na qual diversas características das “várias culturas não são mais individualmente identificáveis” (Zhao, 2019, p. 33), pois se tornam parte de uma mesma rede de saberes e costumes, de um mesmo conhecimento prévio. Zhao exemplifica isso com a língua comum, o mandarim, que sofre influências das línguas regionais em sua pronúncia nas diferentes partes do país.

Algo similar ocorre com as diferenças de sistemas, por isso é possível falar em “um país, múltiplos sistemas”, ou o mais conhecido “um país, dois sistemas”, na China. Este lema “de Deng Xiaoping significa que um país pode ter não apenas sistemas diferentes internamente, mas também diferentes ideologias, uma inovação moderna de um país com múltiplos sistemas” (Zhao, 2019, p. 42). Se isso acontece dentro de um país, por que não poderia ocorrer no sistema internacional? O raciocínio binário e excludente “ou um, ou outro” entende que a coexistência de diferenças, principalmente sistêmicas, em um país é difícil, ou até impossível, mas a perspectiva inclusiva do pensamento yinyang e do conceito *Tianxia* 天下 nos indica a viabilidade da integração de diferentes aspectos sob uma mesma regência. A coexistência de diferentes sistemas é resultado da coexistência entre diversas culturas e etnias, e é possível a partir de uma escolha racional objetivando a paz. A coexistência com o outro é possível e a discussão sobre as formas de se direcionar isso só será possível se se parar de tentar eliminar este outro, mas coexistir com ele.

Retomando o aspecto histórico da continuidade do sistema *Tianxia* 天下, o foco na governança e na paz teve início na dinastia Zhou, mas se efetivou na dinastia Han, quando o governo passou a lidar com grupos étnicos variados, com sistemas diversos e que não viam os Han como aliados. Os Hunos (*Xiongren* 匈人) são exemplos disso. “As novas experiências políticas dos Han vieram de sua abertura no oeste para regiões exteriores” (Zhao, 2019, p. 37), onde viviam pequenos grupos étnicos diferentes ameaçados pelos Hunos e que, por isso, buscaram a proteção da dinastia. Neste cenário as diferenças culturais e políticas se tornaram uma questão e a solução foi o desenvolvimento de uma forma de governo que mantinha as alianças sem interferir na organização de governo dos grupos étnicos.

4.2.2. Globalização: relacionando *eu* e outro

O controle flexível iniciado durante a dinastia Han teve continuidade nas dinastias seguintes, sendo aperfeiçoado em um sistema mais maduro de controle flexível a partir das dinastias Sui e Tang. Ele foi um “sistema local adaptável pela dinastia para controlar regiões fronteiriças. Sua política específica era diferente para épocas e localidades diferentes. Seu conceito básico era reconhecer a autonomia regional sob o controle de um governo central” (Zhao, 2019, p. 38). A experiência da China com governos centralizados, mas que mantêm a autonomia local, pode ser um exemplo ou uma referência para se pensar o cenário internacional e as formas de políticas e de relacionamentos entre as nações, algo importante em um sistema globalizado.

É relevante pensar este modelo como referência, porque o processo de globalização atinge a todos e, de acordo com Zhao, é um processo de alteração significativa dos modos de ser no mundo. Com as transformações geradas pela globalização, o sistema *Tianxia* 天下 se apresenta como alternativa relevante para se pensar as relações que se têm dado neste processo. Um motivo para isso é o fato de o sistema *Tianxia* 天下 ter se desenvolvido ao longo do tempo de uma forma que pode refletir um mundo cosmopolita por se tratar de um processo dinâmico de “mundialização do mundo” e não de uniformização ou homogeneização do mundo. Tendo em vista seu direcionamento para a coexistência e inclusão multiétnica e multicultural, a teoria que baseia esse sistema, além de poder pensar um mundo globalizado, pode também considerar novas perspectivas de se entender o mundo, de analisar a realidade e de ser no mundo. É possível, neste sentido, ver o sistema *Tianxia* 天下, sua teoria e demais conceitos chineses, como conceitos adicionais ao conhecimento, que possibilitem a expansão das perspectivas e das formas de ser no mundo, e que tragam novas reflexões e análises para problemas antigos ou novos.

Nesta teoria, a tradução do livro de Zhao Tingyang (2021), *All Under Heaven*, utiliza frequentemente a ideia de “universal” e isso pode ser um problema, como foi explicitado anteriormente, pois “universais”, ao invés da categoria de “multiversal” ou de pluralidade e diversidade, geram dificuldades sobre como se deve lidar com o Outro, diferente, diverso daquilo que está dentro do padrão de universalidade. O termo utilizado por Zhao, no entanto, é *pubian* 普遍, que pode ser traduzido como “universal”, mas também como “compartilhado” ou “comum”. Tendo isso em vista, é possível pensar que a ideia de “universal” para Zhao reflete

aquilo que é comum ou compartilhado, não o que é aplicável igualmente a todas as coisas ou como uma ideia superior às demais e que deve ser assumida por aqueles que diferem dela, ideia que pode ser expressa pelos termos *wanneng* 万能 e *puji* 普及, em chinês. Considerando este problema, *pubian* 普遍 será considerado por essa tese como “comum” ou “compartilhado”.

Pensando especificamente nesse entendimento sobre universalidade como perspectiva hegemônica a ser amplamente assumida, a tese de Zhao (2021), sobre a qual os sistemas imperiais e hegemônicos estão perdendo eficácia frente às novas situações, indica não apenas que não faz sentido ter esse direcionamento hegemônico, mas também que ele não terá mais espaço em um futuro focado em integração e inclusão. Nesse futuro, os prefixos *multi* e *pluri* expressam melhor a ideia de coexistência *multiétnica*, *multicultural* e, assim, *multiversal* ou *pluriversal* do que o prefixo *uni* (Mignolo, 2008, p. 323). Um motivo para isso é que, de acordo com Zhao (2021), o futuro possivelmente verá a transcendência do sistema de poder geopolítico moderno, e o conceito *Tianxia* 天下 pode indicar um mundo que tem sua própria agenda, sem focar em aspectos individualistas, mas sim em coexistência, considerando o mundo todo uma unidade básica de política. Neste sentido, se a noção de “universal” não for abandonada, *uni* em *universal*, se referiria à coexistência da pluralidade.

Na teoria *Tianxia* 天下, o mundo é uma unidade e os problemas devem ser pensados dentro dessa unidade, uma vez que não há relações políticas fora do mundo (*wuwai* 无外). Essa unidade baseou-se, por alguns séculos, em um formato imperialista “fundamentado no conceito de Estado-nação” (Zhao, 2021, p. 2), que considera os interesses individuais de cada país e vê o restante do mundo como lugares a serem conquistados, dominados e explorados. Essa ordem imperialista, ou hegemônica, “não reconhece o mundo como um agente de política” (Zhao, 2021, p. 2) e ainda não considera a integração do outro, e também não compreende que “‘pensar o mundo’ e um ‘pensamento que emerge do mundo’ significam coisas totalmente diferentes e estão baseados em gramáticas conceituais completamente diferentes” (Zhao, 2021, p. 2).

O método *Tianxia* 天下 considera o mundo como um agente político, conforme defendido por *Guanzi* – “considerar o mundo como mundo” (*yi tianxia wei tianxia* 以天下为天下)⁸⁵ – e por *Daode Jing* – “usar o mundo para ver o mundo” (*yi tianxia guan tianxia* 以天下观天下)⁸⁶. Zhao (2021, p. 2) interpreta que essas passagens expressam a necessidade de

⁸⁵ GUANG Zi. Mu Min. Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/guanzi/mu-min/ens#n48161>. Acesso em: 20 mar. 2023.

⁸⁶ LAO Zi. *Daode Jing*: chapter 54. Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11645&remap=gb>. Acesso em: 20 mar. 2023.

pensar o mundo como um todo, para além do Estado-nação individualmente para entender a política mundial, pois nada está fora do mundo, nada está fora de *tianxia* 天下, e esse mundo deve ser a medida para a política. Essa perspectiva depende de um raciocínio metafísico, no qual a política deve ser vista holisticamente, porque o céu (*tian* 天) “é uma existência holística” e, da mesma forma *tianxia* 天下, tudo que está sob o céu “também deve ter uma existência holística” (Zhao, 2021, p. 3)⁸⁷.

Tendo em vista que não há nada fora de *tianxia* 天下, é significativo que o conceito de política considere o mundo todo e também seja um conceito holístico. Com isso, para o sistema *Tianxia* 天下 não há fator externo (*waibuxing* 外部性), apenas interno (*neibuxing* 内部性) e, igualmente, no âmbito político, não há estrangeiro, nem inimigo externo. Não há o outro a ser uniformizado, apenas outros a serem incluídos e integrados. Todos são bem-vindos como partes “da ordem *Tianxia* 天下 de coexistência” (Zhao, 2021, p. 3).

A política ocidental, por outro lado, opera a partir da lógica binária, de que, sem um inimigo, ela perde sua razão de ser, já que dentro das perspectivas ocidentais, a política é uma ferramenta de distinção entre aqueles que são amigos e aqueles que são inimigos. Essa oposição pode ser vista entre as religiões, como no Cristianismo, no estado de natureza hobbesiano, na teoria marxista com a luta de classes, na ideia de choque de civilizações de Huntington, entre outros.

A teoria *Tianxia* 天下 apresenta-se como um contraste a essa perspectiva focada em oposições por entender que é possível considerar uma organização pautada na coexistência que inclui as alteridades. Segundo ela, “a alteridade pode ser transformada em uma ordem

⁸⁷ É relevante, neste ponto, registrar um problema da teoria de Zhao: ela se apoia em apenas dois conceitos e deixa de lado um terceiro conceito importante. Ao falar em Céu/ céu *tian* 天 e em mundo *tianxia* 天下 o autor não menciona o conceito de Terra/ terra (*di* 地) e seu leitor pode esquecer disso. Isso é relevante para se pensar um certo desequilíbrio que pode ser visto a partir do pensamento yinyang. Vivemos em um mundo que favorece o que é entendido como *yang* 阳 – o masculino, a força, a dominância, a ação, o que é ativo, o Céu *tian* 天, entre outros – em detrimento do que é *yin* 阴 – o feminino, a suavidade, o pacífico, o ócio, o que é passivo, Terra *di* 地, entre outros. Robin Wang (2012) aponta que, dentro do pensamento yinyang, esse favorecimento causa desequilíbrio e o desequilíbrio leva a problemas. Além disso, a palavra “meio”, ou “centro” *zhong* 中 é um terceiro ponto entre Céu e Terra, indicando uma “relação orgânica, viva e criadora, que os constitui” (Cheng, 2008, p. 39-40): os seres humanos, as pessoas – aqueles que “arrematam” a obra cósmica. É através das pessoas que Céu e Terra se relacionam. Assim, *zhong* 中 não trata apenas de uma centralidade espacial, mas também de uma espécie de polo conector. Nesse sentido, não é possível falar em céu e em mundo, sem falar em terra e em humanos. O latim nos traz a reflexão de que humano (*humanus*) relaciona as palavras *Homo* (homem) e *Humus* (terra)⁸⁷. Krenak (2020) nos traz essa perspectiva ao lembrar que grupos originários das Américas se relacionam com a Terra e com o que há nela – montanhas, rios, pedras etc. Assim, à Zhao é relevante somar Krenak, pois ao Céu se soma a Terra e entre os dois estão os seres humanos, conectando, relacionando todas as coisas. Considerar um novo pensamento exige que esses três “polos” sejam observados. Além disso, considerar esses três polos contribui para o desenvolvimento de uma visão de mundo que transcenda os binarismos e maniqueísmos.

compartilhada da existência” (Zhao, 2021, p. 4). Um sistema baseado nessa teoria, segundo Zhao, tem a possibilidade de coexistir também com alteridades que não se associem a ele, já que o foco do conceito *Tianxia* 天下 é a coexistência pacífica. Um país que não aderir ao sistema poderia ser visto apenas como elo relacional que precisa de reconciliação, e não um “objeto a ser conquistado ou colonizado”. Ainda assim, há uma dicotomia entre conceitos políticos, como a de oposição e conflito entre Estados. Embora conflitos façam parte das relações humanas, a política não precisa ser o espaço em que esses conflitos são exacerbados e continuam por outros meios. As teorias políticas contribuem para isso, pois intensificam os problemas, ao invés de criarem soluções para eles. Tendo isso em vista, Zhao (2021, p. 4) defende que a política focada em conflitos opositivos é parte de “uma ‘falácia gramatical das teorias’ se não também uma ‘falácia ontológica’ que só trará desastres para a humanidade”. Isso ocorre porque guerras e conflitos indicam que a política está sendo ineficaz, ou até que a política falhou. Neste sentido, de acordo com o autor, “se a política não é usada para construir uma vida social compartilhada para a humanidade ou não é usada para construir um mundo pacífico, qual é a sua relevância? Uma política de mero conflito opositivo fracassa em respeitar a humanidade e o mundo” (Zhao, 2021, p. 4).

Dentro dessa perspectiva, uma política voltada para a defesa e manutenção dos direitos humanos e, com isso, da dignidade humana, se ocupa em evitar guerras e conflitos, já que ambos afetam negativamente a vida de pessoas, quer seja tirando suas vidas ou lhes causando danos físicos e psicológicos irreversíveis que impactarão sua qualidade de vida e daqueles ao seu redor. Uma política que busca garantir os direitos humanos estará voltada para o bem-estar geral das pessoas, assegurando, pelo menos, alimento, moradia, saúde e educação a todos – pontos significativos para a manutenção de uma vida humana com alguma dignidade. Guerras ou conflitos armados são o oposto disso tanto para as populações que “recebem a guerra” quanto para aqueles que vão à guerra e suas famílias. Neste ponto, todos são negativamente impactados de algum modo. “Assim, é necessário que haja uma subversão da centralidade dos conflitos como parte de um conceito político” (Zhao, 2021, p. 04), fazendo com que a política seja direcionada para os interesses comuns e a coexistência com o outro, tanto para garantir relações internacionais menos bélicas, quanto como política de fortalecimento e manutenção dos direitos humanos.

4.2.3. Teoria política inter-relacional: direcionamento para cooperação e coexistência

Sem considerar outras teorias filosóficas existentes no mundo, a política ocidental se apoia, de modo geral, na teoria hobbesiana para justificar o mundo como estado de conflito. Contudo, de acordo com Zhao (2021), o estado de natureza hipotetizado por Hobbes⁸⁸ não era realista, mas há pontos a serem analisados: 1) é relevante incluir o pior cenário possível em um conceito sobre política; 2) segurança é um dado importante; 3) não se pode confiar completamente nas alteridades. Em suas análises, Zhao (2021) considera que Hobbes, em suas teorias, cria o pior cenário que pode ser imaginado e, por isso, não abre espaço para cooperação, de maneira que não haveria motivos para que houvesse uma “evolução da humanidade do conflito para a cooperação” (Zhao, 2021, p. 5). Com isso, Zhao analisa que Hobbes deixou de lado o potencial de mudança que existe nas coisas e nas relações e, com isso, não considerou que um cenário de conflito pode ser transformado e se tornar um cenário de cooperação.

Comparando as teorias elaboradas na filosofia chinesa e na filosofia europeia, Zhao observa que Xunzi⁸⁹, um milênio antes de Hobbes, também discutiu sobre um cenário em que há um problema de origem – o maldoso coração humano. Contudo, dentro de uma perspectiva inter-relacional, Xunzi compreende a possibilidade de cooperação quando se prioriza a comunidade, e não o indivíduo. Segundo o filósofo chinês, individualmente somos fracos, mas dentro de um corpo coletivo, as chances de sobrevivência são maiores, pois, segundo Xunzi⁹⁰, “a vida humana não persiste sem comunidade” (*rensheng buneng wu qun* 人生不能无群). Por isso, “a cooperação deve ter precedência sobre o conflito” (Zhao, 2021, p. 6). Tem-se, neste ponto, um princípio ontológico pautado na inter-relacionalidade, no qual se entende que “a existência social é uma pré-condição para a existência individual” (Zhao, 2021, p. 6). Isso não significa que as pessoas individualmente devam ser anuladas e ter seus direitos desrespeitados, mas que, em uma ontologia inter-relacional, as decisões políticas tendem a considerar o coletivo antes do indivíduo. Qin Yaqing (2018a), defende a importância de se considerar o coletivo e o indivíduo também. Segundo ele, o social pode ser privilegiado sem que anule as pessoas. A obra de Zhuangzi aponta reflexões significativas nesse sentido, questionando os papéis sociais rígidos e indicando a importância de as pessoas viverem suas autenticidades, o que há de

⁸⁸ Neste ponto, cabe esclarecer que não fazemos um estudo das teorias hobbesianas, mas apresentamos a abordagem feita por Zhao (2021) em suas análises. O intuito de fazer isso é apresentar a argumentação de Zhao sobre a organização inter-relacional chinesa, revelada na filosofia chinesa, explicando o porquê de a teoria política chinesa se direcionar para a coexistência e a cooperação.

⁸⁹ Xunzi 荀子, ou mestre Xun, foi um filósofo confuciano que viveu entre 310 AEC e 238 AEC, durante o Período dos Estados Combatentes, e contribuiu para as discussões da filosofia chinesa clássica.

⁹⁰ XUNZI. Xunzi 荀子. Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/xunzi/wang-zhi/ens>. Acesso em: 20 mar. 2023.

genuíno em si (*xing* 性), mas sem que isso signifique que o *eu* individual deva se sobrepor ao *eu* coletivo, ou *eu* inter-relacional. Deve existir um equilíbrio entre ambos.

Neste aspecto, de acordo com Zhao (2021), Xunzi considera que a cooperação pode levar ao conflito em relação à distribuição igualitária ou equitativa para as pessoas do que é produzido cooperativamente. Zhao (2021) argumenta que as teorias de Hobbes e de Xunzi podem se complementar, já que a teoria hobbesiana tem uma perspectiva que destaca os indivíduos e explicações mais amplas sobre como lidar com situações de caos social por falta de um governo atuante, algo não abordado por Xunzi; e os escritos de Xunzi tratam de cooperação e sua relevância, algo não considerado por Hobbes.

Além disso, a filosofia confuciana, em contraponto ao pior cenário possível visto em Hobbes, em análise conduzida por Zhao (2021), dá indicações sobre como pensar no melhor cenário possível. Embora esse olhar pareça idealista, considerando a filosofia da escola de Confúcio, há um cenário possível. Isto porque Confúcio, segundo o entendimento de Zhao (2021), era um realista que considerou o cenário mais adequado para o mundo. Nele vive-se em “Grande Harmonia” ou em uma “Harmonia Expansiva” (*datong* 大同): “um mundo com alto nível de bem-estar, no qual todos compartilham apreço mútuo, confiança mútua e auxílio mútuo” (Zhao, 2021, p. 7). Zhao (2021, p. 261) refere-se a esse “bem-estar” com a palavra *anquan* 安全, que pode significar “paz completa” ou “sentimento geral de bem-estar” e que, com o uso de *quan* 全 (“completo”, “inteiro”, “integral”), também diz respeito à ideia de inclusão ampla contida no conceito de *Tianxia* 天下.

Este entendimento está contido no Livro dos Ritos (*Liji* 礼记)⁹¹, segundo o qual, nas palavras de Confúcio, o grande (ou expansivo) caminho entende o mundo como propriedade comum (*tianxia weigong* 天下为公), um lugar em que há confiança (*xin* 信) e cultivo da harmonia (*xiumu* 修睦 – literalmente “cultivo da amizade entre vizinhos”). Neste mundo,

[...] as pessoas não cuidam apenas de seus pais e não amam apenas seus filhos. Há provisões para os idosos até o fim de suas vidas; há trabalho para os que têm disposição; há orientação adequada para as crianças crescerem; há compaixão para viúvas, órfãos, doentes e deficientes. Todos têm o suficiente para se manterem. Homens têm trabalho; mulheres tem casas/ refúgio. Os produtos odeiam serem deixados no chão e não devem ser guardados para o

⁹¹ LI Ji 礼记 . Li Yun 礼运 . Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/liji/li-yun/ens>. Acesso em: 20 mar. 2023.

próprio ganho; a força odeia não sair dos corpos e não deve ser usada para o próprio ganho. [...] Isto é a Grande Harmonia⁹².

Essa passagem do *Liji* 礼记 aponta perspectivas confucianas sobre o que é importante para o mundo e como as pessoas deveriam viver. Tais perspectivas se aproximam de perspectivas de direitos humanos e indicam um direcionamento da leitura dos direitos humanos chineses, principalmente considerando o direito coletivo, ao manifestar que todos (homens, mulheres, idosos, crianças, órfãos, doentes e deficientes) devem ter condições dignas de vida e o suficiente para se manterem; e expressam problemas quando se volta o foco unicamente para si (*ji* 己), para os próprios ganhos ou até para a acumulação de coisas (os produtos deixados no chão e guardados unicamente para uso próprio). Nos *Analectos* (*lunyu* 论语), há, inclusive, distinções entre as pessoas pequenas (*xiaoren* 小人) que, entre outras coisas, só pensam em si, e os cavalheiros ou pessoas eticamente nobres (*junzi* 君子) que, entre outras coisas, se importam com o coletivo.

Zhao (2021) considera *datong* 大同 como “harmonia expansiva” e reconhece que, embora ainda não tenha sido visto na história do mundo, o que é proposto no *Liji* 礼记 não é algo impossível de se alcançar. Segundo ele, “o mundo de Harmonia Expansiva se preocupa com critérios de segurança, harmonia, paz, confiança mútua, assistência mútua e de condições materiais para a sobrevivência e para uma vida próspera” (Zhao, 2021, p. 8). Isso não exige que haja hegemonia e homogeneidade cultural e religiosa no mundo. Assim, o filósofo considera que o mundo pensado por Confúcio “reconhece a pluralidade de diferentes formas de vida” (Zhao, 2021, p. 8). Confúcio pode não “reconhecer” ou abordar diretamente a pluralidade como entendemos, mas o mundo pensado por Confúcio certamente tem espaço para a pluralidade, para a diversidade e para a diferença. Isso significa que o mundo de Confúcio pode abranger também as diversidades individuais e, por isso, é um mundo compatível ao de Zhuangzi, que defende a importância de se viver de acordo com as próprias características (*xing* 性). O mundo considerado por Confúcio defende a importância de papéis sociais, mas não exige uniformidade de perspectivas e pensamentos.

⁹² Trecho original: “故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。[...] 是谓大同。”。LI Ji 礼记。Li Yun 礼运。Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=9872&remap=gb>. Acesso em: 20 mar. 2023. Tradução nossa com base em Zhao (2021, p. 8).

Outro capítulo do *Liji* 礼记 e que se tornou, como capítulo separado, um texto clássico do Confucionismo, o *Zhongyong* 中庸 reforça essa ideia ao afirmar que céu e terra acolhem e nutrem todas as coisas, evitando que sejam prejudicadas⁹³. Mais do que isso, o capítulo afirma, segundo leitura de Zhao, que há diversas formas de caminhar que podem ser feitas juntas sem que sejam contraditórias⁹⁴. Neste ponto, Zhao considera céu e terra, apontando-os como “conceitos de todas as possibilidades” (Zhao, 2021, p. 8) que incluem tudo. O conceito *Tianxia* 天下, seguindo essa perspectiva, “inclui o pluralismo como valor” (Zhao, 2021, p. 8).

Zhao (2021, p. 18; 2016, p. 20) considera que os conflitos que existem no sistema atual são frutos de interesses egoístas. Esse egoísmo, ou mais especificamente individualismo, se apoia no que há de diferente entre o *eu* e o outro, criando exterioridades políticas – divisões, segregações que se opõem ao que Zhao chama de interiorização política. Para superar isso, o filósofo propõe uma outra perspectiva política, que denomina de “princípio de internalização do mundo” (*Shijie neibuhua yuanze* 世界内部化原则). Considerando um mundo que incorpora as diferentes formas de caminhar, “o sistema *Tianxia* 天下 é uma política que aspira a ‘compatibilidade’ (*xiehe* 协和)”. A ideia de compatibilidade diz respeito ao intuito de “transformar inimigos em amigos, em uma ordem pluralisticamente inclusiva de segurança política e paz” (Zhao, 2021, p. 18; 2016, p. 20). Ou seja, a internalização do mundo proposta por Zhao fundamenta-se em uma ontologia da coexistência.

Considerando a filosofia confuciana, segundo Zhao (2021, p. 19), “a família é a unidade básica da coexistência” e ela deve se estender para formar “um tipo ideal de coexistência fundada na experiência familiar para todos os níveis da sociedade, tendo como unidade máxima da coexistência do ser uma família *tianxia* 天下 totalmente inclusiva” (Zhao, 2021, p. 19). Para superar o idealismo contido nessa ideia, Zhao considera o capítulo 54 do *Daode Jing*, que sugere: “use uma pessoa para ver a pessoa, use a família para ver a família, use a vila para ver a vila, use o estado para ver o estado e use *tianxia* para ver *tianxia*”⁹⁵. Nesse sentido, internalização do mundo diz respeito a ver o mundo *tianxia* 天下 de forma que as

⁹³ LI Ji. Zhong Yong. Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/liji/zhong-yong/ens>. Acesso em: 20 mar. 2023.

⁹⁴ No original “道并行而不相悖”. LI ji. Zhong Yong. . Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/liji/zhong-yong/ens>. Acesso em: 20 mar. 2023.

⁹⁵ Trecho original “故以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下”. LAO Zi. *Daode Jing*: chapter 54. Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11645&remap=gb>. Acesso em: 20 mar. 2023.

pluralidades sejam incluídas (*rongna yiqie de* 容纳一切的). Isso significa não considerar o outro como um ser de natureza extremamente diferente, como alteridade total, incapaz de ser compreendido e compreender e, com isso, incapaz de ter interesses compartilhados e uma vida coexistente compartilhada. Diferentes estruturas de valor não seriam mais vistas como “formas inaceitáveis de ‘paganismo ou heterodoxia’” (Zhao, 2021, p. 19). Assim, mesmo que não se chegue a um ideal confuciano de família que abranja todo o globo, afinal, existem diversas perspectivas que veem o mundo de formas diferentes, a abolição do outro como oposto, ou inimigo a ser combatido cria incentivos para a coexistência e para a cooperação que são maiores do que a manutenção da oposição.

Uma ontologia da coexistência coloca-se como uma alternativa relevante para se pensar as relações, a paz, os direitos humanos e, conseqüentemente, a construção de vidas adequadas para as pessoas em seus países, ou mesmo para pessoas que não estão vivendo em seus países de origem. Essa ontologia não se tornou um princípio importante até agora, porque o grau de emaranhamento e dependência das relações entre os Estados não era suficiente para a “formação de um mundo de interesses compartilhados que transcendem” (Zhao, 2021, p. 21) os interesses dos Estados-nação individualmente. A globalização está construindo uma rede de interconexões e de “trans-existência”. A partir desta transformação Zhao (2021) sugere a importância de se pensar uma transformação ontológica, e a redefinição de diversos tópicos dentro da política global: a reconstrução e a inclusividade do discurso de direitos humanos, a redistribuição de benefícios e recursos e a reestruturação “de narrativas da história e da produção de conhecimento” (Zhao, 2021, p. 21). A rede de interconexões entre países e culturas direciona à internalização do mundo, e esta direciona à construção de um sistema inspirado no conceito de *Tianxia* 天下 proposto por Zhao. Isto significa a construção de um mundo que se torne, inteiro, um sujeito político, que tenha em vista o bem comum, e não sujeito político fragmentado, que é parte significativa da internalização do mundo.

Esta fragmentação existe, porque o mundo atual está integrado apenas no âmbito geográfico, mas em um âmbito político é um “não mundo”. A integração política, ou internalização do mundo, poderia reconstruir as definições de política, de modo que esse conceito passe a ser entendido como “a arte comunitária de viver”, ou como uma “arte criativa de coexistência”, ou como “a arte de transformar espaços de competição conflitiva em um mundo de coexistência compartilhada” (Zhao, 2021, p. 22). Essa perspectiva reverte a proposição de Clausewitz (1996) e coloca a política como o fim da guerra. A política internacional que segue da perspectiva de Clausewitz (1996) leva, quase que irremediavelmente,

a um mundo instável e conflituoso. Zhao se opõe a isso e considera que a guerra, ao invés de ser uma continuação da política, como afirma Clausewitz, é o fracasso da política.

Neste sentido, considerando o direcionamento para relações conflituosas expressas pela perspectiva de Clausewitz, um ponto significativo “dos problemas políticos da política moderna envolve a ‘distribuição’ de interesses, poderes e direitos” (Zhao, 2021, p. 25), e isso tem se refletido no uso da tecnologia, muitas vezes voltadas para a guerra e para o controle. Isso ocorre porque, segundo Zhao (2021), a globalização é uma construção da modernidade, mas a modernidade não tem as soluções para os problemas que criou a respeito da globalização. Com base na ontologia ocidental, a tecnologia e o capital não se preocupam em gerar benefícios para o mundo. Isso está levando “o mundo para a beira do desastre e do desespero” (Zhao, 2021, p. 25). O sistema *Tianxia* 天下 pode indicar uma mudança nesse cenário, dado seu intuito de construir um mundo de “segurança, paz e vida comunitária compartilhada” (Zhao, 2021, p. 25). Somado a isso, um outro caminho para evitar que este problema se amplie é o investimento na humanidade das pessoas através das disciplinas das áreas de Humanidades, já que são elas que decodificam e colocam em signos o que é ser humano. É necessário ainda que haja incentivo para a conexão das pessoas com a natureza e, conseqüentemente, investimentos em conservação e manutenção do mundo natural, uma vez que internalizar o mundo não diz respeito apenas às relações humanas, mas também às relações dos humanos com a natureza, com o que concretiza, materializa qualquer ideia de mundo.

Neste contexto, considerando a teoria ontológica que coloca a existência como pressuposto da coexistência, a racionalidade relacional “deve ter precedência sobre a racionalidade individual” (Zhao, 2021, p. 29), direcionando à humanização e ao humanismo. O conceito confuciano de *ren* 仁⁹⁶ dá suporte a esta ideia, pois ele diz respeito, de acordo com Zhao (2021, p. 29), a uma “virtuosidade relacional”, indicando um “modo de raciocínio relacional”. Segundo o filósofo, “o significado ontológico de *ren* 仁 é uma otimização intencional do espaço de relações entre pelo menos duas pessoas” (Zhao, 2021, p. 29), considerando as melhores formas de coexistência.

A racionalidade relacional, neste sentido, “implica a priorização de conhecimento compartilhado”, e prioriza a minimização de prejuízos mútuos, evitando o modelo de maximização dos interesses individuais, e, com isso, valoriza a cooperação e minimiza conflitos com intuito de possibilitar a coexistência mútua e pacífica, tendo em vista a pressuposição de

⁹⁶ “Virtude humana”, “virtude da sociedade”, “humanismo”, “humanização”, entre outros. Este conceito será melhor elaborado na seção 4.3 deste capítulo (cf p. 200).

Xunzi, sobre a qual “ser é existir em meio à coexistência”, em contraponto à pressuposição hobbesiana, segundo a qual “ser é existir em condições de terror” (Zhao, 2021, p. 29). A primeira baseia-se na coexistência, empregando “concepções construtivas, estáveis e confiáveis”. Essa perspectiva fundamenta-se na concepção de “Melhoria Confuciana” (*Kongzi gaishan* 孔子改善)⁹⁷, segundo a qual uma pessoa humana ou benevolente para se estabelecer ou avançar também estabelece e avança outras pessoas (夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人). Ou seja, buscar melhorias para a própria vida implica buscar melhorias para a vida de todos. Neste sentido, segundo a racionalidade relacional, promover os interesses de outra pessoa é a melhor estratégia para promover os próprios interesses. Essa perspectiva explica os investimentos chineses em países em desenvolvimento, e não apenas a perspectiva de que essa seria uma estratégia de *soft power* chinesa. Ao garantir uma boa infraestrutura logística dentro de um país, o governo chinês garante também que as importações e as exportações de produtos sejam mais adequadas e eficientes. A concepção de “melhoria confuciana”, buscando atender o interesse de todos, e não apenas assegurar que ninguém seja prejudicado, requer a existência de satisfação ampla dos interesses. “Assim, é capaz de atingir um equilíbrio seguro e confiável sustentável” (Zhao, 2021, p. 30) possibilitando o desenvolvimento de uma ordem política estável.

Para se desenvolver uma política racional efetiva direcionada a constituir “uma vida compartilhada sustentável, a racionalidade individual deve ser transformada em uma razão coletiva que sirva como uma arte de pensar” (Zhao, 2021, p. 31). Essa arte de pensar, contudo, não separa o sentir, como faz o pensamento grego, já que emoções, desejos e afetos também influenciam a política e, por isso, devem ser considerados⁹⁸. Desta maneira, o conceito de *Tianxia* 天下, apoiado pelos conceitos de coexistência e de racionalidade relacional, traz uma nova perspectiva para a política e a possibilidade de uma renovação nas discussões sobre o tema. A teoria *Tianxia* 天下, associada a este conceito, é uma nova teoria de política mundial, dentro

⁹⁷ CONFUCIUS. *Analects*: Yong Ye 雍也. Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/analects/yong-ye/ens>. Acesso em: 20 mar. 2023.

⁹⁸ Neste ponto, é relevante expandir a reflexão observando que a racionalidade relacional inclui ainda o conceito *Gongzheng* 公正, traduzido no texto como “Justiça política”, que contém uma ideia de ordem pública ou de justiça social, pois é uma palavra composta pelos termos *gong* 公 e *zheng* 正, significando, respectivamente, “público, comum” e “justo, correto, direito” (Zhao, 2021, p. 31). Embora o conceito de justiça pertença à Filosofia e seja um conceito abstrato, seu entendimento é político e sua “concretização” se dá neste âmbito, já que “o que as pessoas na realidade acreditam ser justiça é a questão real” (Zhao, 2021, p. 31). Ou seja, a objetividade é deixada de lado, enquanto as subjetividades influenciam a “aplicação” e a teorização da justiça, algo que talvez ocorra, igualmente, com o conceito de liberdade. Isso significa que uma pessoa pode, racionalmente, entender que inferiorizar uma outra pessoa por seu fenótipo ou nacionalidade é algo injusto, mas, ainda assim, agir dessa forma por ter introjetado dentro de si, por questões subjetivas, uma perspectiva sistêmica que inferioriza pessoas de fenótipos ou nacionalidades que seu conhecimento prévio entende como inferiores.

de uma perspectiva inter-relacional de política, possibilitando o desenvolvimento de “um ponto de partida de renovação política e um ponto de partida de abolição da guerra” (Zhao, 2021, p. 36). Essa renovação pretende que contribuir para que a política deixe de criar inimigos e passe a construir relações de amizade. A teoria elaborada por Zhao suspende o céu e direciona-se à construção de um mundo compartilhado, no qual “tudo sob o céu é comum ou o mundo é uma propriedade comum” (*tianxia wei gong* 天下为公), ou ainda no qual tudo sob o céu *tianxia* 天下 é um mundo *tianxia* 天下 compartilhado por todas as pessoas – é um mundo para todas as pessoas, não só para alguns indivíduos⁹⁹.

Tendo isso em vista, a teoria *tianxia* 天下, além de ser uma proposta de direcionamento de política externa para a China e também uma possibilidade de política internacional a ser considerada pelos demais Estados, indica a orientação dos direitos humanos chineses. Essa proposta teórica, diferente das propostas estadunidense-europeias, como a Teoria Liberal e a Teoria Realista, para as relações internacionais, está conectada com uma gramática de direitos humanos, pois considera maneiras de garantir que as pessoas sejam vistas dignamente, tenham vidas dignas e para que sejam efetivados direitos que assegurem isso. Essa gramática da dignidade humana perpassa a formação da teoria *Tianxia* 天下, sugerida por Zhao para a formação de um sistema internacional entre os Estados. É ainda significativo ressaltar a não exigência de homogeneidade cultural ou da hegemonia de algum país ou alguma cultura para que essa ideia se materialize. Isso significa que direitos humanos pautados na teoria *Tianxia* 天下 respeitam a diversidade cultural global, pois seu foco é a garantia de condições dignas de vida para todos – algo que pode ser feito dentro das características culturais de cada nação. A perspectiva inter-relacional indicada pelo sistema *tianxia* 天下, neste sentido, não é apenas sobre indivíduos e direitos, mas ainda sobre justiça e humanidade.

4.3. Sobre Inter-relacionalidade, Humanidade e Justiça

A sociedade chinesa, há séculos, discute diversos conceitos no âmbito filosófico que contemplam temas como metafísica e ética. Os confucianos e os daoístas foram os filósofos cujas ideias mais influenciaram a cultura da China, e, como visto anteriormente, diversos conceitos confucianos são significativos para se pensar a ontologia chinesa e,

⁹⁹ Trecho inspirado em “天下非一人之天下也，天下之天下也”. GUI Gong 贵公 *Lüshi Chunqiu* 吕氏春秋. Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/lu-shi-chun-qiu/gui-gong/ens>. Acesso em: 20 mar. 2023.

consequentemente, conceitos políticos na China. Mêncio é um dos filósofos que melhor elaborou sobre tópicos importantes para se entender a base ontológica e epistemológica dos direitos humanos no país. Ele é conhecido por desenvolver sua teoria a partir da premissa de que a natureza (*xing* 性)¹⁰⁰ humana é boa (*shan* 善) e é a mesma para todos os seres humanos. Segundo seus escritos (Mêncio 2.A.6, tradução nossa), “todos os seres humanos têm um coração que não tolera o sofrimento das pessoas”¹⁰¹. O filósofo ainda afirma que “aquele que não tiver um coração compassivo (*ceyin* 惻隱), não é um ser humano; aquele que não tiver senso de vergonha, não é um ser humano; aquele que não for respeitoso, não é ser humano; aquele que não tiver senso de certo e errado, não é ser humano” (Ho, 2006, p. 115).

Segundo Mêncio, existem quatro qualidades que são compartilhadas por todas as pessoas: a virtude humana (*ren* 仁), caracterizada por um coração compassivo; o princípio de justiça (*yi* 义), descrito como “a capacidade de sentir vergonha (*xiu* 羞) e odiar (*wu* 恶) o mal” (Ho, 2006, p. 115); o rito (*li* 礼), compreendido como “sentido de respeito (*cirang* 辞让)”; e a sabedoria (*zhi* 智), entendida como “o discernimento entre o certo e o errado (*shifei* 是非)” (Ho, 2006, p. 115).

A partir de estudos de Ho (2006), que discutem Educação dentro de uma perspectiva menciana, é possível entender que Confúcio, diferente de Mêncio, não se dedicou a discutir se o coração humano é bom ou mau, mas abordou sobre como encontrar o caminho adequado. De acordo com ele, encontramos esse caminho “dentro de nós mesmos”, em “nossa própria consciência, e esse caminho está ao alcance de qualquer pessoa” (Ho, 2006, p. 116), uma vez que “se eu andar a procura do caminho, ele está bem perto de mim” (Ho, 2006, p. 116). Tendo isto em vista, Mêncio (4.A.11) afirmou que “o caminho da realização humana está dentro de nós e, no entanto, o buscamos longe” (Ho, 2006, p. 116). Mas, apesar desta dificuldade, a educação pode desenvolver as quatro qualidades e auxiliar as pessoas a encontrarem o caminho. Desta maneira, Confúcio apontava a importância da educação sobre a natureza humana e Mêncio desenvolveu essa tese.

Outro confuciano, Xunzi, defendeu o oposto de Mêncio, considerando que o coração humano é mau. Contudo, segundo Xunzi, o coração tende ao bem e a educação é o elemento direcionador disso. Pode-se considerar estranho que dentro de uma mesma tradição existam filósofos que defendam teses que se contrapõem. Isso ocorre, porque Confúcio não

¹⁰⁰ *Xing* 性 diz respeito a características humanas biológicas, ou algo natural dos humanos, como é natural da água “ir para baixo”, seguindo a gravidade; ou natural das plantas terem raízes e caules ou troncos.

¹⁰¹ No original: “人皆有不忍人之心”.

discutiu de forma categórica sobre este tema. Mas o ponto relevante da discussão é o de que, mesmo que o coração humano seja, inicialmente, mau, isso não é fixo, não descreve uma substância imutável. Ao contrário, esse coração pode mudar, se for direcionado para isso. Mêncio e Xunzi, neste sentido, concordam que a educação pode direcionar os seres humanos a enfatizar ou desenvolver determinadas características, no caso, um coração bom, ou virtudes que indicam isso.

Xunzi, no capítulo 23 de seus escritos¹⁰², considera *xing* 性 algo amoral, pois nossa natureza/ biologia nos força a satisfazer necessidades como comer, dormir, beber, ter segurança, sexo etc. Neste sentido, este *xing* 性 tende a ser egoísta, pois foca em buscas centradas nos desejos do *eu*, e é considerado por Xunzi como *e* 惡 (mau, vicioso). No entanto, esse *xing* 性 não é permanente. Ele é modificado pelos hábitos (*su* 俗) culturais (*wen* 文) construídos ou escolhidos conscientemente (*wei* 伪) e pela educação, transformando essa natureza *xing* 性 de forma benéfica para toda a sociedade, de forma que todos ganhem¹⁰³. Assim, com base nesta compreensão, é possível entender que seguir a própria natureza *xing* 性 irrestritamente significa focar na maximização dos interesses individuais e, com isso, ser individualista.

De todo modo, tendo como fundamento o Capítulo *Zhongyong* 中庸 do Livro dos Ritos *Liji* 礼记, para o qual a natureza humana é conferida pelo céu *tian* 天, o Confucionismo clássico considerado ortodoxo assume a perspectiva Menciana sobre a bondade ser parte inata da natureza *xing* 性 humana e as quatro qualidades principais que o compõem. Mêncio considera que quando uma pessoa comete atos cruéis isso não se dá por conta de sua natureza, uma vez que todos têm sentimentos de piedade, de aversão à crueldade, de respeito e o discernimento entre o certo e o errado. Assim, para o filósofo, “o céu deu origem às pessoas, dando-lhes as coisas e modelos de ação. Dos modelos de ação, se dão o bem e a admiração pelas virtudes”¹⁰⁴. Quando as pessoas seguem o bem, seguem as virtudes (*de* 德), e, dessas virtudes, a compaixão é a base da virtude humana *ren* 仁.

Ho (2006) traduz *ren* 仁 de duas maneiras, “virtude humana” e “virtude da sociedade”, pois considera que nenhuma dessas duas pode traduzir o termo completamente.

¹⁰² XUNZI. *Xing E* 性恶. Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/xunzi/xing-e/ens>. Acesso em: 14 abr. 2023.

¹⁰³ Agradeço, especialmente a Matheus Costa, por essa reflexão. Parte dela pode ser encontrada em COSTA, M. O. *Confucionismo: uma abordagem intercultural*. Curitiba: InterSaber, 2021.

¹⁰⁴ No original: “天生蒸民，有物有则。民之秉夷，好是懿德”. Tradução nossa com base na tradução de Ho, 2006, p. 119.

Considerando o capítulo *Zhongyong* 中庸, Mêncio entende a natureza humana como algo dado pelo céu. Assim, agir em conformidade com o céu pode ser mais importante do que a vida, de acordo com o filósofo. Neste ponto, a vida não é considerada o maior valor, mas sim o fato de agir de acordo com a razão do céu (ou com o caminho do céu *tiandao* 天道). Neste sentido, segundo a educadora, “a vida passa a assumir um sentido depreciado quando é vivida de forma covarde e indigna; já a morte, por sua vez, passa a adquirir um sentido superior quando é aceita com respeito à justiça, ao céu” (Ho, 2006, p. 123)¹⁰⁵.

Ren 仁, de acordo com Ho (2006), é a virtude própria do ser humano. Considero, fazendo uma extensão, que *ren* 仁 é a virtude de ser humano. Este conceito, presente em diversas partes dos *Analectos* é “o mais importante fundamento no pensamento Confuciano” (Ho, 2006, p. 125), pois, segundo Confúcio¹⁰⁶, não se pode compreender os ritos *li* 礼 sem se possuir a virtude *ren* 仁. “Composto por duas partes (一 *Ren*, homem; e 二 *Er*, dois), este conceito inclui todas as qualidades que um homem deve ter para se relacionar com outros” (Souza, 2016, p. 57), e seu significado diz respeito a tudo que “envolve o ‘eu’ e o ‘outro’” (Ho, 2006, p. 126). Assim:

[...] por promover, a princípio, um “sentimento de benevolência e de confiança tal como existe entre os membros de uma mesma família” (Anne Cheng, 2008, 75) para depois se expandir, gradualmente, para a comunidade até alcançar o país e, assim, toda a humanidade, a partir da virtude 仁 *Ren*, Confúcio considera que todos os homens no mundo são irmãos (*Analectos*, 12/5) (Souza, 2016, p. 58).

Dada sua importância e amplitude semântica, *ren* 仁 é uma palavra difícil de traduzir, como também ocorre com os conceitos *li* 礼 e *yi* 义. Pode ser traduzido como “humanismo”, “verdadeira humanidade”, “humano”, “humanização”, “princípio de

¹⁰⁵ Neste ponto, é relevante observar que vida não é, necessariamente, vista como um direito superior, pois existem outros aspectos da existência que têm valor igual ou maior. Viver uma vida digna pode ser entendido por alguns grupos como mais significativo do que apenas viver. Do mesmo modo, pode ser um problema e um direcionamento para interesses duvidosos defender a vida como valor universal, sem que se defenda, conjuntamente, sua dignidade e que haja ações efetivas para que todas as pessoas vivam dignamente, tendo suas necessidades mais básicas atendidas (fisiológicas e de segurança) e tendo condições para desenvolver outras necessidades, como relacionamento, estima e realização pessoal – considerando a hierarquia de necessidades elaborada por Maslow como referência, como faz Qin (2018a) em suas análises. Os interesses duvidosos em torno disso podem ser o de garantir que haja vidas e trabalhadores para serem explorados em quantidade suficiente para que se gere riquezas contínuas àqueles que buscam explorar vidas. Nesse caso, não é necessário que essas vidas sejam dignas, mas apenas que existam e sejam continuamente substituídas para a manutenção da produção de riquezas.

¹⁰⁶ CONFUCIUS. *The Analects: Ba Yi* 八佾. Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em <<https://ctext.org/analects/ba-yi/ens>>. Acesso em 14.04.2023.

humanidade”, “humanidade” (compreendendo o significado duplo de “coletividade humana” e de “bondade humana”), “humanitário”, “humanístico”, “*man-at-its-best*”, “compaixão”, “benevolência”, “solidariedade”, “bondade”, “amor”, “coração humanizado”, entre outros. É, portanto, um termo que engloba todos esses sentidos.

Este conceito diz respeito, desta forma, às relações entre pessoas, ao comprometimento do *eu* com as demais pessoas ao redor, e também ao *eu* “interior” das pessoas. Tendo isso em vista, é possível pensar que a virtude de ser humano existe e se desenvolve a partir das relações, das conexões entre o *eu* e o outro. Precisa-se de “dois” para que a humanidade se desenvolva. Isso não ocorre individualmente. Ampliando este entendimento, Ho (2006) afirma que:

Ren 仁 é uma virtude, mas pode ser um sentimento também. *Ren* 仁 é um substantivo, mas também pode ser um adjetivo. Como sentimento, pode significar: amor, compaixão, misericórdia, piedade, [benevolência, tolerância], entre outros sentimentos que expressam o humanismo. Podemos dizer que *ren* 仁, como virtude, possui dois aspectos; é uma virtude que envolve, ao mesmo tempo, o aspecto individual e o social (Ho, 2006, p. 127).

Neste ponto, é relevante verificar dois aspectos importantes do conceito. O primeiro é o fato de ele não ser substancializado. Não é algo definido, fixo e imutável; mas algo flexível, que se torna uma coisa ou outra em contexto, e como o yinyang, pode ser duas ou várias coisas ao mesmo tempo (pode ser uma virtude e também um sentimento, não precisa ser um ou outro). Além disso, pode ser traduzido desta ou daquela maneira segundo as relações de sentido que existem no contexto. O segundo aspecto relevante é sua característica de englobar o coletivo e o pessoal, sem excluir um dos dois. É algo que se elabora internamente, no âmbito pessoal, mas que precisa também do coletivo para se desenvolver e expandir, de maneira que, sem o pessoal, sem o *eu*, não há humanidade, mas ela também não existe sem o outro e sem as relações que se estabelecem entre os dois. É um compromisso que existe na relação do *eu* consigo e no contato com todos com os quais o *eu* se relaciona.

Neste sentido, *ren* 仁 é uma virtude que Ho (2006) chama de inter-pessoal e de intra-pessoal e faz parte de um esforço de desenvolvimento pessoal para ser adquirido como característica. É intrapessoal, porque também se direciona à identidade de cada pessoa em relação a si mesma; e é interpessoal, porque as pessoas desenvolvem melhor suas características de humanidade em contato com outras pessoas. Mêncio afirma que *ren* 仁 caracteriza uma

pessoa e que a reunião de duas pessoas direciona o caminho (*dao* 道)¹⁰⁷, sendo, segundo Ho (2006), a harmonização do universo interior humano com o exterior.

Confúcio, nos *Analectos*, enfatiza “que o ser humano deve se humanizar. Isto é, deve se educar na virtude *ren* 仁 para se realizar” plenamente como pessoa, como ser humano (Ho, 2006, p. 128). Seguindo esse princípio, Mêncio, em seus escritos, mostrou que seguir em direção à virtude e buscar o aprimoramento interno é uma atividade “fácil”, no sentido de ser algo que as pessoas podem alcançar, pois “para o confucionismo, o padrão do homem é o próprio homem” (Ho, 2006, p. 128). A virtude *ren* 仁, desta forma, não é algo superior ao ser humano, e pode ser desenvolvida e fortalecida pelas pessoas. A dificuldade se encontra no processo de dar início à busca por aprimoramento pessoal e o esforço em preservá-lo. Segundo Ho (2006, p. 128), o próprio Confúcio nota isso, considerando que “para se chegar a um lugar distante”, basta dar um primeiro passo. Mas o filósofo chinês apresenta uma sugestão de caminho a seguir. De acordo com ele, para se chegar à virtude *ren* 仁 e se humanizar, o primeiro passo é ser humano na própria família, sendo um bom filho, ou uma boa filha, e um bom irmão, ou uma boa irmã, ou seja, cumprindo o princípio filial *xiao* 孝. Isso quer dizer que qualquer pessoa pode se humanizar, se buscar isso ou se lhe forem dadas as condições para exercitar tais princípios. Não é necessário “fazer esforços para que o homem aja de acordo com a virtude e a justiça, já que estas qualidades estão dentro de cada homem” (Ho, 2006, p. 129).

Seguindo esta perspectiva, Mêncio ensina que a virtude *ren* 仁, como virtude de humanização, é um caminho significativo para a realização humana (Ho, 2006, p. 130), pois trata, em um primeiro nível, da busca das pessoas em encontrarem ou reconhecerem a humanidade em si e viverem a partir disso. Em um segundo nível¹⁰⁸, a virtude *ren* 仁 é ainda a virtude da socialidade, ou seja, ela tem um aspecto interpessoal.

Uma das linhas diretrizes do pensamento confuciano era a regra de ouro, a ideia de “não fazer a outrem o que não deseja que lhe faça”. Ou seja, um ponto significativo das ideias de Confúcio era a reciprocidade (*shu* 恕). Com isso surge a percepção de que as pessoas “só têm consciência de si ao perceberem estar com contato com uma outra consciência” (Ho, 2006, p. 131), de outra pessoa. Essa consciência pode levar as pessoas a diversas formas de direcionamento no mundo. Pode, por exemplo, construir uma noção de necessidade de

¹⁰⁷ No original “仁也者，人也。合而言之，道也”。(Mêncio, 7. B. 62).

¹⁰⁸ Deixando claro que não nos referimos a níveis hierárquicos ou, necessariamente, de precedência, mas utilizamos esses termos como recurso explicativo para indicar que a virtude *ren* 仁 se relaciona com diferentes esferas da ação e da vida humana.

diferenciação absoluta, focando nas diferenças, no que separa e, assim, construir uma perspectiva de autovalorização em detrimento do outro, a partir de uma ideia de superioridade em relação ao que é diferente de si. Mas pode também se direcionar a acolher as diferenças com foco em fortalecer as relações e construir uma sociedade fortalecida, reconhecendo que os seres humanos vivem em sociedade e tendem a se conhecer na interação com o outro. Nesse contexto, há “uma interdependência entre todas as pessoas da mesma sociedade” (Ho, 2006, p. 131). Por esse motivo, o pensamento confuciano enfatiza a necessidade de se estabelecer uma ordem social e, com isso “se estabelecem os deveres, os ritos, os costumes e as boas formas sociais” (Ho, 2006, p. 131). Humanidade, nesse contexto, é estar em relação e buscar “boas formas sociais”, em que há deveres que as pessoas devem cumprir para garantir as relações na sociedade. O direito, por outro lado, coloca-se como uma “via de recebimento”, em que aqueles que têm direito esperam de fora algo a ser recebido, nem sempre considerando que se tem deveres a cumprir para o estabelecimento de boas formas sociais e não apenas direitos a se receber.

Sendo uma virtude que se direciona a construir boas relações, “o bom funcionamento de uma sociedade depende dessa virtude” (Ho, 2006, p. 131). Assim, no capítulo 3.A.4 dos escritos de Mêncio, vê-se a defesa do filósofo sobre a importância de existirem diferentes funções na sociedade. Segundo ele, em uma sociedade “há tarefas diferentes para cada tipo de ocupação. A vida de um só indivíduo depende dos fornecedores de produção de todos os tipos de artesãos” (Ho, 2006, p. 132). Esta ideia indica a importância dada pelo Confucionismo às relações humanas (*renlun* 人伦), sobre as quais Mêncio explica:

[...] [as pessoas não têm inteligência (*dao* 道). Se tiverem comida abundante, roupas que os aqueçam e casas confortáveis], mas se forem ignorantes, então, se aproximarão de animais inferiores. Yao e Shun se preocuparam com isso. Shun ordenou que Ji cuidasse da instrução do povo, [ensinando-lhes sobre relações humanas (*renlun* 人伦)]: que entre os pais e os filhos houvesse amor; entre os príncipes e seus ministros, a justiça; entre esposo e esposa, a distinção de seus deveres; que o ancião e o jovem ocupassem cada um seu respectivo lugar; que entre amigos haja lealdade. (tradução de Ho, 2006, p. 133-134; entre colchetes, tradução nossa¹⁰⁹)

¹⁰⁹ No original: “人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。放勋曰：‘劳之来之，匡之直之，辅之翼之，使自得之，又从而振德之。’圣人之忧民如此，而暇耕乎？” (Mencius, 3. A.4).

Neste âmbito, conforme expresso por Fei (1992) e abordado no capítulo anterior, o Confucionismo entende a família como base das relações humanas (*renlun* 人伦) e, conectado a isso, da sociedade. Tendo isto em vista, Mêncio (4.A.5) aponta para a importância dada pelas pessoas ao reino, ao estado e à família (*tianxia* 天下, *guo* 国, *jia* 家) e afirma que a “base do reino são os estados, a base dos estados são as famílias e a base das famílias é o indivíduo” (天下之本在国, 国之本在家, 家之本在身) (Ho, 2006, p. 134). Essas relações se estabelecem a partir dos ritos (*li* 礼), que funcionam como fundamento da ordem social chinesa. Ou seja, cada papel desempenhado tem uma responsabilidade ou dever correspondente. Neste âmbito a virtude *ren* 仁 assume o significado de amor diferenciado ou “socialidade diferenciada”, indicando que há sentimentos, laços e afeições diferentes que se dão de acordo com as relações específicas.

Mêncio elabora sobre isso em seus escritos, considerando que se deve “primeiramente, amar os familiares, e só assim esse amor poderá ser estendido aos outros seres humanos de forma humana, transferindo esse sentimento para pessoas que não são da família. [...] É depois de amar as pessoas que se ama os animais ou os objetos” (Ho, 2006, p. 138). Estendendo esse entendimento para o Estado, Mêncio, no capítulo 1.A.7 de seus escritos, conversa com o rei sobre a importância de amar o povo e defende que “compreender o povo é a base de um governo benevolente” (Ho, 2006, p. 142). Nesta conversa o filósofo afirma que:

[...] somente os que estudaram podem ter um coração constante mesmo não tendo propriedades estáveis. Pessoas simples não têm um coração constante por não terem propriedades estáveis; por não terem um coração constante, estão mais sujeitas a vícios e crimes, e são capazes de tudo. Se o povo comete esses erros por falha do governo, e ainda é punido por isso, é como armar uma rede para pegar o povo. Como isso poderia acontecer se tivesse um bom príncipe no poder? Por isso, um príncipe esclarecido deve cuidar das condições econômicas do povo, deve permitir que tenha o suficiente para sustentar os pais e prover o bastante para a criação dos filhos; deve proporcionar abundância nos anos de boa colheita e permitir a sobrevivência nos anos de escassez; e depois poderá incentivá-lo a praticar o bem, que o povo o fará facilmente.

Ora, atualmente, as políticas de subsistência não dão condições para que o povo possa sustentar seus pais, e nem criar seus filhos; o povo sofre nos anos de abundância e não escapa da morte nos anos de escassez; assim, só consegue pensar na luta pela sobrevivência, pois não lhe sobra tempo para pensar nos ritos e nem na justiça (Ho, 2006, p. 142)¹¹⁰.

¹¹⁰ No original: “无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟，邪侈，无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶

O trecho traz a perspectiva de Mêncio sobre como o governo deve agir. Um dos pontos relevantes a ser considerado pode ser visto no início do texto, quando o filósofo afirma que a falta de propriedades estáveis não é um problema individual, mas uma falha do governo, bem como os efeitos nas pessoas refletidos a partir desta falta. Além disso, de acordo com o filósofo, as ações dos governantes não devem estar voltadas para o fortalecimento do Estado a partir da competição com outros Estados, e não trata de manutenção do poder político, mas de como garantir que a população tenha uma vida adequada, digna. É um pensamento humanista, centrado no povo, nos interesses do povo, direcionado para a construção de uma sociedade em que há humanidade ou a virtude da socialidade, respeito e justiça.

Humanidade *Ren* 仁, dentro deste contexto, é “a maior expressão de sabedoria e de bondade humana” (Ho, 2006, p. 143). É o conceito de construção de amor por si, que se tornará o amor diferenciado, inicialmente na família, depois em relação aos amigos, aos vizinhos, às demais pessoas e ainda do governo por seu povo, se transformando na virtude da socialidade. Assim, amor diferenciado e virtude da socialidade são ideias complementares que constroem o sentido de humanização ou virtude da humanidade.

Este conceito em Mêncio é ainda associado ao de justiça (*yi* 义). Segundo Ho (2006, p. 144), os dois conceitos “são frequentemente citados juntos como se fosse uma coisa só” e, atualmente, na língua chinesa moderna os dois termos juntos (*ren yi* 仁义) significam “ética”, “bondade” ou são sinônimo de *de* 德, “virtude”. *Ren* 仁 junto com *yi* 义 são duas das quatro qualidades compartilhadas por todas as pessoas, de acordo com a filosofia menciana. Segundo o filósofo chinês, humanidade e justiça são características essenciais de uma pessoa, uma vez que ética e justiça são predicados fundamentais da sociedade. Desta maneira, para que haja humanidade (*ren* 仁) deve haver justiça (*yi* 义) e, como visto no trecho do capítulo I.A.7, não há justiça (*yi* 义), sem que sejam dadas as condições para que as pessoas não precisem viver em constante estado de sobrevivência.

Mêncio entende que a atuação na sociedade a partir de premissas de humanidade (*ren* 仁) e justiça (*yi* 义) é o que diferencia as pessoas dos demais animais: “a composição virtude humana e justiça (*ren yi* 仁义) é o que faz o homem ser homem” (Ho, 2006, p. 145),

年免于死亡。然后驱而之善，故民之从之也轻。今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡。此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉” (Mencius, 1.A.7).

pois *ren* 仁 é parte central do coração humano (*xin* 心) e *yi* 义 é parte do caminho (*dao* 道) dos seres humanos. Somado a isso, *Ren* 仁, dizendo respeito às boas relações entre as pessoas, “implica necessariamente em agir conforme a justiça *yi* 义” (Ho, 2006, p. 146).

Yi 义 é um termo mais simples de ser traduzido do que *ren* 仁 e seus significados compreendem “justiça, coisa correta, honra, retidão, princípio moral, confiança, amor e dever, honradez, compromisso com o bem. É também uma palavra própria para expressar um sentimento específico que existe entre amigos: talvez lealdade ou respeito, em português” (Ho, 2006, p. 149). Esse termo expressa, inclusive, o sentimento que existe entre esposos e que é “um sentimento não só de amor e dever, mas ainda de gratidão e de doar-se mútua e generosamente, de forma sincera e com confiança mútua” (Ho, 2006, p. 149). Além disso, como sentimentos, *yi* 义 pode significar “lealdade, fidelidade, confiança, respeito, consideração, estima, adequado, apropriado, apto” e até heroísmo. Ou seja, é um conceito que compreende a importância da reciprocidade ou da mutualidade, que expressa a importância da relação com o outro.

Desta maneira, *Ren* 仁 é a virtude que expressa a importância da inter-relacionalidade na sociedade chinesa, pois indica que ser humano ou se humanizar significa construir relações interpessoais e estar comprometido ou relacionado com todas as pessoas. No sentido de humanizar-se, ainda pode-se entender que, dentro da perspectiva chinesa, ser humano é estar em relação e, mais do que isso, ser humano é buscar agir humanamente em relação a si e às demais pessoas. Pensar os direitos humanos a partir disso é compreender as humanidades que existem em todas as pessoas e agir de forma humana (benevolente, compassiva, empática, tolerante) em relação a isso.

Conectado aos conceitos de *ren* 仁 e de *yi* 义 está a noção de respeito, a partir da compreensão de que respeitar o outro é manifestação da justiça. Mêncio (7.A.15) afirma que “respeitar os mais velhos é manifestação da justiça” (Ho, 2006, p. 147). Ele também afirma que “todos desejam a nobreza e [todas as pessoas] possuem a nobreza dentro de si, mas não sabem” (Ho, 2006, p. 147). Assim, “para Mêncio, a justiça supõe respeito” (*jing* 敬) (Ho, 2006, p. 151). Embora essa equivalência nunca tenha sido expressa de forma direta pelo filósofo, ela pode ser vista em diversos trechos de sua obra. No capítulo 7.A.15, isso pode ser visto mais diretamente a partir da afirmação de que “respeitar os mais velhos é a manifestação da justiça (*yi* 义)”¹¹¹. Neste capítulo, observa-se ainda que, de acordo com o filósofo confuciano, “o respeito é a base

¹¹¹ No original: “敬长义也” (Mencius, 7.A.15).

do rito e manifestação da justiça” (Ho, 2006, p. 152). A partir dessas conexões, entende-se que, na perspectiva confuciana manifestada por Mêncio, “a virtude da justiça implica o sentimento de respeito” (Ho, 2006, p. 152) e este leva ao rito *li* 禮, uma vez que este último expressa o respeito e para ser justo, é necessário que se aja respeitosamente.

É relevante frizar ainda que, “para Mêncio, a justiça é uma virtude interna” (Ho, 2006, p. 153), e que agir de acordo com a virtude da justiça, segundo o filósofo, não beneficia apenas os outros e a sociedade, mas também beneficia aquele que é justo. Desta maneira, cultivar a justiça possibilita a realização plena das pessoas em si e nas relações sociais. Mas o que seria, mais propriamente, ser justo ou agir de acordo com a virtude da justiça? Mêncio considera que “ser justo é cumprir os deveres” (Ho, 2006, p. 156), ou seja, cumprir as responsabilidades que cada tipo de relação e cada papel social sugere. Isso é, igualmente, uma parte significativa de agir de forma humana *ren* 仁, pois essa humanidade diz respeito aos relacionamentos e aos comprometimentos que uma pessoa tem com outras, com as quais se relaciona.

Essa justiça com sentido de “respeitar os deveres” parte da observação atenciosa à presença ou, simplesmente, à existência do outro. “Neste sentido, a tradição chinesa clássica aponta que a justiça é dar ao outro o que lhe é devido” (Ho, 2006, p. 158). A regra de ouro da ética é a base para essa perspectiva sobre justiça. Mêncio (7.A.17) demonstra isso ao afirmar que não se deve “exigir que o outro faça o que eu não gostaria de fazer; não pedir ao outro para aceitar o que eu não aceitaria” (Ho, 2006, p. 158). Neste ponto, vê-se, a partir do filósofo confuciano, que a justiça implica também na igualdade entre o *eu* e o outro. Há um reconhecimento da relação de implicação entre *eu* e outro que “se estabelece de forma espontânea” (Ho, 2006, p. 158), entrelaçando duas subjetividades diferentes que têm deveres e responsabilidades mútuas. Por isso a teoria política chinesa, desde a dinastia Zhou, compreende a coexistência como um direcionamento político não apenas possível, mas também pragmático. Isso não significa uma homogeneização das formas de agir: “deve-se valer a igualdade onde há universalidade e as diferenças onde há particularidade [...]. É preciso atentar que igualdade de valor, de dignidade, não implica na anulação das particularidades” (Ho, 2006, p. 160).

Essa reciprocidade implica ainda que o *eu* respeite a si mesmo, pois quando há desrespeito ao outro, há, antes de tudo, falta de “autorrespeito”. Esta perspectiva está contida no capítulo 4.A.8 de Mêncio, para o qual “um homem que ofende a si mesmo é, então, ofendido pelas pessoas; uma família que destrói a si mesma é, então, destruída pelas pessoas; um estado

que aniquila a si mesmo é, então, aniquilado por outros”¹¹². A justiça, segundo Mêncio, assim, pressupõe que se respeite a si mesmo e ao outro.

É significativo pontuar que, para o pensamento confuciano, não existe dicotomia entre liberdade individual e igualdade social ou justiça. De acordo com Ho (2006), Confúcio e Mêncio valorizavam alguns aspectos do que se entende por liberdade atualmente. Mêncio, por exemplo, indica que as pessoas não deveriam ser obrigadas por lei a fazerem o bem (*shan* 善), mas que deveriam ser educadas, nesse sentido, e que essa educação deveria aplicar-se ao mundo todo (*tianxia* 天下).

Tanto o conceito de *ren* 仁 quanto o de *yi* 义 têm um aspecto de relação entre interno ou *eu* e externo ou outro, ou seja, no primeiro caso, entende-se o cuidado “do indivíduo consigo mesmo e de sua relação em sociedade com os outros” (Ho, 2006, p. 160) e, no segundo caso, há a dimensão do respeito a si que conseqüentemente se transforma em respeito ao outro. Assim, “a plena realização da virtude da socialidade *ren* e da justiça *yi* depende da harmonia entre o ‘eu’ e o ‘outro’” (Ho, 2006, p. 160). Mais do que isso, seguindo a afirmação de Ho (2006, p. 160), “de acordo tanto com a virtude Confuciana *ren* quanto com a justiça Confuciana *yi*, a realização do ‘eu’ só é possível se contribuirmos com a realização do ‘outro’, da sociedade como um todo”. Dessa maneira, pensando a partir da estrutura de círculos concêntricos que se expandem, iniciando com o indivíduo e seguindo com a família, depois para o estado e depois para o país, os conceitos de *ren* 仁 e *yi* 义 devem seguir o mesmo caminho.

Considerando essa estrutura, observa-se que, de acordo com o pensamento confuciano, a justiça *yi* 义 é a própria propriedade de cada pessoa, no sentido de ser algo próprio ou apropriado a cada um. Com isso, ao contrário do entendimento ocidental de direito como algo externo que serve de ferramenta àqueles que têm propriedade de si, refletida na propriedade de terras, e que leva à autonomia dos indivíduos, a justiça *yi* 义 para a perspectiva chinesa é, em si, uma propriedade a ser desenvolvida. Nesse contexto, a noção de propriedade não se refere a algo fixo, externo, mas por não ser substancialista diz respeito a algo mutável, externo e interno, que deve ser expandido nas relações. Além disso, algo próprio ou apropriado à justiça *yi* 义 se manifesta através dos ritos *li* 礼.

Por fim, o conceito de *yi* 义, além de ter o sentido de “justiça”, também expressa “ordem”. Isso porque, manifestada pelo rito *li* 礼, que significa “ordem social ou bons

¹¹² Trecho original: “夫人必自侮，然后人侮之；家必自毁，而后人毁之；国必自伐，而后人伐之”。 Tradução nossa com influência de Ho, 2006, p. 159, e Legge (Mêncio, 4.A.8).

costumes”, a justiça *yi* 义 também promove ordem social. Mêncio entendia a educação a partir da ética, especificamente da ética das virtudes, e, desta maneira, os confucianos defendiam a importância de promover a educação com vistas a que cada pessoa pudesse se cultivar na virtude humana *ren* 仁 e na justiça *yi* 义. Pessoas que se cultivaram e agem a partir desses dois princípios constroem uma sociedade em que há ordem e, com isso, têm autonomia e liberdade para agir, já que suas ações não comprometerão a organização social. De acordo com a perspectiva Menciana, uma pessoa que age com justiça torna as leis supérfluas e, com isso, promove a autonomia, não só para si, mas para toda a sociedade, pois, em uma perspectiva inter-relacional, as pessoas não se veem atomizadas, mas sim parte de uma rede de relações. Nesse sentido, é possível considerar:

[...] que o espírito ritual, 礼 *Li* e a manifestação de 仁 *Ren* se conectam quando tratamos sobre relacionamentos interpessoais. No entanto, há, ainda, na dimensão individual, uma relação entre 礼 *Li* e uma ideia de “senso do que é justo” ou “retidão”, 义 (義) *Yi*. Esta noção, “cuja grafia comporta o elemento 我 (eu), representa o cabedal de sentido que cada um investe pessoalmente, em sua maneira de ser no mundo e na comunidade humana” (Anne Cheng, 2008, 80). Juntas, as noções de espírito ritual 礼 *Li*, a de coração humanizado 仁 *Ren* e a de senso de justo 义 *Yi* expressam uma parte significativa do universo ético Confuciano” e chinês (Souza, 2016, p. 58).

Por que não podem existir direitos humanos que sejam efetivados politicamente através desta compreensão, em que o foco não seja o direito e o indivíduo, mas na justiça, no dever, no respeito ao outro e no desenvolvimento de si para a construção de uma sociedade adequada a todos?

A partir do conceito *ren* 仁 e do compromisso existente nas relações do *eu* consigo e como o outro, compreende-se que os humanos têm direitos, mas também têm deveres de buscarem se tornar mais humanos, desenvolver em si a virtude da humanidade. Pensando os direitos humanos, nesse sentido, sob a perspectiva chinesa, eles não seriam algo apenas passivo, mas exigem ação das pessoas em sua direção e exigem que sejam condições dadas pelos países que governam essas pessoas para que essa ação seja efetuada. Essas condições não são abstratas, mas concretas: alimentação saudável, segurança, moradia, saúde e uma educação pautada na orientação para o desenvolvimento da humanidade em cada pessoa e em suas relações interpessoais. Essa educação, portanto, não pode ser apenas técnica, mas assentada nas Humanidades. São elas que apresentam a humanidade aos humanos e tudo o que ela pode significar. Assim, sem precisar se preocupar com a sobrevivência do próprio corpo e, com isso,

sem se preocupar em guerrear com os demais para ter acesso às condições materiais que garantem a sobrevivência individual, uma pessoa pode ser direcionada e se direcionar ao desenvolvimento da virtude humana. Um Estado, portanto, não é só o estado Hobbesiano que organiza o estado de natureza. Um Estado que defende os direitos humanos é aquele que se ocupa em assegurar que as pessoas saiam do estado de natureza, do estado de sobrevivência e tenham as ferramentas para serem humanos, desenvolverem as virtudes humanas. Para isso ser feito, não se podem defender apenas os direitos individuais e principalmente, não se pode defender a maximização dos interesses dos indivíduos. Nessas condições, o estado de natureza é apenas organizado. Os direitos coletivos devem ser fundamentais e os interesses individuais podem se dar em relação aos interesses coletivos, garantindo a coexistência e as pluralidades.

Assim, direitos humanos pensados a partir de conceitos chineses como os de *ren* 仁 e *yi* 义 não se apoiam tanto na noção de direito, mas em outras perspectivas. Trata-se, assim, antes de tudo, de humanos que têm direitos, buscando se voltarem à justiça.

4.4. Sobre direitos, mas, sobretudo, sobre humanidade e sua polissemia: humanos que têm direitos

Anne Cheng (2008) afirma que o Confucionismo foi uma aposta no humano. Lin Yutang (2008) vai além e afirma que a filosofia humanista é o mais alto ideal do pensamento chinês e Xu Fuguan (2002) aponta que há, na China, um “humanismo prático”. Tendo isso em vista, a filosofia chinesa que baseia a respectiva sociedade direciona-se ao humano, mas não a um humano atomizado e, sim, ao humano e suas relações humanas. Considerando todo o conhecimento prévio que subjaz a sociedade chinesa, seus teóricos e seus políticos, quando se pensa em direitos humanos na China deve-se necessariamente considerar a ontologia inter-relacional que fundamenta a sociedade chinesa e é expressa pelo Confucionismo e pelo Daoísmo. As teorias mais atuais têm sido construídas conscientes deste conhecimento prévio e tendo-o como fundamento. Assim, como visto, o conhecimento prévio chinês se ampara em um foco nas relações, no reconhecimento e no acolhimento das diferenças, na relevância da coexistência e no humano.

Neste ponto, ao invés de ter a noção de liberdade como possibilidade de autorrealização e centrada no indivíduo como horizonte, para se pensar os direitos humanos na China, é necessário também considerar a importância da família como elemento que tem anterioridade em relação à identidade individual do sujeito, pois, como reflete Ricouer (2006), a identidade de uma pessoa se inicia como filha ou filho de alguém, em um pertencimento a

uma família. Assim, antes de ter o reconhecimento de uma identidade civil, como sujeitos de direito, as pessoas são entendidas como parte de uma rede maior que considera, antes, sua humanidade. As noções de liberdade e de autodeterminação individual são partes subalternas disso e o contexto anterior e coletivo que se dá a partir da família sobressai.

A ética confuciana percebe a existência dessas identidades “anteriores” em que as pessoas fazem parte de um todo – a família, a aldeia, a comunidade – desde o século VI AEC, algo que pode ser visto por meio dos conceitos filosóficos de *ren* 仁, *yi* 义, *li* 礼 e do princípio filial, ou filialidade *xiao* 孝, ou ainda do que é chamado por Rosemont Jr. (2015) de ética dos papéis sociais.

Além disso, sendo a autonomia associada à capacidade de autorreflexão, ou seja, à ideia de que “um sujeito autônomo é alguém capaz de tomar a si mesmo como objeto de inspeção e reflexão” (Safatle, 2019, p. 30), a partir da autonomia exercita-se a possessão de si mesmo. Nesse âmbito, é possível que tenhamos a possessão de nós mesmos e ainda assim permaneçamos na rede. Zhuangzi indica isso em sua obra quando fala sobre a importância da espontaneidade e de seguir as próprias características (*xing* 性), e ainda assim defende que tudo está conectado, que tudo é um¹¹³.

Não há problemas em fazer críticas aos direitos humanos na China. Deve-se fazer críticas “a todos os lugares” que desrespeitam o humano e sua dignidade. Por exemplo, considerando a reflexão de Safatle (2019, p. 24) sobre o “esgotamento do modelo hegemônico de determinação da liberdade”, e a possibilidade de que haja uma heteronomia sem servidão, se se repensar os pares fundadores, como atividade e passividade, pode-se pensar também na filosofia chinesa, pois ela vai para além do par ativo-passivo e nos traz a noção de *wuwei* 无为. Contudo, no âmbito da política, a ação (o “ser ativo”) é determinante, porque é ela que garante controle, e o controle possibilita poder. O governo chinês é também uma estrutura de poder e, neste sentido, apresenta todos os elementos patriarcais (maior *yang* 阳, foco na ação, base em uma estrutura de poder). Nesse sentido, há críticas pertinentes a serem feitas.

Contudo, há problemas quando essas críticas são ferramentas ideológicas para fortalecer uma narrativa única que se apoia na dicotomia “eu-bom” e “outro-mau”, com intuídos hegemônicos. Há, igualmente, problemas quando não se olha a China a partir de suas próprias categorias, mas se constroem análises fundadas em ontologias e valores que não fazem parte da ontologia e dos valores chineses. O primeiro caso faz com que a crítica seja apenas uma

¹¹³ Cf. capítulo 3 desta tese.

ferramenta de propaganda; o segundo caso apresenta críticas superficiais ou não acuradas, fazendo com que elas sejam vazias e, assim, possam se tornar também ferramentas de propaganda antichina e até “antioutro”.

Não sendo substancialista, a visão chinesa sobre direitos humanos está sendo constantemente discutida, considerando as críticas adequadas e fazendo proposições com o intuito de construir um arcabouço teórico sobre direitos humanos no país e, a partir disso, desenvolver políticas que busquem aprimorar e garantir uma qualidade de vida adequada à população. Além disso, também por não ser substancialista, mas pautada no pensamento yinyang, entende-se que contradições e problemas fazem parte dessa experiência, ainda assim, direcionando as ações políticas para a promoção de direitos humanos no país.

Tendo isso em vista, observando as discussões sobre direitos humanos no país, vê-se uma discussão ampla. Há textos bem intencionados e que se autoqualificam como sensatos, como o de Stephen Angle (2002), mas que não percebem ou não compreendem a pluralidade de ontologias no mundo, e, nesse sentido, não consideram que a China opera fundamentada em uma ontologia inter-relacional, tendendo a focar na ideia de universalidade e considerar padrões ocidentais para os direitos humanos, mesmo observando os conceitos filosóficos característicos da cultura chinesa.

Por outro lado, os estudiosos que entendem, de algum modo, essa ontologia e o direcionamento chinês em seu sentido, sequer questionam se há ou não direitos humanos na China. Eles produzem, assim, estudos que explicam o entendimento sobre direitos humanos no país. Esses estudos, em geral, consideram aspectos das discussões confucianas como discussões de direitos humanos.

4.4.1. Discussões sobre direitos humanos – abordagem chinesa

Ao participar dos debates sobre direitos humanos na China, os estudiosos chineses amparam-se em seu conhecimento prévio sobre a inter-relacionalidade, que rege a sociedade chinesa para fazer seus apontamentos. Considerando que a racionalidade relacional reconhece relações recíprocas conectadas à justiça e ao suporte mútuo, Zhao (2018), por exemplo, entende que a perspectiva chinesa de mundo se apoia na perspectiva de justiça, mais do que na de direitos, como faz a sociedade ocidental, e se apoia ainda no entendimento de que a sociedade é fundamentada em relações, mais do que em indivíduos atomizados. Desta forma, segundo o estudioso, “a justiça deve ser a meta-regra primária para qualquer sociedade viável” (Zhao, 2018, p. 34). Essa justiça implica que todos têm deveres, por ser relacional e, assim, pressupor

algum nível de reciprocidade. É possível discutir o equilíbrio ou a simetria entre direitos e obrigações, mas o conceito de direito natural se descola da justiça, quando destaca os direitos individuais em detrimento das relações e dos deveres que as pessoas têm, “ignorando o fato de que os deveres são condições necessárias e justificativas para qualquer direito” (Zhao, 2018, p. 34).

Com base no conhecimento prévio da cultura chinesa, visto em Mêncio, por exemplo, Zhao (2018, p. 35) afirma que “deveres justificam a legitimidade dos direitos, de maneira que os deveres estão acima dos direitos”. Por exemplo, temos o dever de respeitar os direitos dos outros e isso é “a condição necessária para que os meus direitos sejam igualmente respeitados” (Zhao, 2018, p. 35), ou nenhum direito será respeitado e viveremos um contexto de conflito constante e de lutas por sobrevivência, talvez algo muito similar ao que Hobbes considerou como estado de natureza. A perspectiva inter-relacional chinesa, portanto, não entende que a superação de um estado de natureza está apenas no âmbito do Estado, mas sim de todos que fazem parte desse Estado, no respeito aos deveres que se tem um em relação ao outro, das pessoas em relação ao Estado e do Estado em relação às pessoas. Isso pode se estender, inclusive para a natureza, de modo que temos deveres em relação à terra e aos animais, para garantir que não haja extinções dentro da natureza e conseqüentemente dos próprios seres humanos.

Outras discussões sobre direitos humanos na China a partir das escolas filosóficas chinesas se apoiam em outras ideias. Nesse contexto, é possível encontrar textos que abordam a compatibilidade do Confucionismo com os direitos humanos. (Han, 2010). Eles têm, de maneira geral, o objetivo de encontrar um consenso em relação aos direitos humanos a partir de perspectivas culturais diferentes e, assim, universalizá-los. Segundo Chan (1999, p. 212):

[...] isto incentiva diferentes culturas a justificar os direitos humanos em seus próprios termos e perspectivas, com a esperança de que uma ‘justaposição de consensos’ sobre as normas de direitos humanos possa emergir de exercícios de autoconhecimento e diálogo comum.

Han Sang-Jin (2010) observa a importância dada pelos confucianos para uma filosofia *minben* 民本, ou seja, uma filosofia que considera o povo como as raízes do país. É curioso pensar em “raízes” como analogia para este povo, considerando que as raízes estão firmemente assentadas na terra, indicando, de outra maneira, o que Fei Xiaotong analisou: o povo chinês está conectado à terra, entrelaçado a ela. Nos dois casos, vê-se que o enfoque está na população, e não nos indivíduos atômica e individualmente.

Joseph Chan (1999), fazendo uma análise direcionada às críticas mais comuns feitas aos direitos humanos na China, observa que o Confucionismo não rejeitaria o direito à não tortura ou o direito a um julgamento justo. Isso, portanto, como conhecimento prévio da cultura chinesa, faz parte da perspectiva chinesa dos direitos humanos. Além disso, considerando valores importantes para a perspectiva ocidental, também não há problemas em relação à liberdade de expressão, por exemplo. Chan (1999, p. 228) observa que tanto Confúcio quanto Mêncio reconhecem a importância de se fazer críticas – algo amplamente visto nas redes sociais chinesas, como o *Weibo*. Segundo os dois filósofos, “discussões e críticas políticas e sociais são necessárias para prevenir que a cultura e a política se degenerem”. Isso também não significa que eles defendiam a liberdade de expressão, já que este é um conceito que não fez parte da filosofia chinesa até mais recentemente na história.

Chan (1999, p. 229) ainda afirma que, se a liberdade de expressão “auxilia a sociedade a corrigir crenças éticas erradas e prevenir os governantes de se deixarem levar por infrações, então a perspectiva confuciana endossaria a liberdade de expressão política”. Não apenas isso, se a liberdade de expressão com essas práticas levar ao florescimento e a promoção de atitudes *ren* 仁, “não há razão porque a perspectiva Confuciana a rejeitaria” (Chan, 1999, p. 229). Assim, embora a ideia de liberdade de expressão seja direcionada aos indivíduos, dentro da perspectiva ocidental, se ela contribuir para a sociedade, para “atividades políticas e culturais e o florescimento do que auxilia na promoção de *ren* [仁]”, ela pode ser parte relevante dos direitos humanos chineses, com base no conhecimento prévio confuciano.

Analisando os valores ocidentais, Chan (1999, p. 231) encontra com facilidade a diferença entre o que ele chama de perspectiva confuciana e perspectiva liberal: o foco no indivíduo, comum à ontologia ocidental. Com base neste entendimento, Chan (1999, p. 233-234) elenca elementos centrais da perspectiva confuciana sobre os direitos humanos. Dentre eles, é significativo destacar que “há direitos humanos que protegem interesses importantes de *ren* [仁] ou da humanidade” (Chan, 1999, p. 233). Contudo, a proteção excessiva aos direitos, de acordo com o Confucionismo, indica um problema, pois “os direitos são importantes quando as virtudes falham ou quando as relações pessoais são quebradas” (Chan, 1999, p. 233). Neste sentido, segundo a leitura de Chan (1999, p. 233), os direitos, “deveriam ser o último instrumento para a resolução de conflitos”. Isso porque o desenvolvimento da virtude *ren* 仁, tanto no âmbito pessoal quanto no âmbito da socialidade, é o que pauta, ou deve pautar, as ações das pessoas e do governo em relação ao povo. O foco, assim, está no humano, na humanidade, na humanização, em “humanar”, e nessa virtude de humanidade, mais do que nos

direitos. De que forma isso é um problema para os direitos humanos ou fere a Declaração Universal? Por que não considerar essa perspectiva e ampliar as possibilidades e conceitos para se discutir os direitos humanos? Se os direitos humanos são apenas liberdade de expressão, julgamento justo e prevenção contra tortura, não há incompatibilidade entre os direitos humanos com características chinesas e os direitos humanos. Mais do que isso, não há incompatibilidade entre os direitos humanos com características chinesas e a Declaração Universal dos Direitos Humanos. O que diferencia, efetivamente, o entendimento ocidental sobre o tema e o direcionamento chinês é a ontologia em que se baseiam.

Desta maneira, para além da ideologia de autonomia individual, a China tem se ocupado em construir uma vida material adequada para sua população, pensando justamente na efetivação dos direitos humanos. É importante lembrar, mais uma vez, neste ponto, que o governo chinês conseguiu tirar em torno de 800 milhões de pessoas da extrema pobreza¹¹⁴ em aproximadamente trinta anos, e continua atuando para melhorar as condições de vida da população¹¹⁵. Assim, além de textos que assumem os conceitos da tradição chinesa – principalmente da filosofia clássica – para desenvolver noções próprias à China sobre o tema dos Direitos Humanos, há discussões sobre direitos humanos na China que defendem a postura chinesa também abordando as perspectivas de desenvolvimento dos direitos humanos no país e criticando os direitos humanos – ou a falta deles – no Ocidente.

A organização não governamental *China Society for Human Rights* – considerada uma organização não governamental relevante a tratar sobre o tema dos direitos humanos na China – tem diversos artigos publicados defendendo o segundo conjunto de textos descrito. Neste contexto, pode-se encontrar Dong (2014) e Xiong (2014), por exemplo, apontando a interferência ocidental e questionando a universalidade dos direitos humanos pretendida pelo Ocidente. Sun (2014), por sua vez, questiona essa universalidade a partir da atuação do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (PIDCP), defendendo que há uma excessiva rigidez no monitoramento de conformidade aos direitos humanos executado por esse órgão em relação

¹¹⁴ XINHUA. “Poverty Alleviation: China’s Experience and Contribution”. 06 abr. 2021. Disponível em: http://english.www.gov.cn/archive/whitepaper/202104/06/content_WS606bc77ec6d0719374afc1b9.html. Acesso em: 20 jul. 2023.

¹¹⁵ Xi Jinping, presidente chinês, na cúpula de Shanghai, defendendo a paz, o desenvolvimento e a cooperação e afirmando que o objetivo do governo chinês é atender ao desejo da população de ter uma vida feliz. Cf. HUA Xia. “Xi attends SCO summit, calls for unity and coordination”. 04 jul. 2023. Disponível em: https://english.news.cn/20230704/f0eacfc574514231a40057_a29e709079/c.html. Acesso em: 20 jul. 2023; XINHUA News Agency. “Foreign Ministry Spokesperson Wang Wenbin’s Regular Press Conference”. 05 jul. 2023. Disponível em: <http://us.china-embassy.gov.cn/eng/lc/t/wjbfyrbt/202307/t2023070511108824.htm>. Acesso em: 20 jul. 2023.

à China, enquanto, no caso da Comissão Europeia para os Direitos Humanos, há mais flexibilidade, mesmo considerando que esses países têm poucas diferenças culturais.

Liu Jun (2014) continua esta linha crítica ao Ocidente ao apontar que, muitas vezes, Estados Unidos e países europeus não defendem os direitos humanos, mas sim os direitos dos cidadãos – algo que pode ser visto no tratamento diferenciado e até inadequado dado a estrangeiros. Liu Hainian (2014), da mesma forma, aponta a falta de democracia econômica nos países ocidentais, afirmando que a China tem atuado para garantir uma vida material digna para os chineses, algo que não ocorre no Ocidente.

Este tema do desenvolvimento da democracia econômica como forma de promoção dos direitos humanos na China, inclusive, tem sido central na argumentação intelectual a favor dos direitos humanos com características chinesas. Wang Hui (1998) é um dos defensores desta perspectiva como forma de evitar a invasão cultural da modernidade ocidental. Mais do que isso, para garantir as características chinesas, mas ainda assim discutir o tema dos direitos humanos – algo considerado cada vez mais relevante pelos intelectuais chineses –, Wang é igualmente um dos defensores de que se utilizem os conceitos da filosofia chinesa clássica para aprofundar o debate sobre este tópico.

Outra base teórica que indica motivações e direcionamentos para a implementação dos direitos humanos na China é a perspectiva relacional budista, uma vez que o budismo é um dos pilares da sociedade chinesa, junto com o Confucionismo e o Daoísmo. Essa perspectiva tem sido discutida também no contexto das Relações Internacionais (Shimizu, 2021) e, deste modo, se estende para os direitos humanos. Isto porque a teoria budista questiona o porquê de os discursos no âmbito das Relações Internacionais não serem voltados para diminuir o sofrimento das populações, bem como enfatiza sua orientação pragmática baseada na ética e no compromisso com a igualdade de tratamento entre as pessoas. As relações internacionais, segundo este entendimento, devem estar a serviço da relacionalidade entre os sujeitos e não em favor do fortalecimento dos Estados, que têm sido o objeto principal da disciplina e das ações de política externa de muitos governos.

Com base nestas discussões, a China tem atuado para implementar e melhorar os direitos humanos no país¹¹⁶. Isso pode ser visto, por exemplo, a partir de iniciativas como o

¹¹⁶ XINHUA. “Moderate Prosperity in All Respects: Another Milestone Achieved in China’s Human Rights”. 12 ago. 2021. Disponível em: http://english.www.gov.cn/archive/whitepaper/202108/12/content_WS611492b4c6d0df57f98de5ac.html. Acesso em: 20 jul. 2023;

LI, B. Y. 李步云. Zhongguo tese shehui zhuyi renquan lilun tixi lun gang 中国特色社会主义人权理论体系论纲. 08 dez. 2015. Disponível em: <http://www.aisixiang.com/data/94882.html>. Acesso em: 20 jul. 2023.

*China Human Rights*¹¹⁷, que contém relatórios anuais, jornais e livros com artigos sobre o tema. Além de tratar sobre políticas específicas, como a de alívio à pobreza, a de prosperidade moderada e a de proteção aos direitos de todas as etnias em Xinjiang, estes artigos abordam também como a cultura chinesa influencia os direitos humanos no país. Assim, atualmente, a constituição inter-relacional – tanto discutida no budismo, quanto a partir do Confucionismo e da organização da sociedade chinesa, e do Daoísmo, com o pensamento yinyang – pode ser vista na China, além da organização da sociedade chinesa, a partir dos desenvolvimentos políticos que se dão no país, tanto internamente quanto em suas políticas externas. Os discursos de Deng Xiaoping publicados a partir de 1984 são exemplos dessa inter-relacionalidade atual. Com base em estudiosos do Confucionismo que faziam parte do Partido Comunista Chinês, Deng revalorizou a inter-relacionalidade confuciana vista, por exemplo, nos princípios de filialidade (*xiao* 孝) e nos rituais (*li* 礼) (Tsai, 2020). Xi Jinping, da mesma maneira, tem trazido cada vez mais referências às tradições chinesas em seus discursos, e pode-se notar um fortalecimento de políticas inter-relacionais em iniciativas como a *Rota da Seda*¹¹⁸, Civilização ecológica e Sociedade¹¹⁹ de Futuro Compartilhado¹²⁰.

4.4.2. Direitos humanos com características chinesas – Inter-relacionalidade

Os conceitos de direito e de direitos humanos são elaborações ocidentais. Isso não quer dizer que não existam sistemas jurídicos ou a ideia de justiça ou entendimentos dos conceitos que formam os direitos humanos fora do Ocidente. No último século, a China adotou diversos aspectos do direito ocidental e da noção de direito criada no Ocidente, porque considerou que ela era relevante para organizar a sociedade. Contudo, a China não assumiu a noção de direito e de propriedade, com intuito de fortalecer a defesa da propriedade, da forma que o Ocidente construiu e gostaria que a China tivesse assumido para que os comerciantes ocidentais e a classe dominante do Ocidente pudessem ter vantagens dentro da China. A China

¹¹⁷ CHINA Human Rights Net. Disponível em: <http://eng.humanrights.cn/index.html>. Acesso em: 07 jun. 2023.

¹¹⁸ THE Belt and Road Initiative. The State Council – The People’s Republic of China. Disponível em: <http://english.www.gov.cn/beltAndRoad/>. Acesso em: 01 ago. 2022.

¹¹⁹ HANSON, Arthur. Ecological Civilization: values, action, and future needs. *Asian Development Bank*, [s.l.], v. 1, n. 1, p. 1-35, 01 dez. 2019. Disponível em: <https://www.adb.org/sites/default/files/publication/545291/eawp-021-ecological-civilization-prc.pdf>. Acesso em: 01 ago. 2022.

¹²⁰ Embaixada da república popular da china. “conceito ‘comunidade com futuro compartilhado para a humanidade’ sendo transformado em ação, diz xi”. Dez, 2017. Disponível em: <https://www.mfa.gov.cn/ce/cebr/por/szxw/t1515864.htm>. Acesso em: 01 ago. 2022.

中外各界人士：人类命运共同体理念为全球发展贡献中国智慧. Disponível em: http://www.gov.cn/xinwen/2022-04/08/content_5683973.htm. Acesso em: 01 ago. 2022.

está construindo a sua noção de direitos humanos a partir de suas características e com interesse em garantir benefícios à sua população; isso pode ser um problema para o Ocidente que não tem o controle desse processo, e está tendo a narrativa hegemônica que construiu questionada.

Um aspecto significativo dessas características chinesas é a inter-relacionalidade, que se manifesta em diversos direcionamentos teóricos, políticos e sociais da China, com base em conceitos filosóficos mais antigos, expostos por filósofos clássicos, como Confúcio, Mêncio, Zhuangzi e Laozi, e expressos atualmente em conceitos como os de coexistência e o de inclusão. Nesse contexto, as discussões sobre direitos humanos na China, cuja base é a inter-relacionalidade chinesa, apontam alguns eixos temáticos conectados a esses conceitos filosóficos, como o de humanidade, justiça e dever, que indicam um entendimento comum, ou um conhecimento prévio, compartilhado pelos acadêmicos que abordam o tema e que pode ser estendido para a sociedade chinesa de forma ampla. Tudo isso tem feito parte do entendimento sobre direitos humanos na China e das políticas direcionadas ao tema estabelecidas pelo país e que orientam a construção dos direitos humanos respeitando a ontologia, os valores, as particularidades e, assim, as características chinesas.

Considerando teorias daoístas, há discussões relevantes sobre ética da diferença, formas de se lidar com a pluralidade em Zhuangzi ou a perspectiva daoísta sobre dignidade humana, que colaboram para o entendimento sobre como se direcionam os direitos humanos com características chinesas. Isto porque Zhuangzi viveu em uma época de intensas discussões filosóficas, na qual se buscava pensar, entre outras coisas, sobre como se deveria tratar o outro: se o melhor caminho seria através da filialidade (*xiao* 孝) ou o amor indiscriminado (*jian'ai* 兼爱), por exemplo. A filosofia de Zhuangzi, com isso, estabelece uma ética da diferença, considerando a importância do outro – tema relevante para se pensar os direitos humanos, respeitando as particularidades culturais de cada país e cada indivíduo.

Diariamente, cada pessoa lida com diversas outras pessoas muito diferentes em suas ideias e ideais, preferências e interesses, hábitos e costumes, religiões, estruturas familiares, estruturas físicas, conhecimentos prévios, dentre outros. A ética de Zhuangzi reconhece essas diferenças e não inferioriza aqueles que são considerados páreas sociais – em sua época, pessoas doentes, mutiladas, portadoras de deficiência, ladrões, tiranos, entre outros – reconhecendo também sua dignidade de maneira igual à dignidade daqueles que vivem em conformidade com os padrões, pois considera que todos têm características que lhes tornam únicos.

O filósofo daoísta considera que as distinções entre certo e errado, neste sentido, formuladas por mentes que ele chama de discriminadoras ou julgadoras, criando padrões rígidos

e universalizados, pode ser um problema, justamente por inferiorizar aquele que não está de acordo com um determinado padrão, o diferente, o outro. Segundo ele, é relevante que as pessoas tenham clareza sobre este movimento para que possam ver este outro como ele é, ao invés de projetar sobre ele nossas próprias opiniões e conceitos (Huang, 2010). Essa ética da diferença, contudo, não reconhece apenas as diferenças, mas considera, da mesma maneira, os pontos de encontro, o que torna as pessoas iguais. Assim, tendo em vista que as pessoas coexistem em relações, ela requer que todos sejam agentes morais e recipientes morais, capazes de deliberar como as próprias ações afetam outros.

As regras de ouro e de prata da ética, expostas nos *Analectos* de Confúcio, fazem igualmente parte dessa ética, reconhecendo a existência do outro e suas relações com o eu. A ética da diferença, que olha para o outro e o reconhece a partir de suas próprias categorias, tem um papel importante ao se pensar sobre as regras de ouro e prata da ética, porque as pessoas vivenciam algumas experiências e entendem dignidade de modos diferentes. Isto porque, “enquanto é possivelmente comum para todos os humanos evitar humilhação”, por exemplo, “as maneiras que as pessoas são humilhadas e as formas que essa humilhação é evitada podem ser diferentes” (Huang, 2010, p. 92).

Neste ponto, há uma conexão entre ética da diferença e identidade na política¹²¹. Ao se formularem políticas ou leis e direitos, ao invés de se partir de uma perspectiva de neutralidade ou de universalidade, como o Ocidente tende a fazer, a partir de Zhuangzi, entende-se a necessidade de se enfatizarem as diferenças, uma vez que tratar pessoas com cultura, valores e ontologia similares resultará em formulações políticas ou jurídicas justas, mas exigir que pessoas diferentes, com culturas, valores e ontologias diferentes, ajam da mesma maneira, resultará em injustiças. “Neste último caso, é importante que aqueles que fazem as leis estejam informados sobre as diferenças” e particularidades com o intuito de se criar um sistema de direitos que seja justo (Huang, 2010, p. 93). Isso serve para os direitos humanos e para a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de maneira que se pode entender tal declaração como um direcionador amplo sobre dignidade humana, que será lida e se tornará política interna de cada país, de acordo com o conhecimento prévio e, conseqüentemente, com os valores e a ontologia de cada região. A filosofia de Zhuangzi, afirmando que:

Não há nada que não seja “outro”, não há nada que não seja “isto”. O meu ponto de vista não é como o do outro, eu conheço o que eu conheço. Assim

¹²¹ Huang (2010) faz a conexão com política da identidade, mas considerando as reflexões decoloniais de Mignolo (2008), com intuito de romper com a teoria política moderna a partir de uma desobediência política e epistêmica, é significativo pensar não em uma política de identidade, mas em identidade na política.

digo: o “outro” nasce do “isto” e o “isto” segue circunstancialmente do “outro”. É o que dizem sobre o nascimento simultâneo do “outro” e do “isto” (Souza, 2016, p. 82).

E que “‘isto’ também é ‘outro’, ‘outro’ também é ‘isto’. O ‘outro’ é também certo e errado. O ‘isto’ é também certo e errado” (Souza, 2016, p. 82) indica que tudo é diferente e, ao mesmo tempo, similar ou normal. Desta maneira, a diferença, bem como as particularidades, é universal e a universalidade está na compreensão e no respeito à pluralidade de vivências e de perspectivas e leituras dos conceitos que compõem os direitos humanos.

Considerando a leitura de conceitos considerados importantes no âmbito da Declaração Universal de Direitos Humanos, devem-se levar em conta as noções de liberdade e de indivíduo – ambos considerados, de modo particular, também pela filosofia de Zhuangzi. Segundo este clássico, é importante que as pessoas se libertem de julgamentos e padrões universalizados. Assim, os escritos de Zhuangzi abordam diversos temas, dando ênfase especial ao *eu* inter-relacional e a um projeto de autotransformação que permita que este *eu* viva bem em sociedade, atuando a partir dos papéis sociais que existem dentro das relações, mas sem ficar preso a eles e às artificialidades que as imposições humanas podem criar. Esse projeto de autotransformação pode ser visto, deste modo, como um projeto que tem o objetivo de “superar as armadilhas e reducionismos das percepções humanas e nos libertar através de nosso relacionamento com o conhecimento” (Zhao, 2012, p. 145).

Com isso, o conhecimento, para Zhuangzi, seria um direcionamento para a liberdade das pessoas. Essa liberdade (*ziyou* 自由), contudo, não está conectada à autonomia, como entende o Ocidente, mas sim à espontaneidade (*ziran* 自然) e à autenticidade (D’ambrosio; Moeller, 2017).

Somado a isso, a filosofia de Zhuangzi não entende o mundo a partir de um *eu* autossuficiente e independente e de uma substância imutável que precisa ser preservada, como faz o Ocidente. O *eu* em Zhuangzi, como em outros filósofos chineses, é uma entidade que se adéqua a mudanças e transformações e que não está separada dos outros seres: a inter-relacionalidade, “tanto a outros seres humanos ou a um cosmos mais amplo [...] é parte do entendimento chinês sobre o *eu*” (Zhao, 2012, p. 147).

Neste sentido, a liberdade, para Zhuangzi, está relacionada a práticas que libertam as pessoas de restrições e fardos internos e externos, e essas práticas se dão no âmbito do conhecimento e do reconhecimento e acesso à diversidade. Para se chegar à liberdade, segundo o filósofo clássico, as pessoas devem “se soltar de apegos e discriminações causadas por estruturas de valores sociais” (Zhao, 2012, p. 150) rígidos e artificialmente criados, como a

ideia de que há raças, e dentre elas, uma superior e outras inferiores. Zhuangzi oferece ainda um caminho neste sentido, considerando uma nova visão de mundo que vê a igualdade das coisas como “parte de um contínuo de tudo que existe na constante transformação da vida” (Zhao, 2012, p. 150), mas também considera a unicidade e particularidade das coisas, levando em conta suas características (*xing* 性) específicas e defendendo a importância de se viver uma vida autêntica e espontânea. A preocupação principal de Zhuangzi, portanto, é a de que as coisas sejam vistas em suas igualdades, respeitando as diferenças existentes e, sobretudo, a de libertar as pessoas “de tal forma que elas não sejam aprisionadas ou feridas por suas mentes discriminadoras e seus apegos convencionais”, entendendo que a diversidade faz parte da vida e é essencial para sua existência – ou seja, se há uma universalidade, ela está na soma das pluralidades que compõem o mundo, e não na homogeneização do diferente.

Junto ao Confucionismo, o Daoísmo coloca os seres humanos em uma posição elevada no mundo e, somado à Escola Confuciana e à Escola Moísta, Zhuangzi elabora uma perspectiva sobre a dignidade humana. Se para a primeira escola esta dignidade se assenta no desenvolvimento da humanidade (*ren* 仁) e da justiça (*yi* 义), e para os moístas ela está na construção de benefícios mútuos e do amor indiscriminado (*jian'ai* 兼爱), a Escola Daoísta, da qual Zhuangzi faz parte, considera a importância da liberdade como binômio autenticidade-espontaneidade, adicionando aos papéis sociais a importância de cada pessoa viver de acordo com suas características particulares. As três escolas da filosofia chinesa clássica, com isso, “convergem em um preceito moral comum: tratar cada ser humano como um fim em si mesmo e não como um meio para outras coisas. Essas três escolas clássicas sugerem em seu cerne a noção de dignidade humana, mesmo que difiram sobre o que consiste essa dignidade” (Zhang, 2013, p. 502).

Somado aos conceitos das escolas de filosofia clássica, a teoria *Tianxia* 天下, ainda que voltada para a política internacional, indica as perspectivas chinesas sobre os direitos humanos: tem seu fundamento na paz, na coexistência e na busca por superação de conflitos com o intuito de garantir vidas dignas às pessoas. Além disso, por se tratar de um sistema relacional de cooperação entre diferentes estados, culturas e ontologias, reconhece a diversidade do mundo e busca integrar o mundo considerando interesses comuns. Isso significa construir uma coexistência pacífica entre diferentes sistemas, sem tentar adequá-los a um único padrão, como se nota no território chinês atualmente, com a organização “um país, dois sistemas”. Esse direcionamento inclusivo, também visto através do pensamento yinyang, indica que as relações, e até a integração entre diferentes características é algo possível, assinalando ainda a

possibilidade de existência de diferentes atuações dos direitos humanos no mundo, de modo que cada país possa adaptar essa gramática da dignidade humana à sua própria gramática.

Considerando ainda o contexto relacional, todos podem ser agentes dos direitos humanos, não apenas os governos. A ideia de dever atrelada a direitos, como exposta por Zhao (2018) indica isso. A ideia de “melhoria confuciana” também caminha nesse sentido, ao sugerir que as pessoas se preocupem em melhorar a vida do outro, pois quando se busca melhorar a vida de todos em sociedade, também se melhora a própria vida. Isso faz parte da racionalidade relacional analisada por Zhao (2019, 2021) e Qin (2018a). É uma racionalidade voltada para a coexistência e para os interesses comuns que, embora exclua a racionalidade individual, prioriza a minimização das hostilidades e dos interesses individuais, e, por isso, tem um direcionamento incompatível com a ontologia individualista, que se apoia em uma competitividade exacerbada e na separação. Neste sentido, direitos humanos pautados em uma racionalidade individualista, dentro de um contexto inter-relacional no qual há o predomínio da coexistência, são, na realidade, irracionais, ou pelo menos incompatíveis.

Os direitos humanos vistos a partir da perspectiva chinesa, dessa forma, buscam atuar com foco na paz, na cooperação e nos interesses compartilhados, na integração e na inclusão. Isto porque a racionalidade relacional tem dois pontos. A racionalidade, que proporciona comportamentos sensatos; e a relacionalidade, que prioriza o melhor resultado coletivo. “A racionalidade individual defendida atualmente é meramente uma aplicação inadequada da razão” (Zhao, 2019, p. 59), pois objetiva maximizar apenas interesses individuais. Assim, a racionalidade relacional equilibra os pontos de tensão gerados pelo individualismo, direcionando as preocupações para a cooperação, para a coexistência e para a segurança mútua. “A racionalidade relacional é uma racionalidade humana” (Zhao, 2019, p. 59), de maneira que os direitos humanos podem se beneficiar amplamente de uma ontologia inter-relacional que pensará na garantia de dignidade a todos a partir de políticas direcionadas a isso, e não a atender interesses individuais e excludentes. Atuar favoravelmente a guerras, conflitos e competição, neste sentido, não é atuar de forma favorável a garantir os direitos humanos, pois são ações que criam crises e prejudicam as pessoas, às vezes em grandes números, às vezes em menores números. Neste sentido, qualquer país que efetivamente defende os direitos humanos evita, de todos os modos, o início de guerras ou conflitos, e se esforça concretamente para encontrar saídas pacíficas para problemas ou desavenças, e a racionalidade relacional é uma forma de se entender o mundo que “faz com que a erradicação de guerras e hostilidades seja uma exigência básica e limita as competições permitidas ao minimizar as hostilidades” (Zhao, 2019, p. 59). Neste sentido, é importante enfatizar que em uma ontologia relacional, ou inter-relacional, o

ser se dá em sua relação com os demais e não na destruição ou dominação do outro, quer de forma física, quer de forma epistêmica (Rocha, 2014). Por esse motivo os direitos humanos chineses também priorizam a paz.

Além disso, em uma perspectiva não substancialista há mudanças, pois os humanos estão sempre mudando. É por isso que vemos a existência de diferentes gerações de direitos humanos, por exemplo: as pessoas mudam, a sociedade muda, e surgem novas necessidades. Assim, a Declaração Universal dos Direitos Humanos é um texto orientador para os direitos que vão mudando e se adaptando conforme as necessidades humanas mudam. Não são os humanos que devem se adequar a esses direitos, mas os direitos que devem se adequar à cultura, aos valores, às perspectivas, à ontologia e à epistemologia dos humanos que vão assumir tais direitos. Ainda considerando uma perspectiva não substancialista, é perfeitamente possível que uma carta como a Declaração Universal seja lida por cada país, de acordo com suas particularidades, e não de uma única forma.

Tendo isso em vista, ao contrário do que é defendido por Kent (1999), a China não só entende as raízes culturais das discussões políticas de direitos humanos, como também compreende os intuítos por trás dessas políticas e a tentativa do Ocidente de imprimi-las em outras culturas para universalizar seus valores e garantir sua hegemonia global. É por esse motivo que a China se opõe a assumir os direitos humanos segundo as normas do Ocidente, e busca assumir os direitos humanos e aplicar as diretrizes da Declaração Universal dos Direitos Humanos em seu território, respeitando suas próprias particularidades culturais. É em razão desse conhecimento que a China se nega a ser um receptáculo das normas e tem atuado para formar seu próprio caminho, a partir de suas próprias bases e dos conceitos que apoiam o desenvolvimento de sua cultura e de sua sociedade.

Pode-se questionar que existem outros países, como a Coreia do Sul e o Japão, que também têm sociedades organizadas de maneira relacional, e não recebem o mesmo número de críticas a supostos desrespeitos aos direitos humanos, como ocorre na China. A inter-relacionalidade ainda é compatível com a democracia e com os direitos humanos. A Coreia do Sul e o Japão são exemplos disso, mas a inter-relacionalidade é uma alternativa para uma visão de mundo linear, escatológica, como se vê a partir da cultura greco-judaico-cristã. Para além do que foi argumentado como parte significativa que compõe essas críticas, pensando sobre o componente metafísico das teorias, como elaborado por Qin (2018a) os discursos sobre direitos humanos não se dirigem à Coreia do Sul e ao Japão, pois esses países não têm produzido teorias que se oponham às teorias ocidentais, nem têm questionado uma suposta universalidade do conceito de liberdade e da centralidade do indivíduo, tendo se colocado como receptores das

teorias, e não produtores a partir de seu conhecimento cultural prévio. Assim, não oferecem ameaça à narrativa única e à ideia de universalidade dos valores ocidentais. Essa perspectiva de universalidade, não aceitando pluralidade, tem demonstrado considerar o que é diferente como ameaça e, assim, se direciona a atacar e combater perspectivas que não se adéquam à hegemônica.

Dos dispositivos utilizados para dominar o outro, o uso dos valores ocidentais – e, assim, a crítica aos direitos humanos – é muito efetivo em acionar e cooptar a opinião pública. Primeiro, porque poucos conhecem a China, sua cultura, sua filosofia, entre outras coisas, para além dos diversos estereótipos que foram criados sobre o país ao longo do tempo. O epistemicídio praticado pelo Ocidente tem esse poder. Segundo, porque a China tem valores vistos como diferentes dos valores individualistas hegemônicos – mas não necessariamente diferentes dos valores relacionais presentes na maior parte das culturas da Terra – e o que se entende como diferente é, muitas vezes, reprovado. Terceiro, porque há, sim, violações dos direitos humanos na China, como há em todos os países, mas as violações chinesas são amplificadas e isso é amplamente aceito como verdade devido aos outros dois motivos anteriores.

Dado o exposto, é possível que se pense a Declaração Universal dos Direitos Humanos como guia condutor, mas não como lei a ser reproduzida literalmente, considerando, necessariamente, os conceitos e as ênfases nela apontadas de maneira rígida. Esta Declaração aborda, repetidamente, os temas da liberdade e do indivíduo, importantes para o contexto da cultura ocidental, dentro de um conhecimento prévio específico e, assim, de uma ontologia específica. Estes conceitos, contudo, são compreendidos de maneiras distintas dentro do conhecimento prévio de outras culturas e elas podem direcionar a “aplicação” da Declaração a partir de suas particularidades culturais, ainda respeitando as pessoas, suas vidas e, sobretudo, sua dignidade. A China age dessa maneira, pois tem um amplo campo teórico que discute esses conceitos de modo particular e uma formação cultural antiga que direciona os entendimentos que cercam tais noções. A inter-relacionalidade chinesa é o que ampara os conceitos de liberdade e de indivíduo amplamente enfatizados na Declaração, considerando que a liberdade existe dentro das relações e que os indivíduos fazem parte de uma rede complexamente intrincada. Assim, a atuação da China no âmbito dos direitos humanos dá-se a partir desta base ontológica que forma a sociedade chinesa. Com isso, para se respeitarem os direitos individuais, devem-se, necessariamente, respeitar a sociedade e as relações às quais cada indivíduo faz parte, e não os considerar atômica e isoladamente. Esses indivíduos, dentro da rede que compõem, são agentes de direitos humanos, não apenas recipientes, pois têm deveres no âmbito da humanidade e da

justiça, em relação aos demais indivíduos com os quais estão conectados, quer num sistema mais amplo, como o familiar, quer num sistema mais passageiro, como o das relações entre desconhecidos que se dão cotidianamente. Certamente que eles não são os únicos agentes com deveres, e o Estado também tem seus deveres em relação à sua população, garantindo dignidade e uma vida adequada a todos. É uma relação de deveres mútuos, dada a inter-relacionalidade que forma essa sociedade.

Entender isso é parte do processo de inclusão, de coexistência das diferenças e da pluralidade que forma tudo que há sob o céu. Certamente, também críticas podem ser feitas, com o intuito de promover o aperfeiçoamento dessas relações. Mas essas críticas devem ter por base o conhecimento dessa pluralidade e não devem buscar a homogeneização considerando uma cultura que se coloca como hegemônica e universal. Essa suposta universalidade empobrece as discussões e a possibilidade de ampliação dos direitos humanos. É preciso que se conheça a pluralidade do mundo para que os direitos humanos sejam amplamente respeitados e para que o conhecimento se amplie. A Declaração Universal dos Direitos Humanos deve ser estendida, não no sentido literal, mas no sentido de considerar a pluralidade de leituras em torno dos conceitos que a compõem. Só assim ela será, efetivamente, uma declaração para todos os humanos. É preciso suspender o céu, para que se possa ver mais longe e não apenas a vizinhança imediata. É preciso ver o mundo, para que todos sejam vistos como humanos, não apenas alguns. É preciso que todos sejam humanos, para que todos vivam dignamente. Olhar para os direitos humanos a partir das características chinesas não significa, portanto, aboli-los, mas sim adicionar novas visões a ele.

EPÍLOGO – SUSPENDER O CÉU, EXPANDIR *TIANXIA* 天下

As orquestras produzem harmonias a partir de sons variados e de instrumentos diferentes e esses instrumentos podem ser europeus, chineses, indianos, árabes mongóis. A variedade contida nelas podem produzir magníficas sinfonias. O mundo também produz uma infinidade de sons, de histórias, de ideias e é essa infinidade que o compõe. Zhuangzi percebeu essa complexidade que constitui o mundo – cheio de sons, de histórias, de perspectivas – e percebeu também a complexidade que existe na relação entre o *eu* e o outro.

Este filósofo do século IV AEC viveu na China, em uma época de guerras e conflitos conhecida como Período dos Estados Combatentes. Sua filosofia é conhecida através de um compilado de 33 capítulos, nos quais ele, seus discípulos e demais autores desconhecidos discutem as ideias de seu tempo e buscam encontrar formas de superar os conflitos que geram dor e sofrimento à população. Com isso em mente, o filósofo inicia o último capítulo de seus escritos, denominado “Tudo sob o Céu (*Tianxia* 天下)”, afirmando que são diversas as formas de se ordenar pacificamente o mundo *Tianxia* 天下¹²² e que elas devem ser direcionadas pela arte do Dao (*Daoshu* 道术), constituída por *ren* 仁, *yi* 义 e *li* 礼 – partes significativas da formação das pessoas e da sociedade. Zhuangzi entendia que a manifestação desta arte se dava a partir do movimento de:

Tomar as leis como sua parte, os nomes como expressões, a participação como validação, a investigação como decisão, contando como um, dois, três, quatro e assim por diante – isso é como o governo se articula. Tomar os assuntos administrativos com constância; as provisões de alimentação e vestimenta como tarefa principal; propagar, edificar e armazenar; pensar nos idosos, nos fracos, nos órfãos, nos viúvos, de modo que todos tenham suporte – isso é o princípio de cuidar das pessoas (Mair, 1994, p. 334).

A arte do Dao, de acordo com o filósofo, também é vista quando há valorização da espiritualidade, de modo geral, não de uma forma específica; na vastidão do céu e da terra, que nutrem todas as coisas e harmonizam o mundo; e quando os benefícios chegam a todas as famílias. O filósofo afirma ainda em seu texto que, quando todas as pessoas do mundo agem individualmente fazendo o que desejam a si próprios, há separação, oposição e discordância.

¹²² Trecho original: “天下之治方术者多矣”. ZHUANGZI. *Tianxia* 天下. In: *Chinese Text Project*. Disponível em: <https://ctext.org/zhuangzi/tian-xia/ens>. Acesso em: 05 out. 2023.

Pensando ainda na pluralidade de métodos para organizar pacificamente o mundo, Zhuangzi apresenta diversos filósofos e escolas de pensamento do Período dos Estados Combatentes, fazendo uma ampla revisão dos debates que compuseram discussões de seu tempo, hoje conhecidas como discussões constitutivas da filosofia clássica chinesa. Todos os diferentes filósofos e debates, mesmo quando criticados ou vistos como opostos ou concorrentes, são valorizados por Zhuangzi, pois fazem parte de *Tianxia* 天下, e engrandecem as discussões, fornecendo novas perspectivas, soluções, aperfeiçoamentos, desenvolvimentos. As visões de mundo aparentemente conflitantes podem estimular a ampliação do conhecimento e seu refinamento. Uma narrativa única, ao contrário, elimina as possibilidades.

Pensar o mundo com base em uma única narrativa é como estar dentro de um espaço pequeno e escuro. Os chineses, em suas lendas, entendem que o universo uma vez foi assim. Segundo uma de suas histórias, há muito tempo o universo era formado por uma massa escura, caótica, indistinta, homogênea e restrita, como um ovo, chamado de *hundun* 渾沌. Dentro dele, dormia Pangu 盤古. Quando este ser acordou, viu-se envolto à escuridão e irritado com a mesma, movimentou-se bruscamente, quebrando a casca do ovo e fazendo com que a luz entrasse. Neste momento, enquanto Pangu se esticava, afastando os limites do ovo:

[...] os elementos que eram mais leves subiram para as alturas e dispersaram-se gradualmente, transformando-se no azul do céu, enquanto os mais pesados e turvos desceram vagarosamente para as profundezas, transformando-se na terra. De pé, entre o céu e a terra, Pangu respirou profundamente sentindo-se muito à vontade.

O céu e a terra estavam finalmente separados, contudo, Pangu, tendo receio de que eles viessem a juntar-se de novo, resolveu sustentar o céu com seus braços levantados, calcando firmemente a terra com seus pés (Abreu, 2006, p. 14).

Pangu, incomodado com a escuridão indiferenciada e homogênea, suspendeu o céu e criou tudo o que está sob este, criou o mundo. Esta lenda revela que há mais histórias do que aquela que diz que o mundo foi criado em sete dias. A mitologia chinesa nos mostra que é importante suspender o céu, para que se afaste a escuridão homogênea e para que se veja mais longe, incluindo a diversidade de perspectivas presentes nas pluralidades que compõem tudo o que há sob o céu. Amplia as possibilidades humanas para uma vida melhor, mais digna a todos, como indicam os valores centrais dos direitos humanos. Assim, é mais do que suspender o céu, ampliar as possibilidades, contar mais histórias e ver os direitos humanos sob mais luzes, ou mais luz, para que todos os humanos sejam vistos e respeitados como coletividade,

considerando mais do que suas individualidades, suas unicidades que os conectam, formando uma rede extensa de relações e de vida.

Não é o fim da história. O que está em curso é o fim de uma hegemonia e da dominação completa de uma narrativa que busca homogeneidade, de uma ontologia, de uma epistemologia e, com isso, o fim das disputas por controle e a submissão do diferente a um controle pleno. Junto com Pangu 盘古, estamos em um momento de ampliar os horizontes epistemológicos e existenciais, atuando para que a história nunca acabe e para que sempre possamos contar mais uma história, para que sempre possamos ouvir as diversas sinfonias e os diversos sons produzidos pelo mundo e, quem sabe, reunidos juntos a uma fogueira, nos encontremos para compartilhar nossas histórias e nos deleitarmos com a amplitude do que há para se ver e para se contar.

CONCLUSÃO E CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tese discutiu características do pensamento ocidental que refletem a construção lógico-ontológica que o Ocidente faz do mundo e, com isso, a perspectiva ocidental sobre ser humano e sobre direitos humanos. É possível entender que a Declaração Universal dos Direitos Humanos se aproxima de uma ética universal, mas se pode notar que isso ainda não ocorre, uma vez que os conceitos utilizados por ela são entendidos de formas diferentes pelas diversas sociedades e, devido às suas particularidades culturais, alguns pontos são mais valorizados em uma sociedade do que outros, que são mais relevantes para outras.

Após isso, foram apresentados mecanismos e ferramentas de poder que fazem parte do projeto de mundo ocidental, demonstrando que o Ocidente não está interessado efetivamente em defender os direitos humanos pelo mundo, mas sim um projeto de hegemonia e de afirmação de sua própria ontologia. Desta maneira, quando o Ocidente critica os direitos humanos na China, o intuito por trás disso é mudar alguns aspectos da sociedade e do governo chinês para que se dê abertura à dominação do projeto de modernidade técnica, científica, política e econômica do Ocidente.

No entanto, há diferentes ontologias no mundo, incluindo a ontologia relacional, da qual a inter-relacionalidade chinesa faz parte. Para tratar mais sobre este tema, a tese apontou aspectos desta inter-relacionalidade que podem ser vistos na sociedade chinesa, a partir de uma organização em rede, denominada *Chaxugeju* 差序格局, ou modo ou padrão diferencial de associação, e também na filosofia chinesa, a partir do pensamento yinyang e dos conceitos confucianos de *xiao* 孝 e *li* 礼. Com uma perspectiva de mundo pautada na inter-relacionalidade, a racionalização chinesa e, deste modo, o modo chinês de ver e agir no mundo são inter-relacionais, construindo um padrão relacional de construção do conhecimento e de atuação na política mundial.

A partir da inter-relacionalidade chinesa, portanto, é possível pensar conceitos e teorias inter-relacionais, voltadas à cooperação, à coexistência e à integração, como a teoria *Tianxia* e a teoria relacional da política mundial, que apresentam novas teorias de relações internacionais. Com isso, também é possível pensar outros conceitos com base nessa ontologia e entender os seres humanos como relacionais, direcionando os direitos humanos e novas teorias sobre este tópico de modo a privilegiar o coletivo, o bem comum, as relações e a humanidade. A Declaração Universal dos Direitos Humanos pode ser compreendida a partir desta perspectiva,

tendo seus conceitos principais adequados às particularidades culturais que são fruto de uma ontologia inter-relacional.

Um dos caminhos para se pensar um mundo em que os direitos humanos, segundo o que foi estabelecido pela Declaração Universal, sejam efetivamente respeitados, é respeitar também as particularidades culturais e a pluralidade de perspectivas de se pensar e viver no mundo, garantindo sua existência. Neste sentido, é significativo olhar com mais atenção para culturas não ocidentais, suas características e seus valores. Esta tese, especificamente, olhou para a inter-relacionalidade chinesa, como ponto de partida e esperança de que as inter-relacionalidades de outras culturas, como as culturas de África e as culturas nativas das Américas, sejam amplamente contempladas no futuro.

Assim, para que a diversidade de perspectivas que existe na Terra possa ser respeitada, focando na dignidade, na justiça e na paz, é importante que as particularidades culturais sejam observadas e que não haja uma única forma teórica a ser cegamente repetida. As teorias que existem podem se adaptar a diferentes ontologias e epistemologias, e estas podem sugerir novas soluções para problemas antigos, bem como forjar novas teorias, promovendo inovações em diversas áreas de estudo. Assim, para se olhar com mais clareza tudo que há sob o céu, é necessário expandir o céu. Esse céu sobre nossas cabeças, atualmente, amparado por uma ideia de universalidade que privilegia apenas um tipo de ontologia, é limitado, limitante e sufocante. Isso obscurece nossas visões e não nos deixa ver o horizonte longínquo. É como estar em um ovo, ou em um cômodo, cujo teto está muito baixo: não conseguimos manter nossa postura ereta, temos que ficar encolhidos para cabermos no cômodo e a luz não ilumina adequadamente o ambiente. Quando este teto é levantado, contudo, temos um ambiente mais amplo e adequado para vivermos de forma mais digna.

Expandindo o céu, conseguimos ver mais longe, as perspectivas se alargam e o mundo fica maior, pois há mais perspectivas para tentarmos compreendê-lo eficientemente, mais conceitos que podem nos ajudar a pensar aspectos da vida que não estão adequados. Surgem ainda novos horizontes de discussão e de pesquisa, dando espaço a inovações teóricas, que podem sugerir novas formas de resolver problemas antigos ou novos. Desta maneira, se conhecíamos um único conceito limitado de liberdade, ele se amplia. O mesmo ocorre com as visões sobre o que é ser humano: é uma multiplicidade, ou uma pluralidade de coisas. A concepção de essência ou substância, anteriormente limitada à perspectiva de substancialidade também pode ser rediscutida, dando espaço a mudanças e à criação de um cenário em que há substâncias, mas em que elas mudam de acordo com as circunstâncias: os filhos, por exemplo, têm seus lugares de filhos e suas substâncias como filhos. Contudo, eles também podem ser

súditos, amigos, se tornarem esposos e, talvez pais, assumindo os papéis, ou as essências que essa posição lhes dá.

A partir deste novo olhar para a ontologia, para a epistemologia, para a racionalidade, e para as teorias e conceitos que existem com base nesses entendimentos de mundo, é possível vislumbrar temas que precisam de estudos mais amplos. Um dos temas é a própria inter-relacionalidade e como ela se manifesta nas diversas culturas que têm ontologias inter-relacionais, quais suas similaridades e diferenças. Como os diversos povos brasileiros, ou as diversas etnias de África ou do Pacífico se organizam inter-relacionalmente e como elas expressam suas ontologias. A partir disso, como se pode pensar diferentes conceitos, como os de liberdade, *eu*, política, Estado, sociedade, amor, com base nessas diferentes formas de compreender e existir no mundo e como as filosofias brasileira e chinesa podem contribuir para isso. E, dentro desta perspectiva, é importante averiguar se há um fio condutor, realmente universal, que conecta todos, ou se a universalidade existe, unicamente, como uma espécie de guarda-chuva da pluralidade.

Pensando a partir da ideia de papéis sociais que organizam as sociedades, especialmente as inter-relacionais, é significativo também buscar entender formas de se equilibrar a atuação do *eu*, enquanto papel social e considerando as características genuínas ou autênticas que o compõem. Neste ponto, há de se estudar a possibilidade de expansão das vivências e das formas de manifestação do *eu* conectado com as redes das quais ele faz parte, respeitando as diferenças e as diversidades de forma ampla, mas ainda mantendo a importância de se manter a igualdade de tratamentos dignos, de direitos e deveres direcionados a todos e a cada pessoa. Com isso, é relevante explorar, por exemplo, como pensar teorias dos afetos e teorias de gênero a partir de uma perspectiva inter-relacional não substancialista.

Por fim, algo que nos inquietou durante a pesquisa foi a substancialização dos papéis de gênero que existe tanto no Ocidente, quanto na China. Embora a filosofia chinesa seja amplamente não substancialista, como a tese demonstrou, no âmbito das relações de gênero, é possível analisar uma substancialização: às mulheres e aos homens são designados papéis, formas e *performances* fixos, imutáveis ou com pouca mobilidade. Sem contar que, apesar de toda a diversidade humana em relação ao próprio entendimento de gênero, há um direcionamento binário na China sobre isso. Dessas observações, contempla-se algo que consideramos curioso: apesar de China e Ocidente se organizarem a partir de bases lógico-ontológicas diferentes, quando se trata de questões de gênero, há algumas aproximações. Deste modo, considero relevante analisar essas aproximações, inquirir sobre os motivos que aproximam, e examinar as diferenças, tomando o devido cuidado ao fazer a análise

considerando as diferenças de ontologia para não projetar uma análise assentada na ontologia ocidental para se olhar a China.

Nesta discussão, considero relevante, pensar os conceitos de *yin* e *yang* e como a valorização de um deles (o que é *yang*) e tudo que o compõe, em detrimento do outro (o que é *yin*) pode impactar nas ações políticas dos Estados tanto internamente quanto externamente. Neste ponto, a princípio se mostra relevante olhar para sociedades que nem tenham criado essa divisão artificial do que é feminino e do que é masculino. Encontramos características e ideias assim nos povos originários das Américas e, sobretudo, em culturas de África. Oyeronke Oyomila (2021), em *A invenção das mulheres*, por exemplo, nos mostra um caminho diferente para expandirmos ainda mais o céu e quando o céu é suspenso, muitos caminhos se abrem.

Com esses pontos, indico que a pesquisa que resultou nesta tese abriu portas a serem investigadas mais ampla e profundamente. As que citei até agora são algumas possibilidades a serem examinadas, mas certamente existem mais tópicos que precisam ser expandidos e mais cuidadosamente analisados. Pesquisar sobre ontologias inter-relacionais, China, humanidade e direitos humanos, entre outros tópicos levantados por esta tese, é um trabalho que certamente precisa de mais contribuições que possam ampliar os horizontes que existem atualmente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, A. D. (org.). *Mitologia Chinesa: quatro mil anos de história através das lendas e dos mitos chineses*. São Paulo: Landy Editora, 2006.
- ANGLE, S. *Human Rights and Chinese Thought: a Cross-Cultural Inquiry*. Cambridge: University Press, 2002.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARON, R. A definição liberal da liberdade. In: *Estudos Políticos*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.
- BAUMAN, Z. Identidade no mundo globalizante. In: *A Sociedade Individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Tradução de José Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BOBBIO, N. Kant e as duas liberdades. In: *Teoria Geral da Política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- BUCK, P. S. *A Boa Terra*. Tradução de Oscar Mendes. São Paulo: Abril Cultural, 1981.
- CARNEIRO, A. S. *A construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser*. Orientadora: Roseli Fischmann. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação junto à Área Filosofia da Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CHAN, J. A Confucian perspective on Human Rights for Contemporary China. In: BAUER, J.; BELL, D. (ed.). *The East Asian challenge for human rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- CHEN, D. Explaining China's Changing Discourse On Human Rights, 1978-2004. *Asian Perspective*. v. 29, n. 3, p. 155-82, 2005.
- CHENG, A. *História do Pensamento Chinês*. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- CLAUSEWITZ, C. *Da Guerra*. Tradução de Teresa Barroso. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- COMMUNICATIONS: China On Human Rights. *Peace Research*. v. 25, n. 4, p. 53-56, 1993.
- CONFUCIUS. The Analects. STURGEON, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/analects/ba-yi/ens>. Acesso em: 14 abr. 2023.
- COSTA, M. Reflexão descolonial sobre os conceitos de oriente e ocidente. Seminário de Filosofia Intercultural da Alafi (Associação Latino Americana de Filosofia Intercultural), 8, 10 out. 2019, São Paulo. São Paulo: FFLCH-USP, 2019.

CZEPULA, K. *Os Indesejáveis “Chins”*: um debate sobre a imigração chinesa no Brasil Império (1878-1879). Orientador: José Carlos Barreiro. 2017. 128 f. Dissertação (Mestrado em História e Sociedade) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2017.

CZEPULA, K., BUENO, A. The “Chins” in the “Gazeta de Notícias”: a debate on chinese immigration in Brazil Empire (1879). In: BUENO, A.; VERAS, D. (org.). *Studies on Chinese Migrations: Brazil, China and Mozambique*. Rio de Janeiro: Projeto Orientalismo/ UERJ, 2021.

D’AMBROSIO, P. J.; MOELLER, H. G. *Genuine Pretending: on the philosophy of Zhuangzi*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2017.

DAVIS, M. (ed.). *Human Rights and Chinese Values: Legal, Philosophical, and Political Perspectives*. Hong Kong: Oxford University Press, 1995.

DE BARY, W.; TU, W. *Confucianism and Human Rights*. Nova Yorque: Columbia University Press, 1998.

DOMARADZKI, S.; KHVOSTOVA, M.; PUPOVAC, D. Karel Vasak’s Generations of Rights and the Contemporary Human Rights Discourse. *Human Rights Review*. 20, p. 423-443, set. 2019.

DONG, Y. *Where Westerners Stray in Their Exploration of China's Human Rights*. Out, 2014. Disponível em: http://www.chinahumanrights.org/html/2014/PAPERS_1014/865.html. Acesso em: 30 jun. 2018.

DONNELLY, J. *Universal Human Rights: in theory and practice*. Nova Iorque: Cornell University Press, 2003.

DOUZINAS, C. Direitos são universais? Tradução de Daniel C. L. Romaguera. Disponível em: <http://unisin.br/blogs/ndh/2015/06/15/direitos-sao-universais/>. Acesso em: 28 set. 2016.

ENO, R. *Mencius: An Online Teaching Translation*, 2016. Disponível em: <https://scholarworks.iu.edu/dspace/handle/2022/23421>. Acesso em: 04 abr. 2017.

FAGÚNDEZ, P. R. A. Reflexões sobre a História do Direito Chinês. In: WOLKMER, A. C. *Fundamentos da História do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2016.

FEI, X. T. 费孝通. *Xiangtu Zhongguo 乡土中国*. 北京: 北京出版社, 2004.

FEI, X. T. *From the soil, the foundation of Chinese society: a translation of Fei Xiaotong’s Xiangtu Zhongguo, with an introduction and epilogue by Gary G. Hamilton and Wang Zheng*. Berkley: University of California Press, 1992.

FLORENTINO NETO, A. Indivíduo atômico e indivíduo inter-relacional: as bases da formação da subjetividade no Ocidente e na China. In: *Modernidade e Tradição na China Hoje*. Campinas: Phi Editora, 2021.

FLORENTINO NETO, A. Predicação e relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto. In: FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. (org.). *A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*. Campinas: Editora Phi, 2017. p. 203-217.

FLORENTINO NETO, A. *Epistemologia da Sinologia*: disciplina do curso de pós-graduação do Instituto de Filosofia da Sinologia da Universidade Estadual de Campinas, 1º Semestre, 2016.

FOOT, R. *Rights beyond borders: The struggle of Human Rights in China*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2000.

FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. 7ª ed. Tradução de Luiz F. B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. 24ª Ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*: curso do Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. *Os Anormais*: curso no Collège de France (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes: 2001.

FOUCAULT, M. *A História da Sexualidade I: vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza Albuquerque e J. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FUKUYAMA, Francis. The End of History? *The National Interest*, [s. l.], n. 16, p. 3-16, 1989.

FUNG, Y. *A Short History of Chinese Philosophy*. Nova Iorque: The Free Press, 1966.

FUNG, Y. M. On the Very Idea of Correlative Thinking. *Philosophy Compass*, [s. l.], v. 5, n. 4, p. 296-306, 7 abr. 2010.

GILISSEN, J. *Introdução Histórica ao Direito*. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001.

GONÇALVES, C. M. J. *A transexualidade sob a ótica dos direitos humanos: uma perspectiva de inclusão*. Orientador: Celso Lafer. 2012. 262f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

GRAHAM, A. C. *Chuang-tzu: the inner chapters*. Massachusetts: Hackett Publishing Company Inc., 2001.

GUSSEN, A. Discurso de ‘liberdade de expressão irrestrita’ legitima atuação de grupos criminosos. *Carta Capital*, fev. 2022. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/discurso-de-liberdade-de-expressao-irrestrita-legitima-atuacao-de-grupos-criminosos/>. Acesso em: 04 fev. 2023.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade. Vol I, 2ª ed. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 132.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de L. S. Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HAMILTON, G.; WANG, Z. Foreword and Introduction. In: FEI, Xiaotong. *From the soil, the foundation of Chinese society*: a translation of Fei Xiaotong’s *Xiangtu Zhongguo*, with na

introduction and epilogue by Gary G. Hamilton and Wang Zheng. Berkley: University of California Press, 1992.

HAN, B. C. *Psicopolítica: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

HAN, S. J. Confucianism and Human Rights. In: CHANG, W.; KALMANSON, L. (ed.). *Confucianism in context: classic philosophy and contemporary issues, East Asia*. Albany: State University New York Press, 2010.

HARPER, E. The early modern European (non) reception of the Zhuangzi text. *The Journal Of East West Thought*, Pomona, v. 9, n. 4, p. 23-36, winter 2019.

HEGEL, G. W. F. *The Philosophy of History*. Tradução de J. Sibree. Ontário: Batoche Books, 1991.

HO, Y. C. *O Resgate do Coração Perdido: virtude e justiça na educação Menciana*. Orientadora: Roseli Fischmann. 2006. 211 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

HOBBS, T. *Leviatã, ou, matéria, forma e poder de estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Monteiro e M. Beatriz da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

HOLBRAAD, M.; PEDERSEN, M.; CASTRO, E. A política da ontologia: posições antropológicas. *Ayé: Revista de Antropologia*, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 95-102, maio 2019.

HUANG, Y. The Ethics of Difference in the Zhuangzi. *Journal Of The American Academy Of Religion*, [s. l.], v. 78, n. 1, p. 65-99, 3 fev. 2010.

HUNTINGTON, S. P. *O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial*. Tradução de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

HUNT, L. *Inventing Human Rights: a history*. Nova Iorque: W.W. Norton & Company, Inc., 2007.

HUNT, L. *A nova história cultural*. Tradução de Jefferson Luís Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, I. Observations on the Feeling of Beautiful and the Sublime. In: FRIERSON, P., GUYER, P (ed.). *Observations on the Feeling of Beautiful and the Sublime*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

KANT, I. *Para a Paz Perpétua*. Tradução de Bárbara Kristensen. Rianxo: Instituto Galego de Segurança Internacional e Paz, 2006.

KANT, I. Of the diferente races. In: EZE, Emmanuel C. *Race and Enlightenment: a Reader*. Oxford: Blackwell Publisher, 1998.

KANT, I. *On History*. Traduzido por Lewis White Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill Library of Liberal Arts, 1963.

KENT, A. *China, The United Nations and Human Rights: limits of compliance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

KIM, Y. *China's Dream of a Butterfly and its Consciousness of Happiness as a Butterfly*. Nov, 2014. Disponível em: http://www.chinahumanrights.org/html/2014/PAPERS_1103/1111.html. Acesso em: 30 jun. 2018.

KNOBLOCK, J.; RIEGEL, J. *The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LAFER, C. O cinquentário da declaração universal. A tutela dos direitos humanos no plano internacional no limiar do século XXI: resistência e razoabilidade. In: LAFER, C. Comércio, Desarmamento, Direitos Humanos: reflexões sobre uma experiência diplomática, São Paulo: Paz e Terra, 1999. p. 179-202.

LAFER, C. O moderno e o antigo conceito de liberdade. In: *Ensaio sobre a Liberdade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1980.

LI, B. Y. 李步云. *Zhongguo tese shehui zhuyi renquan lilun tixi lun gang* 中国特色社会主义人权理论体系论纲. 08 dez. 2015. Disponível em: <http://www.aisixiang.com/data/94882.html>. Acesso em: 20 jul. 2023.

LI, Y.; DRURY, A. C. Threatening Sanctions When Engagement Would Be More Effective: Attaining Better Human Rights in China. *International Studies Perspectives*, [s. l.], v. 5, n. 4, p. 378-394, nov. 2004.

LI, Y.; QIAN, Z. *Confucian Culture and Human Rights Development*. Out, 2014. Disponível em: <http://www.chinahumanrights.org/html/2014/PAPERS1030/986.html>. Acesso em: 30 jun. 2018.

LILLICH, R.; HANNUN, H.; ANAYA, S.; SHELTON, D. *International Human Rights: problems of law, policy, and practice*. Nova Iorque: Aspen Publishers, 2006.

LIN, Y. T. 林語堂. *On the Importance of Living (Shenghuode Yishu)* 生活的艺术. Xi'An 西安: Shanxi Shifan Daxue Chubanshe 陕西师范大学出版社, 2008.

LIU, H. Amalgamate Different Cultures to Build a Harmonious World. *Commemoration of the 60th Anniversary of the Universal Declaration*. Set, 2014. Disponível em: http://www.chinahumanrights.org/html/2014/PAPERS_0912/568.html. Acesso em: 30 jun. 2018.

LIU, J. *Thoughts and Suggestions about Research Exchanges of Chinese and Western Human Rights*. Set, 2014. Disponível em: http://www.chinahumanrights.org/html/2014/PAPERS_0912/567.html. Acesso em: 19 jul. 2018.

LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKE, John. *Second Treatise on Government*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1980.

LOSANO, M. G. *Os grandes Sistemas Jurídicos: Introdução aos sistemas jurídicos europeus e extra-europeus*. Tradução de Marcela Varejão. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

LOSURDO, D. *Contra História do Liberalismo*. Tradução de Giovani Semerato. Aparecida: Editora Ideias & Letras, 2006.

MACPHERSON, C. R. *The theory of possessive individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

MAIR, V. H. *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*. New York: Bantam Books, 1994.

MENCIUS. *Online Teaching Translation*. Traduzido por Robert Eno. Bloomington: Indiana University, versão 1.0, 2016. Disponível em: <https://scholarworks.iu.edu/dspace/handle/2022/23421>. Acesso em: 08 fev. 2023.

MENGZI. Mencius 孟子. Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/mengzi>. Acesso em: 08 fev. 2023.

MIGNOLO, W. D. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, [s.l.], n. 34, p. 287-324, 2008.

MILL, J. S. *Sobre a Liberdade*. Tradução de Pedro Madeira. Lisboa: Edições 70, 2006.

MILLS, C. W. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press, 2022.

MONTENEGRO, R. H. Da Indiferença ao Engajamento: a participação da China em operações de paz das Nações Unidas1. *Carta Internacional*, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 73-97, 16 mai. 2018.

MORRISON, T. *A Origem dos Outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*. Tradução de Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NADEAU, R. Confucianism and the Problem of Human Rights. *Intercultural Communication Studies*. Kingston, v. XI, n. 2, p. 107-118, 2002.

NEEDHAM, J. *Science and Civilization in China, Vol. 2: History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

NEMO, P. *O que é Ocidente?* Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Martins, 2005.

NI, P. M. Practical Humanism of Xu Fuguan. In: CHENG, C. Y; BUNNIN, N. *Contemporary Chinese Philosophy*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002.

NISBETT, R. *The Geography of Thought: How Asians and Westerns Think Differently...and Why*. Nova Iorque: The Free Press, 2003.

OYERONKE, O. *A invenção das mulheres: constituindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de Wanderson do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PASTERNAK, B. A Conversation With Fei Xiaotong. *Current Anthropology*, [s. l.], v. 29, n. 4, University of Chicago Press, p. 637-662, ago. 1988..

PENG, Q. *Constructing a community of shared future for both men and women via yin-yang philosophy*. Dec, 2017. Disponível em: http://www.chinahumanrights.org/html/2017/PAPERS_1222/9992.html. Acesso em: 30 jun. 2018.

PIAI, B. “Monark, Maurício de Souza e a liberdade de expressão: qual o limite”. *RH pra você*, out., 2021. Disponível em: <https://rhpravoce.com.br/redacao/monark-mauricio-souza-e-a-liberdade-de-expressao-qual-e-o-limite/>. Acesso em: 04 fev. 2023.

QIN, Y. Q. *A Relational Theory of World Politics*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2018a.

QIN, Y. Q. 秦亚青. *Shijie Zhengzhide Guanxi Lilun* 世界政治的关系理论. In: *Shijie Zhengzhi Yanjiu* 世界政治研究, vol. 02, nº 02, p. 30-46, 2018b.

QIN, Y. Q.; NORDIN, A. H. M. Relationality and rationality in Confucian and Western traditions of thought. *Cambridge Review Of International Affairs*, [s. l.], v. 32, n. 5, p. 601-614, 30 jul. 2019.

RICOEUR, P. *Percurso do Reconhecimento*. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ROCHA, A. M. da. *Pensar o Invisível: as mulheres negras como produtoras de pensamento filosófico*. Orientador: Wanderson Flor do Nascimento. 2014. 32 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Curso de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

ROSEMONT JR., H. *Against Individualism: A Confucian Rethinking of the Foundations of Morality, Politics, Family and Religion*. Londres: Lexington Books, 2015.

SAFATLE, Vladimir. Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão. *Discurso*, [s.l.], v. 49, n. 2, p. 21-41, 29 dez. 2019. Universidade de São Paulo, Agência USP de Gestão da Informação Acadêmica (AGUIA).

SANTORO, M. *Profits and Principles: Global Capitalism and human rights in China*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

SANTOS, B. S. *Se Deus fosse ativista dos direitos humanos*. Cortez Editora: São Paulo, 2014.

SANTOS, B. S. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, B. S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

SHIMIZU, K. Buddhism and the Question of Relationality in International Relations. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, [s. l.], v. 18, n. 70, p. 29-44, 01 jun. 2021.

SILVA, T. T. *Os Think Tanks e sua influência na política externa dos Estados Unidos: a arte de pensar o impensável*. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

SIM, M. Rival Confucian Rights. *International Philosophical Quarterly*, [s. l.], v. 51, n. 1, p. 5-22, 2011.

SODRÉ, M. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUZA, J. G. V. *Estados Falidos e a política externa estadunidense: construção de um conceito*. Orientador: Thiago Moreira de Souza Rodrigues 2008. 46f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) – Faculdade Santa Marcelina, São Paulo, 2008.

SOUZA, J. G. V. *Zhuangzi: uma tradução comentada do segundo capítulo*. Orientador: João Vergílio Gallerani Cutter. 2016. 116f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

SPENCE, J. D. *To change China*. Nova Iorque: Penguin Books, 2002.

SPROVIERO, M. B. *Escritos do Curso e Sua Virtude*. São Paulo: Mandruvá, 1997.

SUN, S. *The Universality and Relativity of Human – An Approach from ICCPR*. Set, 2014. Disponível em: http://www.chinahumanrights.org/html/2014/PAPERS_0922/643.html. Acesso em: 30 jun. 2018.

SVENSSON, M. *Debating the Human Rights in China*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

TIWALD, Justin. Confucianism and Human Rights. In: CUSHMAN, Thomas (ed.). *Handbook of Human Rights*. Abingdon: Routledge, 2011. p. 149-185.

TSAI, P. M. *O Tao da Modernidade: uma hermenêutica do indivíduo pela teoria de rede relacional na china*. Orientador: Antonio Florentino Neto. 2020. 280 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

VERON, H. Improving Human Rights in China. *Columbia Journal of Transnational Law*, Nova Iorque, v. 41, n. 303, p. 303-326, 2003.

WANG, H.; KARL, R. Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity. *Social Text*, [s. l.]: n. 55, p. 9-44, 1998.

WANG, R. *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2012.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4ª ed. Volume 1. Brasília: Editora UnB, 2000.

WEN, H. M.; AKINA, W. K. Human Rights Ideology as Endemic in Chinese Philosophy: Classical Confucian and Mohist Perspectives. *Asian Philosophy*, [s. l.], v. 22, n. 4, p. 387-413, nov. 2012.

XIONG, W. *Is the Western Outlook on Human Rights the Universal Values?* Out, 2014. Disponível em: http://www.chinahumanrights.org/html/2014/PAPERS_1028/963.html. Acesso em: 30 jun. 2018.

XU, F. G. Practical Humanism. In: CHENG, C.Y.; BUNNIN, N. *Contemporary Chinese Philosophy*. Malden: Blackwell Publishers, 2002.

YAN, M. *Mudança*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

YAN, X. T. *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*. Traduzido por Edmund Ryden. Princeton: Princeton University Press, 2011.

YOLTON, J. Dicionário de Locke. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

ZHANG, Q. Human dignity in classical chinese philosophy: the daoist perspective. *Journal Of Chinese Philosophy*, [s.l.], v. 3-4, n. 40, p. 493-510, set./ dez. 2013.

ZHAO, G. P. The Self and Human Freedom in Foucault and Zhuangzi. *Journal Of Chinese Philosophy*, [s. l.], v. 1, n. 39, p. 139-156, mar. 2012.

ZHAO, T. Y. *All Under Heaven: the Tianxia system for a possible world order*. Tradução de J. E. Harroff. Oakland: University of California Press, 2021.

ZHAO, T. Y. *Redefining A Philosophy for World Governance*. Tradução de Liqing Tao. Singapura: Springer, 2019.

ZHAO, T. Y. Which concept of human rights can be better defended? *Revue Internationale de Philosophie*, [s. l.], v. 1, n. 283, p. 31-38, 2018.

ZHAO, T. Y. *Tianxiade Dangdai Xing: ShijieZhixu de Shijian yu xiangxiang 天下的当代性: 世界秩序的实践与想象*. Beijing 北京: CITIC Press Group 信出版社, 2016.

ZHAO, T. Y. *Tianxia Tixi: Shijie Zhidu Zhexue Daolun 天下体系: 世界制度哲学导论*. Beijing 北京: Zhongguo Renmin Daxue Chuban she 中国人民大学出版社, 2011.

ZWARTS, T. *Balancing Yin and Yang in the international human rights debate*. Nov, 2014. Disponível em: <http://www.chinahumanrights.org/html/2014/PAPERS1102/1096.html>. Acesso em: 30 jun. 2018.