



UM OLHAR EM TORNO DA INCLUSÃO COM BASE NOS POSTULADOS DA EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS.

Lana Lisiêr de Lima Palmeira¹
Carla Priscilla Barbosa Cordeiro²
Tobias Maia de Albuquerque Mariz³

RESUMO: O presente trabalho aborda a necessidade de um maior aprofundamento acerca da Educação norteada pelos pilares dos Direitos Humanos, em que se levem em consideração as diferenças sócio-culturais existentes no panorama atual, com uma visão mais alargada sobre o que se chama de interculturalidade, observando os fundamentos da ética e da alteridade, na busca da construção de uma sociedade verdadeiramente cidadã, em que se fortaleça o respeito à pessoa humana, independente da sua condição de raça, gênero, etnia, partindo do pressuposto de que a igualdade se faz, dentre outros prismas, no respeito à diversidade. Assim, é imprescindível que o tema seja amplamente discutido, para que se possa ter um novo pensar e, conseqüentemente, uma nova forma de concretizar ações, ações estas que merecem ser guiadas por uma vertente cidadã, capazes de ressignificar as conjunturas educacionais, políticas e sociais vigentes.

Palavras-chave: Educação, Direitos Humanos, Inclusão, Interculturalidade.

INTRODUÇÃO

Nas searas sociais, de forma geral, as resistências ainda são muito acentuadas em relação às chamadas minorias ou, em outras palavras, àquelas parcelas da população tidas como hipossuficientes, a saber: afrodescendentes, mulheres, idosos, crianças, homossexuais, transexuais, dentre outros.

Por outro lado, acredita-se que há consciência acerca da urgência de se pensar estratégias de resistência a tais paradigmas preconceituosos, os quais desrespeitam a liberdade daqueles que apresentam posições que divergem do modelo implantado pelos que dominam o cenário social e que, assim sendo, tentam impor estereótipos para atender seus interesses.

Inúmeros documentos normativos, de caráter nacional e internacional, vêm sendo editados, na busca de demonstrar a relevância do tratamento igualitário a todos,

¹ Graduada em Direito, Licenciada em Pedagogia e Filosofia, Mestra e Doutora em Educação. Professora Adjunta da Universidade Federal de Alagoas. E-mail: lana.palmeira@arapiraca.ufal.br.

² Graduada em Direito, Licenciada em Pedagogia, Mestra em Direito e Doutora em Pedagogia. Professora do Centro de Estudos Universitários de Maceió. E-mail: priscillacordeiro@cesmac.edu.br

³ Graduado em Medicina Veterinária, Mestre e Doutor em Zootecnia. Professor Associado da Universidade Federal de Alagoas. Email: tobyas.mariz@arapiraca.ufal.br.



assim como de se ter na educação um mecanismo em prol da efetivação dessas garantias. Todavia, para tanto, é necessário romper-se com o que se chama de educação bancária e verticalizada, lançando-se mão dos pilares da Educação em Direitos Humanos, como forma de se construir renovações no modo de se pensar o homem como ser acima de tudo humano, com vistas à alteridade, à ética e à formação de relações verdadeiramente cidadãs.

Neste trabalho, procurar-se-á enfatizar tais ideias, dando especial atenção à questão da interculturalidade, e sua vinculação com os Direitos Humanos, como meio de se garantir laços educacionais que minimizem alguns dos problemas que se encontram impregnados na conjuntura social hodierna, utilizando, para tanto, referencial teórico que parte dos estudos dos clássicos aos contemporâneos da Filosofia, da Educação e do Direito, como Bobbio, Hannah Arendt, Dussel, Hans Jonas, Lévinas, dentre outros.

O objetivo central do estudo é despertar a atenção para a necessidade de se buscar, por meio da educação, a efetivação de postulados que contribuam para a verdadeira formação humana, ressaltando-se, por oportuno, que esse processo envolve todos os atores sociais que se articulam no contexto educacional, com vistas a uma educação emancipadora, apta a tornar as pessoas verdadeiros agentes de transformação social.

METODOLOGIA

Optou-se, no presente estudo, por eleger a pesquisa de natureza qualitativa, com aporte na pesquisa bibliográfica, por meio da revisão de literatura. No que pertine aos objetivos da pesquisa, pode ser conceituada como descritiva e explicativa, eis que, ao revisar os teóricos clássicos e contemporâneos das áreas envolvidas no estudo, busca-se evidenciar o paralelo com a atualidade, situando-as análises à luz dos problemas existentes nos âmbitos social e educacional.

Sabe-se que sobre as questões gerais que envolvem os problemas de pesquisa será possível derivar novos objetos de observação, o que demonstra que o presente trabalho representa acima de tudo um estudo que tentará apontar, em sendo o caso, formas de repensar as inquietações aqui trazidas.



RESULTADOS e DISCUSSÃO

Buscando melhor sedimentar as ideias que serão aqui esboçadas, convém, ainda que brevemente, destacar que se entende por direitos humanos toda gama de direitos que preconizam a construção de uma cultura de paz, que rechaça toda postura de violência e preconceito, e que assim busca, em última instância, a igualdade, a liberdade e a dignidade da pessoa humana, sobretudo, como uma questão ética e moral, constituindo-se, dessa forma, numa resposta oportuna para a instauração de relações sociais efetivamente democráticas e cidadãs.

Seguindo tal raciocínio, e tendo em vista o fato de que a expressão ainda se encontra muitas vezes desvirtuada e visualizada sem o valor real da sua significação pelos que desconhecem a complexidade da terminologia, necessário se torna trazer novamente um parâmetro mais conceitual do que se entende por Direitos Humanos.

Assim, é importante registrar as palavras de Herkenhoff (1994, p. 30), quando o mesmo assevera que direitos humanos “são aqueles direitos fundamentais que o homem possui pelo fato de ser homem, por sua natureza humana, pela dignidade que a ele é inerente”.

Feita esse breve introdução, passar-se-á a analisar como os direitos humanos se coadunam à vertente intercultural, buscando avaliar como é possível contemplar os mesmos colocados em prol de uma educação emancipatória, não sendo excessivo trazer à cena o que se busca trabalhar com “interculturalidade”, ressaltando que se observa nessa terminologia não apenas um conceito revestido de simbolismo sócio-antropológico, mas um elemento que vise extrapolar as diferenças culturais, por meio da interação de problemas que são presumidamente universais.

Nas palavras de Candau (2005), a interculturalidade tem como pressuposto o reconhecimento do direito à diferença e à luta contra todas as formas de discriminação e desigualdade social, buscando a concretização de relações dialógicas e igualitárias entre pessoas e grupos que fazem parte de universos culturais diferentes, minimizando os conflitos inerentes a esta realidade. Não se ignora as relações de poder presentes nas relações sociais e interpessoais. Ao contrário, reconhecem-se e assumem-se os conflitos, procurando as estratégias mais adequadas para enfrentá-los.

Assim sendo, torna-se fulcral realçar a definição trazida por Piovesan (2009), que toma por base o que se encontra previsto na Declaração Universal de 1948, na qual os Direitos Humanos representam uma unidade indivisível, interdependente e



interrelacionada, capaz de conjugar o catálogo de direitos civis e políticos ao catálogo de direitos sociais, econômicos e culturais.

Observa-se, assim, uma forma bem abrangente de se contemplar os referidos direitos, que aqui serão desnudados tendo por base o prisma da interculturalidade, mais especificamente a ideia de como as diferentes culturas contemplam as “diferenças” como forma de garantir a isonomia, e, conseqüentemente, a concretização dos direitos humanos.

Sabe-se que a vida mundana da atualidade vem engendrando um tipo de sociabilidade na qual, ao mesmo tempo em que há proximidades há também rupturas, ao mesmo tempo em que se aparenta a inserção de todos se gera, de algum modo, exclusões, fazendo com que se viva uma era de “incertezas” nos mais diversos segmentos.

Sob a ótica da tão propagada globalização, tem-se uma agilidade de informações em várias áreas que acarretam diretas implicações nas identidades culturais em busca de reconhecimento, que se traduz na necessidade de mostrar determinada cultura como pertencente a um grupo majoritário.

Assim, ao tempo em que os denominados avanços econômicos e tecnológicos facilitam a intermediação entes os povos, prefiguram, por outro lado, certas formas de invisibilidade e/ou exclusão, o que fere literalmente a concepção de direitos humanos, de dignidade da pessoa humana, de cidadania na acepção mais irrestrita do termo.

Ainda dentro da linha de raciocínio da interculturalidade e, de acordo com Marramao (2007), os novos reclamos por identidade e diferença mostram uma reação aos efeitos de uma globalização que uniformiza, mas não universaliza, que comprime, mas não unifica.

Em face disso, é preciso pensar formas de se contrapor a tal realidade, eis que os conflitos étnicos, os indicadores que apontam elevados níveis de violência, o desequilíbrio político-institucional do país, dentre outros fatores refletem as nítidas refutações das camadas identitárias a tudo que se constata no cotidiano.

Todavia, imperioso destacar o pensamento de Habermas, em sua obra “A inclusão do outro”, quando o filósofo revela que a diversidade cultural não colide necessariamente com a ideia de universalidade dos direitos humanos. Ao contrário, é a possibilidade particular de uma cultura reivindicar reconhecimento com base nesses mesmos direitos.



Tais reclames são uma maneira das culturas lançarem seus gritos reagindo às “diferenças” que são ignoradas, buscando resguardar suas particularidades dentro de uma lógica de pertencimento, de inclusão.

Ao se falar em inclusão e exclusão, toma-se como referência a ideia de Santos (1995), quando ele preceitua que as sociedades apresentam como característica sistemas de pertença social, com base na desigualdade e na exclusão, ressaltando que:

[...] no sistema de desigualdade, a pertença dá-se pela integração subordinada enquanto que no sistema de exclusão a pertença dá-se pela exclusão. A desigualdade implica um sistema hierárquico de integração social. Quem está em baixo está dentro e sua presença é indispensável. Ao contrário, a exclusão se assenta num sistema igualmente hierárquico mas dominado pelo princípio da exclusão: pertence-se pela forma como se é excluído. Quem está abaixo, está fora. Estes dois sistemas de hierarquização social, assim formulados, são tipos ideais, pois que, na prática, os grupos sociais inserem-se simultaneamente nos dois sistemas, em combinações complexas. [...] Se a desigualdade é um fenômeno socioeconômico, a exclusão é sobretudo um fenômeno cultural e social, um fenômeno de civilização. Trata-se de um processo histórico através do qual uma cultura, por via de um discurso, cria o interdito e o rejeita. (SANTOS, 1995, p.02).

Merece sustentar que, ao se falar em Brasil, tal constatação está ligada a um problema histórico-cultural pátrio, que vai perpassar várias gerações. Afinal, conforme explicita Mazzeo (1998, p.13-14):

A sociedade brasileira terá, como marca registrada, um conservadorismo extremado, quer ao nível de mentalidade, quer ao nível de prática político-econômica de sua burguesia. Essa tendência conservadora, em muitos momentos reacionária, da burguesia agrário-mercantil brasileira liga-se, como já nos referimos, à própria estrutura de produção escravista: rudimentar, autocrática e, de certo modo, estagnante.

Em uma análise da conjuntura histórico-política brasileira, vislumbra-se que o capitalismo adentrou no país *pari passu* à estrutura colonial, não seguindo os padrões das vias capitalistas das formações sociais europeias clássicas, ou seja, o tipo de capitalismo de países como a Inglaterra e a França, os chamados países do capitalismo clássico, foram assim caracterizados por terem passado por revoluções democrático-burguesas radicais, as quais buscaram a união da burguesia e do proletariado para colocar fim, de maneira total, aos antigos padrões sociais imperantes, o que gerou, conseqüentemente, uma burguesia e um capitalismo sustentáveis e fortes.

Por outro lado, deve-se evidenciar a existência da via prussiana de desenvolvimento capitalista, processo que ocorreu em países como a Alemanha, a Itália e o Japão e que se diferencia acentuadamente da via do capitalismo clássico, em face da



inexistência das chamadas revoluções radicais. Tais países, em virtude da fragilidade do nível estrutural de suas burguesias, celebraram um acordo entre monarquia e nobreza, permitindo que as reformas estatais se dessem de modo gradual e superficial, enquanto as reformas mais substanciais ocorriam no âmbito econômico. Pode-se dizer que esses países vivenciaram o que, na visão gramsciana, define-se como revolução passiva.

Segundo Gramsci, referindo-se ao caso italiano, essa revolução passiva manifestou a ausência de uma iniciativa popular unitária no desenvolvimento da história italiana, como também este desenvolvimento representou uma resposta das classes dominantes ao subversivismo desordenado das massas populares, por meio de restaurações que contemplaram uma certa parcela das exigências provenientes de baixo, significando restaurações progressistas, ou as chamadas revoluções passivas.

No caso do Brasil, tem-se também um exemplo de revolução passiva, de um capitalismo, como já dito anteriormente, que se desenvolveu pela via não clássica. Entretanto, há que se ressaltar que diferenças existem também em relação aos países de capitalismo prussiano, pois o Brasil configura, antes de mais nada, um país de capitalismo colonial, calcado basicamente no trabalho escravo, na agricultura monocultora e no latifúndio exportador.

Em um contexto dessa natureza, com toda essa carga histórico-política que fora ressaltada, parece natural ou naturalizado que as diferenças culturais se exponham de forma significativa, delineando até mesmo possíveis convergências e distanciamentos culturais.

Tais diferenças só acentuam o incremento das discrepâncias aqui discutidas, em todos os momentos nos quais as peculiaridades culturais, nacionais, étnicas, religiosas colidem entre si, buscando seus respectivos reconhecimentos dentro dos sistemas de inclusão e pertencimento. Se não houver respeito às diferenças, reconhecendo-se a igualdade na diferença restará dificultada a universalidade dos direitos humanos.

Como afirmava Arendt (2016), só se pode conceber um humanismo libertário onde a condição da pluralidade humana seja constituída por valores éticos que respeitem a dignidade humana simplesmente pelo impacto da pessoa existir, respeitando suas faculdades inteligíveis e sensitivas. Segundo a filósofa, a pluralidade é a condição da ação humana porque todos são iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá. Todos são iguais porque, antes de tudo, são diferentes.



Assim, deve-se pensar nos valores ligados à ética como instrumento para buscar debelar a realidade ora demonstrada e permitir que o respeito à dignidade humana seja de fato transposto dos documentos normativos para o cotidiano concreto.

Nessa mesma vertente, Santos (1995, p.44) enfatiza que “temos direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza.”

Como já declinado, pensa-se que os direitos humanos, como mínimo ético universal, devem ser a resposta contundente para equalizar as diferenças que se mostram frente à diversidade cultural. Isso pode ser possível por meio de uma atividade cultural dialógica.

Dentro desse contexto, ao falar em dialogicidade, importante ressaltar a distinção feita por Dussel entre diálogo multicultural e diálogo intercultural, em artigo de Petter Damázio(2008), ao mostrar que o primeiro exige a aceitação de certos princípios procedimentais ocidentais que devem ser acatados por todos os membros da comunidade, permitindo ao mesmo tempo a diversidade valorativa cultural (ou religiosa). Politicamente isto significa aceitar o Estado liberal multicultural, sem questionar que sua estrutura, tal como se institucionaliza no presente, é a expressão da cultura ocidental e restringe a possibilidade de sobrevivência de todas as demais culturas. O diálogo intercultural, diferentemente, deve ser transversal, isto é, deve partir de outro lugar, além do mero diálogo entre os eruditos do mundo acadêmico ou institucionalmente dominante.

Assim, o diálogo intercultural deve ser vislumbrado como uma forma de se pensar um novo pensar, extrapolando os limites dos discursos ideológicos e colonizadores que insistem em negar a alteridade.

Conforme propugnado por Dussel (1995, p.18), em sua obra “A Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão”, a Filosofia da Libertação repousa na descoberta do fato opressivo da dominação, em que os sujeitos se colocam como “senhores” de outros sujeitos. E prossegue afirmando que:

Esta “experiência” inicial vivenciada por todo latino-americano, até mesmo nas aulas universitárias europeias de filosofia – se expressaria melhor dentro da categoria “Autrui” (outra pessoa tratada como outro), como *pauper*(pobre). O pobre, o dominado, o índio massacrado, o negro escravo, o asiático das guerras do ópio, o judeu nos campos de concentração, a mulher objeto sexual, a criança sujeita a manipulações ideológicas (também a juventude, a cultura popular e o mercado subjugados pela publicidade) não



conseguirão tomar como ponto de partida, pura e simplesmente, a “estima de si mesmo”. O oprimido, o torturado, o que vê ser destruída a sua carne sofredora, todos eles simplesmente gritam, clamando por justiça: Tenho fome! Não me mates! Tem compaixão de mim!

Tudo isso faz a consequente correlação com outro fator já mencionado e também de preponderante relevância no tocante à necessidade de se pensar os direitos humanos como instrumento de concretização de respeito à dignidade humana de forma ampla, a saber: a construção de valores éticos que fomentem novas reflexões teóricas e práticas dentro da sociedade como um todo.

Para se falar em ética, indispensável ter em mente a ideia de que o ser humano se porta no convívio social em consonância com determinados valores, quase sempre ligados a princípios normativos dos quais dependem sua forma de enxergar o mundo.

Sabe-se, por oportuno, que o caráter universal desses valores passou por uma transformação na contemporaneidade, deslocando o homem do seu eixo tradicional para outro pensar ético.

Nesse contexto são pertinentes indagações como: o que é ética? O que é a moral? Qual é o compromisso da ética com o “outro”?

Para tentar responder a tais questões, e, com maior foco no que se busca aqui evidenciar, a saber, a necessidade de valores éticos como elementos de construção de uma sociedade cidadã, merece destaque a ética contemporânea e os seus valores no mundo atual, com atenção para a ética da alteridade de Lévinas, de Hans Jonas, de Habermas e do já citado Enrique Dussel.

Nessa acepção, abre-se um horizonte ético dinâmico que se restabelece no mundo a partir das seguintes problemáticas: o homem que é consigo e com o outro no mundo; o problema do meio ambiente e da alteridade; o avanço da tecnologia, o problema da responsabilidade; a crise dos valores e a sociedade pós-metafísica; o problema do discurso; e, por fim, a ação ética como atividade da práxis ligada à filosofia da libertação.

Nesse raciocínio, não é excessivo sustentar que o pensamento de Lévinas, com sua primazia ética na obra “Ética e Infinito” tem sua máxima na axiologia. No entanto, se ética significa auto-legislação racionalista e liberdade (deontologia), o cálculo da felicidade (utilitarismo) ou o cultivo de virtudes (virtude ética), então a filosofia de Lévinas não é uma ética.



Lévinas alegou, em 1961, que ele estava desenvolvendo uma “primeira filosofia”. Essa primeira filosofia não é nem lógica tradicional nem metafísica, no entanto, é uma descrição interpretativa e fenomenológica da ascensão e repetição do encontro face a face, ou a relação intersubjetiva em seu núcleo precognitivo. Trata-se de uma ética da alteridade. Se a experiência precognitiva, isto é, a sensibilidade humana, pode ser caracterizada conceitualmente, então deve ser descrita naquilo que lhe é mais característico: um olhar para o “outro” que nega os ditames da razão e encontra na “sensibilidade” e “emoção” sua essência na interconectiva.

Lévinas rompe com o tradicionalismo de que os valores estão fora do “eu” e do “outro”, em uma realidade ontológica, para ver na liberdade e na alteridade os princípios que constituem a autenticidade da condição humana. Todavia, essa condição humana se expande ao mundo, já que as pessoas são potencializados pela tecnologia, o que traz para a ética o embate da “responsabilidade”.

Para Hans Jonas, na sua obra “O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para civilização tecnológica.” afirma que a civilização contemporânea, marcada pela síndrome da tecnologia, garante o domínio do “homo faber” (homem que fabrica, capacidade humana de criar) como detentor da natureza. Ele é livre para manipular os objetos externos, bem como para analisar as estruturas internas do “homo sapiens”.

O progresso da tecnologia desvaloriza a natureza e causa niilismo e vácuo no lugar da moralidade. Esses fatores levam Hans Jonas a escolher a responsabilidade como o primeiro princípio da nova ética: responsabilidade que abrange não apenas os seres humanos, mas também a ciência, a tecnologia e a natureza.

Vê-se, dessa forma, que ele sublinhou a responsabilidade moral pessoal do cientista pela implementação prática de suas descobertas e invenções. Segundo Hans Jonas, a nova ética não é uma ciência da moralidade: é uma instrução de dar futuro à humanidade. Mas como opera uma ética que considera a responsabilidade sem discorrer sobre o seu discurso? É nessa Perspectiva que Jürgen Habermas reflete sobre a ética contemporânea e o discurso.

A ética do discurso de Habermas é uma tentativa de explicar as implicações da racionalidade comunicativa na esfera do discernimento moral e da validade normativa. É um esforço teórico complexo para reformular os insights fundamentais da ética deontológica kantiana (universalismo e formalismo) em termos da análise das



estruturas comunicativas. Esse tipo de ética consiste em conversas sobre ideias em contextos cívicos ou comunitários marcados pela diversidade de perspectivas que exigem envolvimento público ponderado. Esse discurso é composto de diferentes insights que ajudam a moldar o engajamento do público uns com os outros, servindo para proteger e promover o bem público.

A responsabilidade pública consiste em três fatores básicos, a saber, uma diversidade de ideias, um engajamento na tomada de decisões públicas e, finalmente, uma explicação para continuar com uma prática ou uma maneira de fazer algo, ou um meio ou razão para mudar a prática. Finalmente, a ética do discurso público coloca uma grande responsabilidade sobre o indivíduo. Eles devem continuamente fazer perguntas e encontrar respostas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após essa breve reflexão em torno das questões fundamentais que perpassaram os problemas das diferenças de raça, gênero, bem como da ligação do contexto intercultural aos postulados dos Direitos Humanos e, mais especificamente da Educação em direitos Humanos, pode-se sustentar que a ideia de uma ética universal a todos os homens se tornou um objetivo subterrâneo na sociedade atual, já que, como afirma Jean-François, vive-se um contexto em que a verdade, inclusive moral, se recusa a narrativas longas, vive-se em uma era em que a deontologia e o formalismo encontraram o ápice da sua ruína.

Em outras palavras, significa dizer que se vive a era das incertezas, em que a verdade dentro de um plano epistemológico ou metafísico moral escapa dos homens nesse momento da história.

Assim, faz-se indispensável a necessidade de se (re)pensar um outro pensar, isto é, de tutelar a ideia de que a verdade não é procedimento de condução, mas desvelamento do ser. Isso implica em um olhar para o humano que exige um ponto de partida na alteridade. O homem existe na temporalidade e na espacialidade, com isso herda o modo de ser do mundo, acarretando uma vivência consigo, com o outro e com o próprio mundo. A ética, embora apareça relativa na era atual, pressupõe uma urgência para salvar o homem dele mesmo. Isso pode ser algo concretizável se a educação for alicerçada com bases fortes nos pilares dos Direitos Humanos, preparando as pessoas



para conceber, refletir e colocar em prática os valores que permeiam uma visão cidadã verdadeiramente humana, atendendo assim às necessidades reais da conjuntura social.

A evolução humana precisa se vincular a princípios morais e jurídicos, que garantam acima de tudo respeito ao ser humano. Validar o significado da democracia, dos direitos e das liberdades fundamentais de nada adiantará se não existir uma práxis educacional significativamente envolvida com a formação de novos cidadãos, sendo este um dos caminhos mais viáveis para a criação de um mundo mais justo e igualitário no contexto da cidadania.

Assim, a educação vista pelo viés dos Direitos Humanos requer a construção de novos paradigmas em que possam ser concretizados os processos de promoção, proteção e formação institucionalizada de pessoas, independentemente das diferenças culturais, sociais, econômicas que apresentem, a fim de que essas participem ativamente do tão falado *status* democrático, exercitando seus direitos e responsabilidades na sociedade.

Na realidade, observa-se que a efetivação dos direitos humanos deve ser feita por meio de processos que vão desde a socialização primária até a formação humana profissional.

Assim, o avanço na conquista dos direitos humanos demanda uma contemplação que ultrapasse as normas positivadas, nesse momento de transição por que ainda passa a maioria dos cidadãos e das cidadãs que reivindicam o que se encontra consagrado na constituição de 1988, pondo em ação o que alguns estudiosos, denominam “justiça de transição”.

Nessa linha de raciocínio, defende-se que a sociedade só pode assumir uma nova configuração, com posturas calcadas no viés da cidadania e da humanização, por meio do desenvolvimento educacional, afinal a educação é uma prática libertária, onde a pessoa começa a refletir, a questionar e a descobrir seu verdadeiro papel no contexto no qual está inserido, afastando-a do lado desumanizador que ainda se visualiza na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

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



CANDAU, Vera Maria. Sociedade multicultural e educação: tensões e desafios. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). Cultura(s) e educação: entre o crítico e o pós-crítico. Rio de Janeiro: **DP&A**, 2005.

CANDAU, Vera Maria. Educação em Direitos Humanos: principais desafios. Rio de Janeiro: 2005.

DUSSEL, Enrique. Filosofia da Libertação : crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: **Paulus**, 1995.

FACHIN, Melina Girardi. Fundamentos dos direitos humanos: teoria e práxis na culturada tolerância. Rio de Janeiro: **Renovar**, 2009. p. 36.

HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência como ideologia. Tradução de Artur Morão. Lisboa: **Edições 70**, 1968.

HERKENHOFF, João Batista. Gênese dos Direitos Humanos. 2ªed. São Paulo: **Editora Santuário**, 2002.

JONAS, H. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para civilização tecnológica. Rio de Janeiro, Contraponto, **Ed.PUC-Rio**, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. O humanismo do outro homem. 3ª ed. Petrópolis-RJ: **Vozes**, 2009.

SANTOS, Boaventura de Souza. Direitos humanos, democracia e desenvolvimento. São Paulo: **Cortez**, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Se Deus fosse um ativista dos direitos Humanos. São Paulo: **Cortez**, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma revolução democrática da justiça. 3. ed. São Paulo: **Cortez**, 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza. A Construção Multicultural da Igualdade e da Diferença. Palestra Proferida no VII Congresso Brasileiro de Sociologia, realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, de 4 a 6 de setembro de 1995.

SANTOS Boaventura Sousa. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. In: Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática – 4. ed. São Paulo: **Cortez**, 2002.

WOLKMER, Antônio Carlos. Direitos Humanos e Filosofia Jurídica na América Latina. Rio de Janeiro: **Lumen Juris**, 2004.