

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
NÍVEL MESTRADO

Natalia Martinuzzi Castilho

PENSAMENTO DESCOLONIAL E TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS NA
AMÉRICA LATINA: UM DIÁLOGO A PARTIR DA OBRA DE JOAQUÍN HERRERA
FLORES

São Leopoldo

2013

Natalia Martinuzzi Castilho

**PENSAMENTO DESCOLONIAL E TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS
NA AMÉRICA LATINA: UM DIÁLOGO A PARTIR DA OBRA DE JOAQUÍN
HERRERA FLORES**

Dissertação apresentada como requisito
parcial para a obtenção do título de Mestre,
pelo Programa de Pós-Graduação em Direito
da Universidade do Vale do Rio dos Sinos –
UNISINOS

Área de concentração: Direito Público

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Fernanda Frizzo
Bragato

São Leopoldo

2013

C352p Castilho, Natalia Martinuzzi.
Pensamento descolonial e teoria crítica dos direitos humanos na América Latina : um diálogo da partir da obra de Joaquín Herrera Flores / Natalia Martinuzzi Castilho. – 2013.
197 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2013.

"Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Fernanda Frizzo Bragato."

1. Direitos humanos. 2. Herrera Flores, Joaquin, 1956-2009.
3. Teoria crítica. 4. Pensamento descolonial. I. Título.

CDU 34

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecário: Flávio Nunes – CRB 10/1298)

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD
NÍVEL MESTRADO

A dissertação intitulada: “**PENSAMENTO DESCOLONIAL E TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS NA AMÉRICA LATINA: um diálogo a partir da obra de Joaquín Herrera Flores**”, elaborada pela mestranda **Natalia Martinuzzi Castilho**, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de MESTRE EM DIREITO.

São Leopoldo, 19 de dezembro de 2013.

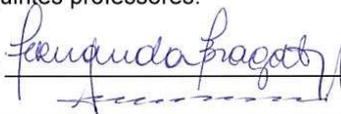


Prof. Dr. **Leonel Severo Rocha**

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito.

Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Dra. Fernanda Frizzo Bragato



Membro: Dr. Antonio Carlos Wolkmer



Membro: Dr. Vicente de Paulo Barretto

AGRADECIMENTOS

Termino essa etapa com a consciência cada vez mais forte do desafio que significa ensinar e pesquisar, do quanto é preciso exercitar, sempre, a humildade, a solidariedade e a coerência para a tarefa intermitente e interminável de aprender a construir o conhecimento na academia e fora dela. E isso, esse exercitar, só acontece por meio das relações que cultivamos diariamente com as pessoas, na atenção, no cuidado, no respeito e no querer bem (e querer fazer o bem).

Por isso, agradeço com todo meu amor aos meus pais, Adilson e Nara, que me ensinam desde cedo a valorizar o afeto e a beleza que existe em enfrentar a vida, em cair e saber levantar. Saibam que vocês, durante esses dois anos, foram a razão do levantar, na imensa maioria das vezes. Tudo o que significou voltar para o Sul também trouxe a imensa alegria de conviver com aquela que sempre vai ser a “minha Mã”, que pude ver crescer e se superar cotidianamente. Ela tornou-se, e sempre será, a minha melhor amiga.

Ao amor, à dedicação e ao carinho do meu companheiro, Rodrigo. A certeza de nós dois faz querer realizar todos os sonhos. Hoje sei que ter a saudade como companheira também nos deixou mais fortes.

Às amigas aos amigos de sempre: Janine, Livia, Gê, Carla, Thiago, Solara, Homero, Arruda, Rodrigo Medeiros, Jonas, Cecília, Gabi, Priscylla, Talita. Vocês lembram-me sempre da importância da luta, do que me trouxe até aqui, e provam que a amizade ultrapassa qualquer distância e tempo.

À Karina, que me acolheu no seu coração gigantesco e que me fez acreditar mais em mim mesma, agradeço pela amizade e pelo carinho. À Raquel, por tudo o que representou a sua força, e porque na vida conheci poucas pessoas tão atenciosas e dispostas a ajudar os outros. À Débora Georg e ao Mumu, pelo carinho e o amor de mãe que ela me deu, e pela alegria que só um amigo-cão pode nos proporcionar.

Às pessoas maravilhosas e inesquecíveis, algumas também espalhadas pelo Brasil, que me fizeram crescer e aprender mais sobre a vida e sobre o direito, e deixaram meu cotidiano são-leopoldense imensamente mais colorido: Clarissa Tassinari, Thaís “graciosa” Gracia, Daiane, Fernando, Rosivaldo, Julia, Rafaela Leão, Maurício, Anita, Daniel Piá e Adriano. E os de mais longe: Danilo, Mariah, Carol, Daniel Romaguera, Ana Cecília, Ricardo Evandro, Gilberto e Isadora.

Agradeço à minha orientadora, Fernanda Bragato, pelo apoio, os diálogos fecundos e as oportunidades valiosas que me proporcionou durante essa trajetória. Aos colegas do grupo de estudos sobre pensamento descolonial e do Núcleo de Direitos Humanos, porque nossas discussões e trabalhos em conjunto foram fundamentais para o desenvolvimento dessa pesquisa e dessa pesquisadora. Ao Prof. Vicente Barretto, pelo incentivo e disponibilidade.

À Taysa Schiochett, pelo apoio e incentivo constantes. Obrigada por representar a possibilidade de criação de espaços horizontais, amplos e apaixonantes de construção do conhecimento acadêmico. Obrigada, mais ainda, pela amizade sincera.

À Jânia Saldanha, por me ensinar que o conhecimento é feito com coerência e sensibilidade. Aos mestres que continuam me orientando para o trabalho e para a vida, mesmo que de longe, em especial à Priscylla Joca, ao Gustavo Raposo e à Geovana Cartaxo.

Agradeço à Cheron Moretti, pela amizade nascente que me proporcionou diálogos fecundos junto aos professores e estudantes da Educação. Em especial aos professores Danilo Streck e Telmo Adams, exemplos de educadores, que me receberam de braços e mentes abertas e me fizeram acreditar ainda mais no potencial transformador da docência. À turma de Seminários em Educação, pelas excelentes trocas e discussões que fizemos.

Agradeço ao Marcelo Oliveira, por aquela conversa despreziosa que acabou proporcionando o acesso mais intenso com a obra de Herrera Flores e com contatos fundamentais para a pesquisa. Nesse sentido, agradeço ao professor David Sánchez Rubio, pelo apoio valioso e por ter me apresentado leituras essenciais para o desenvolvimento do trabalho.

Por fim, agradeço à CAPES pelo financiamento da pesquisa, aos professores e funcionários do PPGD, que contribuíram para a minha formação e para a conclusão do curso, em especial à atenção e à disponibilidade de Magda e Vera.

*A ciência não pode calcular quantos
cavalos de força existem nos encantos de
um sabiá.*

(Manoel de Barros).

*...todo está por hacer, por inventar y
alegrar, por nacer. Hay que volver a
empezar. Y a descubrir como nueva la
explosión primaveral!*

*...cuando luchamos, creamos, somos de
veras quién somos palpitando cara al cielo,
somos pura actividad, y al cantar,*

*Cantemos lo que cantemos, cantemos la
libertad...*

*...todo está por inventar, por descubrir
desde el centro de si gozo germinal, por
levantar, por nombrar con su nombre más
sencillo, más imprevisto, más justo, más
fieramente real*

(Gabriel Celaya).

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar em que medida a teoria crítica dos direitos humanos de Joaquín Herrera Flores pode relacionar-se com os aportes do pensamento descolonial, com a finalidade de se buscar elementos epistemológicos e metodológicos para a fundamentação dos direitos humanos a partir das especificidades da realidade latino-americana. A investigação pretende enfrentar ás ambiguidades e paradoxos que envolvem os discursos dos direitos humanos, sistematizados a partir de duas faces. A primeira consiste na dimensão reguladora, que assenta suas bases no universalismo europeu e nas concepções idealistas que definem os direitos humanos como valores *a priori* e inerentes a todos os seres humanos. A segunda expressa-se a partir da visão sócio-histórica e contextual desses direitos, que os identifica a partir de processos de luta sociais capazes de congregiar experiências e vivências de empoderamento político dos seres humanos na desconstrução de realidades opressoras e restritivas do fazer humano. A partir do referencial teórico descolonial e da teoria crítica dos direitos humanos de Herrera Flores, destaca-se em que medida a primeira dimensão, fundamentada nos pressupostos do liberalismo e da noção de sujeito moderno, concedeu legitimidade aos processos de expansão do capital nos países periféricos e, ao mesmo tempo, impôs barreiras à afirmação e a sobrevivência de outros modelos de sociabilidade não pautados pela lógica capitalista. Por meio de uma análise bibliográfica e documental, promove-se um diálogo entre os aportes do pensamento descolonial e a proposta de reinvenção dos direitos humanos de Herrera Flores para se buscar uma fundamentação não imperialista dos direitos humanos, que seja capaz de focar os processos de luta pela dignidade no século XXI. Diante da funcionalidade do discurso dos direitos humanos no contexto de reprodução da colonialidade do poder nos países periféricos, pretende-se desenvolver em que medida e a partir de que pressupostos é possível reinventar o discurso dos direitos humanos de acordo com uma práxis que caminhe na direção de uma concepção crítica dos direitos, capaz de responder aos processos de lutas anticapitalistas e anticoloniais.

Palavras-chave: Direitos humanos. Pensamento descolonial. Teoria crítica. Joaquín Herrera Flores

ABSTRACT

The objective of the present study is to analyze in which ways can the Joaquín Herrera Flores's critical theory of human rights be related with the decolonial thinking, in a way to search for epistemological and methodological elements that reflects the specificities of Latin American reality in a substantiation of human rights. The investigation intends to face the ambiguities and paradoxes related the discourses of human rights, systematizing them in two different aspects. The first is located in the regulatory dimension of human rights, that is based on the European universalism and on the idealistic conceptions that define human rights as *aprioristic* and inherent values that belong to all human beings. The second one is expressed by a socio-historical and contextual vision of these rights, which identify then as struggle process that are able to congregate different experiences of political empowering, in a way to destroy oppressive and restrictive visions of the human. By using the reference of decolonial thinking and Herrera Flores's critical theory of human rights, the first conception of human rights, that is based on liberalism and on the notion of modern subject, can be criticized as a notion that gave space and legitimacy to the expansion of capital in the peripheral countries. At the same time, with decolonial thinking, it can be said that this vision impeded the affirmation and the live of diferent forms of socializing that do not reproduce the hegemonic logic. A bibliographic and documental analysis allowed a dialogue between decolonial thinking and the Herrera Flores's proposal of reinventing human rights, in order to search for a non imperialistic substantiation of human rights that can better read the struggles for human dignity in XXI century. Despite the functionality of human rights discourse in the reproduction of the colonilaity of power in the peripheral countries, this search intends to analyze how critical and decolonial theory can reinvent the discourse of human rights according to a praxis that is centered in a critical conception of rights, able to offer some responses to the anticapitalists and anticolonials struggles.

Key-words: Human rights. Decolonial thinking. Critical Theory. Joaquín Herrera Flores

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. Pressupostos epistêmicos: o discurso hegemônico dos direitos humanos visto a partir do sul	17
2.1 ASPECTOS FUNDAMENTAIS DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA MODERNA: DO SUJEITO MODERNO ÀS BASES DO PENSAMENTO OCIDENTAL	17
2.1.1 A formação do discurso hegemônico dos direitos humanos e as principais contradições das propostas do individualismo liberal	33
2.2 EPISTEMOLOGIAS DO SUL: PENSANDO O CONHECIMENTO A PARTIR DA AMÉRICA LATINA	40
2.2.1 Discussões do século XVI: Las Casas, Vitoria e Suarez	49
2.2.2 Os principais aportes do pensamento descolonial e algumas categorias centrais: Modernidade como mito e matriz colonial de poder	57
2.3 A ORIGEM E O SENTIDO DOS DIREITOS A PARTIR DA COLONIALIDADE DO PODER E DO DESPRENDIMENTO EPISTÊMICO	72
2.3.1 Rompendo com a dimensão mitológica da lei moderna: propostas a partir da exterioridade	79
2.3.2 Transmodernidade e pensamento de fronteira como projetos de um giro descolonial para os direitos humanos	84
3. Pensamento crítico dos direitos humanos e a obra de Joaquín Herrera Flores: uma perspectiva descolonial dos direitos humanos	93
3.1 OS PRESSUPOSTOS DO PENSAMENTO CRÍTICO DOS DIREITOS HUMANOS ..	94
3.1.1 Os processos de inversão ideológica dos direitos humanos e demais elementos para uma teoria crítica	101
3.2 DIREITOS HUMANOS COMO PRODUTOS CULTURAIS: OS SENTIDOS DO HUMANO A PARTIR DE HERRERA FLORES	107
3.2.1 Processo cultural e ideológico e os sentidos do humano	109
3.2.2 Chaves culturais: o pensar de outro modo	120
3.3 CHAVES CONTEXTUAIS E CONCEITUAIS: UM CONCEITO NÃO ABSOLUTISTA E NÃO COLONIALISTA DE DIREITOS HUMANOS	129
3.3.1 O racismo enquanto processo ideológico: elementos para uma filosofia do impuro	129
3.3.2 A filosofia do impuro, a visão corporal dos direitos humanos e suas relações com a colonialidade do poder	134
3.3.3 A concepção material de dignidade e a riqueza humana: direitos humanos como processos de luta	141

3.4 ROMPENDO COM A MATRIZ COLONIAL DE PODER: A REINVENÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS	150
3.4.1 A complexidade e as dimensões horizontais e verticais dos processos de luta por dignidade humana: o diamante ético dos direitos humanos.....	152
3.4.2 A construção dos direitos humanos a partir dos espaços intersticiais.....	158
3.4.3 Universalismo de partida e multiculturalismo: a interculturalidade como alternativa	162
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	178
REFERÊNCIAS	184
ANEXO – ILUSTRAÇÕES DO DIAMANTE ÉTICO DOS DIREITOS HUMANOS .	194

1. INTRODUÇÃO

Na sociedade contemporânea, especialmente a partir da segunda metade do século XX, verifica-se um panorama complexo, em que emerge a importância dos direitos humanos como corolários de sistemas políticos democráticos. Esse quadro, entretanto, ensejou a construção de diversos discursos em relação a esses direitos, que por sua vez refletem a existência de diferentes posturas teóricas e práticas no que tange às interpretações e leituras diante de sua fundamentação, interpretação e efetivação. As problemáticas relativas aos direitos humanos não se encontram fragmentadas ou desconectadas das formas de compreensão do Direito e do Estado, mas se apresentam como a expressão dinâmica dos principais problemas relacionados à forma e ao conteúdo social dessas instituições políticas, bem como às tradições que as determinam no curso histórico do mundo ocidental.

Dessa constatação derivam, pelo menos, dois aspectos importantes. O primeiro, que no campo de sua fundamentação e interpretação, são direitos que expressam prerrogativas e garantias as quais refletem dinâmicas sociais e culturais, determinadas especialmente a partir das relações de poder conflitantes e antagônicas na sociedade. O segundo, que representam uma forma de reconhecimento político de modelos de convivência ou de organização social apresentados, pelo menos no contexto da comunidade internacional, como formas ideais a serem seguidas, aptas a garantir o desenvolvimento social e político individual e coletivo.

Esses dois aspectos destacam-se no contexto contemporâneo quando se analisa, de um lado, a funcionalidade do discurso dos direitos humanos em relação à geopolítica mundial, no qual intervenções militares pautadas pela necessidade de expansão do capital são legitimadas a partir dessa retórica e, do outro, a reivindicação da retomada desse discurso por sujeitos sociais que vivenciam e/ou solidarizam-se diante as situações de violações de direitos humanos para o fortalecimento de suas lutas. Tal paradoxo, observado a partir do contexto latino-americano, faz-se ainda mais latente, em primeiro lugar, porque se vive um contexto relativamente recente de redemocratização no qual se reconhece que interesses econômicos e políticos influíram diretamente para a implementação de ditaduras civis-militares nessas nações (divisão geopolítica do mundo em campos de influência no II pós-guerra entre União Soviética e Estados Unidos). Em segundo, porque também se destaca, no período seguinte aos processos de abertura democrática (fins da década de 80 e início dos anos 90), a utilização dos países latino-americanos como laboratórios para o exercício da doutrina neoliberal (Consenso de Washington), o que gerou um verdadeiro *gap* no que tange aos processos de efetivação dos

direitos econômicos e sociais, principalmente.

Essa investigação parte da necessidade de consideração desse panorama complexo que implica, nos países periféricos, uma vivência e percepção simplesmente virtuais dos direitos humanos para uma sensível parcela da população, especialmente os povos indígenas, comunidades quilombolas e tradicionais, mulheres, juventude pobre e negra das periferias urbanas, etc. A consciência desse flagrante paradoxo orienta a presente reflexão em torno dos direitos humanos, no sentido de buscar aportar referenciais teóricos críticos aos marcos hegemônicos, situados especialmente no discurso liberal moderno europeu, de fundamentação desses direitos. São referências que não consideram as raízes da virtualidade citada acima, ou mesmo a importância daqueles sujeitos – oriundos de realidades que não as europeias ou norte-americanas – para a conformação histórica, social e política do discurso dos direitos humanos.

Trata-se de questionar a partir de quais elementos se mostrou possível a expansão e universalização do discurso dos direitos humanos diante dos processos de globalização econômica neoliberal. Para essa tarefa, depara-se com a necessidade de enfrentar as referências históricas tradicionais e majoritariamente utilizadas para legitimar e fundamentar o discurso dos direitos humanos. São referências que remontam a uma historicidade marcadamente europeia e etnocêntrica (BARRETO, 2012; SÁNCHEZ RUBIO, 2002; TORRE RANGEL, 2006; BRAGATO, 2010, 2011) e, portanto, demandam aproximações críticas, capazes de reposicionar geopoliticamente a construção do conhecimento tendo em vista os processos desiguais de divisão do fazer humano, que continuam relegando milhões de pessoas à fome e à miséria em todo o globo, especialmente nos países periféricos.

As dimensões encobertas e silenciadas pelo discurso civilizatório triunfante da Modernidade ocidental, nesse sentido, precisam se fazer mostrar em uma investigação que segue por caminhos críticos. Por isso, o referencial teórico adotado nessa pesquisa consiste no pensamento crítico latino-americano, marcadamente o pensamento descolonial¹, e a teoria

¹ A opção pelo termo “descolonial” e não “decolonial” no decorrer da pesquisa decorre não só de uma opção terminológica, mas reflete uma escolha teórica e política da autora no que tange ao conteúdo político e epistemológico da discussão que envolve a utilização de um termo ou de outro no bojo desse campo de estudo. Para os autores que sustentam a necessidade de utilização da expressão “descolonial”, como Catherine Walsh, o prefixo “des” indicaria que os objetivos dessa corrente estariam sintetizados somente por meio da superação do colonialismo. Entretanto, no sentido político e estratégico, reconhece-se que a utilização do termo “descolonial” é mais utilizada nos artigos científicos traduzidos para o português de autores que utilizam a expressão “descolonização” não como simples superação do colonialismo, mas como síntese de uma ferramenta política, epistemológica e social de construção de instituições e relações sociais realmente pautadas pela superação das opressões e das estruturas que conformam uma geopolítica mundial extremamente desigual. Considera-se a utilização do prefixo “des” como estratégica porque, dada a baixíssima utilização desses autores e desse campo de estudo no campo jurídico, é necessário considerar de que maneira tais autores vem sendo traduzidos para a língua portuguesa. Apesar dessa ressalva estratégica, destaca-se que o debate em torno da “decolonialidade” ou “descolonialidade” é extremamente

crítica dos direitos humanos de Joaquín Herrera Flores, a partir dos quais se busca traçar elementos não somente para a crítica do discurso hegemônico dos direitos humanos, que conflui para uma funcionalidade capitalista e neoliberal, mas, principalmente, para a concepção de uma racionalidade de resistência, propositiva e positiva, para o discurso dos direitos humanos.

A percepção acerca dos problemas advindos da Modernidade, da ótica dos países latino-americanos, fez nascer entre um grupo de pensadores e intelectuais o desejo de contribuir para uma análise crítica às causas de tais questões, por meio de uma perspectiva questionadora sobre a produção do conhecimento e o espaço no qual ele é produzido. A partir destas inquietações, bem como do importante legado dos estudos pós-coloniais e da filosofia social latino-americana, um grupo de teóricos latino-americanos organiza-se, no final dos anos 90, no sentido de contribuir com essa análise crítica da produção de conhecimento nas ciências humanas e sociais, segundo a necessidade de se pensar tais construções a partir das lutas e processos históricos e sociais da América Latina, ou mesmo de acordo com o lugar desses processos e de tal identidade no sistema-mundo moderno. A este projeto intelectual e político nomeou-se estudos descoloniais, ou projeto Modernidade/Colonialidade.

Apesar de se debruçarem sobre muitos aspectos da vida em sociedade e da conformação dos Estados na América Latina, não há no grupo uma reflexão aprofundada e sistemática sobre o Direito. A inexistência dessa proposição sistematizada por parte dos principais autores dos estudos descoloniais para o campo jurídico norteia também a necessidade dessa investigação, em que se analisam como e a partir de quais pressupostos pode se verificar uma aproximação do pensamento descolonial com o pensamento crítico dos direitos humanos, que busca retomar a importância desses direitos de acordo com uma perspectiva crítica, transformadora e intercultural.

Antes de tratar do questionamento básico que norteia a pesquisa, seus objetivos e aportes metodológicos, é importante destacar nessa introdução que as linhas aqui delineadas são frutos de encontros e desencontros, que não são só acadêmicos ou intelectuais, mas se forjam na vivência de qualquer ser humano e ajudam a pensar teoricamente sobre como se conectam as experiências de vida que alimentam o que se faz e o que se pensa no e do direito. Portanto, também é preciso começar reafirmando que os encontros, e os desencontros, se baseiam em escolhas, que por sua vez nunca são neutras e deslocadas de todas as dimensões de sentido que envolvem o viver, o conhecer e, principalmente, o pesquisar. Esse trabalho é

uma expressão do conjunto de escolhas e encontros de sua autora e, por isso mesmo, reflete um compromisso, transformado e ressignificado cotidianamente, com um olhar crítico, com um inconformismo urgente diante das misérias do mundo e das injustiças tantas vezes combatidas, mas tantas outras perpetuadas pelo sistema jurídico. Foram os encontros, desde o movimento estudantil e da Assessoria Jurídica Universitária e Popular, que moldaram esse olhar no e para o direito. Nos desencontros, estão as injustiças, discriminações e preconceitos, práticas autoritárias e opressivas, que não são observadas privilegiadamente apenas na prática forense, mas estão também na construção cotidiana do ensino jurídico, nos espaços acadêmicos de forma geral.

A partir dessas experiências e desse arcabouço reflexivo, o questionamento que embasa essa investigação consiste em compreender como os aportes do pensamento descolonial, a partir da produção do projeto modernidade /colonialidade dos anos 90 aos dias atuais e suas relações com a Teoria crítica dos direitos humanos, identificada na obra de Joaquín Herrera Flores, podem contribuir para a crítica da noção de sujeito moderno e para a construção de uma fundamentação descolonial dos direitos humanos que contribua para sua interpretação e efetivação em contextos periféricos, especialmente o latino-americano.

A hipótese de pesquisa pode ser sistematizada em como as categorias trabalhadas pelos autores do pensamento descolonial podem apresentar aportes para a fundamentação filosófica e epistemológica dos direitos humanos capazes de propor mecanismos efetivamente emancipatórios, que integrem a perspectiva histórica-material de Exterioridade. Nesse sentido, seria possível visualizar a aplicabilidade dos conceitos e categorias do pensamento descolonial para o campo jurídico a partir da Teoria crítica dos direitos humanos, especialmente na proposição de Joaquín Herrera Flores.

A partir dos aportes do pensamento descolonial, mostra-se necessário pensar, diante o contexto plural e complexo da América Latina, as condições para reconstrução dos direitos humanos de acordo com uma perspectiva transformadora, que possibilite a emergência de leituras de mundo e de situações históricas invisibilizadas no discurso tradicional da Modernidade ocidental. Nessa aposta, revisitou-se a proposta de teoria crítica e de reinvenção dos direitos humanos do professor Joaquín Herrera Flores, no marco de um pensamento crítico que se destina a pensar esses direitos como armas subversivas e de antagonismo frente aos processos de redução do humano articulados no contexto de expansão da matriz de poder colonial e do modelo de desenvolvimento capitalista global. A partir disso, a pesquisa visa, ainda, analisar como a teoria crítica do direito e dos direitos humanos pode representar um

ponto de partida para uma proposta de ruptura com as propostas modernas de fundamentação dos direitos humanos a partir da obra de Herrera Flores, apresentada como uma das principais pontes que torna possível realizar essa conexão com a perspectiva descolonial.

Da extensa produção de Herrera Flores, destacam-se neste trabalho principalmente os textos produzidos nos últimos 10 anos anteriores ao seu falecimento, que são: “El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal” (2000), “El proceso cultural. Materiales para la Creatividad Humana” (2005a), “Los Derechos Humanos como Productos Culturales. Crítica del Humanismo Abstracto” (2005b) e “A reinvenção dos direitos humanos” (2009b).

De acordo com esse objetivo geral, o trabalho desenvolve-se conforme os seguintes objetivos específicos: 1) analisar os principais elementos que envolvem os projetos modernos de fundamentação dos direitos humanos, especialmente a noção de sujeito moderno; 2) identificar o histórico, os pressupostos e as principais categorias dos estudos descoloniais; 3) investigar as principais críticas ao discurso hegemônico dos direitos humanos nas interpretações dos autores (Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Mignolo); 4) caracterizar os principais aportes da teoria crítica dos direitos humanos na obra do professor Joaquín Herrera Flores e suas principais recepções na América Latina e 5) verificar as interfaces entre as categorias trabalhadas pelo pensamento descolonial e a formulação da teoria crítica dos direitos humanos, especialmente a partir da necessidade de historicização desses direitos, de proteção da dignidade humana a partir da garantia de condições materiais de produção e reprodução da vida e do caráter pluriverso das sociedades latino-americanas, no sentido de uma proposta intercultural para os direitos humanos.

A abordagem metodológica do trabalho desenvolve-se, de acordo com os objetivos traçados, em dois momentos principais. No primeiro (Capítulo I), por meio de uma investigação documental e teórica, são primeiramente destacados os principais elementos dos projetos modernos de fundamentação dos direitos humanos, enfocando-se especialmente as principais categorias que definem a Modernidade ocidental, a partir da noção de sujeito moderno. São categorias que conformam o discurso hegemônico dos direitos humanos, sustentados pelos marcos de uma fundamentação de matriz liberal que, conforme se verá no decorrer do texto, restringe os processos mais amplos de luta pela dignidade humana e de resistência às opressões articuladas no contexto da globalização neoliberal.

Para delimitar as principais divergências epistemológicas, conceituais e históricas, entre marco moderno ocidental – explicitado no primeiro tópico – e o paradigma descolonial,

analisa-se a leitura histórica desenvolvida sobre os marcos da Primeira Modernidade, sobre o fundamento filosófico dos direitos humanos no período da Conquista da América destacado no pensamento dos principais teóricos da Segunda Escolástica, especificamente Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria e Francisco Suarez.

No último momento do primeiro capítulo, destacam-se o histórico de formação do Projeto Modernidade/Colonialidade e as principais categorias do pensamento descolonial, fundamentais para se enfrentar as estruturas do paradigma moderno ocidental no discurso hegemônico dos direitos humanos: a Modernidade como mito e colonialidade do poder. A partir dessa caracterização, exploram-se as principais dimensões da proposta descolonial que enfrentam a origem e o sentido eurocêntricos dos direitos humanos. Os aportes do pensamento descolonial, ao desconstruírem os paradigmas totalizantes da Modernidade europeia, possibilitam a identificação das lutas e resistências encobertas. O objetivo da imersão nesses conceitos – especialmente a transmodernidade e o pensamento fronteiriço – consiste em identificar a possibilidade de aproximação entre o pensamento descolonial em suas principais análises e categorias, e os pressupostos do que se convencionou chamar pensamento crítico dos direitos humanos, ou teoria crítica dos direitos humanos, nas proposições de diversos autores, dentre os quais Joaquín Herrera Flores.

O segundo momento do trabalho pretende conectar a necessidade de uma fundamentação descolonial para os direitos humanos com os aportes do pensamento crítico, especificamente com as categorias propostas por Joaquín Herrera Flores e seu entendimento dos direitos humanos como produtos culturais e processos de luta pela dignidade. Assim, destacam-se as chaves metodológicas, culturais e conceituais da proposta de Joaquín Herrera Flores, a construção de sua teoria crítica dos direitos humanos, principalmente a partir da figura do diamante ético e como um mecanismo de ruptura epistemológica necessário para uma análise descolonial dos direitos. A partir desse debate, passa a realizar-se o exercício crítico e objetivo central deste trabalho de relacionar as principais categorias da obra de Herrera Flores que se conectam à perspectiva descolonial, no sentido de analisar em que medida e a partir de que pressupostos o pensamento crítico dos direitos humanos, especialmente a teoria crítica de Herrera, pode ser desenvolvida enquanto uma análise descolonial do direito e dos direitos humanos, fundamentais para pensá-los no contexto do século XXI.

2. PRESSUPOSTOS EPISTÊMICOS: O DISCURSO HEGEMÔNICO DOS DIREITOS HUMANOS VISTO A PARTIR DO SUL

2.1 ASPECTOS FUNDAMENTAIS DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA MODERNA – DO SUJEITO MODERNO ÀS BASES DO PENSAMENTO OCIDENTAL

A conformação de uma teoria crítica dos direitos humanos a partir da realidade latino-americana envolve a necessidade de contextualizar os momentos elementares para a construção filosófica, política e cultural da teoria hegemônica – e eurocentrada – dos direitos humanos. Neste tópico serão destacados os principais elementos de formação da ideia de sujeito moderno, um dos mais importantes fundamentos para tal noção hegemônica, traduzida a partir da ideia de Modernidade² enquanto um fenômeno intra-europeu. Parte-se do pressuposto segundo o qual a conformação de uma teoria eurocêntrica³ dos direitos humanos – repassada de forma majoritária no espaço jurídico, acadêmico e jurisprudencial – possui seu fundamento no subjetivismo moderno. Sendo assim, serão destacadas as principais fontes da

² Optou-se por escrever o termo “modernidade” em letra maiúscula porque se trata da caracterização de um período histórico e um contexto social específico, o desenvolvimento da modernidade europeia e das principais categorias de pensamento que nortearam esse paradigma. Refere-se, assim, ao tratamento concebido por Enrique Dussel a partir da categoria de Totalidade moderna. De acordo com a Filosofia e a Ética da Libertação, a totalidade corresponde à forma como o entorno se apresenta aos seres humanos, é um sistema que compreende o humano, o conjunto de relações que se estabelecem e que dotam de sentido a vida e a sociedade. Para Dussel, a Totalidade moderna se constituiu a partir do estranhamento e da subjugação do Outro, ou seja, do exterior à Totalidade. Na medida da Totalidade, o Outro constitui-se também no não-ser (o bárbaro, o índio, o negro na sociedade racista). A Filosofia da Libertação almeja pensar o mundo a partir da exterioridade alternativa do outro (DUSSEL, 1977, p.54). A partir da exterioridade surgiu o mundo prático, que se exprime por diferentes sistemas, por meio das categorias da Filosofia da Libertação, pode ser compreendido exatamente pela maneira com que a Totalidade se construiu, a partir da negação do Outro e da geração dos conflitos e problemáticas definidas em cada aspecto do âmbito prático e do poético. A forma mundo como a conhecemos, nesse sentido, refere-se ao mundo prático produzido pela construção da exterioridade, do transcendental interno ao sistema. A Modernidade e os elementos que a constituem só podem ser definidos a partir do conhecimento das categorias que destacam a negação e a opressão do outro em toda a sua amplitude. Esse tratamento específico também leva ao reconhecimento e a diferenciação da modernidade europeia e etnocêntrica frente às diversas outras manifestações de “modernidades”, que foram constituídas a partir de uma dinâmica de resistência ao processo de exclusão e opressão do Outro, típico da Totalidade moderna, e deram-se no contexto moderno. Os aportes marxianos e as teorias feministas podem ser um exemplo desses tipos de “modernidades” que representaram e embasaram importantes e potentes movimentos de resistência à redução do humano e à injustiça social e ainda hoje são ressignificados e continuam influenciando a construção de movimentos e manifestações contra-hegemônicas à Totalidade moderna.

³ O termo eurocêntrico não se refere a uma localização geográfica, e sim à noção geopolítica que também pode ser denominada como Norte global (CONNELL, 2011, p. 10). Ou seja, os parâmetros de análise e de teorização hegemônicos não se manifestam a partir das fronteiras do território do continente Europeu, mas sim da expansão das fronteiras do capital e de seus principais centros de poder. Segundo Barreto (2012, p. 19) o termo Europa também pode significar Ocidente, e pode igualmente exemplificar a posição dos Estados Unidos, da Austrália e do Japão, devido à radicalização do processo de industrialização de suas culturas e sociedades, que alcançaram um nível avançado de modernização. Ainda, retoma-se a formulação de Ruy Mauro Marini, um dos principais teóricos da Teoria da Dependência, segundo a qual a integração imperialista dos sistemas de produção promove o surgimento de novas regiões produtoras (impulsionadas pelo imperialismo) também na América Latina, o que reduz as possibilidades de comércio e termos de troca equilibrados entre os países periféricos. Nesse contexto insere-se o conceito de subimperialismo, capaz de explicitar o caráter imperialista da economia brasileira em relação aos demais países latino-americanos, sobretudo porque a irracionalidade do desenvolvimento capitalista no Brasil traduz-se no estímulo da economia em direção ao exterior, no afã de compensar sua incapacidade de ampliar o mercado interno por meio da conquista de mercados já formados (MARINI, 2012, p. 156). Esse conceito permite, portanto, a adequação geopolítica e contextualizada do termo “eurocêntrico” para as análises realizadas no decorrer do trabalho.

noção de sujeito moderno, principalmente no que tange à conformação dos projetos de fundamentação dos direitos humanos majoritariamente utilizados pela dogmática jurídica.

É preciso deixar claro que essa primeira contextualização aqui exposta é coerente com o substrato teórico que se pretende analisar. Nesse sentido, a visão de história destacada neste primeiro momento centra-se nos fatos da história europeia e na ausência de reflexão, por parte do pensamento hegemônico moderno e pós-moderno sobre a importância de outros os acontecimentos históricos que perpassaram os séculos XV e XVI para a formação do subjetivismo e do racionalismo modernos.

Das raízes cartesianas até a concepção do sujeito absoluto de Hegel existem diversos matizes da concepção de sujeito moderno, principalmente no que tange aos substratos da sua afirmação (individualismo e/ou subjetividade). Nesse sentido, afirma-se com Renault (1989, p. 22) a impossibilidade de que a subjetividade seja pensada somente a partir de uma única matriz intelectual. O que se pretende destacar, portanto, nesse tópico, são as noções de individualismo e subjetividade centradas na ideia de independência – mais do que de autonomia – como pressuposto filosófico predominante no contexto da elaboração das principais Declarações de direitos do homem modernas. Assim, centrar-se-á no humanismo individualista, uma figura ou um momento do humanismo moderno. Não serão abarcadas, portanto, as expressões do humanismo não metafísico, que progridem nas tentativas criticistas de retorno a Kant e no individualismo contemporâneo constituído a partir do perspectivismo nietzschiano, ou o individualismo sem sujeito (RENAULT, 1989, pp. 55-64).

Resgatar esse contexto histórico – nos marcos da tradição hegemônica da história do conhecimento – se mostra importante porque a ideia de sujeito e sua radicalidade congregam aspectos extremamente contraditórios, invisibilizados pelas grandes formulações teóricas ocidentais. Esses aspectos precisam ser caracterizados para o início dessa reflexão, especialmente no que tange à necessidade de compreender o peso da ideia de sujeito moderno – calcada nas reflexões teóricas europeias – para a teoria dos direitos humanos até os dias atuais. Neste sentido, o objetivo dessa discussão é evidenciar os aspectos mais importantes da filosofia moderna para a formulação da subjetividade e do humanismo que influenciaram o legado ocidental dos direitos humanos.

De acordo com a dogmática jurídica estabelecida no campo dos direitos humanos, o histórico de seu surgimento remonta às transformações filosóficas, políticas e culturais ocorridas no contexto do pensamento e da realidade europeia dos séculos XVII, XVIII e XIX. Conforme Pérez Luño (1995, p. 39), o conceito de direitos humanos possui como antecedente

imediatamente a noção de direitos naturais, forjada a partir da elaboração doutrinal do jusnaturalismo racionalista⁴, produto de ressignificações e transformações radicais realizadas a partir da tradição teológica clerical, especialmente do pensamento tomista, bem como do humanismo grego. O jusnaturalismo moderno, conforme esta leitura, constitui-se como a principal e predominante corrente jusfilosófica para a conformação da concepção de direitos humanos tradicionalmente hegemônica.

De forma majoritária, localizam-se as origens dos direitos humanos na filosofia moderna, surgida no século XVII (VILLEY, 2007, p. 137). As reflexões em torno da chamada virada subjetiva da Modernidade (HEIDEGGER, 1985; HABERMAS, 1982, 2003, 2007; DOUZINAS, 2009), situam em Descartes a primeira formulação acerca do entendimento antropológico do sujeito, entendido como o fim e o meio do pensar e da produção de conhecimento. O abandono da metafísica clássica⁵ acompanha o movimento de edificação de uma razão de outro tipo, incapaz de se ver refletida diante das estruturas de pensamento teológicas do mundo medieval.

A construção do paradigma subjetivista relacionou-se, portanto, com a revolução cartesiana da relação sujeito-objeto. A autonomia do sujeito como ser pensante, como único ser capaz de conceber o mundo pelo seu pensamento, não pela imaginação, nem pelos sentidos (SILVA, 2001, p. 40), conforma a ideia de razão como capaz de ditar aos homens que as ideias possuem fundamento de verdade somente a partir do entendimento humano. A revolução cartesiana, no entanto, foi preparada por diversos autores do humanismo renascentista e suas diversas correntes, como Pico della Mirandola e Giordano Bruno, por

⁴ Importa destacar que, diferentemente das reflexões hegemônicas acerca das origens dos direitos humanos, este autor situa a importância dos filósofos e teólogos da Escola espanhola do século XVI e XVII, tais como Francisco Suárez o qual, antes que Hobbes ou Wolff organizou uma clara delimitação de direito natural subjetivo a partir da distinção entre direito enquanto norma e direito enquanto poder moral. A conquista da América também é salientada pelo autor como elemento importante para a noção de sujeito moderno, especialmente a partir do esforço intelectual de Francisco de Vitoria e Bartolomé de las Casas (PERÉZ LUÑO, 1995, p. 40).

⁵ Por “metafísica clássica” realiza-se uma simplificação de doutrinas diversas e bastante complexas em torno de questões filosóficas fundamentais para o desenvolvimento do pensamento e do conhecimento humano. É importante ressaltar, no entanto, que grande parte dos conceitos que englobam esse momento histórico e filosófico do pensar foca-se principalmente na tradição aristotélico-tomista, que por sua vez aprofunda a separação entre *nomos* e *physis* realizada no contexto da investigação pré-socrática. A tradição aristotélica (estabelecida em torno do século V a.c) intenta, ao estabelecer as conexões entre forma/matéria e ato/potência (SILVA, 2005), conceber as leis positivas – dos homens – aos princípios fixos e imutáveis da lei da natureza. Na tradição tomista, as formulações aristotélicas são traduzidas no desenvolvimento da doutrina do direito natural, na medida em que se toma o ser humano enquanto forma substancial, cuja essência encontra-se na própria natureza. Assim, as leis humanas capazes de alcançar a justiça devem refletir obediência ao *locus* primordial da razão universal, a lei natural. Essas interações entre natureza e lei positiva, portanto, obedecem ao movimento do cosmos, a ordem do mundo, que independe dos homens (BARRETTO; BRAGATO, 2013). A concepção organicista de sociedade (BOBBIO, 1997) constante nesses aportes também pode ser identificada a partir da doutrina tomista do contrato social (PAUPÉRIO, 1978), na medida em que o poder divino confere o grau de justiça e legitimidade tanto à ação dos governantes, quanto aos atos de resistência impetrados pelos súditos no caso de um governo tirano. A mudança paradigmática do pensamento cartesiano, especialmente no campo epistemológico da ciência, corresponde à refutação radical dessas estruturas e, ao mesmo tempo, à formulação de uma nova metafísica para dizer e decifrar o mundo. O subjetivismo, característica fundamental dessa nova forma, reforça a orientação do sentido para o indivíduo mesmo, enquanto a razão divina, ainda existente e importante, resta situada em um outro patamar.

exemplo. Na produção destes pensadores já se mostrava possível localizar as novas concepções acerca da relação entre o sujeito e o objeto, para a qual a dignidade do Eu escapa ao estatuto de simples parte do Todo cósmico e faz com que o sujeito oponha ao universo subjetivo seu próprio valor (RENAULT, 1989, p. 54).

O racionalismo inaugurado a partir dessa perspectiva aprofundou-se nas elaborações do pensamento filosófico e político moderno e, apesar das tentativas contemporâneas de desconstrução (e do guarda-chuva de conceitos diversos e esparsos que representa a chamada “pós-modernidade”), há grandes dificuldades em considerar em toda sua importância as proclamadas rupturas com essa estrutura de pensamento, especialmente as que não se encontram contempladas nos marcos históricos ocidentais.

A ruptura com o que se convencionou aqui como “metafísica clássica” e com a cultura do período medieval, em termos gerais, consagrou-se igualmente a partir das transformações no campo da ciência e do conhecimento. Em 1584, Giordano Bruno propõe a existência de um universo infinito e sem centro, opondo-se diametralmente à concepção aristotélica de cosmos e de circularidade ordenada e finita universal. O caráter prático e experimental da ciência ganha espaço e fôlego cada vez mais intenso a partir das descobertas no campo da física, com Galileu Galilei, Copérnico e Isaac Newton. As relações sociais, econômicas e políticas foram completamente modificadas no decorrer do século XVII e, nesse sentido, é impossível descartar a atualidade da afirmação do filósofo mexicano Leopoldo Zea acerca dos problemas da filosofia. Para o autor, os problemas da filosofia, inclusive da filosofia moderna, não são nada menos do que os problemas que surgem ao homem a partir da sua relação com a natureza e com os outros. Uma relação que é comum a todos os homens e se encontra na origem de toda reflexão possível, de todo o filosofar (ZEA, 2001, p. 27).

Os laços divinos e transcendentais que anteriormente articulavam essas relações e demarcavam, não somente os seus limites, mas as suas possibilidades de existência, desfaziam-se vagarosamente a partir do desenvolvimento de relações sociais, políticas e econômicas pautadas na liberdade e na autonomia do sujeito. O surgimento do discurso secular também se destaca na contextualização desse período de ruptura, pois determina bases importantes para a afirmação de uma nova identidade humana, pautada pelo subjetivismo e racionalismo. A secularização da sociedade está relacionada com a ascensão da racionalidade moderna, ou seja, à transição de um regime feudal e aristocrata para o domínio da razão burguesa e da Modernidade. A defesa incondicional desse modelo de desenvolvimento capitaneado pela classe burguesa gerou a necessidade de uma clara divisão entre esses dois

períodos históricos e, conforme Nelson Maldonado-Torres (2008, p. 362), o discurso secular cumpriu bem este papel na medida em que Modernidade, civilização e secularização gradualmente passam a ser vistos como o presente da Europa e o possível futuro do resto do mundo.

O nascimento do discurso da Modernidade se dá por meio da reversão de um estado de coisas circular, cósmico e finito, para o espaço da racionalidade humana enquanto centro, de onde todas as possíveis elaborações teóricas, práticas, morais e jurídicas podem e devem advir. Na sua relação com os outros homens e com a natureza, o homem dá concretude ao fundamento da razão, ou seja, exercita o seu poder de vontade (DOUZINAS, 2009, p. 200), corolário do subjetivismo e, conseqüentemente, da ideia de autonomia que será profundamente teorizada a partir da racionalidade kantiana. O poder da vontade desloca-se do mundo natural, mas se encontra subordinado aos desejos e aos interesses que movem a escolha e a soberania indivisível do Eu, a qual só pode manifestar-se autenticamente por meio do livre-arbítrio, isto é, da possibilidade humana de designar livremente suas escolhas e opções diante da vida e do conhecimento.

A consolidação das categorias individualidade, subjetividade, liberdade, autonomia e livre-arbítrio no campo filosófico – no decorrer dos séculos XVII e XVIII – acompanhou efetivamente o processo de transposição de modos de produção diversos na sociedade europeia: do sistema feudal ao capitalismo comercial, a partir da conquista da América e da exploração colonial. Conforme se verá, a importância dada a este último evento no discurso oficial da Modernidade⁶ é muito pequena. Por outro lado, o resgate da importância deste marco para toda a história mundial – realizado igualmente pelo pensamento descolonial – possui o potencial de, além de reverter toda a cronologia oficial do discurso moderno, revelar a importância da resistência latino-americana e seu fundamento crítico.

A soberania e a autonomia do Eu acompanharam o movimento de transformação das bases culturais e econômicas da sociedade. Além disso, perpassaram em grande parte as inovações filosóficas surgidas após e a partir do pensamento cartesiano, as quais estreitam os elos entre o conceito do *ego cogito*, aplicado ontologicamente, e a noção de sujeito de

⁶ Nessa caracterização geral, as origens da Modernidade – ou as fontes que justificam a ascensão do conhecimento científico e da noção de sujeito moderno – referem-se, conforme Dussel (2008, p. 157) a movimentos que se direcionam de um sentido Sul à Norte, de Leste a Oeste da Europa do século XV ao XVII, assim temporalmente dispostos: a) o Renascimento quatrocentista italiano, b) a Reforma luterana alemã e c) a Revolução científica do século XVII, a qual se culmina na d) Revolução política burguesa inglesa, norte-americana ou francesa. O objetivo principal desses aportes para o presente estudo não consiste na negação do núcleo racional da Modernidade e do racionalismo universalista, mas sim na revelação de seu momento irracional, opressor e mitológico (DUSSEL, 1993), qual seja, a conquista da América e suas conseqüências para a formação do conceito de sujeito moderno. O mito moderno (DUSSEL, 1993; FITZPATRICK, 2009) consiste em uma das principais fontes das reflexões descoloniais, conforme se verá no decorrer do texto.

direitos, representada a partir da moral kantiana. A importância do substrato cartesiano guiará as reflexões kantianas, que aprofundam a necessidade de se pensar a moral e o direito a partir do sujeito e da ideia de razão. Essas reflexões serão de grande impacto para o desenvolvimento do pensamento jurídico, tendo em vista que a filosofia crítica kantiana foi e continua sendo o ponto de partida para um grande conjunto de teorias sociais e filosóficas.

O pensamento kantiano, ao propor uma reflexão filosófica situada entre o empiricismo e o idealismo (BARRETTO, BRAGATO, 2013, p.60), confere destaque ao sujeito a partir da ação moral, livre e racionalmente situada. Isso porque o atributo fundamental do sujeito encontra-se na razão, e não na vontade individual deslocada das relações e dos compromissos sociais, que por sua vez são também éticos. As pretensões jurídicas são subsumidas, assim, de acordo com a dimensão moral, na busca por um substrato racional para o direito. Em Kant, é possível observar a radical transformação do conceito teológico aristotélico de virtude e “vida boa”, que deveria orientar não somente a obediência às leis, mas as relações sociais mesmas. A orientação moral compreende, em Kant, o atributo de um dever humano universal, a partir dos princípios que formam o imperativo categórico (KANT, 1960, pp. 18-80; KANT, 1993). A admissão desse dever geral orienta a organização do mundo e, nesse sentido, as construções epistemológicas kantianas provocam uma revolução na percepção cognitiva em torno do homem e seu papel de conceber o real.

O senso de obrigação moral, portanto, entendido como um princípio válido e capaz de se forjar como máxima universal para a ação humana, deve guiar a construção da lei. Conforme Douzinas (2009, p 203), essa construção kantiana ocorre em dois sentidos: na concepção do sujeito enquanto legislador, homem que elabora os princípios de obediência e os mecanismos de sanção, e como sujeito jurídico, sujeitado à lei de cuja elaboração participou.

As repercussões do pensamento kantiano deixaram marcas indeléveis na construção do pensamento moderno especialmente por centrarem-se em categorias representativas para o entendimento do mundo. Assim, o real tornou-se produto da racionalidade, do *ego cogito* orientado para a construção da autonomia individual enquanto valor moral. A partir da subjetividade kantiana, tem-se não somente uma mudança radical da posição do sujeito no mundo e na história, mas também um profundo questionamento das posições do homem na sociedade, a partir do impulso sistemático da razão. Ou seja, a razão tomada como a capacidade humana *a priori* de derivar o particular do universal (KANT, 1960), tanto na sua perspectiva de ordenação e autoconservação do mundo presente, quanto na capacidade de

forjar uma comunidade ética universal. A sistematicidade do método científico e do racionalismo faz dessa razão o sentido do esclarecimento universal, cujo protagonista e “civilizador” diante o resto do mundo, no século seguinte (XVIII), é o homem europeu⁷.

A perda de autoridade das explicações cosmológicas e teológicas da realidade, ao mesmo tempo, concebe ao homem uma postura de superioridade em relação à natureza. Uma nova forma de dominação da matéria se faz presente, e passa a ser medida a partir de critérios muito bem definidos de utilidade e calculabilidade (ADORNO, HORKHEIMER, 1985). Essa transformação decorre especialmente da expansão da economia mercantil burguesa, que acarreta transformações sócio-políticas na noção de propriedade. Se no medievo tem-se a terra não só enquanto produto, mas ente em si, capaz de definir a hierarquia social e o papel dos homens na organização societal, por meio das transformações nas estruturas de pensamento e no modo de produção econômico, a propriedade passa a ser o espaço fundamental e primordial de exercício da individualidade, e as relações de propriedade sofrem uma genuína revolução. Permanecendo nos marcos eurocentrados da evolução histórica e progressista da Modernidade, destacam-se os elementos predominantes para a constituição da Idade Moderna (HEGEL, 1946), a Ilustração e as Revoluções liberais iniciadas no XVII e XVIII. Tais eventos históricos marcam igualmente a consolidação do modelo jurracionalista, bem como o início de seu fim (BARRETTO; BRAGATO, 2013, p. 60), a partir da ascensão do historicismo e do positivismo no horizonte jusfilosófico.

A partir do Iluminismo, observa-se a conformação da perspectiva universal dessa visão. A crença no progresso e na perfectibilidade humana como corolários para o fim definitivo da metafísica clássica consiste no principal fundamento deste movimento. A principal característica do Iluminismo situa-se na necessidade de emancipação universal humana dos elementos mitológicos. A superioridade da razão encontra-se, assim, disposta a todos os seres humanos, a partir da concepção formal do paradigma de igualdade na universalidade, que se torna o elemento essencial aos métodos científicos e às formas de organização e produção da sociedade. Os ideais iluministas manifestaram-se de forma diferenciada no âmbito do continente europeu, entretanto, foi na Inglaterra que se acoplaram a um forte movimento de secularização da sociedade, a partir da Revolução Gloriosa de 1688.

⁷ Em uma última observação acerca do racionalismo kantiano, importa destacar a seguinte enunciação de T. Adorno e M. Horkheimer (1985, p. 84): “A ciência ela própria não tem consciência de si, ela é um instrumento, enquanto o esclarecimento é a filosofia que identifica a verdade ao sistema científico. A tentativa de fundamentar essa identidade, que Kant empreendeu ainda numa intenção filosófica, levou a conceitos que, no plano científico, são destituídos de sentido, porquanto não são simples instruções em vista da manipulação segundo as regras do jogo. A ideia de uma autocompreensão da ciência contradiz a ideia da própria ciência. A obra de Kant transcende a experiência como simples operação, razão por que ela é hoje – em virtude de seus próprios princípios – renegada pelo esclarecimento como dogmática.”.

Nesse contexto, surgem as formulações políticas e sociais mais relevantes para a continuidade e reprodução das ideias iluministas para o contexto social de diferentes localidades, mais especificamente, a doutrina lockeana de contrato social e de Estado liberal (GOYARD-FARBRE, 1999).

O conceito de individualismo surge amparado por estes paradigmas, tendo em vista a impossibilidade de seu florescimento em uma sociedade estamental e orientada de acordo com uma doutrina teológica de produção e reprodução da vida, em todos os seus aspectos. Os alicerces dessa concepção encontram-se prioritariamente no nominalismo hobbesiano (GOYARD-FARBRE, 1999; VILLEY, 2007; STRECK, 2010) e no contratualismo de John Locke, basicamente no aspecto de teorização da dimensão “instintiva” dos homens, os quais, sem uma organização institucional bem definida (seja no Estado absolutista e coercitivo ou naquele instituído por meio de um pacto social em que se exerce o controle consciente da liberdade), tendem naturalmente a viver no caos.

O individualismo nasce, assim, enquanto fundamento da regulação necessária e consciente da “natureza humana”. Essa regulação recaiu sobre o aspecto mais importante – em termos de produção de valor – da nova organização social pautada pelo desenvolvimento do capitalismo comercial já em franca expansão: a propriedade. Neste sentido, toda a construção ética e filosófica do direito nascente – e a abertura kantiana no intuito de se conceber o exercício da liberdade enquanto um controle cotidiano da dimensão humana puramente pragmática, haja vista a necessária preocupação com o bem comum e com a dimensão moral – torna-se um exercício teórico e formal de abstração, haja vista a impossibilidade de acesso igualitário à propriedade, especialmente naquele período.

A contribuição de Hobbes para a formulação do individualismo moderno merece destaque, pois, apesar das carências na diferenciação entre “vontade geral” e “vontade de todos” – que aparece muito melhor definida a partir de Rousseau e Kant, segundo a diferença entre autonomia e heteronomia – o direito político do Estado-Leviatã funda-se na noção de indivíduo, é ele a condição da constituição do Estado (GOYARD-FARBRE, 1999, p. 77-81). O pensamento revolucionário hobbesiano de fato não alcançou adeptos no período revolucionário que marcou o século XVIII e XIX, especialmente pelo fato de romper com a ideia de direito natural enquanto fundamento da normatividade da sociedade (BARRETTO; BRAGATO, 2013), mas representou uma abertura teórica e filosófica importante para o surgimento do positivismo normativista kelseniano. A tradição jusnaturalista (Locke, Kant, Pufferdorf, Grotius) predomina para a moderna filosofia do direito, especialmente no século

XVIII, apoderando-se do tema anti-hierárquico (e anti-absolutista) como um critério importante para a definição de uma sociedade justa (GOYARD-FARBRE, 1999).

A tomada do indivíduo enquanto fundamento último e unidade básica de análise política e social reside igualmente em Locke não somente no aspecto metodológico, mas também, e principalmente, nas repercussões dessa visão em relação à defesa da propriedade, analisada como fundamento inerente à natureza humana⁸. A única maneira de se limitar as liberdades individuais e naturais dos homens, o seu livre gozo da propriedade, seria a formulação do contrato social e a sociedade política, que constitui uma comunidade com um governo capaz de garantir as medidas necessárias para a preservação da propriedade individual e da segurança.

A ideologia individualista⁹ valoriza o indivíduo como ser independente e autônomo, incapaz de ser subsumido à totalidade social. A repercussão dessa tradição filosófica e política na história moderna reflete-se no liberalismo econômico e político, como condição de possibilidade do sujeito individual moderno, tanto na reprodução da sua vida no mundo, quanto na sua representação jurídico-política. Em relação ao legado de Locke, destaca-se a constituição da sociedade política, que origina um conjunto de leis e instituições teoricamente imparciais encarregadas de traçar o que se considera justo e injusto nessa sociedade, com a finalidade maior de preservar a segurança das propriedades dos homens que fundaram o pacto social e, assim, o bem comum da comunidade. A execução das leis e o uso da força fazem parte agora da esfera política, não são mais de titularidade de todos os homens. Essas leis, segundo Locke (1998), deveriam fazer parte de um poder legislativo, e não representar os sentimentos de um único governante, por meio de decretos arbitrários. A autoridade maior e suprema encontra-se no próprio povo, que detém a prerrogativa de tomar o poder para si e de eleger uma autoridade e uma forma de organização diversa daquela que se encontra em exercício (LOCKE, 1998).

⁸ (...) quando os homens convivem segundo a razão, sem uma autoridade superior comum no mundo que possa julgar entre eles, verifica-se propriamente o estado de natureza. Todavia, o uso da força, ou sua intenção declarada, contra pessoa de outrem, quando não qualquer instância superior comum sobre a Terra para quem apelar, configura o estado de guerra. (...) A falta de juiz investido de autoridade sobre os homens, coloca-os em um estado de natureza; a força aplicada sem o direito sobre uma pessoa gera um estado de guerra, tendo ou não juiz comum. (LOCKE, 1998, p. 24).

⁹ “O mundo moderno oferece-nos um espetáculo totalmente oposto. Os menores estados atualmente são incomparavelmente mais vastos que Esparta ou Roma durante cinco séculos. Mesmo a divisão da Europa em vários Estados e, graças ao progresso do saber, mais aparente do que real. Enquanto antigamente cada povo formava uma família isolada, inimiga nata das outras famílias, uma massa de homens existe agora sob diferentes nomes, sob diversos modos de organização social, mas essencialmente homogênea. Ela é suficientemente forte para não temer hordas bárbaras. É suficientemente esclarecida para não querer fazer a guerra. Sua tendência é a paz. (...) Enfim, graças ao comércio, à religião, aos progressos intelectuais e morais da espécie humana, não há mais escravos nas nações europeias. Homens livres devem exercer todas as profissões, atender a todas as necessidades da sociedade.” (CONSTANT, 1985, p. 2).

Nessa perspectiva, o individualismo lockeano também se manifesta na medida em que o autor concebe à comunidade o poder de resguardar-se contra maus atos dos legisladores, quando atentam contra a propriedade e o bem comum dos cidadãos, numa espécie de direito individual e político de resistir a tais atentados¹⁰ (LOCKE, 1998, p. 132). No contrato social, a proteção da propriedade condiz com o exercício da liberdade e da autonomia da vontade. Ou seja, é necessário que exista um conjunto de afirmações do que se aponta como essencial para a manifestação da dignidade de cada indivíduo, sendo o gozo do direito de propriedade inerente à própria condição do trabalho (LOCKE, 1998, p. 26) e, por isso, ao exercício da dignidade da pessoa humana.

A ideia de sociedade civil composta a partir dos sujeitos proprietários – predominante nas doutrinas iluministas – condiciona o exercício da liberdade humana ao potencial de acumulação econômica dos indivíduos na sociedade burguesa. Diante toda a diversidade de contribuições e de filósofos iluministas, os elementos fundamentais da teoria contratualista lockeana predominam no campo das transformações realizadas na teoria jurídica daquele período. Tais elementos podem ser sistematizados nas ideias do sujeito livre e autônomo diante do poder estatal, da formação do Estado a partir de um consenso popular formulado hipoteticamente (em relação às contradições sociais e políticas que afastam a possibilidade de um consenso hegemônico para a constituição do poder político) e da noção de propriedade enquanto forma de apropriação da natureza e organização social inerente à produção e reprodução da vida humana.

Essa estrutura conceitual e simbólica marcará as propostas do pensamento liberal, tanto no âmbito do liberalismo econômico, quanto nas formulações sociológicas e políticas articuladas no conteúdo das principais declarações de direitos humanos da Modernidade. Essa concepção de liberdade norteia a construção dos direitos individuais, especialmente os direitos civis e políticos, elaborada no bojo da Revolução Francesa. O espírito humanista¹¹

¹⁰ A análise da teoria lockeana demonstra de que maneira situa-se o direito de resistência a partir das bases teóricas do Estado liberal. Esse direito, entendido como um direito fundamental tão indispensável quanto à defesa da propriedade, limita-se, primeiramente, àqueles que detêm algum tipo de propriedade e que podem reivindicar o pleno exercício de tal direito. Nessa medida, o direito de resistência não alcança a população explorada e oprimida, os camponeses esmagados por vultuosas taxas e impostos, ou os trabalhadores do setor industrial em marcante desenvolvimento naquele período, que trabalhavam mais de 12 horas por dia, com suas mulheres e filhos. O direito de resistência na doutrina liberal relaciona-se a uma pequena parcela da população, à nascente burguesia, que possuía condições intelectuais e políticas de definir os rumos do poder estatal. Nesse sentido, qualquer medida do Estado contrária aos seus interesses poderia sofrer objeção por essa classe, tendo em vista que o contrato social se deu com o objetivo maior de proteção da liberdade e segurança daqueles que poderiam ser considerados cidadãos, indivíduos que detinham riquezas, propriedades, prestígio econômico e social.

¹¹ A importância do conceito de liberdade individual, e sua contradição em relação à liberdade dos antigos, pode ser destacada a partir do texto de Benjamin Constant (1819). Nesse discurso, a liberdade individual é concebida como a verdadeira liberdade moderna, e somente pode ser garantida e exercida de acordo com o funcionamento de um sistema de governo capaz de assegurar a liberdade civil e política dos indivíduos. Assim, em nome da administração do poder e da sociedade seria impossível submeter um povo a quaisquer tipos de restrição a essas liberdades. Ainda nesse texto mostra-se

desencadeado a partir da Revolução Francesa corresponde ao que Simone Goyard-Fabre chama de “progresso geral da modernidade” (GOYARD-FABRE, 1999, p. 98). As reivindicações em torno do progresso e da liberdade centraram-se no exemplo francês devido às transformações revolucionárias promovidas na noção de Estado, reformulada a partir dos princípios do liberalismo clássico e do jusnaturalismo moderno.

A Revolução Francesa enquanto evento histórico estabelece as principais bases para o entendimento dos aportes do liberalismo clássico e da consolidação da noção de sujeito moderno. Suas repercussões para o campo jurídico marcam definitivamente a predominância das justificativas racionais para a coordenação e controle do poder político, calcado, como já se definiu, na noção de individualismo. As consequências práticas das reflexões teóricas iluministas abrem espaço a novas teorizações e, nesse sentido, a refutação aos paradigmas jusnaturalistas modernos também se dá no âmbito deste processo, principalmente no decorrer de meados do século XIX ao século XX, com o desenvolvimento do positivismo normativista.

O sentimento humanista que atravessa o século do Iluminismo não só fazia do homem o principal condutor da vida política, mas, acima de tudo, proporcionava uma tamanha importância ao indivíduo e a sua razão que este se tornava o único agente da potência e da autoridade política (GOYARD-FABRE, 1999, p. 98). O constitucionalismo forjado nessas bases reflete o princípio básico do liberalismo de acordo com o qual a única forma de igualdade exigida pela liberdade é a igualdade na liberdade, ou seja, igualdade quando compatível com a igualdade dos outros, a igualdade liberal (BOBBIO, 1997, p. 39-40). Essa forma de igualdade, que está na origem do Estado liberal inaugurado com a Revolução Francesa, fundamenta dois importantes princípios, a igualdade perante a lei e a igualdade dos direitos.

A igualdade perante a lei pode ser interpretada restritivamente, no sentido de que o juiz deve ser imparcial na aplicação da lei, bem como extensivamente, ao significar que todos os cidadãos devem ser submetidos às mesmas leis, restringindo-se quaisquer formas de discriminação. Em relação à igualdade nos direitos, representa o igual gozo dos direitos fundamentais constitucionalmente garantidos. Esses princípios embasam a compatibilidade do liberalismo com a democracia ocidental (BOBBIO, 1997), realizada segundo um Estado no qual a soberania popular se expressa a partir da garantia formal de direitos civis e políticos perante o poder instituído. A fórmula liberal de se conceber o sujeito moderno adquire uma expressão ainda mais profunda a partir da análise das principais declarações de direitos

fundamental destacar a visão de superioridade do indivíduo moderno – no bojo dos Estados-nação europeus – e a relevância do desenvolvimento comercial para a constituição da Modernidade enquanto um fenômeno progressivo e evolutivo.

humanos desse período. A Declaração de direitos do homem e do cidadão (1789), a Declaração de direitos dos povos da Virgínia, de junho de 1776, a Declaração da Independência dos Estados Unidos da América (julho/1776) contribuíram poderosamente para difundir a expressão “direitos do homem”, pautada pelas teorias jusnaturalistas modernas (PERÉZ-LUÑO, 1995, p. 41).

A independência das treze colônias da América do Norte representou, conforme Comparato (2007, p. 99) o ato inaugural da democracia moderna, combinando o regime institucional, a representação popular com a limitação de poderes governamentais e a positivação dos direitos humanos. Os ideais iluministas e as reflexões políticas de John Locke destacam-se claramente do texto do artigo 1º da Declaração de 1776: “[...] *todos os seres humanos são, pela sua natureza, igualmente livres e independentes, possuem direitos inatos, dos quais, ao entrarem em estado de sociedade, não podem, pôr nenhum tipo de pacto, privar nem despojar sua posteridade: nomeadamente, a fruição da vida e da liberdade, com os meios de adquirir e possuir propriedade de bens, de procurar e obter a felicidade e a segurança.*” (COMPARATO, 2007, p.114) (grifo nosso).

Os Estados Unidos, seguindo o modelo do *Bill of Rights*, deram aos direitos humanos a qualidade de direitos fundamentais, reconhecidos pelo Estado e elevados ao nível constitucional. Semelhantes, no aspecto formal, às Declarações que marcam a tradição inglesa¹², representam uma transformação importante a partir de seu fundamento jurídico, na medida em que conformam a declaração de autonomia política e constituição de uma nova nação. A Constituição norte-americana caracteriza-se por ser fundamentalmente moderna, pois se afirma enquanto um ato da vontade política de um povo.

Na esteira dos marcos históricos europeus para a conformação do discurso hegemônico dos direitos humanos, a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 constituiu-se no primeiro elemento constitucional de um novo regime político, instaurado a partir de um intenso movimento revolucionário que abateu definitivamente as estruturas do Antigo Regime francês. A influência dos ideais americanos dispostos na Declaração de 1776 são evidentes, e denotam-se da leitura dos artigos primeiro e segundo do texto francês: “*os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos e as distinções sociais só podem*

¹² Neste sentido, a Carta Magna (1215), assinada pelo rei João Sem Terra e os barões ingleses, com o compromisso de limitação do poder absoluto do primeiro. Neste documento é possível verificar a prescrição solene de que nenhum homem livre será preso, aprisionado ou privado de seus bens a não ser por julgamento legal dos seus pares, ou pela lei da terra, que, quatro séculos mais tarde servirá de ponto de partida para a *Petition of Rights*, de 1628 e para o *Habeas Corpus Amendment Act*, de 26 de maio de 1679. O ciclo de documentos de positivação ingleses fecha-se dez anos mais tarde (PERÉZ-LUÑO, 1995, p. 114), com o *Bill of Rights*, que, em 1689, veio fazer eco ao movimento de garantias institucionais. Embora não se conforme como uma declaração de direitos humanos, nos moldes em que seriam aprovadas cem anos mais tarde nos Estados Unidos e na França, estabeleceu uma forma de organização de Estado baseada na separação de poderes.

fundar-se na utilidade comum” e, ainda, “a finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Tais direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão” (COMPARATO, 2007, p.154) (grifo nosso).

As liberdades individuais ganharam um contorno mais expressivo, especialmente a partir da efetivação de duas prerrogativas máximas da burguesia, a garantia da propriedade privada e a legalidade na criação e cobrança de tributos (COMPARATO, 2007, p. 152). Na Declaração foi consagrada, pela primeira vez de forma solene, a expressão “resistência à opressão”, cuja ideia já se encontrava substanciada na Declaração de direitos da Virgínia¹³. O direito de resistência à opressão encontra-se mencionado no artigo 2º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 e no preâmbulo da Constituição francesa de 1791. Essa prerrogativa manteve-se até a Declaração de 1795, momento de acirramento das disputas pela orientação do processo revolucionário entre girondinos e jacobinos. Neste período, consolidou-se a posição mais conservadora conforme a qual era urgente manter o povo distante da organização e do exercício do poder. Assim, a nova Carta política substituiu o conceito de soberania popular pelo de “universalidade dos cidadãos” e retira a legitimidade da insurreição popular contra governos injustos.

Nesse processo, é possível evidenciar de que maneira a Declaração – e suas reformulações posteriores – também significaram uma espécie de freio ao processo revolucionário que estava em curso na França, principalmente devido ao receio da burguesia de que o proletariado organizado se insurgisse contra o direito de propriedade. Era necessário impedir que a revolução se tornasse eminentemente popular, e nessa perspectiva foram positivados os direitos dos cidadãos, que seriam os indivíduos proprietários, livres para realizar relações de troca na sociedade capitalista.

A Declaração significou a legitimação da burguesia no poder político do Estado como classe dominante. Isso pôde ser verificado principalmente quando do modelo parlamentarista adotado pela Constituição de 1791, na qual se instituiu o voto censitário, ou seja, os cidadãos são, efetivamente, aqueles que detêm poder político-econômico na sociedade. Conforme o artigo 2º da Declaração Francesa, a meta de toda a associação política reside na conservação dos direitos naturais e imprescritíveis. De acordo com Pérez-Luño (1995), esses princípios

¹³ “(...) Artigo 3º: O governo é ou deve ser instituído para o bem comum, para a proteção e segurança do povo, da nação ou da comunidade. Dos métodos ou formas, o melhor será que se possa garantir, no mais alto grau, a felicidade e a segurança e o que mais realmente resguarde contra o perigo de má administração. Todas as vezes que um governo seja incapaz de preencher essa finalidade, ou lhe seja contrário, a maioria da comunidade tem o direito indubitável, inalienável e imprescritível de reformar, mudar ou abolir da maneira que julgar mais própria a proporcionar o benefício público.”

podem ser localizados no conteúdo das Declarações de direitos humanos do período contemporâneo, principalmente na Declaração Universal de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas, de 1948. Nessa ideia encontra-se materializada aquela noção de sujeito racional, dotado de inteligência e capaz de expressar sua vontade livremente, em uma sociedade politicamente organizada de acordo com os princípios do contrato social.

Outro elemento que se destaca da Declaração Francesa consiste na formulação dos limites da liberdade individual, que se manifestam no exercício das liberdades do outro (artigo 4º). A regulamentação dos conflitos relativos ao exercício das liberdades de cada cidadão passava a ser conduzida necessariamente pelo Direito, o que representa uma mudança paradigmática inaugurada pela doutrina liberal moderna. Ou seja, o ato primordial de delegação de poder (dos indivíduos) para a conformação da sociedade civil transmuta para a ordem pública – regulamentada a partir do direito – a função de resguardar o exercício da autonomia a partir de uma base racional.

Observa-se ainda o disposto no artigo 6º da Declaração¹⁴, que reflete a noção liberal por meio da qual a grande maioria dos direitos fundamentais – pelo menos até as formulações referentes ao Estado social – foi forjada, de acordo com a paulatina constitucionalização dos princípios elencados nas mais importantes Declarações de direitos humanos da Modernidade. A lei enquanto expressão da vontade geral e o princípio da igualdade não encerram determinações puramente formais no que tange às garantias individuais em face do poder estatal. Elas repercutem os valores comuns da sociedade burguesa do período, articulados a partir da ideia de livre-arbítrio e de igualdade de oportunidades, segundo as virtudes e os talentos de cada um. Nessa perspectiva, o conteúdo universalista que reveste a concepção de igualdade formal representa uma das formulações ideológicas mais potentes do liberalismo, qual seja, a transmutação, para o contexto social, econômico e cultural (dos homens em geral), do princípio da igualdade jurídica (dos cidadãos, em particular e localmente).

O caráter transcendente da noção de homem, de liberdade e, mais fortemente, da necessidade da luta contra o absolutismo enquanto uma etapa rumo à evolução da humanidade expande-se para além daquele período histórico e das sociedades europeias em questão. Isso se deve, principalmente, à dimensão continental adquirida pela economia europeia (capitalismo comercial e dominação colonial), a qual, nesse momento, já se define como

¹⁴ Art.6º. A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer para sua formação, pessoalmente ou através de seus representantes. Ela deve ser a mesma para todos, seja aos que protege, seja aos que pune. Todos os cidadãos sendo iguais aos seus olhos são igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo sua capacidade e sem outra distinção, além de suas virtudes e seus talentos.

centro do sistema-mundo moderno, conforme será levantado no tópico seguinte. De acordo com Maldonado-Torres (2008, p. 364), a Revolução Francesa transformou a economia capitalista em um sistema mundial, pois o liberalismo promoveu a ideia da normalidade da mudança e da soberania moral do povo, tornando-se a geocultura mundial e permitindo a continuidade dos padrões de subordinação.

No contexto das Declarações modernas, o espaço ético e filosófico ocupado pelos direitos do homem relaciona-se com a necessidade de transformação da organização social e política, consubstanciada no surgimento do Estado liberal. Essa identificação reflete-se em Bobbio (2004, p. 4), na medida em que reconhece a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 como uma expressão do caminho contínuo, apesar das diversas interrupções históricas, da concepção individualista de sociedade e sua articulação com a teoria jurídica, expressa no reconhecimento dos direitos do cidadão de cada Estado com vistas ao reconhecimento dos direitos do cidadão do mundo.

Nessa medida, os direitos humanos enunciados a partir dessas Declarações incorporam-se cada vez mais à estrutura teórica e organizacional do Estado-nação moderno. A partir daí, em um paulatino processo de reducionismo epistemológico (BARRETTO, 2007, p. 576), os direitos humanos passam a restringir-se à dimensão de “direitos públicos subjetivos”. Esse aspecto reflete o desenvolvimento da ciência jurídica no século XX, no qual se destaca a profunda relativização do conteúdo jusnaturalista dos direitos fundamentais (especialmente a partir da teoria dogmática alemã). Os séculos XIX e XX correspondem ao momento de efetiva racionalização da noção de sujeito moderno – já consolidada a partir do Iluminismo e das Declarações modernas mais importantes. Ao mesmo tempo, neste período desenvolvem-se teorias críticas do individualismo e subjetivismo modernos, especialmente na noção de direitos humanos, a partir da obra de Marx e Burke (DOUZINAS, 2009, p. 159-177).

A racionalização da noção de indivíduo moderno acelera-se a partir da Revolução Industrial, mediante o aprofundamento do método e da instrumentalização cada vez mais técnica do mundo e da natureza. Segundo Adorno e Horkheimer (1985, p. 21), no trajeto para a ciência os “*homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade. (...) O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento.*” (grifo nosso). Destaca-se, nessa perspectiva, a radicalização do discurso moderno – e o aprofundamento de suas consequências – nas transformações sofridas pela concepção de direitos humanos

predominante no sistema-mundo já consolidado, conforme se desenvolverá no tópico seguinte.

A imagem transmitida do “*os homens nasceram iguais e livres*” (VILLEY, 2007, p.145) (grifo nosso) ainda pode ser destacada da Declaração de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas, de 1948, e está presente no subconsciente e no senso comum geral, dos juristas e da sociedade. Ela implica muito mais do que uma simples reprodução textual do legado jusnaturalista moderno, em pleno século XX, em que pese a filosofia crítica contemporânea do final do século XIX e século XX.

Como fonte dos direitos humanos, a raiz dessa imagem nos remete ao sujeito moderno individualista, concebido enquanto uma representação imersa em construções abstratas do estado de selvageria hobbesiano ou estado de natureza lockeano. Prevalente o último, exatamente porque logrou combinar a defesa do positivismo jurídico – enquanto baluarte da segurança social – com a construção mítica do direito de propriedade – enquanto inerente à natureza humana –, resulta a constatação de Villey (2007, p. 163), segundo a qual o discurso hegemônico dos direitos humanos de fato funciona muito bem como um instrumento capaz de ocultar aspectos essenciais do campo político e jurídico.

Até aqui, foram analisadas as principais bases históricas que deram sustentação à noção de sujeito moderno nascida com a Modernidade. Como será destacado no próximo tópico, a construção dessa noção antropocêntrica embasa filosófica e politicamente as formas hegemônicas de produção e reprodução social, norteadas a partir do desenvolvimento capitalista. Ou seja, a moderna sociedade ocidental, mais do que antropocêntrica, conforme afirma Franz Hinkelammert (2007), torna-se mercadocêntrica, reduzindo a dimensão subjetiva do ser humano à subjetividade individualista da Modernidade (ROSILLO MARTÍNEZ, 2011). Destacam-se também os principais elementos que conformam a concepção eurocêntrica dos direitos humanos, de que maneira e a partir de quais elementos essa visão logrou sua expansão entre as diversificadas realidades e sociedades do mundo ocidental. As análises desse e do próximo tópico pretendem apontar as principais lacunas da visão eurocentrada, no sentido de identificar os limites de uma concepção etnocêntrica de direitos humanos para o processo de efetivação e fundamentação desses direitos em contextos periféricos, como o latino-americano.

2.1.1 A formação do discurso hegemônico dos direitos humanos e as principais contradições das propostas do individualismo liberal

Na medida em que define sua centralidade a partir dos fatos e acontecimentos da história europeia, a concepção eurocêntrica dos direitos humanos apresenta dois aspectos fundamentais. Primeiramente, o que se define como “indivíduo” e “humano” relaciona-se dialeticamente com aqueles que não podem atingir esse patamar, ou seja, estão desprovidos do que se definiu como humanidade. O segundo aspecto corresponde à noção de tempo/espço evolutivo, ou seja, o paradigma linear da História determina o nível de consciência e superação da sociedade, que está sempre aumentando, porque sempre há inovação. Certamente, como guia e parâmetro fundamental desse processo de evolução, estão os modelos de organização econômica (sistema capitalista), social e política (contrato social; Estado de Direito) europeus¹⁵ (SANTOS, 2003).

Enquanto a história dos direitos humanos na Modernidade é forjada, a historiografia desse percurso majoritariamente apresentada é única (BARRETO, 2012, p.19). Segundo Barreto, é comum encontrar a reiteração de uma linhagem formada por eventos chave, como a Magna Carta, a Revolução Britânica e o Bill of Rights, a Revolução de Independência Americana e a Declaração de Independência, a Revolução Francesa e a Declaração de direitos do homem, a crítica marxista e os direitos sociais proclamados na Constituição da União Soviética, o Holocausto e a Declaração Universal de Direitos Humanos, a emergência dos movimentos de direitos humanos nos anos 70, o final da Guerra Fria e, por fim, o 11 de setembro e a Guerra ao Terror. Nesse sentido, poderiam os direitos humanos existir além das ideias representadas e teorizadas a partir dessa história? E mais, poderiam representar valores e ideais diferenciados a partir de outras histórias, das histórias não contatadas ou não

¹⁵ Conforme Boaventura (2003, p. 14-15), o tempo-espço hegemônico da Modernidade foi e continua sendo até hoje delimitado pelo tempo-espço do Estado nacional, configurando desde a organização do Estado às práticas sociais em geral. A competição entre o que denomina por tempo-instante (o tempo do presente infinito, multiplicado pelos avanços tecnológicos, pela volatilidade dos mercados, etc.) e tempo glacial (que cria uma distância entre as alternativas reais) convergem para a redução e eliminação de quaisquer alternativas ao modelo vigente. No entanto, para o autor, são os dispositivos funcionais do contrato social, remodelados e reinventados nos dias de hoje diante da nova contratualização neoliberal, que mais expressam a crise do paradigma moderno/capitalista: “O ‘bloco histórico’ outrora necessário para servir de base às condições e aos objetivos do contrato social vê-se, agora, posto de parte, substituído por uma profusão de contratos cujas condições e objetivos permanecem matéria privada. Em segundo lugar, a contratualização neoliberal não reconhece o conflito e a luta como elementos estruturais do pacto social. Pelo contrário, fá-los substituir pelo assentimento passivo a condições supostamente universais e incontornáveis. Veja-se o chamado Consenso de Washington. Se é, de facto, de um contrato social de que se trata, ele existe apenas entre os países centrais. Para todas as restantes sociedades nacionais, ele surge como um conjunto de condições inexoráveis, destinadas a uma aceitação acrítica sob pena de uma exclusão implacável. O que depois fica a servir de base aos contratos individuais do direito civil são, precisamente, estas condições globais insuperáveis e não contratualizadas.” Os compromissos firmados nos termos de uma ordem global, portanto, continuam se dando sob bases extremamente desiguais que se legitimam por meio da gramática contratualista, universalizada nos termos da expansão do capital como modelo de desenvolvimento hegemônico em todo o sistema-mundo.

reveladas pelo discurso tradicional da Modernidade, representado, conforme mostra Barreto (2012, p. 19-20), em Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Habermas, Lyotard, Derrida, Rawls e Rorty, seguindo-se nessa linha evolutivo-cronológica?

A predominância do subjetivismo moderno forjou a consolidação de uma interpretação majoritária em torno dos direitos humanos, marcada por uma construção positivista da história e dogmática do direito. Isso pode ser identificado na medida em que se desvelam essas contradições inerentes à afirmação internacional (e universal) de sua garantia e proteção, nos termos de alguns “marcos fundamentais” tais como a Declaração Universal da ONU e o contexto global pós-regimes nazi-facistas. O discurso tradicional dos direitos humanos nos convida a questionar acerca de como a ideia de sujeito aparece simultaneamente como um núcleo potencial de ilusões eventualmente perigosas e como um valor inultrapassável (RENAULT, 1989).

Taylor (1993) aplica o conceito de ruptura ontológica entre razão e mundo para determinar a característica fundamental da tradição histórica que orienta o discurso dos direitos humanos, na qual começa a se delinear um conhecimento subjetivo universal. Essas separações, que baseiam um conhecimento objetivo, caracterizam o humanismo moderno como um projeto universal, e possibilitam, além do desenvolvimento de um processo epistêmico de encobrimento do acontecimento “externo”¹⁶, a consagração da filosofia do sujeito moderno centrada no indivíduo.

Conforme Norbert Elias (1994, p.171), na imagem de ser humano produzida pelos filósofos e sociólogos da Modernidade, a noção extremada de um Eu desprovido de nós desempenha um papel importante, para a maioria dos sociólogos e filósofos. Dessa formulação, mostra-se fundamental entender e tematizar a persistência da subjetividade moderna para a fundamentação e efetivação dos direitos humanos na sociedade, mesmo após a emergência das teorias críticas ao individualismo moderno do século XIX e XX. O método dedutivo da ciência moldará as formas de hierarquia e sujeição do mundo, e esses aspectos refletem-se no modo de aplicação e interpretação dos direitos humanos.

Segundo Barreto (2012, p. 21), as teorias modernas e pós-modernas de direitos que embasam o debate escolar e intelectual majoritário e orientam o ativismo devem ser vistas como

¹⁶ Fundamental para a consolidação das bases subjetivas e objetivas do que se denomina hoje “pensamento eurocêntrico”, qual seja, o processo de dominação e exploração colonial. Como se discutirá no próximo item do capítulo, a autoconsciência da Modernidade centrada na noção de sujeito moderno ocultou acontecimentos centrais necessários à formação e expansão dos valores e do domínio econômico da Europa. Edgardo Lander (2005, p. 23) afirma que na autoconsciência da modernidade, tais separações “*se articulam com aquelas que servem de fundamento ao contraste essencial estabelecido a partir da conformação colonial do mundo entre ocidental ou europeu (concebido como o moderno, o avançado) e os “Outros”, o restante dos povos e culturas do planeta.*” (grifo nosso).

uma expressão pequena em um campo vasto de diversas possibilidades para o entendimento dos direitos e dos direitos humanos. Essas teorias congregam perspectivas e limitações ao espaço e ao tempo entendidos a partir da epistemologia europeia e da concepção filosófica de história europeia. Por isso, tornam-se concepções tendenciosas e leituras parciais da história dos direitos humanos. Como forma de ilustrar a permanência e a atualidade dessas concepções, destacam-se aqui dois eventos, ou exemplos, importantes. Primeiramente, no âmbito da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, tida como principal instrumento de expansão e incorporação dos direitos humanos no mundo. Como segundo exemplo, analisam-se os fundamentos da teoria das gerações dos direitos humanos e os aspectos epistemológicos fundamentais que a sua teorização encobre.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, como primeiro instrumento jurídico internacional geral de direitos humanos proclamado por uma organização de caráter universal, representou discursos contraditórios especialmente no que tange à questão colonial (ISA, 1999, p. 25; CAROZZA, 2009, p.282), aspecto profundamente sensível para os impérios coloniais formados pelas potências líderes do processo de “democratização” dos direitos do homem. No preâmbulo da Declaração é possível identificar seu substrato filosófico, o princípio da dignidade da pessoa humana, do qual derivam os fundamentos de liberdade, justiça e paz. Baseia-se, portanto, no reconhecimento de direitos iguais e inalienáveis, a partir dos quais se mostra possível o exercício da dignidade e da liberdade. Conforme Herrera Flores (2009) essa concepção encerra o conteúdo básico tradicional dos direitos, a ideia de direito a ter direitos. Essa concepção *a priori* dos direitos humanos exclui da análise as tensões existentes entre o Direito positivo e as práticas sociais que buscam o reconhecimento positivado das condições de viver e produzir, a partir dos diversos grupos e códigos culturais que produzem noções de dignidade distintas. Uma concepção de direitos como ideais prévios à ação social conduz a um entendimento muito restrito do político, pois o reduz à mera colocação em prática de valores que conformam um “consenso ideal a priori”. Os ideais – nesse caso, os direitos humanos – são pensados como produtos dados de antemão e sem qualquer relação com os conflitos sociais (HERRERA FLORES, 2009b, p.79). Tal dimensão do político gera, para o autor, um tipo de ontologia da passividade, que reifica as relações humanas e cristaliza as tramas sociais a partir de uma significação *a priori*, não de uma ação política dinâmica e sempre em tensão (HERRERA FLORES, 2009b, p. 81).

Essa visão particular de universalismo é explícita em termos de hierarquização de dicotomias culturais, especialmente quando se analisa a ideia de superioridade humana

absoluta em relação aos seres não-humanos e a noção de que os seres humanos, sozinhos, possuem direitos simplesmente porque são humanos. De acordo com pesquisador indiano Nikhil Aziz (1999, p. 42), essa noção de direitos humanos universais assenta-se em um discurso alienante, pois se reveste de um aspecto homogêneo, atemporal e a-histórico. Esse entendimento, que pode ser igualmente concebido como o sentido convencional dos direitos humanos (MUZAFFAR, 1999, p. 25), além de funcionar como artifício ideológico de dominação cultural e geopolítica (WALLERSTEIN, 2007), conforme será explorado a seguir, reflete um argumento generalizado que restringe o conceito e a aplicabilidade dos direitos humanos ao âmbito dos direitos civis e políticos¹⁷. Enquanto internamente a Europa viveu a consolidação dos direitos individuais, além de suas fronteiras promoveu uma política de destruição da humanidade: “(...) *o colonialismo na Ásia, África, Austrália e América Latina representa a mais massiva e sistemática violação de direitos humanos já vista na história.*” (MUZAFFAR, 1999, p. 26) (grifo nosso).

Diversas estruturas, no campo da política internacional (Conselho de Segurança da ONU, por exemplo), da política econômica e do controle de notícias e informações garantem a continuidade de um modelo hegemônico de globalização, e os direitos humanos tem sido uma parte integrante desse processo (AZIZ, 1999, p 39). Esse discurso hegemônico dos direitos humanos enfoca as políticas individualistas e os direitos civis em detrimento dos direitos coletivos, econômicos, sociais e culturais. No mesmo movimento, encobre as propostas críticas e alternativas, inclusive as latino-americanas, de compreensão e exercício dos direitos humanos, especialmente porque elas contestam o lugar ocupado pelo Ocidente, sua posição de domínio no sistema mundial.

O discurso eurocentrado dos direitos humanos manifesta-se na racionalidade jurídica igualmente a partir da Teoria das gerações (ou dimensões) dos direitos humanos. A reivindicação de sua continuidade, ainda que para fins didáticos (LIMA, 2003) ou sob a nomenclatura de “gerações de direitos fundamentais” representa a permanência de uma visão evolutiva da humanidade, para um sentido positivo, típica do pensamento moderno: “*os direitos fundamentais passaram na ordem institucional a manifestar-se em três gerações*

¹⁷ Segundo o autor, há elementos históricos que podem ser sistematizados em alguns eventos. Primeiramente, o fato de que essa concepção de direitos humanos promoveu o empoderamento dos indivíduos, pois os direitos civis e políticos foram concebidos como direitos inerentes ao ser humano. (MUZAFFAR, 1999, p. 26). Devido a esse quadro, a tradição de um poder centralizador e autoritário transformou-se gradualmente em estruturas de uma democracia política, o que contribuiu para o crescimento de uma política cultural democrática no Ocidente. A repugnância ao exercício arbitrário do poder gerou consequências que envolveram, dentre outras, a necessidade de os detentores do poder na Europa realizarem um tipo de “prestação de contas ao público”, desenvolvendo-se como uma norma para qualquer governo democrático.

sucessivas, que traduzem sem dúvida um processo cumulativo e quantitativo...” (BONAVIDES, 2006, p. 563) (grifo nosso).

Essa teoria relaciona-se com a concepção moderna e ocidental de cidadania, na qual o indivíduo, concebido como cidadão possui direitos e deveres, compreendidos a partir de seu status de sujeito político. A definição de cidadania de T. H. Marshall como um “*status concedido àqueles que são membros integrais de uma comunidade*”, na qual “*todos (...) são iguais com respeito aos direitos e obrigações*” (MARSHALL, p. 76) (grifo nosso) reflete essa concepção. Essa compartimentalização entre o indivíduo e o cidadão reflete-se na visão evolutiva do processo de aquisição e conquista de direitos, que são definidos em tipos – civis, políticos e econômicos, sociais e culturais.

Para Luis Tapia Mealla (2006, pp.20-21) essa ideia oculta as reais consequências do fato de que o reconhecimento dos direitos civis representou a conexão entre liberdade e igualdade individuais e o livre exercício do direito de propriedade. Sendo reconhecidos enquanto cidadãos perante o Estado, os indivíduos proprietários também experimentaram um processo de reconhecimento político, de legitimação da forma patriarcal e patrimonial de organização da sociedade.

O autor também chama atenção para a questão temporal. As primeiras declarações universais de direitos humanos se realizam no final do século XVIII, em torno das revoluções e dos processos de descolonização, como a Declaração da Virgínia de 1776, no território norte-americano. Somente depois de mais de um século, os Estados começam a reconhecer a cidadania universal para o universo masculino das populações políticas dos estados modernos. Isto significa que as Declarações Universais de Direitos do Cidadão demoraram cerca de 100 anos para terem suas primeiras formas de reconhecimento, e uns 150 anos para generalizarem-se no núcleo dos Estados modernos do sistema mundial (TAPIA MEALLA, 2006, p. 23).

Essa concepção de cidadania desenvolvida a partir de tipos e gerações de direitos também rechaça o processo histórico vivenciado por cada país. Na América Latina, em alguns casos, os direitos sociais precedem a uma generalização dos direitos políticos. Isso ocorreu no caso brasileiro, e em alguns outros, como o boliviano, nos quais as aquisições deram-se de maneira mais ou menos conjunta, pois o sufrágio universal deu-se acompanhado por uma série de direitos sociais e pela montagem de instituições de oferta de serviços públicos coletivos (TAPIA MEALLA, 2006, p. 26).

A opção terminológica revela a substancialidade do debate, que não extrapola a esfera dogmática. Não se discute a própria introjeção da perspectiva histórica moderna¹⁸, ou mesmo o que ela pode significar para uma concepção de direitos humanos capaz de contemplar os povos historicamente subjugados pelo imperialismo econômico, político e intelectual centrado na cultura europeia e, posteriormente, norte-americana.

A importação de uma ideia evolutiva dos direitos humanos, a partir do ideal de desenvolvimento traduzido pelo sistema capitalista, esconde as contradições reais inseridas no contexto de efetivação desses direitos. Ocultam-se as verdadeiras causas do que se aponta como inefetividade dos direitos fundamentais inscritos nas Constituições democráticas. No caso do Brasil, a importação desse modelo afastou o histórico de subjugação de revoltas e resistências populares relativas à consolidação do Estado brasileiro – o qual, em sua origem e nos períodos seguintes, representou a hegemonia metropolitana. Mesmo seu processo de independência formal foi orientado cultural e economicamente por um setor elitista, dominante, que internamente representava interesses metropolitanos e reproduzia a lógica colonial opressora (CASTRO-GÓMEZ, 2005).

Portanto, a Teoria das gerações é utilizada como forma de propagação e fundamentação de uma cultura dos direitos humanos. Sua análise revela a completa assimilação de valores eurocêntricos, responsáveis em grande medida pela subjugação e opressão de diversos povos em várias partes do mundo. Isso porque a cultura e a concepção de direitos humanos europeia se constituíram como razão universal, capaz de levar os povos de uma situação inicial de primitivos e tradicionais para um tempo moderno, para o novo.

Interessa destacar também a análise do professor José-Manuel Barreto (2012), segundo o qual a teoria convencional ou hegemônica dos direitos humanos muitas vezes é apresentada como a-histórica, ou seja, não baseada em nenhum contexto social, filosófico ou político. Geralmente apresentada como a concepção universal de direitos humanos, essa interpretação também possui raízes na filosofia transcendental que forja o subjetivismo moderno, ou seja,

¹⁸ A teoria convencional dos direitos humanos é cotidianamente situada ou no contexto da história Europeia, ou em contexto nenhum. Quanto à primeira prática interpretativa, eventos isolados ou uma série de eventos podem ser trazidos à baila quando pensamento no horizonte horizontal no qual a teoria convencional de direitos humanos está localizada. Dentre os mais populares e influentes está o Iluminismo, a “história mundial” Hegeliana, o Holocausto, e a sequência constituída pela Renascença, o Parlamento Inglês e a Revolução Francesa, como na construção de Habermas sobre os momentos cruciais da formação da subjetividade moderna na qual a história tem seu começo e significado na Europa e é realizada ali, enquanto eventos exteriores são considerados episódios menores ou simplesmente não são parte da história. Tradução livre de: “Conventional human rights theory is routinely situated either in the background of European history, or in no context at all. As to the first interpretative practice, single events or series of events can be brought to mind when we think of the historical horizon in which the standard theory of human rights is located. Among the more popular and influential are the Enlightenment, the Hegelian ‘world history’, the Holocaust, and the sequence constituted by the Renaissance, the Reformation, the English Parliament and the French Revolution, as in Habermas’ account of the crucial moments in the formation of modern subjectivity in which history has its beginnings and meaning in Europe and it is realized there, while the events occurring outside are minor episodes or simply are not part of history.” (BARRETO, 2012, p. 8).

corresponde ao paradigma de racionalidade inaugurado por Descartes e desenvolvido em Kant, Hegel e Husserl (BARRETO, 2012). Essa visão localiza o conhecimento abstratamente, em uma perspectiva idealista, fora da esfera de abrangência das condições materiais que envolvem a construção do conhecimento humano. O poder do subjetivismo – e da sua continuidade – portanto, reside na possibilidade de supressão do seu próprio contexto (BARRETO, 2012). Essa ideia também pode ser verificada a partir do conteúdo universal e absoluto, tomado sempre *a priori*, dos direitos humanos, de acordo com as tradições tanto do jusnaturalismo moderno, quanto do positivismo normativista (SÓLORZANO ALFARO, 2002).

Por meio dessas análises, constata-se que a teoria hegemônica dos direitos humanos reflete uma perspectiva histórica e geográfica bem localizada, ao mesmo tempo em que se apresenta enquanto objetiva e universal. Nesse sentido, ao ocultar aspectos cruciais de sua própria genealogia, conforme será aprofundado no próximo tópico, as teorias eurocêntricas de direitos humanos desconsideram o debate imperialista e colonial inerente à construção dos Estados nacionais europeus (BRAGATO, 2010, 2011).

A categoria universal de compreensão dos direitos humanos se tornou essa, válida para ser aplicada em qualquer realidade, porque traduz “*proposições normativas que definem o dever ser para todos os povos do planeta.*” (LANDER, 2005, p.27) (grifo nosso). Nesse sentido, faz-se necessário entender como essa categoria oculta um processo histórico de subjugação que se mostrou fundamental à construção da Modernidade, qual seja, a dimensão da colonialidade. Nos tópicos seguintes, objetiva-se apresentar o referencial teórico relativo a outro paradigma de entendimento e de fundamentação dos direitos humanos, o pensamento descolonial e as reflexões em torno do pensamento descolonial. Para isso, é essencial destacar o contexto de crítica do eurocentrismo do qual o projeto emerge, especialmente do conceito de Epistemologias do Sul e das especificidades do espaço e do tempo de onde a crítica provém, o contexto latino-americano. Este referencial, além de estabelecer as condições geopolíticas de construção do conhecimento – especificamente, para o estudo do discurso hegemônico dos direitos humanos – mostra-se fundamental para a proposição de uma teoria crítica e descolonial dos direitos humanos, centrada na especificidade e complexidade latino-americana.

2.2 EPISTEMOLOGIAS DO SUL: PENSANDO O CONHECIMENTO A PARTIR DA AMÉRICA LATINA

Diante do que foi estabelecido até aqui, é possível perceber a necessidade de emergência de outras formas de pensar, que se coloquem como alternativas contra-hegemônicas aos modelos eurocentrados. A fundamentação hegemônica dos direitos humanos, baseada no modelo de liberdade individualista, deu ensejo ao dogmatismo, ao pensamento débil, ao reducionismo e ao etnocentrismo (ROSILLO MARTÍNEZ, 2011)¹⁹, quatro questões que precisam ser evitadas e desconstruídas frente à problemática de fundamentação dos direitos humanos. Na medida em que se pensa a partir de uma visão crítica ao universalismo europeu (WALLERSTEIN, 2007), algumas propostas centrais emergem e se definem, para esse estudo, como referencial teórico a ser adotado para se propor uma perspectiva dos direitos humanos contextualizada e crítica, a partir das especificidades latino-americanas. Neste tópico, serão analisadas as perspectivas críticas que embasam a necessidade epistemológica e política de se pensar o conhecimento a partir da América Latina.

Partindo da reflexão de que a experiência social no mundo é muito mais ampla e variada do que o que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante (SANTOS, 2004, p. 778), Sousa Santos empreende uma crítica radical da racionalidade moderna, a chamada razão indolente²⁰, e pode ser considerado um dos mais importantes nomes da teoria crítica e do pós-colonialismo. Ao partir de procedimentos sociológicos – a sociologia das ausências, das emergências e o trabalho de tradução – a produção do autor conseguiu agregar elementos importantes na constituição de novos projetos

¹⁹ Segundo o autor (2011, p. 365), o dogmatismo pretende encontrar um fundamento absoluto para os direitos, como fosse uma razão evidente impossível de ser questionada. Essa postura gera atitudes intolerantes, que combinadas ao pensamento débil, tornam-se funcionais ao desenvolvimento neoliberal. Próprio da pós-modernidade ocidental, uma das propostas do pensamento débil é estabelecer vários fundamentos possíveis a partir dos quais se cai em um relativismo isento de quaisquer instâncias críticas ou de referências à realidade concreta dos sujeitos oprimidos. Ante à constatação de que todo fundamento gera totalitarismos, o pensamento débil acaba transformando os direitos humanos em valor de troca no mercado neoliberal. Quanto ao reducionismo, são posturas que enfocam suas análises somente nos elementos jurídicos, ou políticos, desconsiderando as demais dimensões dos direitos humanos. São as versões de juspositivismos, jusnaturalismos, historicismos e o monoculturalismo. O último problema da fundamentação hegemônica consiste no etnocentrismo, segundo o qual toda experiência de luta por dignidade humana e o uso de instituições jurídicas e políticas para protegê-la encontram-se exclusivamente em postulados Ocidentais.

²⁰ “A indolência da razão criticada neste ensaio ocorre em quatro formas diferentes: a razão impotente, aquela que não se exerce porque pensa que nada pode fazer contra uma necessidade concebida como exterior a ela própria; a razão arrogante, que não sente necessidade de exercer-se porque se imagina incondicionalmente livre e, por conseguinte, livre da necessidade de demonstrar sua própria liberdade; a razão metonímica, que se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para as tornar em matéria-prima; e a razão proléptica, que não se aplica a pensar o futuro, porque julga que sabe tudo a respeito dele e o concebe como uma superação linear, automática e infinita do presente. A razão indolente subjaz, nas suas várias formas, ao conhecimento hegemônico, tanto filosófico como científico, produzido no Ocidente nos últimos duzentos anos.” (SANTOS, 2004, pp. 779-780).

alternativos que partem dos movimentos sociais e populares e dos espaços de resistência, na medida em que incluiu o colonialismo e o imperialismo como fatores essenciais para a construção do contexto sócio-político no qual a razão indolente se desenvolveu.

Uma forma de desafiar a predominância dessa razão pode estar localizada no que se denominou Epistemologias²¹ do Sul, ou ótica do Sul (SANTOS, 2006). Assim, conforme Telmo Adams (2013) é preciso resgatar o termo “sulear”, ou seja, resgatar uma ação desde o Sul, capaz de fazer frente aos processos de colonialidade do saber e do ser, engendrando, conhecendo e praticando outros projetos de vida – que envolvem a cultura, a economia, a política e a ciência – capazes de potencializar as formas de superação da herança colonial.

Além disso, a proposta pedagógica, social e política de Paulo Freire e a perspectiva sentipensante de Orlando Fals Borda podem também ser apresentadas nesse mesmo sentido (ADAMS; STRECK, 2012), enquanto propostas teórico-práticas de interpretação e conhecimento da realidade a partir dos vínculos e situações próprias, que constituem as relações sociais e políticas em sociedades colonizadas e colonizantes. Na perspectiva mais ampla, do Sul, as teorias pós-coloniais e descoloniais também contribuem para a disputa ideológica acerca do sentido e das tarefas de uma epistemologia crítica. Entendida como diálogo essa proposta reflete a rejeição do monólogo imposto por uma única civilização, a ocidental.

Nesse sentido, destaca-se a análise de Orlando Fals Borda e Luis Eduardo Mora-Osejo (2004), para os quais os processos de transferência de conhecimentos, dos países do Norte global para os do Sul, geraram um padrão mundial para a comparação do nível de desenvolvimento alcançado por um determinado país relativamente aos países centrais de onde precedera o conhecimento utilizado para solucionar problemas inerentes ao desenvolvimento econômico:

O padrão exprime-se numa escala organizada de modo a que o sítio que um determinado país nela ocupa assinala a magnitude do fosso que o afasta dos países do Hemisfério Norte de onde precedem os conhecimentos e as tecnologias utilizadas e que de fato se qualificam como desenvolvidos, em contraste com os chamados países subdesenvolvidos, receptores do conhecimento e das tecnologias, como os países tropicais ou do Hemisfério Sul (FALS BORDA; MORA-OSEJO, 2004, p. 713).

²¹ “A epistemologia – como ciência que se ocupa dos métodos, da organização, da procedência, da validação e dos limites do conhecimento, bem como de sua relação com a realidade histórica – constitui-se em um espaço de relações de poder e, nesse sentido, de disputa. Hegemonicamente, dentro e fora dos meios acadêmicos, prevalece o paradigma da modernidade eurocêntrica, colocado (e aceito) como parâmetro de um conhecimento que se autodefiniu como superior e universal, com a decorrente desclassificação dos saberes do Sul” (ADAMS; STRECK, 2012, p. 246).

Os autores exprimem que uma proposta alternativa a esse padrão deve pautar-se por uma endogênese explicativa e reprodutiva, que não se trata de um isolamento do mundo intelectual ou de uma atitude xenófoba. Trata-se de buscar a produção de investigações científicas independentes, capazes de articular uma reconstrução harmônica, holística e sistêmica, que aponte as falhas da generalização de conhecimentos, que toma um fragmento da realidade como totalidade. Esse tipo de atitude intelectual e epistemológica pode ser definida como “soma de saberes”: *“A acumulação dos países do Norte e a sua superioridade técnica não podem negar-se. No entanto, podem relacionar-se, de maneira horizontal e respeitadora, com o que nos países do Sul temos aprendido e descoberto no nosso contexto e com a nossa ciência popular contextualizada.”* (FALS BORDA; MORA-OSEJO, 2004, p. 714) (grifo nosso).

O surgimento e a expansão de movimentos intelectuais e políticos voltados para as categorias de pós- e des-colonialidade, emancipação e libertação, portanto, voltam-se para uma tentativa de transformação da geografia e da geopolítica do conhecimento, levando a Teoria Crítica – tanto os aportes da Escola de Frankfurt, em 1930, quanto as contribuições do pós-estruturalismo, a partir dos Estudos Culturais, em 1970 – para dentro de um novo terreno de (des)colonialidade (MIGNOLO, 2005, p.24). Esta leitura inclui a Modernidade, mas põe o acento na coexistência e na simultaneidade²².

De acordo com o que se chamou “sulear”, destaca-se a imporância do contexto latino-americano e da irremediável des-adequação das propostas teóricas e metodológicas que não consideram as peculiaridades inscritas nas sociedades dependentes inseridas na lógica mercadológica de uma globalização à primeira vista “sem fronteiras”, também no campo dos direitos humanos. Pensar a partir do sul não significa uma proposta que parta de estereótipos. Dessa forma, é necessário esclarecer que nesse ponto parte-se da proposição de Joaquín Herrera Flores (2005a), segundo a qual é necessário rechaçar qualquer tendência a fixar uma norma prévia e própria considerada uma “vara de medir universal”, que fixa e julga o outro com características imutáveis. Essa visão fundamenta uma mentalidade colonialista, que historicamente fixou os colonizados em uma posição inferior na “história evolutiva”. O

²² “La transformación decolonial es imprescindible si vamos a dejar de pensar en la <<modernidad>> como un objetivo para verla como una construcción europea de la historia a favor de los intereses de Europa. El diálogo sólo se iniciará cuando la <<modernidad>> sea decolonizada y despojada de su mítica marcha hacia el futuro. [...] Una teoría crítica que *transcende* la historia de Europa en sí y se sitúa *en* la historia colonial de América (o de Asia o África, o incluso en la perspectiva de los inmigrantes que, *dentro* de Europa y Estados Unidos, há quebrado la homogeneidad) pasa a ser una *teoría decolonial*.” (MIGNOLO, 2005, pp. 24-25).

estereótipo é o mesmo que um ponto de vista cultural fixo, representa um discurso de poder que cria um espaço de submissão e dominação²³.

Por meio dessa perspectiva, evita-se a proposta homogeneizante que o termo latino-americano pode ensejar. Segundo Helio Gallardo (2008), América Latina é um nome cômodo que designa realidades diferenciadas e complexas. Evidentemente, o abismo entre o que se fala e o que se faz em termos de direitos humanos é uma problemática que afeta a geopolítica mundial e, no atual momento, especialmente a partir da crise financeira de 2008, vem provocando a ruína das políticas sociais nos países que efetivamente consolidaram os Estados de bem-estar social, na Europa e na América do Norte.

Entretanto, como partir da história local europeia de direito (e de direitos humanos) para compreender os sentidos da juridicidade em sociedades cuja história política e social ainda sofre com os efeitos dos séculos de dominação e colonização da primeira? Na América Latina, a dificuldade de se pensar a efetivação dos direitos humanos a partir dos parâmetros que consignam a ideia de sujeito moderno reflete-se na realidade de uma pobreza avassaladora²⁴ contrastante com os ideais tão solidamente defendidos e absorvidos no processo de consolidação dos regimes democráticos nos países latino-americanos do final da década de 80. Esses regimes também foram determinados pelo contexto geopolítico, na medida em que se orientaram em grande parte por pressupostos jurídicos e políticos norte-americanos, a partir da inserção “integradora” destes países no modelo de desenvolvimento exigido pelo capitalismo financeiro (CORONIL, 2005, p. 106).

É importante mencionar que, entre 1948, ano de Declaração Americana, e 1969, ano de sua tardia incorporação como pacto por alguns Estados, a Argentina teve ditaduras liberalizantes, ou seja, antinacionais, de 1955 a 1962, com a ingerência direta dos Estados Unidos²⁵; o Brasil inaugurou em 1964 sua ditadura de Segurança Nacional; o México manteve

²³ “El estereotipo es, al mismo tiempo, el ejemplo clarísimo de deshumanización, tal y como la hemos estado definiendo en estas páginas: la fijación de unos caracteres (el ‘moro’ es traicionero, el ‘musulmán’ mentiroso, el ‘negro’ perezoso, los latinos ‘festeros’, los rusos ‘borrachos’, o lo que está teniendo consecuencias funestas para la paz mundial, el Islam como el ‘enemigo’, etc., etc.), hace que seamos nosotros los que ‘produzcamos’ al colonizado, primero como otro a despreciar y a temer, pero, segundo, como alguien absolutamente visible, alguien a quien vemos sin ni siquiera mirar, alguien a quien le estamos negando la capacidad humana de reaccionar flexible y críticamente frente al entorno al que vive.” (HERRERA FLORES, 2005c, p.273).

²⁴ Nestas circunstâncias configura-se a inefetividade do direito em fornecer respostas e soluções aos conflitos sociais oriundos da lógica de desenvolvimento hegemônica, principalmente, à situação de extrema pobreza em que vive grande parte da população dos países latino-americanos. Segundo informações da Comissão Econômica Para América Latina e Caribe (CEPAL) sobre o ano de 2012, projeta-se que a América Latina possui 167 milhões de pessoas em situação de pobreza, o que equivale a 28,8% dos habitantes da região. O número de pessoas em extrema pobreza ou indigência soma 66 milhões, o mesmo número apresentado em 2011. Apesar do decréscimo desses índices nos últimos anos, ainda consiste em uma taxa muito elevada, considerando-se que essa parcela da população vive em condições de pobreza extrema, sequer possui acesso a direitos básicos como moradia, emprego, educação e saúde. (CEPAL, 2012).

²⁵ Informações inéditas sobre a influência direta do governo norte-americano no golpe civil-militar brasileiro, destaca-se o recente documentário brasileiro *O dia que durou 21 anos*, dirigido por Camilo Tavares. A ação militar que deu início a

sua ditadura unipartidarista, que iniciou sua decomposição com o massacre de trabalhadores e estudantes ocorrido em 1968, em Tlatelolco (GALLARDO, 2008). O autor ainda menciona outras experiências autoritárias do período: em 1957 se constituiu a ditadura do Tonton Macouté no Haiti; na Nicarágua se executou o fundador da tirania dos Somoza, em 1956, e, ainda assim, sua ditadura familiar não foi desalojada do poder; no Paraguai se instituiu mediante um golpe militar o ditador Alfredo Stroessner, em 1954, que durante seus mais de 30 anos de governo se tornou famoso por proteger criminosos de guerra e admitir unicamente a “oposição” política que ele mesmo dirigia; na República Dominicana, a própria OEA (Organização dos Estados Americanos), respaldou e colaborou com a intervenção estadunidense que deu passo, por sua vez, aos governos “legais” de J. Balaguer (1965), um funcionário próximo do ditador Trujillo, que também havia chegado ao poder com o inevitável apoio norte-americano, em 1948 (GALLARDO, 2008, p. 254).

Parte-se, nesse sentido, de uma *latino-americanização da análise* (PAIVA et al, 2011, p. 192), por uma questão essencial: o pano de fundo da construção de direitos e políticas sociais vincula-se dialeticamente com a forma pela qual o capitalismo se reproduz nas economias dependentes. Por isso, a história e a filosofia dos direitos humanos na América Latina nunca poderá ser contada da mesma maneira que o é nos países Europeus, ou mesmo nos Estados-Unidos.

As determinações estruturais dos sistemas jurídicos na América Latina possuem também suas especificidades, de cada sociedade e cada país. No entanto, são os contextos delimitados acima – correspondentes também às caracterizações que serão analisadas no decorrer do trabalho, como o conceito de sistema-mundo moderno/colonial, centro/periferia, colonialidade do poder, etc. – que orientam o olhar para os processos de legitimação responsáveis por consolidar a expansão do capitalismo nas sociedades latino-americanas.

Partindo da análise marxiana de que as configurações de cada formação histórica e a intensidade das contradições acumuladas em seu interior determinam o Estado ali desenvolvido, conclui-se que é preciso localizar e entender a natureza dos Estados dependentes, situada no “[...]desenvolvimento desigual do capitalismo entre centro e periferia, que induz a uma espécie de Estado burguês interno e estruturalmente cindido, constrangido também pelo desenvolvimento desigual.” (PAIVA et al, 2011, p. 195) (grifo nosso).

ditadura contou com a ativa participação de agências como CIA e a própria Casa Branca. Com documentos secretos e gravações originais da época, o filme mostra como os presidentes John F. Kennedy e o ministro de relações exteriores norte-americano Lyndon Johnson organizaram-se para destituir João Goulart e apoiar o governo do marechal Humberto Castelo Branco (CARMELO, 2013).

Quando Enrique Dussel (1997) destaca o papel da cultura ameríndia como parte essencial da cultura popular, é possível perceber que a reprodução ampliada do capital nessas terras exigiu a formulação de mecanismos de dominação e exploração diferentes para lidar com uma formação social heterogênea e diversa, em comparação aos processos europeus: tanto em relação às formas de exploração do trabalho, quanto no que tange aos processos de resistência pelos sujeitos oprimidos.

Com isso, é possível trazer à análise um conceito fundamental, de “sociedade abigarrada” formulado por René Zavaleta Mercado (1935-1984), boliviano, sociólogo e militante político, foi um dos marxistas latino-americanos mais importantes do século XX²⁶. Em Luis Tapia (2002, p. 12), um dos principais intelectuais bolivianos influenciados por sua obra, é possível identificar a caracterização de uma situação de abigarramento, que corresponde à existência de um Estado aparente em países colonizados. A existência de outros sistemas de organização social, institucional e política – no caso, povos indígenas, comunidades quilombolas – no bojo da modernização excludente vivenciada pela América Latina, gerou o que o autor chama de multiculturalidade desigual. Conforme já se discutiu em outra oportunidade (CASTILHO; MACEDO, 2013), a partir de Tapia (2002) conclui-se que, nos países que sofreram a dominação colonial, sociedades multiculturais e multisociais, diversos modos de produção, culturas e estruturas de autogoverno e autoridade local e regional coexistem com o poder monolítico do Estado, configurando-se a situação de abigarramento. São segmentos sociais que tem suas condições de vida precarizadas pelo desenvolvimento capitalista e, ao mesmo tempo, não são reconhecidos cultural e politicamente e não conseguem articular-se com os processos políticos nacionais legalmente instituídos:

Una formación abigarrada es un guiñapo de fragmentos. Es la densidad de lo desarticulado. Hay una superposición de sociedades, que se penetran por la gravedad política de la forma dominante; hay aglomeración sin recomposición orgánica. El colonialismo, sobre todo en el continente, llega con sus estructuras u organiza las suyas en algunos puntos de los territorios conquistados como lugares de contacto y articulación dominante con las sociedades locales conquistadas o sometidas. La estructura política colonial es un armazón de contacto con las estructuras socio-políticas locales bajo la modalidad definida por el conquistador (TAPIA, 2002, p. 63).

²⁶ Na Bolívia, sua obra influenciou decisivamente os rumos do marxismo no país, sendo objeto de teses de doutorado e de diversos estudos. Dentre os seguidores de seu legado, na Bolívia, destacam-se intelectuais marxistas importantes da atualidade, como Luis Tapia e Alvaro García Linera e diversos outros, que mesmo não debatendo especificamente o pensamento de Zavaleta, utilizam suas categorias e seu arcabouço teórico para pensar a realidade social contemporânea na Bolívia. No México, onde Zavaleta passou exilado os últimos anos de sua vida – e o período mais rico de sua produção teórica – sua obra também tem sido objeto de estudos há algum tempo. Entretanto, no resto da América Latina, e particularmente no Brasil, Zavaleta é pouquíssimo estudado e em muitas universidades sequer conhecido, a despeito da riqueza, complexidade e importância potencial que sua obra tem para a produção teórica marxista no continente, e em certa medida em todos os países que passaram por processos de colonização (SANTAELLA GONÇALVES, 2012).

A existência de uma forma monolítica de organização do Estado oficial, na construção do conceito de Zavaleta Mercado, não representa nem oferece espaço político aos setores distintos da sociedade boliviana, que se organizam a partir de diversas culturas, modos de produção e sistemas legais distintos (SANTAELLA GONÇALVES, 2012, p.35). Observa-se que a história de implementação do poder monolítico do Estado deu-se a partir de normas e procedimentos que permitiram a culminância de expropriações dos territórios originários dos povos indígenas, facilitaram o castigo penal e cultural aos povos africanos escravizados, bem como aos demais setores vulneráveis da sociedade colonial (GALLARDO, 2008).

Essa condição foi fortalecida pela prevalência de dois aspectos interessantes apontados por Gallardo (2006, 2008), e também por Enrique Dussel (1997), na história institucional da parte sul do continente. O primeiro refere-se a um desapego oligárquico e militar tradicional por direitos humanos. Esse desapego pode ser representado principalmente no período do militarismo de segurança nacional que, segundo Dussel, consiste na etapa de maior repressão cultural em toda história da cultura latino-americana. O segundo aspecto consiste no repúdio a qualquer perspectiva de melhoria no acesso ao excedente econômico dos setores populares empobrecidos, relacionado também a um desprezo cultural pelos *sem status*. Denota-se, assim, a presença de um conservadorismo latino-americano, que possui raízes em uma

[...] sucessão de períodos das classes dominantes (Ilustração, conservadorismo, liberalismo positivista, populismo, desenvolvimentismo e neofascismo periférico) que tem como contrapartida, em diversas fases, com diferenças nacionais, regionais e até locais, uma cultura popular, de classes, etnias e outros grupos explorados, que se foram criando em cada um dos períodos de maneira diferente e que se entroncam com a história da cultura popular da cristandade colonial. Como em ambas as épocas a cultura popular é cultura de resistência e oposição, nem sequer a emancipação nacional no início do século XIX significou uma ruptura essencial no desenvolvimento deste processo cultural (DUSSEL, 1997, p.188).

Essas reflexões justificam, portanto, a necessidade de incluir outros aportes – que partam da consideração dessas intrincadas relações de dependência e colonialidade para a formação jurídica, institucional e política dessas sociedades – para compreender os direitos humanos e seus possíveis fundamentos nas sociedades *abigarradas*. Para finalizar a contextualização da perspectiva latino-americana e sua importância para o estudo crítico dos direitos humanos, é necessário destacar também as influências dos processos mais recentes de formação de Estados concebidos como plurinacionais na América Latina, especialmente na Bolívia e no Equador. São fenômenos que fazem parte dessa análise conjuntural e refletem em que medida o *abigarramiento* do contexto cultural e político de sociedades periféricas, marcadas pela matriz colonial de poder em suas relações internas e externas, podem

engendrar sistemas de direito complexos e diferenciados, ao menos teórica e epistemologicamente, da lógica moderna de pensar os direitos e o Estado.

A lógica pluralista desses Estados pode ser encarada, segundo o professor colombiano Rosembert Ariza Santamaría (2013), no contexto da descolonização, enquanto uma história de poder, do poder dos povos indígenas contra a história racista. Por isso, a retórica descolonizante da Constituição boliviana representa uma tentativa de restituição e reconstituição de sistemas próprios das nações e povos indígenas, ou seja, de seu próprio direito. Podem ser consideradas tentativas de diálogos entre o direito tradicional e o direito indígena, reprodutores de um sincretismo que parte do processo de transição. Ou seja, criou-se um espaço institucionalizado no qual as noções de sempre do Estado moderno e da gramática e epistemologias europeias são confrontadas com ideais, categorias e formas organizativas surgidas na América Latina há 3 ou 4 mil anos, que de 500 anos para cá sofreram profundas reestruturações e rupturas a partir da conquista e dominação colonial.

De acordo com Ariza Santamaría (2013) essas possibilidades de diálogo na América Latina podem ser classificadas de acordo com 3 níveis de transição: 1 - Direito indígena subordinado ao direito positivo (categorias que exemplificam a ideia: grupos minoritários, minorias ou vulneráveis para identificar povos indígenas e comunidades tradicionais); 2 - Compreensão de dois sistemas jurídico diferentes, na mesma hierarquia, mas incapazes de interagirem entre si (Bolívia e Equador²⁷, por exemplo); 3 - Desaparecimento do direito positivo, a partir da construção de um novo direito. Essa última corresponderia à possibilidade de uma real descolonização, conforme os movimentos indígenas latino-americanos. Corresponderia a um novo direito nascido destes setores, não acomodado necessariamente à lógica ocidental de conformação do Estado de direito, relacionada diretamente ao modo de produção capitalista. Apesar da extrema importância dessa retórica constitucional diferenciada existente em alguns países da América do Sul, que reconhece a cosmovisão indígena para a construção do sistema de direitos oficial, os elementos dessa transição não estão funcionando além da dimensão teórica, pois na maior parte dos casos a estrutura do Estado continua se desenvolvendo a partir da tradição ocidental europeu-norte-americana.

A descolonização que se propõe, assim, seria possível a partir de um pluralismo jurídico não limitado ao reconhecimento da diversidade cultural, mas definido a partir da superioridade da ideia de autodeterminação dos povos da América Latina frente ao conceito

²⁷ Ainda segundo Rosembert (2013), o processo boliviano é diferente da ordem latinoamericana principalmente porque os magistrados são eleitos popularmente e existe uma real abertura do controle de constitucionalidade ao princípio do pluralismo jurídico. Além disso, na Bolívia, o direito comunitário é entendido como direito indígena, e não direito da União Europeia.

de Estado moderno nacional. Sob esse formato, o Estado plurinacional ensejaria novas formas de organização do poder, baseadas na diversidade, na dignidade igualitária entre os povos e também na interculturalidade. Frente aos processos cada vez mais intensos de globalização neoliberal, que afetam substancialmente as condições de sobrevivência da maioria da população mundial, é urgente pensar a partir da produção alternativa de juridicidade, pois, em se admitindo a pluralidade de fontes normativas, a capacidade de resistência e articulação da sociedade civil, especialmente dos movimentos sociais e populares, emerge como um elemento fundamental para a transformação e democratização social e política (WOLKMER, 2012, p. 252).

A proposição formal e constitucional de um sistema jurídico baseado nesses valores e nas cosmovisões indígenas, apesar dos problemas apontados, torna-se importante frente à história de luta e resistência dos povos originários latino-americanos, e conduz a processos cada vez mais amplos, protagonizados por esses povos, no sentido de influir diretamente em uma construção institucional diversa, não reprodutora da concentração colonial de poder que marca esse contexto social e político. Ao longo da história, conforme apontam Enrique Dussel (1993), Aníbal Quijano (2005) e Raquel Fajardo (2012), o reconhecimento da autoridade dos povos colonizados deu-se tão somente no sentido de facilitar a dominação europeia através da cobrança de tributos, do controle do trabalho, da evangelização, etc. O mesmo verificou-se quanto à jurisdição e ao direito indígena, tidos como meros facilitadores do controle étnico e estatal definido pelos objetivos coloniais – o que acabou, conseqüentemente, formando a ideia da incapacidade indígena de se autogovernar (YRIGOYEN FAJARDO, 2012, p. 5). Para alguns autores, como Roberto Gargarella, Viciano Pastor e Martín Dalmau, as constituições boliviana e equatoriana representam um processo que, a partir dessas premissas radicais, propõem uma refundação do Estado, inicialmente a partir do reconhecimento explícito das comunidades tradicionais latino-americanas, encobertas no processo expansão da matriz colonial de poder e na concepção moderna de Estado, que fundamenta o projeto republicano de até então (CASTILHO; MACEDO, 2013).

Esses são processos importantes que podem apresentar e ensejar a emergência de formas de pensar o conhecimento jurídico a partir de movimentos sociais e populares de resistência à ordem legal ocidental e aos paradigmas do humanismo moderno que moldam a noção hegemônica dos direitos humanos. Conforme afirma o professor Antonio Carlos Wolkmer, são elementos da conjuntura que impulsionam a dimensão cultural da luta por outras modalidades de relações sociais, o que necessariamente exige em estabelecer o foco de

análise não no Estado-nacional e no Mercado, mas na pluralidade e na emergência de sujeitos sociais resistentes a essa ordem. Movimentos, povos e organizações que se pautam pela alteridade, mostrando-se capazes de inaugurar novos horizontes institucionais, novas definições de direitos, de identidades e autonomia (WOLKMER, 2006, p. 115). Segundo Médici (2010b, p. 35), os processos populares constituintes na Bolívia e no Equador vão gerando novos procedimentos políticos e jurídicos sensíveis ao contexto e à necessidade de construir um processo de legitimidade democrática mais apto para sociedades complexas, pós-coloniais, atravessadas por desigualdades históricas e por uma profunda diversidade cultural. Essas reflexões mostram que, mesmo com todos os limites apontados, essas experiências são muito importantes como problematizações e tentativas de contestação da ordem estatal liberal.

Diante dessa contextualização, é possível compreender a importância da crítica à colonização enquanto processo político, social, cultural e epistemológico, que não só dizimou fisicamente, mas intelectual e politicamente as diferentes formas de organização sociais pautadas por outros valores que não os do europeu conquistador. Nesse sentido, mostra-se necessário analisar como e a partir de quais elementos teóricos e filosóficos esses valores foram constituídos. No subtópico seguinte, será ressaltada a importância dos debates filosóficos constituídos no período do processo colonizatório. A partir da análise de uma intensa produção acadêmica e intelectual sobre a conquista da América, que teve sua importância no mínimo invisibilizada para a formação do pensamento moderno – a Segunda Escolástica – começa-se a identificar em que medida essas histórias esquecidas podem revelar aspectos e discussões fundamentais para o debate moderno dos direitos humanos, que foram desencadeadas principalmente a partir do processo de colonização da América Latina. Essa reflexão provoca uma mudança de foco que, apesar de estar concentrada na produção de autores europeus sobre a história da Conquista, é fundamental para se adentrar no referencial teórico do pensamento descolonial e suas principais ferramentas teóricas e metodológicas de crítica ao discurso hegemônico dos direitos humanos.

2.2.1 Discussões do século XVI: Las Casas, Vitoria e Suarez

O século XVI corresponde ao período fundamental da consolidação da geopolítica mundial e da ordem moderna, especialmente no que tange à filosofia política que será desenvolvida nos séculos posteriores. Segundo a tese de Dussel (2007), a conquista da

América constituiu-se como o momento de transição, de uma Europa isolada e ilhada entre os impérios chinês, turco-otomano – o “antigo mundo” – para o domínio sobre a quarta parte do mundo recém “descoberta”, o “novo mundo”. Assim, a origem da Modernidade não está situada nem no Renascimento italiano, muito menos na revolução técnico-científica e filosófica do século XVII. O século XVI, assim, já não se configura como um momento da Idade Média, mas como o primeiro século da Modernidade, a modernidade *temprana* ou Primeira Modernidade.

A partir desta interpretação da história, passa-se a considerar que o debate filosófico e político travado nesse período tem a capacidade de captar diversos dos problemas centrais à Modernidade, até os tempos presentes (DUSSEL, 2007, p. 193). As proposições acerca da violência da Conquista e do direito de intervir e dominar outros povos e territórios no pensamento de Bartolomé de Las Casas (1484-1566) e nas propostas de solução do problema do *ius gentium*, e dos direitos das pessoas e das nações de Francisco de Vitoria (1483-1546) e Francisco Suárez (1548-1617)²⁸, formulam as bases do novo paradigma – científico, filosófico e político – que surge com o pensamento de Descartes, Bacon e Newton, no século seguinte.

Neste sentido, a reflexão sobre a importância do pensamento dos representantes da Segunda Escolástica é bastante relevante para a construção de uma análise histórica crítica do surgimento da noção de sujeito moderno. Além disso, contribui para a revisão dos marcos hegemônicos da matriz moderna do sistema jurídico, auxiliando na percepção do papel e da importância do pensamento descolonial para caracterizar os limites e as possibilidades emancipatórias do discurso e da práxis dos direitos humanos no contexto latino-americano.

As figuras que pensaram a expansão da Europa por um mundo colonial representam, conforme Dussel (2013) o início da filosofia política moderna. Nesse sentido, os enfrentamentos estabelecidos entre Bartolomé de las Casas e Guinés de Sepúlveda (RUIZ, 2007)²⁹ apontam para as conexões ainda existentes entre o fundamento hegemônico de

²⁸ Bartolomé de Las Casas, padre católico, torna-se em 1514 um importante lutador contra as injustiças sofridas pelos índios. Francisco de Vitoria, também membro da Ordem Dominicana da Espanha, foi um dos mais importantes filósofos que devotou os primeiros cursos universitários na Europa ao tema dos indígenas americanos, em 1539. Francisco Suárez era membro da Companhia de Jesus e dedicou toda sua vida ao ensino, tendo se tornado um dos principais pensadores representantes da Segunda Escolástica.

²⁹ Refere-se ao famoso debate escolástico ocorrido na cidade espanhola de Valladolid, no século XVI, cujos protagonistas foram o frei dominicano espanhol Bartolomé de Las Casas e seu compatriota Juan Ginés de Sepúlveda. Na controvérsia, presidida por um enviado do Papa Julio III, o Cardeal Roncieri, discutiu-se sobre a legitimidade das conquistas espanholas, a licitude da guerra contra os povos nativos e as possibilidades de se resolver o impasse quanto à natureza dos índios americanos. Os argumentos básicos de Sepúlveda para justificar a dominação e a luta contra os índios, conforme Wallerstein (2007) concentraram-se em apontar os índios como povo bárbaro, incapaz de aprender, o que justifica sua dominação por outros. Em sua segunda tese, argumentava que deveriam aceitar a dominação como punição por seus crimes contra a lei divina e natural. A terceira razão para a dominação girava em torno da necessidade de se impedir o mal. A quarta compreendia o argumento de que o domínio espanhol facilitava a evangelização, proporcionando mais segurança aos padres católicos. Conforme o autor (2007, p. 35) são argumentos que “*têm sido usados para justificar todas as ‘intervenções’*”

humanidade do século XVI e nos dias atuais, sintetizadas por Immanuel Wallerstein (2007) a partir do questionamento acerca de quem possui o direito de intervir e de invadir territórios³⁰. Para Las Casas, converter os povos originários de forma violenta não era justificável, nem mesmo no caso daquelas populações que cometiam os sacrifícios de pessoas às divindades, porque para o dominicano a expansão ou não da fé católica deve partir da premissa segundo a qual o Outro, as outras culturas, possuem liberdade, pelo direito natural, de aceitar ou não os argumentos. Nesse sentido, a imposição pela força, pelas armas, não significava a expansão real e a continuidade da doutrina cristã, mas a instrumentalização e alienação do Outro pela sua inclusão forçada em um mundo estranho (DUSSEL, 1983, 2008).

Bartolomé caminha para o direito de não-aceitação e de resistência à violência invasora, a partir da concepção de que esses povos, pela lei natural, possuem a obrigação de defender seus costumes e crenças na medida em que o tinham como o divino e o verdadeiro, ainda que não o fossem³¹. Las Casas, assim, inaugura uma perspectiva ontológica ético-política centrada na Alteridade (DUSSEL, 2008b) e outorga ao índio uma pretensão universal de verdade, abrindo espaço, dessa forma, para a afirmação da dignidade do Outro a partir da possibilidade de que o universal seja constituído segundo o diálogo necessário entre os anseios de verdade e de validade de cada cultura³². A obra de Las Casas pode ser considerada, conforme Dussel (2008), o primeiro anti-discurso filosófico crítico moderno, que logrou refutar minuciosamente as construções teóricas e filosóficas de legitimação e justificação da expansão colonial europeia. Nessa perspectiva, o debate ontológico inaugurado por Las Casas

subsequentes dos ‘civilizados’ do mundo moderno em zonas ‘não-civilizadas’: a barbárie dos outros, o fim de práticas que violam os valores universais, a defesa de inocentes em meio aos cruéis e a possibilidade de disseminar valores universais.’. No debate, o principal argumento de Las Casas girava em torno do princípio do “mal menor” frente à teoria de Sepúlveda sobre a obrigação do povo europeu em libertar os inocentes, especialmente as vítimas das cerimônias de sacrifício, etc. Para Las Casas, pecado maior era matar inocentes para punir os culpados. Toda sua argumentação também era movida pela esperança de que os índios, infiéis, seriam convertidos e seus erros seriam perdoados, porque ignoravam Deus. Ou seja, a cultura indígena era considerada moralmente inferior, mas não seria possível admitir e construir uma superioridade por meio da violência e da dominação de outros povos, porque isso não era cristão, conforme Las Casas (Wallerstein, 2007, p. 39).

³⁰ “A pergunta quem tem direito de intervir vai direto ao cerne da estrutura moral e política do sistema-mundo moderno. Na prática o direito à intervenção é um direito apropriado pelos fortes. Como é um direito difícil de ser legitimado na prática, ele necessita de uma retórica que, logicamente, está sempre sujeita a questionamentos morais e políticos. Os interventores, quando questionados, recorrem sempre a uma justificativa moral: a lei natural e a razão cristã, no século XVI, a missão civilizadora no século XIX e os direitos humanos e a democracia no final do século XX.(...) O universalismo europeu é o conceito que define essa realidade: conjunto de doutrinas e pontos de vista éticos que derivam do contexto europeu e ambicionam ser valores universais globais – aquilo que muitos de seus defensores chamam de lei natural – ou como tal são apresentados. É uma doutrina oralmente ambígua porque ataca os crimes de alguns e passa por cima dos crimes de outros, apesar de usar critérios que se afirmam como naturais.” (WALLERSTEIN, 2007, p. 59).

³¹ Além disso, se o sacrifício é oposto pela força das armas (como Guiné e Francisco de Vitoria afirmaram), os guerreiros indígenas tornam-se “justos guerreiros”, e portanto estão justificados na defesa de seu dever de levar adiante seus sacrifícios, que para eles são obrigatórios (DUSSEL, 2013, p. 179). Tradução livre de: “Furthermore, if the sacrifice is opposed by force of arms (as Guiné as well as Francisco Vitoria affirmed), the Indians’ war then becomes a ‘just war,’ and they therefore are justified in defending their duty to carry out such sacrifices, which to them are obligatory.”.

³² Las Casas se propone un doble acto de fe: a) en el Otro como otro (porque si no se afirma la igual dignidad del Otro y se cree en su interrelación no hay posibilidad de acuerdo racional ético), y b) en la pretensión de la aceptación por el Otro de la propuesta de una nueva doctrina, lo que exige por parte del Otro también un acto de fe. Para ello es necesario que el otro sea libre, que acepte voluntariamente las razones que se que le proponen (DUSSEL, 2008).

consiste em uma crítica formulada a partir da interlocução intra-europeia (porque se tratou de um dominicano espanhol), mas que se deu sob as bases das consequências violentas da Modernidade/Colonialidade, verificadas a partir da dizimação e subjugação dos povos originários americanos. No entanto, a lógica lascasiana não estava isenta de limitações, na medida em que Las Casas também postulou a ilegalidade da saída espanhola da América, pois para ele os espanhóis não deveriam renegar a responsabilidade de “salvar” os índios por meio da pregação do Cristianismo³³.

Mesmo com essa limitação, o discurso de Las Casas era muito progressista para a época, e sua derrota política representou a vitória da articulação legal e jurídica da diferença colonial (MIGNOLO, 2013), baseada no controle dos corpos e do conhecimento. Os conceitos de geopolítica e corpo-política podem ser trazidos aqui no sentido de esclarecer em que medida a “derrota” filosófica de Las Casas também representou o desenvolvimento da classificação imperial/colonial histórica de sujeitos que, naquele período, eram os novos sujeitos de entendimento, que foram oprimidos, negados e invisibilizados pelas políticas teológicas e egológicas imperiais (MIGNOLO, 2010).

São os povos e etnias transformadas no corpo “índio/a” e “negro/a”, a exterioridade, que passam a representar, no discurso filosófico moderno, a partir da Conquista e da escravidão, papéis subalternos forjados pela própria retórica da Modernidade. O sistema jurídico operou a partir desse contexto, e forjou suas estruturas conceituais e teóricas de acordo com a lógica colonial. Os direitos humanos, apesar de cumprirem esse papel inicial, também representaram, no decorrer dos séculos, tentativas de combate às sombras da Modernidade (escravidão, exploração, apropriação de terras, discriminação, etc.) enquanto consequências a serem corrigidas mediante o avanço da democracia e da própria Modernidade (MIGNOLO, 2010, p. 50). A principal questão consiste no fato de que essa complexidade, à primeira vista concebida como um paradoxo que limita a possibilidade de afirmar o potencial crítico e emancipatório dos direitos humanos, continua sendo evitada quando se projetam discussões jurídicas e acadêmicas sobre a fundamentação ou efetivação dos direitos humanos no contexto dos países periféricos.

No pensamento de Francisco de Vitoria também se verifica a continuidade de um processo de invisibilização do período colonial como elemento constitutivo da Modernidade e do sistema jurídico moderno. Segundo Mignolo (2013), Vitoria engajou-se em construir, a

³³ A única solução, portanto, consiste em os índios governarem-se regionalmente, enquanto permanecem sob o imperio do Rei da Espanha, possuindo liberdade e racionalidade aceitas pela fé cristã. Tradução livre do original: “The only solution, then, is for the Indians to govern themselves regionally while still being under the empire of the King of Spain, having freely and rationally accepted the Christian faith.” (DUSSEL, 2013, p. 184).

partir dos fundamentos romanos de lei e direito natural, um acordo racional acerca da necessidade e legitimidade europeia em invadir e ocupar os territórios indígenas na América. O que se percebe no pensamento de Vitoria são as primeiras reflexões sistematizadas sobre elementos que permanecem ainda hoje determinantes para a história clássica do direito internacional moderno, que situam seu surgimento apenas dois séculos depois, nas guerras entre monarquias europeias do século XVII, nos trabalhos de Grotius e na Paz de Westphalia (BARRETO, 2013, p. 155). Nessa história oficial, ofusca-se a tradição legal utilizada para aproximar o discurso jurídico internacional – situado entre a doutrina medieval e o direito natural – do empreendimento colonial, ainda nos séculos XV e XVI. A necessidade de proporcionar legitimidade racional à Conquista no campo do direito internacional existiu de forma concreta e pode ser identificada no pensamento de Francisco de Vitoria. Neste sentido, o grande trunfo de Vitoria foi construir um cenário legal capaz de sustentar uma jurisdição apta a legitimar a Conquista e, ao mesmo tempo, responsabilizar os índios, não somente pela resistência, mas também pelo fato de existirem, simplesmente³⁴.

Os princípios norteadores do direito natural estabeleceram as bases da lei internacional que surgia, a qual, em seu primeiro quadro, deveria ser entendida estritamente como a “lei metropolitana”, imperial, colonial e europeia (BARRETO, 2013, p. 189). Os chamados “direitos dos povos”, o direito de navegação, de comércio, ou de adquirir cidadania por meio do critério do *ius solis* pertenciam somente aos europeus. O fato de os índios serem considerados racionais, para Vitoria, não estava relacionado ao reconhecimento de sua humanidade e à possibilidade de vivenciarem também os mesmos direitos, mas sim à capacidade de serem dominados de forma legítima, de acordo com os princípios do direito natural (BARRETO, 2013).

Nesse sentido, é importante observar o caráter funcional adquirido pelo direito natural nesse período, pois a construção teórica de Vitoria contribuiu para a formulação do pensamento moderno subsequente, sendo incorporada ao discurso filosófico, político e jurídico, especialmente quando se analisa o histórico do direito internacional. Pode-se afirmar também que, durante os séculos seguintes, a funcionalidade imperial dos princípios do direito natural, formulados a partir da razão eurocêntrica, aprofunda-se, especialmente quando se observa o desenvolvimento das teses e justificações biológicas para a classificação e

³⁴ O mito da Modernidade pode ser caracterizado por propor uma verdadeira inversão, em que aponta a culpa dos próprios povos dominados, na medida em que são duplamente culpados: são culpados pela sua imaturidade, num primeiro momento, e num segundo, quando resistem à renúncia e à aceitação do progresso e da cultura mais desenvolvida. (DUSSEL, 1993, pp. 78-79).

hierarquização racial, nos séculos XVIII e XIX. São formulações que se expandem a partir do Iluminismo, pois com a consolidação de identidade europeia nesse período, o mundo foi reduzido a termos europeus, que por sua vez foram termos identificados com universalidade (FITZPATRICK, 2009). O Iluminismo publicizou a conotação moderna de raça articulada, a partir de um viés mitológico, com o processo de evolução das sociedades.

No caso de Vitoria, a consideração da humanidade dos índios ia até certo ponto, o de servir os propósitos de uma jurisdição universal e do direito natural. Enquanto formuladores e descendentes diretos dessa lei natural frente aos índios cabia aos europeus a tarefa de conquistar e colonizar. A subsunção dessas relações de exploração e violência ao caráter formal da jurisdição internacional – já formulada como critério universal de validade das relações comerciais novas e antigas – vai sobreviver e aprofundar-se durante todo o período colonial – nos contextos latino-americano, asiático e africano – e subsistir a partir das formas de distribuição geopolítica das nações nos períodos seguintes, e das empresas transnacionais, corporações e grandes bancos, nos dias atuais³⁵.

A ideia de justa guerra – na defesa dos valores civilizatórios cristãos – completa, segundo Barreto (2013), a moldura legal da Conquista. A continuidade da reprodução e o aprofundamento desses elementos discursivos transformam o direito natural em direito internacional ao genocídio, e os direitos humanos em direito de guerra. Assim como as teses de Las Casas, Vitoria utiliza argumentos e elementos extremamente modernos, pois centra sua análise na necessidade de criação de uma ordem mundial, baseada na existência de um acordo ou consenso racional, situado por sua vez na doutrina do direito natural e nas referências ao legado romano. Sua formulação viabiliza o processo de secularização e superação da doutrina medieval do *ius gentium* (BARRETO, 2013, p.150). Enquanto para Las Casas o direito natural permitiu a consideração de uma formulação ontológica da alteridade – proposta ético-política derrotada, como já se viu – em Vitoria torna-se possível identificar as bases da proposta moderna vitoriosa de direito natural, que posteriormente vai ensejar a defesa da

³⁵ Nesse sentido, filia-se à reflexão de Milton Santos no que concerne à globalização, seus impactos e sua perversidade: “Será que essa mundialização é completa? Para muitos, não haveria, por exemplo, mundialização das classes sociais (V. Navarro, 1982 e A. Bergensen, 1980, p. 10) nem uma moralidade universal, ainda que fosse a moralidade dos Estados. Se as firmas multinacionais criam em toda parte burguesias transnacionais (R. L. Sklar, 1976), e se instituições de natureza semelhante estão presentes em todos os países, as classes são ainda definidas territorialmente, assim como as aspirações e o caráter de um povo ainda o são em função das heranças históricas. Os Estados, cujo número se multiplicou devido às novas condições históricas, constituem um sistema mundial, mas individualmente eles são, ao mesmo tempo, uma porta de entrada e uma barreira para as influências exógenas. Sua ação, embora autoritária, assenta nas realidades preexistentes e por isso jamais induz uma mundialização completa das estruturas profundas da Nação. (...) A mundialização que se vê é perversa (Santos, 1978). Concentração e centralização da economia e do poder político, cultura de massa, cientificização da burocracia, centralização agravada das decisões e da informação, tudo isso forma a base de um acirramento das desigualdades entre países e entre classes sociais, assim como da opressão e desintegração do indivíduo. Desse modo se compreende que haja correspondência entre sociedade global e crise global.” (SANTOS, 1988, pp. 6-7).

propriedade liberal e do Estado de Direito moderno.

Na construção teórica de Vitoria podem-se observar as ideias embrionárias que posteriormente legitimarão uma ordem na qual se admitem meios-sujeitos e meios-cidadãos. A inclusão dos índios na ordem mundial – a partir do paradigma da racionalidade já em formação na época – não se deu somente a sua revelia, mas também na perspectiva de autorizar e justificar seu processo de subjugação e exclusão. O sistema jurídico – a lei natural transformada em nova ordem internacional – funcionou como um mecanismo ideológico a partir do qual se validou o extermínio dos “novos sujeitos”.

Ao mesmo tempo, conforme Bragato (2011), o discurso lascasiano, embora relegado à obscuridade na Segunda Modernidade, desempenhou papel fundamental para a ressignificação dos direitos humanos no marco do processo de universalização do segundo pós-guerra, pois antecipou pressupostos do discurso humanista que emergiu nesse contexto e inspirou o Direito Internacional dos Direitos Humanos.

No contexto do século XVI, portanto, já é possível identificar a formulação de uma teoria dos direitos que vai orientar as reflexões do pensamento moderno, e nessa perspectiva Dussel (2013) também salienta a importância dos aportes do jesuíta Francisco Suárez e sua influência para a reflexão cartesiana do sujeito moderno e do *ego cogito*³⁶. Toda essa formulação filosófica da Primeira Modernidade demonstra que a chamada Segunda Escolástica não representou uma repetição do pensamento medieval, mas operou grandes transformações filosóficas que ajudaram a formar as bases do pensamento filosófico metafísico *inteiramente novo* proposto como tal por Descartes. Nesse contexto, a formação da Ordem jesuíta impulsiona os primeiros passos de uma filosofia moderna na Europa (DUSSEL, 2008b). Apesar de menos conhecida, a filosofia de Suarez possui elementos complexos e inovadores que não serão analisados com profundidade no trabalho, mas podem ser representados a partir da reflexão realizada por Dussel (2013) no que concerne à filosofia dos direitos do pensador jesuíta.

Suarez articula uma filosofia dos direitos que parte da individualidade livre do sujeito moderno, sem, contudo, rejeitar as conexões desse sujeito com o sentimento e a realidade comunitária, que o constitui intrinsecamente. Sem perder de vista a lei eterna e a lei natural, existem para Suarez, no âmbito da lei positiva – a lei humana – os “direitos comuns”, inscritos no âmbito da comunidade, e aqueles direitos “individuais” ou particulares, que podem ser entendidos como a “lei positiva do eu” de qualquer sociedade autogovernada.

³⁶ A primeira obra filosófica estudada por Descartes é de a *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez, publicada em 1597, um ano depois do nascimento de Descartes (DUSSEL, 2008b).

Nesse ponto, Suárez pode ser considerado o mestre da filosofia política moderna, pois produz uma teoria política que será aplicável na América Hispânica até o século XIX, e pela qual as lutas pela emancipação anticolonial serão justificadas (DUSSEL, 2013, p. 198). No âmbito das lutas anticoloniais, a teoria política de Suarez será útil à elite *criolla* e mestiça que, por meio dessa teoria de direitos, reivindica o exercício de poder e de cidadania contra o domínio colonial espanhol e português. A ideologia suareziana influenciará ainda, conforme Dussel (2013), a experiência comunal das reduções jesuítas na América Latina, o exemplo remoto para o socialismo utópico europeu no século XVIII, especialmente nas figuras de Malby e Morelli e Babeuf (DUSSEL, 2013, p. 204)³⁷.

As conexões entre a releitura de Las Casas, Francisco de Vitoria e Francisco Suarez, a partir do referencial teórico adotado e analisado neste trabalho – o pensamento descolonial – com os temas trabalhados pela filosofia moderna dos séculos XVII e XVIII são necessárias para perceber de que maneira a constituição da teoria dos direitos, e dos direitos humanos moderna conecta-se com a reflexão iniciada na Espanha e em Portugal, no contexto da Conquista da América.

Esses processos de resistência nos pensamentos de Las Casas e Suárez albergam uma série de aspectos históricos invisibilizados pela construção do pensamento moderno ocidental. Consistem em fragmentos da nossa própria história silenciados na produção de conhecimento acadêmico tradicional – seja no campo das Humanidades ou da Filosofia, História e Teoria do Direito – que oferecem mecanismos importantes para a interpretação social e jurídica dos graves conflitos de direitos humanos, principalmente no contexto fundiário brasileiro, vivenciados ainda de forma latente³⁸.

³⁷ Nesse sentido, corrobora-se com a passagem de Quijano (2005, p. 73): “Porque é com a experiência histórica que leva à formação da América que se assentam na Europa as ideias e a experiência de mudança, como um modo normal, necessário e desejável da história; abandono do imaginário de uma idade dourada num passado mítico em favor do imaginário do futuro e do ‘progresso’. E sem a América, sem contato e sem conhecimento de formas de existência social baseadas na igualdade social, a reciprocidade, a comunidade, a solidariedade social, entre algumas sociedades indígenas pré-coloniais, em especial na região andina, não se poderiam explicar as utopias europeias dos séculos XVI, XVII e XVIII, as quais, re-imaginando, magnificando e idealizando aquelas experiências indígenas, em contraste com as desigualdades do feudalismo no Centro-Norte da Europa, fundaram o imaginário de uma sociedade constituída em torno da igualdade social, da liberdade individual e as solidariedade social, como projeto central da modernidade e como cifra e compêndio de sua específica racionalidade.”.

³⁸ Importa destacar o exemplo do conflito na terra indígena Guarani-Kaiowa, no Mato Grosso do Sul, devido aos recentes acontecimentos que culminaram na prisão de dois índios e nas constantes ameaças ao cacique Ládio Veron. Os índios foram acusados, pelo administrador da Fazenda Brasília do Sul, localizada no meio da Terra Takwara, já reconhecida como terra Guarani-Kaiowa pela portaria da FUNAI nº 954, de 4 de junho de 2010, de desmatar e comercializar madeiras da terra indígena. Há meses, as lideranças denunciam o desmatamento praticado pelos arrendatários da fazenda dentro da Terra Indígena Takwara. Sem qualquer investigação das denúncias e responsabilização dos fazendeiros, sob o argumento de que os indígenas estariam roubando e vendendo a madeira da área devastada por estes, os policiais civis invadiram a aldeia, pois se trata de uma área em litígio, sob jurisdição federal, portanto, de acesso restrito à jurisprudence da polícia federal. Com a ajuda dos funcionários/jagunços dos arrendatários, os policiais civis levaram mais de oito indígenas para a delegacia, onde foram humilhados e agredidos verbal e fisicamente, inclusive durante o percurso até a cidade. No momento em que se aproxima a efetivação da demarcação deste território tradicional Kaiowa e Guarani, as ordens de prisão aparecem e a

A reconstrução dessa história consiste em uma importante ferramenta metodológica que aproxima a reflexão crítica diante da perspectiva hegemônica formulada pelo pensamento moderno. São novas abordagens que desnaturalizam uma concepção intraeuropeia da história mundial e conduzem a um repensar importante que desafia a noção de superioridade civilizatória, comum à perspectiva hegemônica dos direitos humanos, como se pôde observar no tópico 1.1 desse capítulo. Nesse momento, portanto, é possível contextualizar a crítica realizada pelo pensamento descolonial, a partir de que elementos ela surge e em que medida enfrenta os aspectos fundamentais ao discurso hegemônico dos direitos humanos. No próximo e último tópico desse capítulo, após uma breve contextualização de seu surgimento e suas principais referências, serão destacadas e analisadas as categorias fundamentais do pensamento descolonial que desafiam e enfrentam direta e criticamente os elementos já caracterizados do discurso hegemônico dos direitos humanos.

A sistematização dessas categorias dá-se especialmente a partir da dimensão histórica e política, pois são definições e ideias que rompem com os aspectos históricos e políticos já identificados no processo de formação da ideia de sujeito moderno e de sua influência para o discurso dos direitos humanos. Serão destacados como os aspectos da matriz descolonial do conhecimento problematizam as especificidades do contexto latino-americano para sustentar um aporte crítico à dimensão moderna e eurocentrada de se pensar as ciências sociais e o fenômeno jurídico de forma geral. Conforme observa-se no decorrer do próximo tópico, a consideração dessas problemáticas “periféricas”, estimula cada vez mais a emergência, a partir dos pressupostos teóricos pós-coloniais, de reflexões originais e contra-hegemônicas, que partam do contexto latino-americano, para confrontar os paradigmas modernos.

2.2.2 Os principais aportes do pensamento descolonial e algumas categorias centrais: Modernidade como mito e matriz colonial de poder

As críticas ao eurocentrismo não são novas e também direcionaram as proposições desenvolvidas no âmbito do pensamento descolonial. Nesse sentido, as influências – em relação ao ponto de diálogo, e também de crítica – da própria crítica moderna e dos movimentos de resistência ao imperialismo forjados na experiência europeia também são importantes para a formação da Teoria ou do pensamento descolonial.

criminalização contra os indígenas aumenta. Conforme as informações obtidas, as duas pessoas presas foram liberadas no dia 19 de setembro de 2013 (AMARAL; SILVA, 2013).

Segundo Barreto (2012, p.4) a crítica ao eurocentrismo possui antecedentes ao longo dos 500 anos de resistência ao imperialismo moderno. Especialmente a partir do século XX, vem sendo renovada e reforçada por diversas escolas de pensamento, dentre elas a Teoria Pós-colonial e o Orientalismo, os Estudos Subalternos, a Teoria Descolonial, os movimentos da Critical Race Theory e da Black Radical Theory, o Black Atlantic Studies e o Feminismo do Terceiro Mundo. Em relação aos possíveis antecedentes latino-americanos, para Enrique Dussel (2008, p. 342), remontam principalmente ao período pós-segunda guerra europeia e norte-americana, a partir da organização de um grupo de filósofos³⁹ latino-americanos. Uma das principais fontes para a Teoria Descolonial, a Filosofia da Libertação, na década de 60 e 70, reflete uma teoria filosófica que busca contribuir com uma práxis da libertação. A Filosofia da Libertação entende que é preciso superar um dualismo simplista entre centro e periferia, exploradores *versus* explorados, sem cair em um discurso reacionário ou utópico. Nessa perspectiva, assume e fundamenta a existência da dominação, a partir de pressupostos e embasamento teóricos (DUSSEL, 2008, p. 343).

Os conceitos de pós-colonialismo e descolonialidade surgiram posteriormente, na Conferência de Bandung nos anos 1990 (MIGNOLO, 2008). As reflexões que embasaram o surgimento e a popularização dos termos referem-se a uma análise crítica do período em questão, frente ao caráter colonizador dos projetos capitalista e comunista, ambos tidos como consequência do Iluminismo europeu. Entretanto, a organização e sistematização de leituras e publicações em torno do papel latino-americano e sua contribuição para o processo de descolonização do conhecimento e da produção acadêmica ocorrem posteriormente à consolidação do pós-colonialismo (década de 60) e de movimentos importantes, organizados por pesquisadores e intelectuais indianos (Grupo de Estudos Subalternos Indiano) e latino-americanos (Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos), nas décadas de 70 e 80.

O pós-colonialismo pode ser entendido como um movimento intelectual que se consolidou a partir das lutas de independência vivenciadas no século XX, especialmente nas décadas de 60 e 70. Nesse sentido, a militância política de diversos intelectuais, integrados a essas lutas, possibilitou a construção de reflexões pautadas pela necessidade de ampliar as bases democráticas da sociedade, especialmente a partir da visibilidade dada às consequências destrutivas das políticas imperialistas nestas sociedades. O legado de Frantz Fanon (1925-1961), principalmente, orienta o sentido dessas reflexões, principalmente por evidenciar as raízes dos processos de exclusão social e política, articulados historicamente em um modelo

³⁹ O quadro teórico desta geração era influenciado por filósofos como Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset e Sartre, ou historicistas como Tonybee (DUSSEL 2008, p. 336).

de desenvolvimento predatório que instituiu uma divisão internacional do trabalho a partir da subjugação de outros povos e culturas não-europeias. Fanon (2007) consegue destacar a subjetivação gerada por essa articulação histórica, que se manifesta como um grande obstáculo à libertação do povo argelino e de outros povos colonizados. A influência do pensamento de Fanon foi incontestável nos processos de independência na África, na organização do movimento negro nos Estados Unidos e na América Latina e nas referências atuais dos estudos culturais realizados por Hall (2003), Bhabha (1998) e Gilroy (2001)⁴⁰.

Para Mignolo (sd., p. 5), as origens do projeto Modernidade/Colonialidade (M/C), grupo de pensadores cuja produção colocou em evidência a perspectiva descolonial, remontam também, além da Teologia e Filosofia da Libertação, a Teoria da Dependência (Rui Mauro Marini, Theotônio dos Santos, André Gunder Frank, entre outros), a qual representa o movimento de pensar as ciências humanas e sociais de acordo com a reprodução do subdesenvolvimento nos países periféricos. Diante do fim da União Soviética e a descaracterização dos países tidos como do “Segundo Mundo”, era necessário, de acordo com Escobar (2004), mover-se a partir do Terceiro Mundo. O conceito de colonialidade – e a urgência de se pensar em paradigmas descoloniais – surgem para oferece respostas a essas mudanças e a essa conjuntura histórica. As reflexões em torno do subdesenvolvimento, do

⁴⁰ Na esteira dos clássicos do pensamento pós-colonial, sobressaem as obras de Aimé Césaire (1913 – 2008) e Edward Said (1935 – 2003), este não conectado diretamente aos processos de libertação da história recente. Em *Discours sur le colonialisme*, publicado em 1955, Aimé Césaire discute porque a civilização europeia é moral e espiritualmente impossível de ser defendida, a partir da marca do colonialismo moderno e seu projeto civilizatório. Ao mesmo tempo, esclarece que o projeto de crítica da Modernidade a partir das consequências do colonialismo moderno não pretende reviver, de forma utópica e estéril, as civilizações negras subjugadas. A proposta consiste em, a partir da tomada de consciência do colonialismo enquanto um projeto civilizatório, “*crear una sociedad nueva, com la ayuda de todos nuestros Hermanos esclavos, enriquecida por toda potencia productiva moderna, cálida por toda la fraternidade antigua.*” (CESAIRE, 2006, p. 25). Em relação às fontes mais recentes, que trabalham a partir desses pensadores, salienta-se a experiência do Grupo de Estudos Subalternos indiano, ou Estudos Subalternos, proliferada a partir dos trabalhos de Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak, que formam a tríade do pós-colonialismo, segundo Santiago Castro-Gómez (2005, p. 20). Para o autor, o pós-colonialismo logrou êxito em identificar a dimensão epistêmica do colonialismo, especialmente em relação ao nascimento das ciências humanas, tanto no centro quanto na periferia. A noção de subalterno provém da tradição gramsciana, no entanto, apesar da utilização do conceito gramsciano, a referência ao pós-estruturalismo (Deleuze, Derrida e Foucault) como teoria de base desautorizava os estudos pós-coloniais para a tradição de pensamento marxiana. As matrizes pós-coloniais são difundidas na década de 80 especialmente a partir dos estudos culturais, que ampliam as produções do Grupo de Estudos Subalternos indiano. A emergência desse pensamento contra-hegemônico na Índia, principalmente a partir dos estudos de Homi Bhabha, segundo Enrique Dussel (2007, p. 340) também influenciaram a Filosofia da Libertação latino-americana. Segundo o autor, esses movimentos da periferia não abandonam o referencial marxista, mas também se utilizam de novos instrumentos epistemológicos para uma análise crítica originados na França, principalmente em Foucault e Levinas. Ainda na esteira dos principais teóricos pós-coloniais, não se pode deixar de destacar a importância das reflexões de Gayatri Spivak e Homi Bhabha. Na primeira, evidencia-se a crítica ao pós-estruturalismo teórico de Foucault e Deleuze (SPIVAK, 2010a), especialmente na obra *Can the subaltern speak?*, na qual realiza uma importante autocrítica sobre o papel dos intelectuais pós-colonialistas, pois vinculada ao Grupo de Estudos Subalternos. O questionamento-título da obra indica a potencialidade das discussões e questionamentos gerados pelo texto, no qual a autora problematiza os perigos da “ontologização” da categoria subalterno, de matriz gramsciana. A autora também realiza uma importante crítica às bases da teoria antropológica, que produziu uma forma etnocêntrica de ciência e de apreensão do conhecimento “excêntrico”. Em “*Critique of Postcolonial Reason*”, a partir da categoria de “informante nativo” (SPIVAK, 2010b), destaca-se o processo não somente de invisibilização, mas também de silenciamento proporcionado pela tradição euroteleológica, na medida em que se negou a esses sujeitos a possibilidade de traçar por si mesmos sua autobiografia. A tradição antropológica etnocêntrica produziu “autobiografias” mediadas por um investigador de campo, dominante, que se utilizou desses relatos como provas objetivas para a antropologia e para a etnolinguística (SPIVAK, 2010b, p. 154).

desenvolvimento do capitalismo nos países periféricos e das relações imperialistas e de dependência forjadas de forma mais intensa no contexto da ditadura civil-militar conformam a caracterização do capitalismo brasileiro e latino-americano e fazem da Teoria da Dependência uma das correntes precursoras do pensamento descolonial.

Segundo Dussel (2007), a “ocupação” dos Estados Unidos por intelectuais latino-americanos, devido às ditaduras militares no continente, ou mesmo à busca por melhores oportunidades, representou uma renovação nos estudos latino-americanos, principalmente no campo dos estudos literários. Nessa perspectiva, os estudos subalternos, advindos da Índia e das filosofias e pensamento afro-americanos e afro-caribenhos, permitiram uma discussão produtiva sobre hipóteses inovadoras de uma razão pós-colonial, que emergiu da Ásia e da África a partir da emancipação de muitas nações desses continentes, após a Segunda Guerra Mundial. A partir daí, torna-se evidente que o pensamento latino-americano e a Filosofia da Libertação já tinham levantado muitas das questões que compreendiam o contexto africano e asiático.

No ano de 1998, durante o encontro da Associação Internacional de Sociologia, em Montreal, no qual Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Fernando Coronil, Arturo Escobar e Walter Mignolo discutiram o conceito de colonialidade, lançou-se uma coletânea de artigos sob a coordenação de Eduardo Mendieta e Santiago Castro-Gómez, editada por Ileana Rodríguez, intitulada “*Teorias Sin Disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*”.

Na publicação do Grupo refletem-se as divergências entre os pesquisadores, especialmente em relação ao tipo e ao grau de influência que o legado dos estudos pós-coloniais e culturais possuem ou deveriam possuir para a construção dos Estudos Subalternos latino-americanos. Assim, Walter Mignolo, Eduardo Mendieta e Santiago Cástro-Goméz (MENDIETA; CASTRO-GOMÉZ, 1998) sustentam a compreensão de que as teses de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha e outros teóricos não deveriam ser assumidas e transladadas automaticamente para uma análise do caso latino-americano. Mignolo aprofunda a crítica em torno dessas teorias que, para ele, não conseguem propor alternativas ao movimento global de ocidentalização, ou seja, não vislumbram um âmbito de “exterioridade” frente ao Ocidente⁴¹.

⁴¹ En este sentido, como lo afirmara Spivak, su actitud frente a la globalización es la de una "crítica permanente frente aquello que no se puede dejar de desear" (Spivak 1996: 27-28). Y sus metodologías preferidas son la "reconstelación" y la "catachresis", esto es, el uso estratégico de las categorías más autocríticas desarrolladas por el pensamiento occidental para recontextualizarlas y devolverlas en contra de sí mismo. (MENDIETA, CASTRO-GOMÉZ, 1998, p. 12).

Nessa crítica se percebe que o lócus de enunciação das teorias pós-coloniais está centrado no império britânico e, por isso, havia a necessidade de buscar uma categorização crítica do ocidentalismo que tenha seu lócus de enunciação na própria América Latina. Para isso, Mignolo utiliza o legado do pensamento latino-americano em suas fontes anti-colonialistas, do século XVIII e XIX, mas, especialmente, na Teoria da Dependência e na Filosofia da Libertação. Aprofundando ainda mais a análise, Castro-Goméz destaca, nesta publicação, a necessidade de se pensar e constituir uma genealogia do pensamento latino-americano capaz de desmistificar algumas representações unitárias e excludentes forjadas no interior de sua realidade e cultura, o que o autor chama de *Latinoamericanismo* (CASTRO-GOMÉZ, 1998).

As divergências no interior do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, cada vez mais exploradas e aprofundadas principalmente pelos autores acima, deram origem à formação do Projeto Modernidade/Colonialidade, em 2001. Walter Mignolo foi um dos principais responsáveis pela articulação do coletivo, juntamente com alguns (a minoria) dos intelectuais do Grupo.

Diversos encontros, seminários e debates entre os pesquisadores articulados no Projeto e demais intelectuais conformaram as principais compilações publicadas pelo coletivo, bem como as contribuições individuais dos autores em suas Universidades de origem. Ainda no ano de 1998, um importante encontro apoiado pela CLACSO (Conselho Latino-americano de Ciências Sociais) e organizado por Edgardo Lander, reuniu na Universidad Central de Venezuela, pela primeira vez, Mignolo, Arturo Escobar, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil (CASTRO-GOMÉZ; GROSFOGUEL, 2007, p. 10). A partir desse seminário, em 2000 foi publicada uma obra coletiva bastante representativa das principais categorias trabalhadas pelo grupo, editada pela CLACSO: *“La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales”*. No mesmo ano, Ramon Grosfóguel e Agustín Lao-Montes reuniram em Binghamton, para o seminário internacional intitulado *Transmodernity, historical capitalism and coloniality: a post-disciplinary dialogue*, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, pela primeira vez. Neste congresso foi discutida pelos quatro autores a herança colonial na América Latina, a partir da análise de sistema-mundo de Wallerstein (CASTRO-GOMÉZ; GROSFOGUEL, 2007). Essas aproximações da análise de sistema-mundo e as teorias latino-americanas sobre colonialidade aprofundaram-se, culminando na organização da conferência 24 da PEWS (Political Economy of the World System), convidando os filósofos colombianos Santiago Castro-Goméz e Oscar

Guardiola Rivera. Desse encontro resultou o livro *The modern/colonial/capitalist world-system in the Twentieth Century*, editado em 2002.

Paralelamente, em Bogotá, realizava-se o simpósio internacional *La reestructuración de las ciencias sociales en los países andinos* (1999), organizado por Santiago Castro-Gómez e Oscar Guardiola Rivera, com o apoio do Instituto de Estudos Sociais e Culturais Pensar e da Pontifícia Universidade Javeriana, que funcionou como um catalizador das articulações e atividades do grupo. A partir de então, forma-se um convênio de cooperação acadêmica entre a Universidad Javeriana de Bogotá, a Duke University, a University of North Carolina e a Universidad Andina Simon Bolívar de Quito, no intuito de organizar atividades e publicações sobre o tema da geopolítica do conhecimento e da colonialidade. No evento de Bogotá passam a integrar o grupo a semióloga argentina Zulma Palermo e a romanista alemã Freya Schiwy. Do simpósio resultaram duas obras que, juntamente com aquela editada por Edgardo Lander, são as primeiras publicações do grupo: *Pensar (en) los interstícios. Teoría y práctica de la crítica pós-colonial* (1999) e *La reestructuración de las ciencias sociales en America Latina* (2000) (CASTRO-GOMÉZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 11).

Em 2001, o grupo realiza o seu primeiro encontro-reunião, sob o nome cunhado por Walter D. Mignolo, *Knowledge and the Known*, na Duke University. No evento, uniram-se ao grupo o teórico cultural boliviano Javier Sanjinés e a linguista norte-americana, Catherine Walsh. A partir daí, reuniões anuais foram realizadas em até 2006, com o lançamento de diversas publicações, edições especiais e publicações nas revistas *Neplanta*, *Review* e *Cultural Studies*.

A razão de surgimento do projeto fundamenta-se na necessidade de formulação sobre uma opção descolonial na produção do conhecimento e seus desdobramentos, de acordo com o esforço epistemológico de enquadramento da Modernidade a partir de seus processos de negação e exteriorização. O entendimento desse projeto político e epistêmico exige a compreensão de um conceito chave, concebido como (des)colonialidade. Esse conceito questiona a ideia de que o conhecimento é independente da geo-história específica de uma localidade. Ainda, mostra a necessidade de pensar o conhecimento como geopolítica em vez de pensá-lo como um lugar universal acessível a todos, mas do qual poucos detêm as chaves (MIGNOLO, 2003, p. 21). Pensar a partir da outra face da Modernidade permitiu a esses pesquisadores o aprofundamento das dimensões negadas ou excluídas no campo das principais categorias geradas pelo discurso ocidental moderno para se pensar a realidade, o homem e a sociedade. Este fato não implica a destruição desses paradigmas, mas a aplicação

– no próprio processo de construção do conhecimento e de seus métodos, especialmente nas ciências humanas – da noção de geopolítica do saber, de Immanuel Wallerstein. As propostas refletidas no bojo desse projeto, portanto, de uma nova epistemologia ou de um desprendimento epistêmico, envolvem necessariamente o diálogo não somente com os produtos – intelectuais, políticos e econômicos – da Modernidade, mas, e principalmente, com as suas condições de existência que foram efetivamente negadas durante seu processo de consolidação e de expansão planetária.

A implicação descolonial trazida com o conceito também sofre influência do termo “de-linking” de Samir Amin - utilizado pelo sociólogo egípcio na esfera econômica e política, como uma ruptura com o sistema capitalista (MIGNOLO, 2010). O desprendimento proposto corresponde também a uma ruptura epistêmica, que está estreitamente relacionada com o “de-linking” proposto no nível econômico e político. Isso ocorre justamente porque a Totalidade moderna apresenta-se como cosmovisão, em que se articulam todas as esferas da vida humana.

A descolonialidade como projeto conecta, portanto, pensadores, ativistas, acadêmicos, jornalistas, etc. em distintas partes do mundo, inclusive na União Europeia e nos Estados Unidos. Apresenta-se como ligação entre todos aqueles e aquelas que produzem conhecimento a partir do sentido do mundo e da vida surgido com a tomada de consciência da ferida colonial. Grosfoguel e Mignolo (2008) apontam também que a opção descolonial contesta essencialmente o domínio hegemônico do capitalismo, pois afirmam que a culminação do projeto imperial leva a uma uniformidade global organizada em torno do capitalismo, da democracia em sua versão iluminista europeia e da formação de sujeitos modernos e seculares que compõem a sociedade civil. Nesta lógica, cada sujeito e cultura do planeta podem manifestar-se livremente, “*siempre que respeten la economía capitalista, el Estado (neo) liberal, la sociedad civil dispuesta a respetar el voto democrático según el modelo europeo y estadounidense y la dominación etno-racial blanca, masculina, heterosexual.*” (GROSGOQUEL; MIGNOLO, 2008, p. 36) (grifo nosso). A contraposição a tal estado de coisas pode se dar na medida em que se desconecte do fundamentalismo eurocêntrico (MIGNOLO, 2008, p; 36).

De acordo com Escobar (2004, p.217), as principais questões para o projeto consistem, em primeiro lugar, na tomada da unidade analítica apropriada como sendo o conceito

Modernidade/Colonialidade, pois não há modernidade sem colonialidade⁴², já que a última é constitutiva da primeira. E, em segundo lugar, no fato de que a “diferença colonial” é um espaço político e epistemológico privilegiado, em que se prioriza a força epistêmica das histórias locais e a produção teórica a respeito da práxis política dos grupos subalternos. A noção de exterioridade ao mundo moderno/colonial emerge como algo que a própria Modernidade classifica como estranho ao discurso hegemônico e, portanto, passível de ser subjugado e colonizado.

Para compreender a relação do pensamento descolonial com as reflexões acerca dos direitos humanos, alguns pressupostos teóricos devem ser apresentados. Neste sentido, optou-se pela discussão de dois conceitos-chaves – *mito de la Modernidad* (DUSSEL), *matriz colonial del poder* (QUIJANO) – para realizar a primeira aproximação, e o primeiro confronto, com as principais ideias trabalhadas nos tópicos anteriores relativas à dimensão do sujeito moderno para a concepção de direitos humanos eurocentrada e hegemônica no âmbito da dogmática jurídica.

Da perspectiva de Enrique Dussel, a caracterização do conceito de Modernidade como mito exige a compreensão do chamado deslizamento semântico inserido na ideia tradicional de Europa (DUSSEL, 2005). Segundo a história tradicional, a construção evolutiva da Europa moderna compreende os seguintes períodos: História da Ásia como pré-história europeia, Mundo grego, Mundo romano pagão e cristão, Mundo cristão medieval, Mundo europeu moderno. Nessa invenção ideológica, nas palavras de Dussel, “rapta-se” a cultura grega como exclusivamente europeia e ocidental, a partir da falsa ideia segundo a qual essa cultura, bem como a romana, foram o centro da história mundial em um momento em que, na prática, existiam histórias justapostas e isoladas: a romana, a persa, a dos reinos hindus, a de Sião, a da China, a do mundo meso-americano ou inca na América, etc. Tem-se, assim, a Europa latina do século XV sitiada pelo mundo muçulmano, periférica e secundária no extremo ocidental do continente euro-afro-asiático.

Outro elemento importante para o entendimento do conceito de Modernidade como mito consiste no desvelamento do conceito eurocêntrico, provinciano e regional de Modernidade. A partir dele, a Modernidade é entendida como uma emancipação, o fim do

⁴² É importante destacar a distinção entre colonialismo e colonidade. O colonialismo corresponde a uma expressão que se origina no mundo moderno/colonial criada não para problematizar as estruturas e as formas de organização da matriz de poder colonial, mas para expressar o fenômeno da colonização a partir do ponto de vista histórico europeu. Representa, nesse sentido, uma forma de dominação imperial, como a que ocorre com o termo “orientalismo”, que representa a visão construída pelo europeu acerca de uma multiculturalidade de expressões nunca auto-afirmadas enquanto Orientais, até a imposição e dominação europeias. Portanto, a colonialidade faz parte do contexto de superação do padrão colonial de poder. (GROSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 31).

estado de imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano. Este processo teria ocorrido na Europa, essencialmente no século XVIII. Segundo Dussel (2005), o tempo e o espaço deste fenômeno são descritos por Hegel (1946) e comentados por Habermas (1988), e são unanimemente aceitos por toda a tradição europeia atual.

Nesse contexto, os acontecimentos históricos essenciais para a implantação do princípio da subjetividade moderna compreendem a sequência espacial-temporal da Reforma, Ilustração e Revolução Francesa. Conforme essa visão, os pontos de partida da Modernidade consistem em fenômenos exclusivamente europeus, pois seu desenvolvimento posterior necessita unicamente da Europa para explicar seus processos⁴³.

O lugar histórico da América Latina é completamente nulo para os principais filósofos da Modernidade, situando-se fora da história mundial. E o mesmo ocorre com a África e parcialmente com a Ásia. Nesse sentido, a noção de mito da Modernidade propõe uma completa inversão, ao situar o início da era moderna no ano de 1492, momento da Conquista da América. Dussel (1993, p. 35) afirma que a invenção da América dá-se a partir do descobrimento de algo novo não como unidade outra, distinta, mas sim como extensão da própria mentalidade europeia, a partir de um processo de encobrimento. Para o autor, tal encobrimento pode ser observado, em sua essência, na produção de Habermas acerca do surgimento da Modernidade, entendida como um fenômeno intra-europeu. A falta de referência do “descobrimento” da América para a constituição da Modernidade revela uma definição eurocêntrica e autocentrada, semelhante à de Hegel, porque explicita a ausência de importância da América Latina para a história.

Para Dussel (1993, pp. 78-79), o mito encobre a violência da Conquista (escravidão e genocídio), que lhe é essencial. Compreende-se no ato de negação da exterioridade por meio da atribuição de culpa no próprio ser dominado, tamanha a violência física e subjetiva que impõe. A Modernidade aponta a responsabilidade dos próprios povos dominados, na medida

⁴³ “Esta é aproximadamente a visão provinciana e regional desde Max Weber – com sua análise sobre a ‘racionalização’ e o ‘desencantamento’ – até Habermas. Para muitos, Galileu (condenado em 1616), Bacon (Novum Organum, 1620) ou Descartes (O Discurso do Método, 1636) seriam os iniciadores do processo moderno no século XVII”. (DUSSEL, 2005, p.4). Acerca da trajetória educacional de Descartes, Dussel (2008) traz uma contribuição interessante no artigo *Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad*. Toda a educação do jovem Descartes deu-se em no Colégio Jesuíta de La Flèche. Sua formação pela Lógica, após os estudos clássicos em latim, deu-se a partir da leitura de um texto consagrado e utilizado em todas as escolas europeias da Companhia de Jesus, desde Itália, Holanda, Alemanha e França, a *Logica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam* (publicada em Köln em 1606, ano em que Descartes entrava no colégio La Flèche), do filósofo mexicano Antonio Rubio (1548-1615). Apesar de sua origem peninsular, este filósofo chegou ao México com 18 anos e desenvolveu toda sua filosofia na Universidade do México, fundada em 1553. Ali escreveu a obra que leva o nome de *Lógica Mexicana*. Ou seja, Descartes estudou a *parte dura* da Filosofia, da Lógica e da Dialética a partir da obra de um filósofo mexicano (DUSSEL, 2008b, p, 161) e essa curiosidade consiste em um aspecto interessante no sentido de desvelar a fundamentação eurocêntrica e intra-europeia da Modernidade.

em que são duplamente culpados: pela sua imaturidade, num primeiro momento, e num segundo, quando resistem à renúncia e à aceitação do progresso e da cultura mais desenvolvida.

O desvelamento dessa dimensão mitológica joga luzes acerca do mundo periférico e colonial instaurado a partir da Conquista. Como afirma Dussel (2008a, p. 194), Descartes nada sabia que seu futuro *ego cogito* constituiria-se em um *cogitatum* que, entre outros entes a sua disposição, situaria a corporalidade dos sujeitos coloniais como máquinas exploráveis, dos índios na encomenda, na mita ou na fazenda latinoamericana, ou dos escravos africanos na monocultura brasileira e caribenha. Possibilita, ainda, o entendimento de discursos negados ou silenciados, que naquele período denunciavam toda a violência física e simbólica inerente às bases daquela nova civilização, enquanto modelo planetário. A contribuição de Bartolomé de Las Casas debatida anteriormente consiste na primeira crítica frontal à Modernidade e sua voz se soma a outras, datadas de 1511, a partir do lançamento, por Antón de Montesinos e Pedro de Córdoba, na cidade de São Domingo, da primeira crítica contra o colonialismo inaugurada pela Modernidade⁴⁴. O triunfo da Modernidade oculta essas críticas, pois não as situa no patamar dos eventos históricos que constituem o paradigma subjetivo moderno. Corresponde também ao processo de rearticulação de seus principais conceitos e ideais (liberdade, propriedade) com vistas à capacidade de ocultar a sua própria geopolítica de conhecimento, narrada por aqueles em condições e posição de decidir.

A dimensão da Modernidade como mito levanta a existência da exterioridade, forjada a partir da dominação colonial. Sendo assim, o mito é violento e possui aspectos de irracionalidade, na medida em que encobre a violência que lhe é essencial. Isso porque a escravidão é um momento constitutivo da Modernidade. Assim, a invisibilidade da crueldade, da barbárie, da violência irracional da escravidão aceita e justificada institucionalmente pela razão emancipadora evidencia a vigência da dimensão mitológica moderna. Segundo Dussel (1993, p. 175), nem o escravismo romano tratou o escravo tão universal e objetivamente como mercadoria.

A construção política, cultural e científica da ideia de raça, nesse sentido, conecta esse conceito à outra categoria fundamental ao entendimento da proposta descolonial, qual seja, a matriz colonial do poder, ou colonialidade do poder, de Aníbal Quijano. Preliminarmente, é

⁴⁴ “A partir de textos semitas (de Isaías y de Juan 1, 23) exclamaron: «Ego vox clamantis in deserto [...] Yo soy una voz [...] en el desierto de esta isla [...] todos estáis en pecado mortal, y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con esas inocentes víctimas» (Las Casas, 1957-II: 176)35. Es un ego clamo acusativo, que critica el nuevo orden establecido; un yo crítico ante el ego conquiro originario de la Modernidad: ¿No son hombres [los indios]? ¿No tienen animas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? [...] ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? (Las Casas, 1957-II: 176).” (DUSSEL, 2008b, p.171).

preciso identificar que a referência à colonialidade incorpora colonialismo e imperialismo (Escobar, 2004, p. 219), indo além deles exatamente porque não termina com o fim da colonização, por meio da independência formal dos estados-nações latino-americanos, mas rearticula-se nos termos do fim da Segunda Guerra Mundial e da posição imaginária de três mundos consolidada na Guerra Fria. Mesmo com a derrubada do muro de Berlim, a colonialidade de poder e de conhecimento rearticula-se novamente, tomando a forma de globalidade imperial (nova ligação global entre poder econômico e militar) e colonialidade global.

Esses conceitos e reflexões, assim, são um elemento constituinte da crítica à noção de sujeito moderno, edificada a partir do contexto de vida dos cidadãos europeus e sua história, completamente invisibilizado e não teorizado no âmbito das principais teorias destacadas no primeiro momento deste capítulo. Mesmo as críticas elaboradas no interior da Modernidade ao sujeito predominante – que possibilitaram e fundamentaram a concretização de ações políticas, sociais e jurídicas destrutivas para a humanidade – não refletiram, a partir dos elementos que foram negados, acerca da dimensão violenta e irracional inserida no substrato social e político em que tal “sujeito” se consolidou.

A outra face do processo de constituição e de consolidação do Estado-nação moderno foi o mundo colonizado, África e Ásia, ou dependente, como a América Latina (QUIJANO, 2002, p. 13). Essa reflexão já estabelece uma concepção diferenciada do próprio surgimento da Modernidade, seus sistemas sociais, econômicos e jurídicos, principalmente porque situa a importância do processo de dominação e colonização da América Latina para a conformação geopolítica do sistema-mundo europeu⁴⁵.

Enquanto espaço original e tempo inaugural de um novo padrão de poder, historicamente específico, que tem na colonialidade sua característica inexorável, a conquista da América – encoberta pela reprodução oficial da epistemologia eurocêntrica – desvela dois elementos constitutivos da própria ideia de Modernidade. O primeiro consiste na formação e consolidação da ideia de raça, como um mecanismo intelectual produzido no momento da violência da Conquista, que corresponde à destruição de uma das mais extraordinárias experiências da espécie humana, as antigas civilizações latino-americanas (maias, incas e

⁴⁵ Segundo Wallerstein (2007, p. 30) a história do sistema-mundo moderno envolveu e exigiu uma racionalidade própria, uma moralidade do próprio sistema que se definiu a partir da expansão e conquista da quarta parte do mundo até então não “conhecida”, a América. O moderno sistema mundo destaca-se a partir do universalismo europeu, que consiste no conjunto de doutrinas e pontos de vista éticos que derivam do contexto europeu e ambicionam ser valores universais globais – aquilo que muitos de seus defensores chamam de lei natural – ou como tal são apresentados. É uma doutrina oralmente ambígua porque ataca os crimes de alguns e passa por cima dos crimes de outros, apesar de usar critérios que se afirmam como naturais.

astecas) e à institucionalização da escravidão como forma de exploração do trabalho e de segmentação social, cultural e política (QUIJANO, 2002).

As reflexões em torno da categoria de raça e em que medida ela contribuiu para a conformação geopolítica do mundo e do conhecimento estão presentes na noção de colonialidade do poder. Desenvolvida originalmente por Quijano em 1989, tornou-se uma categoria utilizada amplamente pelo grupo M/C. O processo de descolonização relativo à independência formal não eliminou a colonialidade do poder, que se mantém vigente nas estruturas sociais, políticas e econômicas. As alterações da ordem geopolítica ocasionadas pelos processos de independência não foram capazes de romper com as estruturas coloniais de poder que, de certa forma, continuam sendo fortalecidas a partir do processo de expansão capitalista que se iniciou com a conquista da América.

Apesar de os futuros europeus conhecerem, desde a época do império romano, os futuros africanos, inclusive os ibéricos, que eram mais ou menos familiares com eles muito antes da Conquista, nunca se pensou nos negros em termos raciais antes da aparição da América. De fato, raça é uma categoria aplicada pela primeira vez aos índios, não aos negros. Deste modo, a ideia de raça apareceu muito antes que “cor” na história da classificação social da população mundial (QUIJANO, 2005).

A partir da associação direta da lei moderna com a colonização mítica do mundo, forjou-se a identidade do sujeito soberano como um ser autossuficiente, postado à parte da natureza e dominante sobre ela. Essa identidade parte da negação e da diferenciação em relação ao que não pode ser considerado sujeito, àquele não domesticado. Nesse sentido, Peter Fitzpatrick (2007, p. 96) afirma, em confluência com a divisão racial do trabalho no mundo apontada por Quijano, que tal identidade provém da criação do racismo europeu. Por meio da invenção da ideia de raça o mundo foi reduzido a termos europeus, identificados com a universalidade.

A colonialidade de poder também inova por incorporar o elemento da distribuição racista do trabalho no interior do capitalismo. Conforme Quijano (2005) o capitalismo não nasceu com a Revolução Industrial, tendo em vista que a forma de reprodução do capital dependeu imensamente da expansão mundial realizada pela Europa e da divisão social do trabalho a partir da noção de raça⁴⁶.

⁴⁶ “É o que aponta o Instituto Ethos em pesquisa intitulada O Perfil Social, Racial e de Gênero das 500 Maiores Empresas do Brasil e Suas Ações Afirmativas. A pesquisa fez um mapeamento sobre a colocação do negro em cargos de comando. O resultado: Mesmo representando 51,1% da população brasileira, a disparidade e a sub-representação ainda são bastante contrastantes. Segundo a pesquisa, os cargos de executivos das grandes empresas brasileiras são ocupados por 5,3% de negros. A situação da mulher negra é pior: ela detém uma parcela de 9,3% da base da escala e de 0,5% do topo, o que

A classificação racial que deu sustentação à expansão mundial da dominação colonial ampliou-se para toda a população em escala global. Consequentemente, novas identidades históricas e sociais foram produzidas: amarelos e azeitonados (ou oliváceos) somaram-se a brancos, índios, negros e mestiços. Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial.

O segundo componente da matriz colonial de poder consiste no capitalismo mundial, não somente como relação social, mas como uma totalidade heterogênea, um complexo no qual todas as formas de exploração social produzem mercadorias para um novo mercado mundial sob hegemonia do capital (QUIJANO, 2009, p. 6). O capitalismo mundial pode ser entendido como todo lugar hegemônico em que o capital como relação social possui uma configuração na qual estão presentes todas as demais formas historicamente conhecidas de exploração do trabalho: reciprocidade, escravidão, servidão, produção mercantil independente, trabalho assalariado. Formas concebidas pela racionalidade eurocêntrica enquanto pré-capitalistas foram, e continuam sendo, articuladas na matriz colonial de poder, para servir aos propósitos e necessidades do capital.

O conceito de matriz colonial de poder faz referência à colonialidade, que se distingue do colonialismo devido aos dois componentes citados acima. O colonialismo refere-se estritamente a uma estrutura de dominação e exploração antiga, que não necessariamente implica relações racistas de poder. Nesta estrutura o controle da autoridade pública, dos recursos e da produção de uma determinada população é exercido por outra, de identidade diferente, cuja sede central encontra-se em outra jurisdição territorial. A colonialidade foi engendrada no interior do sistema colonialista, no entanto se tornou muito mais profunda e duradoura que o próprio colonialismo, exatamente pelas raízes intersubjetivas que gerou na reprodução cultural, social e política dos países a ela submetidos (QUIJANO, 2000, p. 350).

O colonialismo corresponde a uma expressão que se origina no mundo moderno/colonial não para problematizar as estruturas e as formas de organização da matriz de poder colonial, mas para expressar o fenômeno da colonização a partir do ponto de vista

representa, em números absolutos, seis negras (todas pardas) entre as 119 mulheres ou os 1.162 diretores, negros e não negros – de ambos os sexos – cuja cor ou raça foi informada pelas empresas que responderam este item da pesquisa.” (BRAGA, 2013). Outros dados revelam que as mortes por assassinato entre os jovens negros no país são, proporcionalmente, duas vezes e meia maior do que entre os jovens brancos: “Em 2010, o índice de mortes violentas de jovens negros foi de 72, para cada 100 mil habitantes; enquanto entre os jovens brancos foi de 28,3 por 100 mil habitantes. A evolução do índice em oito anos também foi desfavorável para o jovem negro. Na comparação com os números de 2002, a taxa de homicídio de jovens brancos caiu (era 40,6 por 100 mil habitantes). Já entre os jovens negros o índice subiu (era 69,6 por 100 mil habitantes). Os dados fazem parte do "Mapa da Violência 2012: A Cor dos Homicídios no Brasil", divulgado em 29/11/2012 pelo Centro Brasileiro de Estudos Latino-Americanos (Cebela), a Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso) e a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (Seppir) (LEITÃO, 2012)

histórico europeu (MIGNOLO, 2010). Representa, nesse sentido, uma forma de dominação imperial, como o que ocorre com o termo “orientalismo”. Já a construção do conceito de colonialidade faz parte do contexto de superação do padrão colonial de poder. Essa diferenciação é exemplificada por Mignolo (2010) na obra “*Desobediência Epistêmica: retórica da modernidade, lógica da colonialidade e gramática da descolonialidade*” no momento em que diferencia a construção de Wallerstein e Quijano sobre sistema-mundo; enquanto Quijano debate a colonialidade de forma profunda, na análise do sistema mundo Wallerstein permaneceria no plano da Modernidade e no plano invisível do colonialismo (MIGNOLO, 2010, p. 77).

As formulações de Quijano fundam a colonialidade entendida como matriz de poder formada essencialmente por quatro esferas de dominação (QUIJANO, 1990, 1005, 2000): a privatização e exploração da terra e a exploração de mão de obra; o controle da autoridade (Estados coloniais, estruturas militares); o controle do gênero e da sexualidade; e o controle da subjetividade e do conhecimento. Mignolo (2010, pp. 79-80), a partir das investigações de Lander e Shiva, também inclui uma quinta esfera: o controle da natureza e dos recursos naturais.

O padrão de poder mundial inaugurado a partir da matriz colonial de poder é o primeiro efetivamente global da história conhecida, principalmente porque em todos os âmbitos da existência social estão articuladas as principais formas de controle das relações sociais correspondentes. Assim, a expropriação das populações colonizadas, a repressão e a apreensão da cultura dos dominadores foram eventos responsáveis pela contínua renovação dessa Totalidade moderna, em um processo que também implicou a colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir sentido às experiências empíricas, do imaginário e da própria cultura (QUIJANO, 2005, p. 232).

Segundo Barreto (2012), essa reflexão geopolítica e hermenêutica cria possibilidades de se pensar os direitos humanos a partir do Sul e de objetivos descoloniais. Esse movimento ressalta e teoriza sobre uma aproximação do Terceiro Mundo para os direitos humanos, surgida da exterioridade europeia, de outro espaço geográfico e a partir de outro horizonte de entendimento, o qual, inexoravelmente, faz parte de sua constituição e concepção.

Analisou-se até aqui os principais aspectos que conformaram a concepção de sujeito moderno, e em que medida essa construção possibilitou o avanço e o desenvolvimento da Modernidade e do modo de produção capitalista, especialmente no que tange à funcionalidade do conceito de propriedade, articulado à noção de indivíduo autônomo e sujeito de direitos.

Toda essa construção, que se articula desde a proposição cartesiana do *ego cogito*, possibilitou a formação de uma forma de subjetividade abstrata, que se converteu em uma ferramenta de alienação exatamente porque durante todos os conflitos sociais que marcaram sua construção ela logrou excluir a maior parte da população do seu conceito padrão de humano e de humanidade (pobres, mulheres, crianças, negros, índios, escravos, etc.). Portanto, é possível concluir que a formação da subjetividade moderna não é nem uma síntese da supremacia cultural e política da Europa, nem simplesmente resultado de uma imposição de classes, baseada nas exclusões que resultam dos processos de produção de riqueza. Ela é fruto de um processo dialético no qual, mesmo no decorrer da história oficial-linear europeia, refletem-se os processos de luta contra a exclusão e a deshumanização dos outros (os não-humanos, os não-sujeitos), exclusão esta que certamente os afastavam do acesso aos bens materiais necessários à manutenção de suas vidas.

Por meio dessa análise, foi possível identificar também que, diante da concepção dessa subjetividade enquanto um fenômeno intra-europeu é urgente e necessário um exercício de ressignificação histórica, política e filosófica, capaz de inserir na discussão, e com isso transformá-la em seus propósitos e fundamentos, todos os processos que engendraram a exclusão dos Outros, e que conformaram a exterioridade. Por isso, a partir dos aportes “suleanos” e da proposta do projeto descolonial, tornou-se visível em que medida a construção da exterioridade (p. ex. a ideia de América Latina) deve ser considerada como um elemento constitutivo da Modernidade, e não uma de suas consequências negativas ou promessas não cumpridas. Os pressupostos do referencial teórico descolonial aprofundam a crítica ao discurso local universalizado segundo o contexto econômico de formação do centro geopolítico do capitalismo mundial e permitem, portanto, uma aproximação crítica do discurso moderno dos direitos humanos.

A partir das noções de matriz colonial do poder e mito da Modernidade, centrais para os principais autores desse projeto, foi possível delinear os elementos mais importantes da crítica descolonial, que podem ser aplicados diretamente aos fundamentos dogmáticos que ainda sustentam as ideias jusnaturalistas e formalistas dos direitos humanos. No terceiro e último tópico desse capítulo serão apresentadas outras três principais ideias da perspectiva descolonial, que representam visões alternativas ou formas de pensar o mundo e o conhecimento que efetivamente proponham meios de superação da matriz colonial do poder: o desprendimento epistêmico e o pensamento de fronteira, de Walter Mignolo, e a transmodernidade, de Enrique Dussel. De acordo com essas visões será possível identificar

quais são relações e a partir de quais elementos a crítica descolonial caminha no sentido de buscar a construção de um conhecimento emancipatório/libertador, que seja capaz de oferecer substrato intelectual e teórico a propostas alternativas e transformadoras de mundo e de desenvolvimento, e com isso contribuir na construção de outros modelos de concepção dos direitos humanos.

Faz-se necessário a seguir, portanto, adentrar nos pressupostos que relacionam a perspectiva descolonial da práxis periférica, das exterioridades, na tentativa de superar os modelos etnocêntricos e reducionistas do pensamento ocidental moderno. Pretende-se identificar em que medida essas noções podem conformar um sentido de humano e de direito contra-hegemônico, que foge e rompe com a lógica da Modernidade capitalista e com os valores individualistas que norteiam uma globalização totalizante e excludente. Para isso, serão apresentadas primeiramente as leituras mais importantes de Dussel e Mignolo acerca do papel dos direitos humanos e do próprio direito para a construção de uma perspectiva crítica e transformadora do agir e do pensar. Nesse sentido, retoma-se de forma mais aprofundada a dimensão do mito da Modernidade enquanto mito da lei moderna, perspectiva desenvolvida pelo próprio Dussel e também por autores do pensamento crítico dos direitos humanos.

2.3 A ORIGEM E O SENTIDO DOS DIREITOS A PARTIR DA COLONIALIDADE DO PODER E DO DESPRENDIMENTO EPISTÊMICO

Ao refletir sobre o “primeiro romance moderno”, Aníbal Quijano (2006) desenvolveu uma interessante construção acerca das lições epistemológicas e teóricas da obra máxima de Cervantes, *Don Quixote*, dentre as quais se pode destacar a capacidade de sintetizar a heterogeneidade histórica e estrutural daquele período, retratando a coexistência de várias formas de vida social. Ou seja, o contexto da obra afasta-se do radical dualismo eurocêntrico, associado à homogeneidade, à continuidade, à evolução linear e unidirecional ao progresso (QUIJANO, 2006, p. 56-57). Essa também é a questão para o que se pode chamar atualmente de América Latina. Sua formação histórica e estruturalmente dependente, inserida no atual padrão de poder mundial (sistema-mundo moderno/colonial), restou constringida a ser o espaço privilegiado de exercício da colonialidade do poder. A perspectiva eurocêntrica não somente distorce, mas bloqueia as percepções próprias da história social latino-americana, ao mesmo tempo em que constrói mecanismos de afirmação de uma superioridade – razão metonímica (SANTOS, 2004) – que a fazem ser concebida como a única e verdadeira: “*Desse*

modo a colonialidade do poder faz da América Latina um cenário de des/encontros entre nossa experiência, nosso conhecimento e nossa memória histórica.” (QUIJANO, 2006, p. 58) (grifo nosso).

Nesse labirinto de problemas históricos, a construção dos sistemas jurídicos dos países periféricos, como o Brasil, pode ser identificada como um ponto de partida importante para pensar em que aspectos a colonialidade do poder, do saber e do ser influenciam na compreensão e concepção dos direitos humanos. Em sociedades *abigarradas*, conforme se discutiu no tópico 1.2, o processo de construção do Estado de direito desencadeou consequências (positivas e negativas) sociais e culturais bastante específicas que, conforme se observa no decorrer desta pesquisa, não são suficientemente problematizadas e analisadas pelas teorias clássicas dos direitos humanos, de epistemologia marcadamente eurocêntrica. Um exemplo disso consiste, como já se discutiu no tópico 1.1, na teoria geracional dos direitos humanos, que circunscreve os momentos históricos específicos da Europa para a compreensão do histórico das lutas por direitos em todas as sociedades do globo. Se os marcos e os conflitos sociais e políticos não são contextualizados a partir das resistências populares de cada formação social e cultural específica, torna-se difícil entender os motivos pelos quais as normativas internacionais e constitucionais de direitos humanos estão longe de serem concretizadas nos países periféricos, principalmente. A situação de *abigarramiento* revela que os diferentes níveis e formas de opressão combinam-se no sentido de fortalecer os processos de exploração e acumulação capitalista, na medida em que as inúmeras situações de violações institucionais de direitos humanos nos países periféricos continuam sendo funcionais à manutenção da matriz colonial do poder, especialmente no sentido da divisão racial do trabalho.

As discontinuidades nesse processo também demarcam contradições essenciais, na medida em que o discurso revolucionário-burguês do século XIX contribuiu para uma série de levantes emancipacionistas também no território brasileiro. Conforme a reflexão de Quijano, a identidade, a modernidade, a democracia (nisso se pode incluir a questão dos direitos humanos), a unidade e o desenvolvimento são os fantasmas históricos que povoam atualmente o imaginário latino-americano⁴⁷. A colonialidade do poder inaugurou um novo sistema de dominação social determinado pela ideia de *raça*, que, articulada de forma dialética com o

⁴⁷ Tais fantasmas resultam de violentas crises e mutações históricas cujas sequelas de problemas ainda não foram resolvidos: “Esses fantasmas são os que habitam nossa existência social, assediam nossa memória, inquietam cada projeto histórico, irrompem com frequência em nossa vida, deixam mortos, feridos e contundidos, mas as mutações históricas que lhes darão finalmente descanso não estavam até hoje ao nosso alcance. Contudo, não é só importante mas, literalmente, urgente fazê-lo.” (QUIJANO, 2006, p. 58-59).

novo sistema de exploração social, o capitalismo, contribuiu para as diversas falhas e descontinuidades do processo de nacionalização e democratização do Estado e da sociedade civil. A partir de então, o controle do sexo, da subjetividade, da autoridade, seus recursos e instituições dependerão da classificação racial, na medida em que os papéis das condutas nas relações sociais, estereótipos ou símbolos estarão diretamente vinculados ao lugar de cada pessoa nesta classificação (QUIJANO, 2006, p. 67).

Um aspecto determinante para as renovações e rearticulações da matriz colonial de poder nos países periféricos como o Brasil consiste nas descontinuidades do processo de nacionalização e democratização do Estado e da sociedade civil. Houve falhas nas tentativas de consolidação do Estado moderno europeu no território latino-americano, dentre outros motivos, porque a pequena minoria branca no controle dos Estados independentes e das sociedades coloniais não poderia possuir ou sentir quaisquer interesses sociais comum com os índios, negros e mestiços (QUIJANO, 2005, p. 227). Conforme foi visto com Gallardo (2006, 2008) e Dussel (1997), durante os séculos de dominação das diversas oligarquias e classes dominantes e as diferentes conformações das elites latino-americanas (*criollas*), sempre existiu um sentimento de repulsa à possibilidade de ampliação do acesso a bens materiais por parte dos grupos e povos de status inferior. A dependência histórico-estrutural, portanto, relaciona-se de forma intrínseca com as possibilidades de efetivação do Estado Democrático de Direito e de vivência dos direitos humanos.

Quijano (2005) conclui concordando com os processos de transferência de poder e de reprodução das elites nacionais, que as independências político-administrativas dos Estados na América Latina não se deram em direção ao desenvolvimento dos Estados-nação modernos, mas se caracterizaram como momentos de rearticulação da colonialidade do poder sobre novas bases institucionais. Neste sentido, a colonialidade do poder baseada na imposição da ideia de raça como instrumento de dominação foi sempre um fator limitante dos processos de construção democrática do Estado-nação baseados no modelo eurocêntrico (QUIJANO, 2005, p. 247).

A confluência das ideias de igualdade social, de liberdade individual e de solidariedade social que conformam a política de Estado das sociedades ocidentais contribui para sustentar a visão positiva segundo a qual, nessas sociedades democráticas, todos possuem iguais possibilidades de participação no controle do trabalho, bem como no controle da autoridade coletiva, que pela primeira vez se torna pública (QUIJANO, 2002, p. 18). A limitação da vivência dos direitos humanos nos países periféricos relaciona-se ao fato de que

a condição de efetivação do Estado democrático de direito encontra-se determinada pelo padrão colonial de poder, pois todo o processo histórico deste padrão específico de poder tem consistido no contínuo desdobramento de lutas de resistência e de inúmeras contradições. Isso ocorre porque o desenvolvimento da estrutura colonial de poder exige a redução dos espaços democráticos, já que eles implicam uma distribuição minimamente democrática do acesso aos bens materiais para a garantia de reprodução da vida e às formas de apreensão da realidade, ao conhecimento e à possibilidade de dizê-lo. Esse processo reivindica, portanto, a democratização das formas de controle social, ou seja, uma distribuição democrática do controle da autoridade pública, isto é, do Estado.

A história da formação dos Estados nacionais na América Latina não pode ser compreendida sem uma análise profunda dos processos de colonização e de dependência que se verificaram mesmo depois da independência político-administrativa das metrópoles. Nesse sentido, conforme Wolkmer (2012), o direito nas sociedades periféricas reflete a incorporação e a difusão de uma dogmática que manteve a tradição jusnaturalista e formalista.

Entretanto, as necessidades atuais da expansão do modelo capitalista de desenvolvimento requerem, necessariamente, a redução desses espaços e, onde seja possível, sua eliminação ou o desvirtuamento de suas instituições, como a cidadania e o voto (QUIJANO, 2002, p. 21). Verifica-se que a democratização das formas de controle da autoridade pública passa, necessariamente, por um processo de descolonização das relações sociais, o que de fato ainda não ocorreu nos países latino-americanos. A classificação racial do poder e do trabalho e o princípio da acumulação do capital ainda embasam a existência de formas de exploração arcaicas – como a escravidão⁴⁸, por exemplo – em um cenário de “economia globalizada”. A contestação dessa lógica não se trata de uma tentativa de frear a integração do mundo, mas de problematizar o caráter predatório e colonial do poder mundial. A integração democrática do mundo é considerada um dos mais ilustres sonhos da humanidade e não deve ser detida (QUIJANO, 2002, p.23). No território latino-americano, a

⁴⁸ “O Atlas também oferece um perfil típico do escravo brasileiro do século XXI: é um migrante maranhense, do Norte de Tocantins ou oeste do Piauí, de sexo masculino, analfabeto funcional, que foi levado para as fronteiras móveis da Amazônia, em municípios de criação recente, onde é utilizado principalmente em atividades vinculadas ao desmatamento. É importante observar que existem fluxos, manchas e modalidades expressivas - e igualmente graves - de trabalho escravo em outras regiões – principalmente no Centro-Oeste e Nordeste - e em outros setores, mas o perfil acima referido é decididamente majoritário. Há, pelo menos, vinte municípios com alto grau de probabilidade de trabalho escravo localizados nas regiões de fronteira na Amazônia brasileira. Nestas áreas, coincidem a queima de madeira para a fabricação do carvão vegetal, as altas taxas de desmatamento, o trabalho pesado de destoca para formação de pastagem e atividades pecuárias nas glebas rurais ocupadas. (...) Os dados do MTE são relativos aos casos em que foi constatada a existência de trabalho escravo, e indicam o número de trabalhadores libertados pelo Grupo Móvel entre 1995 a 2008. O número real de trabalhadores escravizados é sem dúvida maior (...) Entre 1990 e 2006, a CPT registrou denúncias sobre 133.656 trabalhadores escravizados e, entre 1995 e 2006, o Ministério do Trabalho libertou 17.961 trabalhadores da escravidão. A análise dos dados de 1996 até 2006 mostra que a partir de 2001 houve um crescimento significativo do número de trabalhadores em denúncias (CPT), bem como de trabalhadores libertados (MTE).” (THÉRY et al, 2012, p. 11-19).

colonialidade do poder bloqueou a plena democratização e nacionalização das sociedades e Estados (QUIJANO, 2002, p. 24), por isso a incidência dos principais controladores do poder mundial reduz continuamente as conquistas alcançadas, especialmente no campo dos direitos humanos.

Esse aporte mostra-se importante para o entendimento das recentes transformações do Estado-nação na América Latina, especialmente do Estado brasileiro, em relação às pressões do mercado internacional, a partir do processo de privatização do Estado que marca também uma des-institucionalização do modelo conhecido pelo sistema jurídico clássico. É importante localizar as marcas da ideologia neoliberal na reestruturação do desenho jurídico dos Estados latino-americanos principalmente porque o fim do século XX marca uma espécie de reenaltcimento da ideologia calcada na ética individualista e na suposta liberdade social, econômica, política e religiosa (FACHIN, 2002, p. 433) proporcionada pela globalização neoliberal.

O grau atual de limitação em relação à efetivação dos direitos humanos conecta-se a esse contexto porque continua diretamente relacionado às possibilidades de construção da democracia em contextos sociais, econômicos e políticos marcados pela colonialidade. Compreender essa realidade faz parte da busca pela descolonização das fontes epistêmicas, quando analisadas a partir da ótica dos direitos humanos e da democracia nos países periféricos. Nesse sentido, manifesta-se a necessidade de consideração da matriz colonial de poder no desafio de concretização dos direitos humanos na América Latina. Destaca-se, ainda, que o entendimento da Colonialidade como condição da Modernidade, e a subsistência dessa ordem nas relações sociais dos países latino-americanos, tem o condão de superar uma visão da vida humana que não dependa de um ideal de sociedade imposta para os outros. É nesse quadro que a tarefa da descolonização se realiza, “*como uma descolonização da mente, que consiste em mudar os termos e não somente o conteúdo da conversação.*” (Michel-Rolph Trouillot *apud* Mignolo, 2010, p. 32) (grifo nosso).

O desprendimento é compreendido como a libertação radical e a descolonização epistemológica. Nesse sentido, não pode ser realizado nas estruturas das políticas modernas de conhecimento, responsáveis pela negação, ignorância e invisibilidade dos novos e antigos sujeitos de conhecimento e de ação. Tomar a Colonialidade enquanto dimensão da Modernidade em uma reflexão para os direitos humanos, portanto, consiste em um movimento que se afasta da visão dos direitos humanos como um “mito concretizado das sociedades pós-modernas” (DOUZINAS, 2009, p. 384). Pressupõe-se, assim, que o discurso

dos direitos humanos é capaz de albergar o aspecto de resistência à cultura globalizante e aos avanços dos interesses do mercado transnacional sobre a garantia da dignidade humana⁴⁹.

Lidar com o fantasma da democracia e dos direitos humanos na América Latina conforme proposto por Quijano (2005, 2010), implica desconstruir a chamada armadilha epistemológica do eurocentrismo. Conceber e trabalhar a partir dessa complexidade significa também a tentativa de realizar o que Mignolo (2010, 2013) concebe enquanto *de-link*, a desobediência epistêmica capaz de denunciar o provincialismo do universal e construir o que vai chamar de pensamento fronteiriço.

A perspectiva de desprendimento não reivindica o desconhecimento ou a ignorância de categorias do pensamento moderno, especialmente aquelas que foram globalizadas e alcançaram as populações de todo o mundo. Na verdade, refere-se ao domínio e submissão da forma de pensar, que impede a concepção de outros parâmetros de análise da realidade que não sejam europeus, ou melhor, ocidentais. (MIGNOLO, 2010, pp. 33-34). Trata-se do exercício de desnaturalização de conceitos que caracterizam uma realidade.

Esse processo exige então uma perspectiva epistemológica diferente, definida por Mignolo como geo- e corpo-política do conhecimento e do entendimento. Esses conceitos relacionam-se com a classificação-identificação imperial/colonial histórica de novos sujeitos de conhecimento e de entendimento que foram negados, ignorados e invisibilizados justamente pelas políticas teo-lógicas e ego-lógicas imperiais de conhecimento (MIGNOLO, 2010, p. 42). A geopolítica do conhecimento se mostra um conceito importante no sentido de desmistificar as lógicas imperialistas no que diz respeito ao desenvolvimento da política e da própria forma de pensar. A corpo-política compreende igualmente uma forma de apropriação por parte dos sujeitos discriminados epistemologicamente, que optam não por tentativas de inclusão ou aceitação na lógica que os nega, mas pelo desprendimento, pela consciência de se habitar as fronteiras epistêmicas e ontológicas, de habitar a exterioridade.

No pensamento moderno, as sombras da Modernidade (escravidão, exploração, apropriação de terras, discriminação, etc.) são tomadas como consequências a serem corrigidas mediante o avanço da democracia (MIGNOLO, 2010, p. 50). A concepção de direitos humanos ocidental surge nesse contexto como um recurso teórico e prático

⁴⁹O conceito de dignidade humana, apesar de extremamente maleável no meio acadêmico e intelectual, pode ser considerado um espaço relativamente novo na teoria do direito (BARRETTO, 2010, p. 58). Em sua acepção jurídica, a dignidade humana não pode ficar restrita a campos definidos pelo direito positivo, na medida em que pressupõe para a sua materialização perspectivas mais amplas do que permite o espaço jurídico positivado. A partir da Teoria Crítica dos direitos humanos, esse conceito é ressignificado, pois, retirado do patamar de universalismo e transcendentalidade, é situado sob o patamar do desenvolvimento das condições materiais e culturais de reprodução da vida humana, de acordo com a multiplicidade de códigos culturais e grupos sociais em constante tensões, diálogos e contradições (HERRERA FLORES, 2009a).

fundamental para essa lógica moderna. O rebuscamento, a propagação e a utilização do discurso dos direitos humanos no âmbito internacional, no que se refere às formas de atuação da Organização das Nações Unidas, por exemplo, corresponde ao quadro definido por Mignolo nessa passagem.

Os direitos representam e situam-se na fundação histórica do colonialismo moderno (MIGNOLO, 2013). Nesse sentido, a noção de sujeito de direitos baseia-se inicialmente na ideia da cristandade e dos valores “humanos” elevados que correspondiam ao ideal de ser cristão. As bases da noção de sujeito de direitos, nesse sentido, encontram-se situadas no que Dussel chamará de Primeira Modernidade, ou seja, no desenvolvimento do pensamento filosófico e político da Segunda Escolástica.

Esses conceitos e as discussões em torno da noção de humano deste período – embora não explorados ou aprofundados por toda a tradição norte-europeia da filosofia política moderna – conformam a ideia de cidadão e de democracia constituídos a partir do Iluminismo século XVIII. Nos termos de Mignolo (2013, p. 48): “*From the Sixteenth century to the Universal Declaration of Human Rights, he who speaks for the human is an actor embodying the Western ideal of being Christian, being man and being human.*”⁵⁰ (grifo nosso).

Os direitos emergiram no processo de formação imperial da Europa, e no que hoje pode ser concebido como sistema mundo moderno/colonial. A partir dessa análise, os direitos podem ser entendidos como um conceito que respondeu às necessidades do imperialismo e da expansão colonial. No entanto, isso não significa reproduzir uma visão maniqueísta e simplória do sistema jurídico e seu papel, também político, nas sociedades periféricas. A colonialidade reflete-se nas formas de apreensão do fenômeno jurídico na América Latina especialmente porque, em vários momentos, o discurso dos direitos humanos fundamenta processos importantes de luta e conquista de condições mais dignas de vida para os setores oprimidos. Essa dimensão complexa e ambígua dos direitos humanos em sociedades *abigarradas* revela-se claramente na medida em que se adota a atitude epistêmica de descobrir fatos e circunstâncias econômicas, sociais e políticas que foram importantes para a formação e expansão da ideia de direitos humanos universais.

Por meio desse desprendimento é possível verificar na matriz liberal dos direitos humanos, que conforma o discurso hegemônico, uma referência básica a um tipo de indivíduo e de instituições que se constituem a partir do trabalho e da acumulação privada. As referências à formação social e cultural na América Latina já traçadas apontam que esse tipo –

⁵⁰ Tradução livre: “Desde o século dezesseis até a Declaração Universal dos Direitos humanos, o que fala pelo humano é um ator que representa o ideal ocidental de ser Cristão, homem e humano.”

especialmente nos séculos XIX e XX – aplicava-se a uma parcela minoritária da população. Ao mesmo tempo, a proposta de desobediência epistêmica, a geo- e corpo-política do conhecimento, apontam para a necessidade de percepção dos processos de resistência obscurecidos e não formulados por esse discurso tradicional. Nesse sentido, a complexidade se manifesta tanto nas possibilidades de crítica proporcionadas por esse desencobrir, quanto na análise dos movimentos de resistência à ordem estabelecida, que a partir do discurso dos direitos humanos avançam em alguns momentos, e em outros lutam para continuar existindo.

No que tange às origens do discurso dos direitos humanos, diversos autores do projeto Modernidade/Colonialidade, seguindo a ideia de retomar as bases coloniais que deram sustentação à formação do sistema mundo/moderno, destacam a importância de se retomar as discussões filosóficas e teológicas firmadas no âmbito da Segunda Escolástica, nos séculos XV e XVI. De acordo com essa reconstrução histórica, pôde-se destacar elementos encobertos pela Totalidade moderna, na construção eurocêntrica de eventos e marcos que consubstanciaram a história moderna dos direitos e dos direitos humanos. Além disso, revelou-se os registros de pensadores e intelectuais europeus acerca do genocídio aos povos originários americanos, e a relevância das discussões filosóficas forjadas naquele período para a concepção moderna de sujeito. Com essa análise também foi possível identificar como e a partir de quais elementos foram forjadas o discurso da não humanidade dos índios americanos e dos negros africanos, o que, posteriormente, tornou-se uma discussão tida por superada com o surgimento da noção de sujeito moderno.

Pensar os direitos humanos de acordo com a crítica descolonial e com a perspectiva de “sulear” conecta-se, conforme será destacado no tópico seguinte, com os principais pressupostos da teoria crítica dos direitos humanos, especialmente na sua argumentação relativa à dimensão mitológica da lei moderna. São teorizações que podem ser ligadas à ideia de mito da Modernidade e que representam aportes importantes para a tentativa de formação de uma fundamentação descolonial dos direitos humanos.

2.3.1 Rompendo com a dimensão mitológica da lei moderna: propostas a partir da exterioridade

A dimensão mitológica do fenômeno jurídico é trabalhada por Luis Antônio Bogo Chies e Marcelo de Oliveira Moura (2005), na medida em que propõem o daltonismo jurídico como categoria contra-mitológica, capaz de (des)ocidentalizar, e por que não, (des)colonizar o

conhecimento e as formas hegemônicas de apreensão e reprodução do sistema jurídico. As relações desiguais e complexas articuladas com elementos simbólicos do mundo jurídico expandem-se sob a máscara analítica do saber racional e neutro – que parte de um ponto zero da razão e do pensar (CASTRO-GOMEZ, 2005) – que, por sua vez, tem a necessidade do mito (BOGO; MOURA, 2005, p. 48).

A lei moderna, associada à colonização mítica do mundo, responderá às novas exigências da Segunda Modernidade especialmente a partir do instituto da propriedade (FITZPATRICK, 2009, p. 117). Assim, a partir da relação entre a dimensão mitológica da Modernidade e da lei moderna será possível ingressar em mais um elemento da crítica do pensamento descolonial ao discurso hegemônico dos direitos humanos. A busca por uma episteme contra-mitológica identifica-se com o que os autores chamam de daltonismo jurídico. As estratégias adotadas por um daltônico para realizar atividades da vida convencional, como dirigir um automóvel, por exemplo, realizam-se a partir de uma cognição complexa da realidade, porque o mantém em segurança. Ou seja, por meio desse conceito é possível negar o dogmatismo das cognições fragmentárias e de retóricas incapazes de assimilar as complexidades e os conflitos que envolvem a configuração social (FITZPATRICK, 2009, p. 62) em tempos de globalização mercadológica. O daltonismo jurídico, portanto, enquanto estratégia resgata a possibilidade de ingresso do profano na retórica formalista, tecnicista e “imparcial” do universo jurídico, situando a necessidade de fazer ouvir os discursos efetivamente negados e silenciados de acordo com a visão mitológica fragmentária dos conflitos sociais.

Note-se que a construção acima – situada no marco de produções da chamada teoria crítica dos direitos humanos – conecta-se com uma importante categoria de análise no campo do pensamento descolonial, o mito da Modernidade (DUSSEL), conforme já identificado no tópico 1.1. Essa conexão mostra-se essencial para demonstrar que existem elementos teorizados profundamente acerca dessa dimensão mitológica, e da sua necessária superação, mas não necessariamente conectados pela maioria das produções acadêmicas no campo jurídico.

Ainda no que tange ao mito da ordem moderna, destaca-se também a contribuição do jurista e historiador do direito, Paolo Grossi. Segundo Grossi (2003; 2010), a ordem moderna se constitui na tentativa de reduzir o complexo social e institucional nas linhas de um desenho o mais simples possível. O mito da lei gera o mito do legislador, e a função do jurista e do intérprete restam reduzidas à descoberta da “vontade real” do legislador ao elaborar a lei. Do

mesmo jeito que o público se concentra somente no Estado, o privado se centraliza em um conjunto de sujeitos reduzidos a suas individualidades. Para o autor (2010), a fuga da complexidade jurídica remove não somente qualquer tipo de ligação entre o eu social e o eu coletivo, mas as próprias formações sociais e coletivas são cada vez mais ignoradas – ou vistas como obstáculos, empecilhos – por terem se tornado por demais contraditórias e complexas à livre ação da lei (GROSSI, 2010, p. 105).

O mito da legalidade e da segurança jurídica, portanto, não coincide com o processo de expansão dos ideais iluministas e do pensamento ilustrado europeu por mero acaso. Dussel assinala que esse processo consolidou teóricas e politicamente proposições há muito discutidas no âmbito da Modernidade nascente. O surgimento da ideia de raça enquanto elemento fundante do novo mercado internacional e dos novos processos de exploração do trabalho firmou as bases para a ascensão do mito do progresso histórico e da autonomia das nações, ampliado para o restante do mundo não-europeu nos séculos XIX e XX. Nenhuma dessas construções teria sido possível sem a falácia redutivista e formalista (DUSSEL, 2001), que promoveu diversos processos de redução do político tanto a interesses transcendentais e não-materiais – não relativos à necessidade de sobrevivência dos demais indivíduos não-individuais, quanto a processos de validação formal constituídos por princípios formulados abstratamente.

Assim, as falácias da Modernidade – e do próprio sistema jurídico moderno – retiraram do político a noção de organização humana em torno das questões que envolvem a vida em comunidade (DUSSEL 2001). A política tornou-se a ciência do controle que reduz os agentes políticos a meros instrumentos, a números de votos capazes de maximizar ou não a acumulação de poder. Os aspectos práticos e éticos, desconectados assim da política, implicam também em consequências para o espaço jurídico-normativo – entendido como pilar de sustentação dessa forma de exercer e pensar a política. Os direitos humanos nesse contexto garantem menos a concretude ética e justa do direito e mais a consolidação de seus aspectos mitológicos, que, conforme observa Quijano, não sofreram processos profundos de confrontação na vigência da colonialidade do poder, principalmente nas sociedades de países periféricos.

Para Dussel (2001), o direito faz parte de um dos diversos níveis de generalidade da ética e do político⁵¹. Dessa forma, o sistema jurídico encontra-se situado no nível B, ou seja,

⁵¹ O nível A, que representa as condições ou princípios universais da Política enquanto tal. A Política se ocupa a) das condições ou princípios da produção e reprodução da vida da comunidade política (em um nível ecológico-econômico, em um sentido amplo – como nível dos conteúdos da razão política prático-material); b) das condições ou princípios dos

corresponde a um sistema formal-procedimental de exercício legítimo do poder que garante por meio da participação simétrica dos afetados a realização, pública e politicamente, o “Princípio Democrático”. E ao mesmo tempo no nível C, pois é parte importante da ação concreta transformadora dos sistemas jurídicos a partir das lutas pelo reconhecimento de novos direitos. O sistema de direito consiste na garantia formal e legítima – porque constituída por meio da soberania popular – da pretensão política de justiça. O sistema de direito vigente, portanto, rege as condutas dos cidadãos participantes de uma comunidade política que chegou a institucionalizar historicamente o marco legítimo que permite que as ações sejam legais. Evidentemente, corresponde ao momento de atuação legal e finalística dos participantes que possuem a hegemonia política naquela sociedade.

A situação de interesse para Dussel, e para a perspectiva descolonial como um todo, corresponde ao ponto de partida da Filosofia, Ética e Política da Libertação (última obra, que se encontra em processo de construção, do autor), qual seja, a corporalidade sofrida dos povos, desde a dor das oprimidas e oprimidos, das excluídas e excluídos, das condenadas e “condenados da Terra” e da história (2007, p. 13). Portanto, interessa falar sobre os sem-direito, os excluídos, não intencionalmente, da categoria de cidadãos, ou mesmo de classe (a massa de desempregados, sem-teto, sem-terra) do exercício de direitos novos e antigos do sistema jurídico.

Son las generaciones futuras ante los crímenes antiecológicos de las generaciones presentes; es el caso de la mujer en la sociedad machista, de las razas no blancas en la sociedad racista occidental, de los homosexuales en las estructuras heterosexuales, de los marginales, de las clases explotadas por una economía del lucro, de los países pobres y periféricos, de los inmigrantes, y aún de los Estados nacionales debilitados por la estrategia del capital global en manos de corporaciones transnacionales (a las que no se puede, por el momento, imponerle un marco legal internacional que les exigiera un servicio a la humanidad, y no el estado actual de autorreferencialidad total y de destrucción ecológica o social, como efecto a sus estrategias como aumento de pobreza en el mundo) (DUSSEL, 2001, p.151).

As vítimas do sistema de direitos vigente representam a dialética de uma comunidade

procedimentos normativos de legitimidade consensual (no nível do Princípio Democrático em todos os seus aspectos, como regulação da participação pública e simétrica dos afetados, âmbito da razão discursivo-política); c) das condições ou princípios da factibilidade política na efetivação dos meios e fins da ação concreta (princípios que regem a luta pela hegemonia e no exercício do Poder político, nível da razão estratégico-instrumental propriamente dita). O nível B é o nível das mediações sistêmicas, no qual são cumpridas as condições universais por meio de sistemas concretos. Assim, tem-se os sistemas materiais ecológico-econômicos; b) os sistemas formais-procedimentais de exercício legítimo de poder e c) o sistema de Estado, como instituição monopolizadora do Poder político a serviço dos dois primeiros aspectos – a) e b). Por último, o nível C, que corresponde ao nível da ação política concreta, onde se expõe uma teoria da ação política, a lógica da luta política por hegemonia, à maneira de exercício do Poder e o uso monopólico da coação para se fazer respeitar o “estado de direito” com vistas ao bem comum. Aqui, a “pretensão política de justiça” subsume a pretensão de bondade ética (DUSSEL, 2001, p. 152). Importa destacar também a diferenciação entre Política e política: “De todas maneras, ya manera de resumen, el acto político normativamente adecuado es la ‘Política’ con mayúscula, la del estadista que lucha a largo plazo por la sobrevivencia de la humanidad y por la simetría democrática de los afectados (en especial de las víctimas), y no la ‘política’ con minúscula, la de M. Weber, del mero profesional al que sus víctimas le son invisibles, profesional del lucro, la fama o el mero propósito estratégico schmitteano de vencer al ‘enemigo’-.” (DUSSEL, 2001, p. 153).

política com “estado de direito” na qual, ao mesmo tempo, permanecem e se reproduzem tais vítimas. Representa igualmente a complexidade dos direitos humanos, a partir do momento em que deixam de ser entendidos tanto a partir do dogmatismo do direito natural, quanto por meio do relativismo cultural e contingencial, para o qual não existem princípios universais (DUSSEL, 2001, p. 152). Nessa perspectiva, o autor partilha do entendimento dos direitos humanos enquanto direitos históricos, que não podem ser entendidos a partir de uma ética universal concebida *a priori*, pelo contrário. Os direitos humanos são colocados em questão a partir de processos históricos que refletem a disputa da consciência ético-política e a luta por reconhecimento da dignidade negada de setores e movimentos sociais. Nesse sentido, as vítimas se descobrem a partir da negatividade formal ou do direito, na medida em que tomam progressivamente consciência “*de la no existencia institucional de ciertos derechos que comienzan a bosquejarse como posibles en la praxis emancipatoria misma.*” (DUSSEL, 2001, p.152).

As contradições estabelecem-se, a partir dessa visão, não mais entre direitos humanos naturais e direito humanos positivos e vigentes, mas sim entre direitos humanos vigentes e direitos posteriores, tomados enquanto instância crítica histórica que admite as possibilidades de transformação da realidade existente a partir das formas de ação política. As possibilidades de avanço no sentido do reconhecimento das lutas por dignidade, que se expressam a partir do discurso dos direitos humanos, restariam possíveis também a partir da resistência, que se dá em tempos de organização por novos direitos, ou mesmo na perspectiva de efetivação de direitos humanos que são ignorados no modelo de desenvolvimento capitalista.

Dessa maneira, não se pode deixar de destacar a proposta de diálogo entre sistemas de direitos humanos como forma de interpretação e entendimento contextualizado desses processos de resistência. Essa proposta, no campo jurídico, consiste em uma ferramenta importante, pois, conforme Dussel (2001), desconstrói a incomensurabilidade universal de um direito – o direito ocidental moderno – sobre os outros – os do mundo pós-colonial – para combater estrategicamente as dinâmicas excludentes e destrutivas das relações sociais e políticas no contexto de expansão capitalista e neoliberal, que continua a realizar, conforme se discutirá nos tópicos posteriores, processos complexos de inversão ideológica no campo dos direitos humanos.

A chamada transmodernidade, formulada por Dussel e trabalhada no contexto do pensamento descolonial, portanto, consistiria nesse espaço de diálogo, que se irradia do social e do sentido forte da política necessariamente para o campo do direito. Isso porque pode ser

apontada enquanto horizonte para lutadores e lutadoras de direitos humanos, entendidos a partir da práxis dos que continuam indignando-se contra todas as formas de opressão articuladas desde o século XV e desenvolvidas de forma mais intensa a partir do capitalismo tardio e sua fase neoliberal.

Mostra-se necessário ainda refletir sobre como esses aportes do referencial teórico descolonial podem confluir para se pensar os direitos humanos na América Latina. Isso porque, conforme também se destacou nesse capítulo, a história e a fundamentação Moderna dos direitos humanos não conseguem contemplar, nem mesmo no que tange às suas referências históricas oficiais e absolutizadas/universalizadas, as estruturas sociais e políticas que se verificam na América Latina. Isso ocorre não somente pela ausência do Outro (da exterioridade, da colonialidade) ou seu quase inexpressivo reconhecimento nessa história, mas principalmente por um processo histórico de subjugação (pelo e do poder, do saber e do ser) que obstaculizou qualquer emergência de espaços nos quais a pluralidade pudesse efetivamente emergir e possibilitar a construção de alternativas e racionalidades de resistências não isoladas, mas mundialmente articuladas.

A transmodernidade e o pensamento fronteiriço, portanto, contribuem para essa perspectiva e, trazidos para o campo da fundamentação dos direitos humanos exigem uma reflexão crítica do próprio direito. São duas categorias fundamentais para se realizar uma reformulação crítica do discurso dos direitos humanos, especialmente no contexto latino-americano. A perspectiva transmoderna e o pensamento fronteiriço contribuem para se pensar os direitos humanos na contemporaneidade porque, em primeiro lugar, partem da crítica à expansão da Modernidade europeia e da compreensão monolítica e etnocêntrica que esta pressupõe. Em segundo, são dois conceitos que também destacam a importância de se pensar a partir das exterioridades à Totalidade moderna, ou seja, dos contextos em que se vivencia a resistência às opressões, aos processos de redução do humano e de exploração que impossibilitam os indivíduos, pessoal e coletivamente, de dizer e exercer suas próprias concepções de vida digna.

2.3.2 Transmodernidade e pensamento de fronteira enquanto projetos de um giro descolonial para os direitos humanos

Antes de ingressar na proposta de transmodernidade, é preciso destacar alguns pressupostos iniciais da Filosofia e Ética da Libertação de Enrique Dussel. Partindo do

horizonte pulsional e do momento pós-ontológico (a exterioridade) de Levinás, a ontologia heideggeriana é ressignificada na Filosofia da Libertação de Dussel. Isso se dá a partir do “face-a-face”, que expõe o Outro diante da Totalidade, do sistema. Essa exposição gera a responsabilidade, que por sua vez dá origem à obrigação ética e ao entendimento do outro enquanto vítima⁵² (DUSSEL, 2007, p. 371). A razão ética em Levinás nasce, assim, da responsabilidade pelo outro, capaz de conceber a racionalidade da razão ou sua universalidade, racionalidade da paz (LÉVINAS, 1997).

Nesse sentido

Bondade na paz é, também, exercício de uma liberdade na qual o eu se desprende do seu “enclausuramento”, de sua autoafirmação, de seu egoísmo de ente que persevera em seu ser, para responder do outro, para defender precisamente os direitos do outro homem. Não indiferença e bondade da responsabilidade: estas não são neutras, no meio termo entre o amor e a hostilidade. Devem ser refletidas a partir de um encontro em que o desejo de paz – em que a bondade – é a primeira linguagem (LÉVINAS, 1997, p. 139).

De acordo com essa análise, a responsabilidade pelo outro não só obriga o filósofo a buscar na Totalidade vigente as causas da vitimização, mas gera uma obrigatoriedade ética ao mundo, ao conhecimento, à ciência (DUSSEL, 2007, p. 372). A Filosofia e Ética da Libertação agregam, portanto, a questão empírica e de sentido à proposta da teoria da alteridade de Lévinas. Estabelece-se um juízo empírico de fato acerca de quem são as vítimas, qual é a face desses sujeitos. O Outro, nesse sentido, é o exterior à Totalidade. Na medida da Totalidade, o Outro se constitui também no não-ser (o bárbaro, o índio, o negro na sociedade racista). Enquanto alteridade na Totalidade, o outro não é nada. E a razão, que consiste na tentativa de descobrir o significado dos entes e no que consiste o mundo conhecido, passa a não conseguir abarcar o significado do mistério do outro. Trata-se de conceber a exterioridade não como algo além do sistema, mas como participante dele. A Filosofia da Libertação almeja pensar o mundo a partir da exterioridade alterativa do outro (DUSSEL, 1977, p.54).

A partir da exterioridade surgiu o mundo prático, a partir de seu âmbito prático (político, erótico, pedagógico, fetichista) e poético (tecnológico, estético, desenhante). Esse mundo, que se exprime por diferentes sistemas, por meio das categorias da Filosofia da Libertação, pode ser compreendido exatamente pela maneira com que a Totalidade se

⁵²“O sujeito carente de vida em alguma dimensão, ou não realização pulsional quanto à autoconservação” (DUSSEL, 2007, p. 375). Ou, ainda: “Vítimas, porque no pueden vivir en el grado relativo a la evolución histórica de la humanidad; víctimas que de alguna manera se encuentran en asimetría en la participación, o simplemente han sido excluidas de la misma. En fin, el orden político manifiesta por sus víctimas – en cuanto no puede distribuir a todos los beneficios del orden vigente. Desde las víctimas, cuando el sufrimiento se hace inaceptable, intolerable, surgen movimientos sociales contestatarios en el campo político empírico.”(DUSSEL, 2006, p. 85).

construiu, a partir da negação do Outro e da geração dos conflitos e problemáticas definidas em cada aspecto do âmbito prático e do poético. A forma mundo como a conhecemos, nesse sentido, refere-se ao mundo prático produzido pela construção da exterioridade, do transcendental interno ao sistema. A Modernidade e os elementos que a constituem só podem ser definidos a partir do conhecimento das categorias que destacam a negação e a opressão do outro em toda a sua amplitude. Na construção desse entendimento, destaca-se a influência da categoria de sistema-mundo de Immanuel Wallerstein, que se relaciona com a história da expansão dos povos e dos Estados europeus pelo resto do mundo (2007, pp. 29-30). A história do sistema-mundo moderno envolveu e exigiu uma racionalidade própria, uma moralidade do próprio sistema.

O reconhecimento do Outro, portanto, encontra-se na origem do processo e também já consiste na própria afirmação da vítima como sujeito autônomo, livre e distinto. O princípio moral de validade da Ética da Libertação de Dussel amplia e aprofunda o princípio de universalidade kantiano e da teoria do discurso, que ganha uma possibilidade de aplicação, sem a perda de seus aspectos positivos e racionais. Isso porque concebe a partir das vítimas, dos oprimidos, a constituição de uma nova simetria, uma nova comunidade de comunicação consensual crítica, histórica, real. Realiza, portanto, os pressupostos da ética do discurso habermasiana a partir de uma ótica diferente, a partir de princípios ético-materiais capazes de dar orientações éticas à forma do discurso, com as quais se consegue conceber a validade intersubjetiva concreta, empírica e procedimental, sem cair no puro formalismo (DUSSEL, 2007, p. 127).

Não se trata de uma inclusão do Outro no mesmo, conforme se depreende da proposta habermasiana, mas sim afirmação da vida deste Outro encoberto e negado pela Totalidade moderna, racionalizando-se a partir de um matiz historicista e existencial. Na realidade latino-americana, os excluídos pertencentes ao sistema-mundo moderno enquanto exterioridades – aqueles que sofrem com a violação institucional de direitos humanos, ou seja, a juventude pobre e negra, as comunidades indígenas e povos tradicionais, os sem-terra e sem-teto, etc. – não vivenciam na prática os direitos humanos consubstanciados no Estado Democrático de direito inaugurado com a Constituição Federal de 1988, menos ainda as inovações legislativas mais progressistas do âmbito internacional em relação à proteção dos direitos humanos.

A afirmação do Outro como exterioridade ao sistema hegemônico admite ao mesmo tempo sua autenticidade. Não se trata de um objeto formal, vazio, é sujeito vivo em um mundo pleno de sentido, com memória, com a sua realidade resistente. As formas de

organização política e social em torno da luta pela concretização dos direitos humanos – a partir da radicalização da participação popular – expressam, nesse contexto, a resistência à exclusão formal e material e, com isso, conferem legitimidade concreta ao princípio de afirmação da vida em sua totalidade, inscrito na Filosofia da Libertação. A libertação da vítima, do excluído, acontece exatamente porque se descobre toda a funcionalidade do Outro no sistema auto-referente e, a partir dessa razão ético-crítica, admite-o não somente como igual – sujeito simétrico na relação intersubjetiva – mas dotado de potencialidade para ser pleno participante de uma nova comunidade real, possível e futura.

A Ética da Libertação propõe, por isso, que é necessário definir um critério de validade moral intersubjetivo – formal consensual – articulado a um critério de verdade prática capaz de reproduzir e desenvolver a vida humana – material, de conteúdo (DUSSEL, 2007, p. 208). A defesa da universalidade da vida, da corporalidade, etc., numa complexidade maior, confere a esta proposta um múltiplo movimento de afirmação, negação, subsunção e desenvolvimento (impossível para o racionalismo formal da Ética do Discurso habermasiana ou para os irracionalismos pós-modernos) porque, mesmo partindo da afirmação dos princípios materiais, formais e de factibilidade, pode-se não obstante situar fora, diante ou transcendentalmente ao sistema vigente. A adoção da alteridade das vítimas descobre a “validade hegemônica” do sistema. Julga-se o pretenso “bem” do sistema vitimário como dominador, excludente e ilegítimo. (DUSSEL, 2007, p. 315).

Apesar de não realizar uma investigação acerca do fenômeno jurídico e não propor diretamente uma teoria jurídica, a abordagem crítica desenvolvida a partir dos elementos da Economia Política, da História, da Pedagogia e da Filosofia, dá ensejo à formulação de uma verdadeira ética e filosofia da práxis, em que é possível identificar que “*as vítimas excluídas assimetricamente da comunidade de comunicação hegemônica se reúnem em uma comunidade crítico-simétrica*” (DUSSEL, 2007, p. 465) (grifo nosso). A abertura à consideração de uma comunidade de vítimas vai ao encontro das perspectivas que, no nível formal e material, embasam a necessidade de afirmação dos direitos humanos no continente latino-americano e conformam uma razão-crítica voltada à compreensão do Outro como exterioridade, como ser-negado durante todo o processo de consolidação e expansão da razão moderna.

A partir das vítimas se toma consciência da não-verdade dessa ordem ética vigente, que se pretende “boa”. Nessa proposta de alteridade, trata-se de reconhecer a alteridade do outro da vítima: Outra (como sujeito ético-autônomo) relacionada ao sistema que a causa,

origina, produz sem intencionalidade. Surge, portanto, um sujeito na comunicação hegemônica, que distorce a totalidade dominadora. A potencialidade da formação do discurso dessas comunidades de vítimas está na produção de um consenso anti-hegemônico e, ao mesmo tempo, propositivo de uma ordem em que se dá a libertação transformadora.

No diálogo com a filosofia de Gianni Vattimo, Dussel (1999) identifica, trabalhando com a ideia de pós e transmodernidade, que a sua proposta significa ir “além” de Vattimo exatamente porque surge de um ponto de partida distinto: uma Ética da Libertação parte do Outro como pobre, como mulher dominada eroticamente, como raça discriminada, como juventude ou povo cultural e pedagogicamente violentado, como sistema sacralizado fetichistamente, como instituições políticas gestoras da governabilidade hegemônica.

A periferia é igualmente criadora da Modernidade e deve entrar na descrição de sua crise final. Essa periferia da modernidade é sua “outra-cara” constitutiva. Essa relação ocultada, esquecida, não advertida, cobre igualmente a justificação da violência irracional contra a periferia em nome do processo civilizador, situando os vitimários (conquistadores, comerciantes, impérios coloniais, cultura superior) como inocentes, e as vítimas como culpadas. Entre as violências que Vattimo (Nietzsche ou Heidegger) atribui à razão estratégico-instrumental moderna, não inclui aquela por meio da qual foram aniquiladas as culturas não-europeias do planeta, reduzindo-as a um mundo colonial, dominado, excluído, à grande maioria da humanidade (DUSSEL, 199, p. 39-40).

Diante essa debilidade da crítica pós-moderna, é preciso identificar uma “razão libertadora” de uma Ética da Libertação que reconheça a dignidade dessa alteridade negada, a partir de uma práxis construtiva-libertadora que abra caminho positivamente a uma transmodernidade, como exercício de uma razão estratégica e de responsabilidade diante dos fins e os meios eficazes de combate às estruturas opressoras do capitalismo. A transmodernidade, nesse sentido, corresponde à afirmação da vida e da dignidade das vítimas:

Es decir, ante la posmodernidad como el momento final, el *declino* (crepúsculo) de la modernidad europea: estamos con Vattimo. Pero además, más allá de Vattimo, afirmamos que la trasmodernidad es un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la modernidad, y el desarrollo de su potencialidad alterativa, la "otra-cara" oculta y negada. Por ello, recordamos ahora las palabras de Vattimo que hemos copiado al comienzo de este trabajo: "Los verdaderos *bárbaros*, los excluidos [...] esa raza de hombres que vienen de *afuera* y pulveriza las estructuras del mundo viejo (1974,332). (DUSSEL, 1999, p. 40).

A proposição do novo, além de ser pautada em uma crítica bem fundamentada do “velho”, possui espaço em uma perspectiva trans-moderna, e não pós-moderna. O prefixo “pós” indica a ideia de linear e progressiva de história e, entendido em um contexto social e

econômico no qual o valor de troca passou a ser dominante⁵³, sinaliza também o fato de que as crises neoliberais mais recentes em nada se relacionam com as periferias originadas no nascimento da Modernidade. Assim, continua-se dando margem a uma interpretação central e eurocêntrica do fenômeno globalizatório, como se ele de fato não tivesse relação com as condições históricas e materiais das relações centro-periferia, que ainda se manifestam como prerrogativa para a expansão da acumulação capitalista. A transmodernidade aponta para a existência de um diálogo não eurocêntrico, em que a alteridade possa superar a opressão a que os grupos subalternos foram sempre designados na ordem moderna/colonial. Não se trata de um projeto de resgate pré-moderno, como afirmação folclórica do passado, nem de um projeto anti-moderno de grupos conservadores, nem de um projeto pós-moderno como negação da Modernidade como crítica de toda a razão, para cair em um irracionalismo niilista (CASTILHO; BRAGATO, 2013).

A transcendência de um monólogo imperial estabelecido pela Modernidade europeia-eurocêntrica pode ser consubstanciada na perspectiva transmoderna. Transmodernidade significa, para os direitos humanos, necessariamente pensá-los a partir da realidade histórica latino-americana e das possibilidades, nessa história e nesse presente de lutas e resistências, de propor outros modos de vida. Segundo Mignolo (2010), a perspectiva transmoderna pode ser entendida como a orientação geral para os projetos de descolonização e de despredimento, uma orientação para a pluriversalidade como projeto universal. Assim, também para Ramón Grosfoguel (2012, p. 139), o objetivo da transmodernidade pode ser entendido como

[...] Ao contrário do projecto de Habermas, em que o objectivo é concretizar o incompleto e inacabado projecto da modernidade, a transmodernidade de Dussel visa concretizar o inacabado e incompleto projecto novecentista da descolonização.

⁵³ David Harvey, ao explicar em uma entrevista a diferença entre valor de uso e valor de troca e sua importância no contexto de sua nova obra, *The Seventeen Contradictions of Capitalism* (As 17 contradições do capitalismo), destaca a importância de diferenciar esse conceito: “[...] todas as mercadorias têm um valor de uso e um valor de troca. Se tenho um bife, o valor de uso é que posso comê-lo, e o valor de troca é quanto tenho de pagar para comê-lo. A moradia é muito interessante, nesse sentido, porque se pode entender como valor de uso que ela garante abrigo, privacidade, um mundo de relações afetivas entre pessoas, uma lista enorme de coisas para as quais usamos a casa. Houve tempo em que cada um construía a própria casa e a casa não tinha valor de troca. Depois, do século 18 em diante, aparece a construção de casas para especulação – construíam-se sobrados georgianos [reinado do rei George, na Inglaterra] para serem vendidos. E as casas passaram a ser valores de troca para consumidores, como poupança. Assim se gera uma política curiosa – “não no meu quintal”, “não quero ter gente na porta ao lado que não se pareça comigo”. E começa a segregação nos mercados imobiliários, porque as pessoas querem proteger o valor de troca dos seus bens. O valor de troca passou a ser dominante. E assim se chega ao boom especulativo. Em 2000, depois do colapso dos mercados globais de ações, o excesso de capital passou a fluir para a moradia. É um tipo interessante de mercado. Você compra uma casa, o preço da moradia sobe você diz “os preços das casas estão subindo, tenho de comprar uma casa”, mas outro compra antes de você. Gera-se uma bolha imobiliária. As pessoas ficam presas na bolha e a bolha explode. Então, de repente, muitas pessoas descobrem que já não podem usufruir do valor de uso da moradia, porque o sistema do valor de troca destruiu o valor de uso. E surge a pergunta: é boa ideia permitir que o valor de uso da moradia, que é crucial para o povo, seja comandado por um sistema louco de valor de troca? O problema não surge só na moradia, mas em coisas como educação e atenção à saúde. Em vários desses campos, liberamos a dinâmica do valor de troca, sob a teoria de que ele garantirá o valor de uso, mas o que se vê frequentemente, é que ele faz explodir o valor de uso e as pessoas acabam sem receber boa atenção à saúde, boa educação e boa moradia.”

Em vez de uma única modernidade, centrada na Europa e imposta ao resto do mundo como um desenho global, Dussel propõe que se enfrente a modernidade eurocentrada através de uma multiplicidade de respostas críticas descoloniais que partam das culturas e lugares epistêmicos subalternos de povos colonizados de todo o mundo.

Enquanto uma utopia histórica de vida inserida no contexto da Ética da Libertação, a categoria da transmodernidade pode ser importante para conceber os direitos humanos enquanto espaço de luta por dignidade, ou seja, como um lócus necessário de reconstrução a partir da exterioridade. Faz-se necessária a construção dessas lutas em direção a uma perspectiva transmoderna na medida em que se vislumbra o princípio de solidariedade imanente ao potencial crítico. Ou seja, a proposição da mudança e da ruptura com as estruturas de dominação advém de diversos lugares políticos e espaços culturais distintos e, a partir de uma orientação transmoderna seria possível fortalecer as relações e as proximidades entre essas posições, tendo em vista o avanço da perspectiva neoliberal que destitui de sentido qualquer possibilidade e ideia de construção do novo. Enquanto possibilidade de construção do novo, o pensamento de fronteira apresenta-se como uma dimensão não só estratégica, mas efetivamente metodológica, que orienta a perspectiva de construção descolonial do conhecimento. Como se verá no próximo subtópico, juntamente com a ideia de transmodernidade, a perspectiva do pensamento fronteiro dialoga com as realidades dos países periféricos e, principalmente, com o conceito de *abigarramiento* introduzido no item 1.2. São formulações que, ao partirem dos contextos negados ou encobertos, tentam construir formas outras de pensar, que contemplem as opressões vivenciadas na realidade latino-americana, marcadas pela dimensão colonial do poder.

O pensamento crítico de fronteira pode ser entendido como estratégia condizente com a transmodernidade, enquanto um projeto capaz de levar a produção de conhecimento e a luta política mais além do eurocentrismo e do fundamentalismo (GROSFOGUEL, 2012, p. 139). A perspectiva fronteira, de Walter Mignolo, caminha para o reconhecimento pautado por um direito à diferença não-inclusivo. A não-continuidade de uma igualdade homogeneizante como resultado desse processo de diálogo implicaria na garantia de meios de sobrevivência e convivência social, política e cultural não predatória dos povos e comunidades periféricas com sua cultura, com sua institucionalidade de direito e seu exercício do poder político próprios. Esse seria o fundamento contextual do princípio crítico democrático, capaz de fundar um novo tipo de legitimidade (DUSSEL, 2001, p. 164). A partir da ação Política, entendida como ação plena de dignidade preocupada com o bem comum e a continuidade da própria comunidade humana, seria possível a desconstrução de um sistema de direitos

ilegítimo para as vítimas. São as vítimas aqueles que sofrem as consequências das falhas do sistema jurídico vigente e que, de forma geral, dão origem às situações de resistência à exclusão e aos processos de assimetria de participação, quando o sofrimento se torna inaceitável e intolerável (DUSSEL, 2001, p. 85). Nesse contexto, é a partir das falhas, da negação das necessidades de alguma dimensão da vida ou de participação democrática, que a luta pelo seu reconhecimento se torna concreta e, conseqüentemente, atinge milhões de pessoas em diferentes formas de reivindicação.

A consciência de habitar as fronteiras, de partir da exterioridade enquanto crítica e enquanto paradigma outro, racionalidade outra, implica para Mignolo (2010) a tarefa, também autocrítica, de não introjetar a perspectiva da *hybris do ponto zero*, ou seja, não assumir a perspectiva fundamentalista que precisa, necessariamente, situar uma determinada visão cultural, método ou formulação teórica no centro irradiador da racionalidade e da maneira mais eficaz ou original de pensar o mundo, a sociedade e o conhecimento.

Conhecer as histórias e ontologias locais, aquelas oriundas das vítimas e das periferias do sistema-mundo moderno/colonial, serve de fonte para entender que as visões de espaço de experiência e horizontes de expectativas – referência direta a Koselleck (MIGNOLO, 2010, p. 120) – formuladas no contexto social e político europeu, não podem ser tomadas como marco universal de qualquer tipo de expectativa ou experiência. Todas as histórias locais estão marcadas, especialmente a partir da Modernidade, pelas pegadas da dominação e exploração capitalista. O comum entre essas histórias locais consiste no enfrentamento do mundo moderno/colonial, que combinou a classificação racial do trabalho e a expansão das fronteiras do capital. Nesse sentido, entender o mundo a partir da pluriversalidade de lutas e relatos de resistências diversificadas implica também a proposição de um método, a partir da qual as experiências comuns possam conectar-se. O pensamento de fronteira como método, assim, parte da experiência comum utilizando-a como base para uma nova lógica comum do conhecer, que nega a existência de um método central ou padrão de conhecimento, uma lógica essencialmente solidária e emancipadora.

O pensamento fronteiriço contribui e fortalece formas de intercâmbio e diálogo intercultural, como instrumento fundamental do processo de desprendimento epistêmico (MIGNOLO, 2010). É a busca por desenvolver uma visão pluriversal, e não universal, que parte da negação do eurocentrismo como fenômeno de controle do conhecimento. Essa busca

envolve tanto os processos gerados na diferença imperial quanto na diferença colonial⁵⁴. Um exemplo dessa forma de pensar pode ser extraída da análise de que os projetos de liberação do terceiro mundo, durante a Guerra Fria, e os projetos de descolonização do século XX e XXI subsumiram os projetos europeus de emancipação, abrindo a possibilidade de expansão das fronteiras do pensamento crítico e transformador, em franca organização e luta por um horizonte de vida livre, e não de mercado livre (MIGNOLO, 2010, p. 126).

Como se viu até aqui, o estudo das categorias do pensamento descolonial demonstram as falhas do discurso hegemônico dos direitos humanos, bem como da utilização das formas hegemônicas de fundamentação desses direitos no contexto latino-americano. A colonialidade do poder e a dimensão mitológica da Modernidade fornecem novas formas de se pensar as origens do discurso dos direitos humanos de forma crítica e desvelam as raízes das causas pelas quais ainda se vive, especialmente nos contextos periféricos, inúmeras e extremas situações de violações, em sua grande maioria institucionais, de direitos humanos. Por revelar os inúmeros aspectos que ficaram de fora ou foram estrategicamente ignorados na formação da ideia de sujeito moderno, a matriz descolonial fornece elementos e ferramentas metodológicas importantes para se buscar abordagens voltadas aos contextos sociais, políticos e culturais que se encontram até hoje colonizados pela manutenção de formas hierarquizadas e etnocêntricas de se interpretar e atuar no mundo, especialmente quando se fala em direitos humanos.

A retomada das discussões do século XVI, a ideia do mito da Modernidade associada à dimensão mitológica da lei moderna, as análises mais direcionadas de Enrique Dussel e Walter Mignolo no que tange a uma leitura descolonial da história dos direitos humanos e, por fim, a ideia de exterioridade trabalhada a partir da transmodernidade e do pensamento de

⁵⁴ Segundo Mignolo (2010), a diferença imperial operava desde antes da conquista da América, e pode ser identificada no contexto do enfrentamento político e religioso vivenciado pela Coroa espanhola, com a expulsão dos mouros das terras do sul da Europa e do Mediterrâneo. Para os espanhóis, o Sultanado islâmico não era um povo humano e religiosamente inferior: praticavam uma religião pecadora ou errônea e precisavam ser expulsos daquelas terras pelos cristãos. A investida, nesse caso, se deu no nível imperial. Em relação às elites astecas e incas – dominadas naquele mesmo período a partir da conquista europeia – ou mesmo à religião desses impérios, deu-se a colonização. Para os missionários e agentes da Coroa, eram considerados ingênuos, não eram seres humanos, iguais. Não se tentou, naquele período, colonizar e converter os mouros, mas assim se deu na conquista da América. Mignolo identifica essa visão mesmo em Las Casas e na sua visão do índio como ingênuo, alvo de proteção. O mundo árabe foi submetido à diferença colonial, segundo Mignolo, no século XIX, quando Inglaterra e França começaram a segunda onda de expansão colonial na África e na Ásia. Conforme Ramón Grosfoguel (2012, p.136-137), a diferença colonial precisa ser levada em conta também na análise do sistema-mundo: “Acredito que a análise do sistema-mundo precisa descolonizar a sua epistemologia, levando a sério o lado subalterno da diferença colonial: o lado da periferia, dos trabalhadores, das mulheres, dos indivíduos racializados/colonizados, dos homossexuais/lésbicas e dos movimentos anti-sistêmicos que participam no processo de produção de conhecimento. Isto significa que, embora o sistema-mundo tome o mundo como unidade de análise, ele pensa a partir de uma determinada perspectiva no mundo. Contudo, a análise do sistema-mundo não encontrou uma maneira de incorporar os saberes subalternos nos processos de produção de conhecimento. Sem isto não pode haver uma descolonização do conhecimento nem uma utópica capaz de superar o eurocentrismo. A complicidade entre as ciências sociais e a colonialidade do poder na produção de conhecimento e dos desenhos imperiais globais requer novos lugares institucionais e não-institucionais, a partir dos quais o subalterno possa falar e ser ouvido.”

fronteira são elementos que apontam para a necessidade de uma ruptura com os pressupostos do discurso hegemônico dos direitos humanos, que não conseguiram dar resposta aos processos de resistência, social e epistemológica, que os aportes descoloniais representam. Por isso, mostra-se interessante analisar em que medida é possível pensar, a partir do pensamento descolonial, em uma proposta alternativa de fundamentação dos direitos humanos, que parta de todos os aspectos trabalhados acima. Nesse sentido, o próximo capítulo busca analisar como e por que é possível e necessário realizar uma aproximação entre esse referencial e o pensamento crítico dos direitos humanos, especificamente a proposta de teoria crítica e reinvenção dos direitos humanos de Joaquín Herrera Flores.

3. PENSAMENTO CRÍTICO DOS DIREITOS HUMANOS E A OBRA DE JOAQUÍN HERRERA FLORES: UMA PERSPECTIVA DESCOLONIAL DOS DIREITOS HUMANOS

Após a contextualização do referencial teórico descolonial como uma proposta de fundamentação crítica ao paradigma epistemológico moderno que sustenta o discurso hegemônico dos direitos humanos, apresenta-se, nesse capítulo, os limites e as possibilidades, a partir do pensamento crítico dos direitos humanos e da obra de Joaquín Herrera Flores, principalmente, de uma possível fundamentação descolonial dos direitos humanos. No primeiro momento, destacam-se os pressupostos do pensamento crítico dos direitos humanos como forma de situar o contexto teórico e epistemológico da obra de Herrera Flores. Nesse sentido, trabalha-se especialmente a noção de inversão ideológica dos direitos humanos, desenvolvida por grande parte dos autores do pensamento crítico, e sua relação com a ideia de mito da Modernidade. Da perspectiva aqui adotada, percebe-se que as inversões ideológicas podem configurar uma forma interessante de analisar a colonialidade inserida no discurso hegemônico dos direitos humanos e, de acordo com essa aproximação, inicia-se a discussão dos aportes da ideia de direitos humanos de Joaquín Herrera Flores como uma proposta descolonial para pensar os direitos humanos.

Os três outros tópicos demarcam as principais categorias trabalhadas por Herrera Flores para a construção da teoria crítica dos direitos humanos. Essas categorias foram escolhidas para a análise não somente por sua função norteadora do raciocínio e das proposições do autor, mas também porque convergem com as análises desenvolvidas até aqui

a partir do referencial teórico do pensamento descolonial. Por isso, no segundo tópico (2.2) serão delimitadas o que Herrera Flores intitula como “chaves culturais”, os pressupostos de sua teoria da cultura (o pensar de outro modo) e dos processos culturais, encontrados principalmente nas obras *El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana* (2005a) e *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto* (2005b). No terceiro tópico, já estabelecidas as bases da proposta de direitos humanos como produtos culturais, são identificadas nas “chaves contextuais e conceituais” as principais categorias trabalhadas na ideia de direitos humanos de Herrera Flores que confluem com a opção descolonial: a metodologia “del afuera”, a filosofia do impuro e a visão corporal dos direitos humanos e, por fim, a concepção material de dignidade humana e o conceito de riqueza humana trabalhados pelo autor.

No último tópico, apresenta-se a figura a partir da qual a proposta de Herrera Flores se expressa, como uma ferramenta metodológica de análise, fundamentação e interpretação dos direitos humanos, o diamante ético. Delimitando-se a visão cultural, contextual e complexa dos direitos humanos, é possível compreender que papel exerce o conceito de interculturalidade para a proposta de Flores, e em que medida essa ideia relaciona-se com os conceitos já desenvolvidos no primeiro capítulo, como o de transmodernidade e pensamento fronteiriço. Ou seja, trata-se de uma proposta concebida a partir da pluralidade e da negação aos universalismos e multiculturalismos liberais e/ou conservadores, que predominam no discurso hegemônico dos direitos humanos. Por meio dessas aproximações, especialmente segundo a ideia de se pensar os direitos humanos a partir da interculturalidade, delimitam-se as possibilidades de uma alternativa descolonial para os direitos humanos, que desvele e potencialize seu discurso sob uma lógica contra-hegemônica, enquanto processos de luta pela dignidade humana. Assim, no decorrer desse capítulo será possível demonstrar em que medida a visão descolonial dos direitos humanos, sobre a qual se debruça esse estudo, pode não somente contrapor-se ao discurso hegemônico ocidental, mas também potencializar os processos de investigação, fundamentação teórico-prática e efetivação dos direitos humanos na América Latina.

3.1 OS PRESSUPOSTOS DO PENSAMENTO CRÍTICO DOS DIREITOS HUMANOS

Os pressupostos do pensamento descolonial – já trabalhados no capítulo anterior –

indicam a necessidade da superação de alguns elementos formulados e pontuados pela teoria crítica, principalmente de seus representantes da Escola de Frankfurt. A proposta de desobediência epistêmica e pensamento fronteiro de Walter Mignolo e o conceito de transmodernidade, proposto por Dussel consistem nas estruturas fundamentais dessa nova proposta, e enfrentam algumas dificuldades que a teoria crítica não logrou enfrentar.

O pensamento crítico dos direitos humanos bebe diretamente das fontes da teoria crítica, principalmente da Escola de Frankfurt e de Budapeste, e parte de suas críticas às contradições da Modernidade e à produção abstrata e puramente contemplativa do conhecimento, para entender o papel do direito e do conhecimento jurídico na sociedade. No entanto, conforme Gándara Carballido (2013), essa tradição foi e continua sendo ressignificada por esses pensadores, na medida em que os autores europeus que formaram essas importantes Escolas não conseguiram enfrentar as peculiaridades das formações sociais periféricas, e poucos conseguiram fortalecer um movimento de desconstrução do elitismo e do conservadorismo que ainda dominam as formas de pesquisar e conceber o conhecimento científico e acadêmico⁵⁵. Mesmo com seus limites, a teoria crítica em sua vertente moderna representa não somente um ponto de partida, mas também, como afirma Wolkmer (2012, p. 41) um *“instrumento pedagógico ‘teórico-prático’ (...) para aqueles que buscam um projeto/síntese transcultural que represente o instrumental de resistência e o fundamento emancipador capaz de autolegitimar-se como sistema de valores.”*(grifo nosso).

Uma discussão importante, que sistematiza de alguma forma esse tipo de aproximação crítica da teoria crítica consiste na diferenciação realizada por Mignolo, acerca das categorias de emancipação e libertação. Para o autor, a perspectiva emancipatória converge para os elementos característicos da sociedade europeia, ou seja, possui uma perspectiva limitada apesar de se colocar de forma totalmente crítica à razão instrumental da Modernidade (ADORNO, HORKMEIMER, 1985). A utilização do método dialético e a perspectiva de inserir na pesquisa social as categorias de luta de classes, emancipação, revolução e transformação não conseguiram superar as concepções básicas da Modernidade: dualidade de ideias e propostas (emancipação/conformação), relação ser humano x natureza, ideia de

⁵⁵ Nesse sentido, destaca-se a análise do prof. Wolkmer que, ao apontar alguns dos pólos de imprecisão da teoria crítica em sua vertente frankfurtiana, analisa as insuficiências de um discurso teórico muitas vezes academicista, que revela uma postura intelectualizada e elitista da sociedade: “[...] constata-se a insuficiente vinculação da teoria crítica e de seu discurso emancipador com a ‘práxis’ política de movimentos sociais emergentes. Torna-se essencial o pleno equilíbrio do nexo teoria-práxis, sendo que para isso, escreve Phil Slater, obrigatoriamente pressupõem-se dois fatores: ‘primeiro, que a ‘teoria crítica da sociedade’ reconheça a plena natureza dialética das lutas fundamentais, e segundo, que a teoria sirva de mediação para os que estão envolvidos nas lutas de uma forma prática. Mostrara apenas a necessidade das contradições e ter consciência delas não é o suficiente; uma real teoria revolucionária envolve uma teoria da organização e ação política. É preciso uma teoria crítico-prática. E é exatamente disso que carece a concepção da Escola de Frankfurt.” (WOLKMER, 2012, p. 40).

progresso social e econômico evolutivo, etc.

É nesse contexto que Mignolo traça a diferença entre *emancipação* e *descolonização*, sendo que esta última implica um movimento de libertação. A emancipação é compreendida como mais uma forma de afirmação da racionalidade moderna.

A partir de allí racionalidad y emancipación son dos elementos que intelectuales progresistas se esfuerzan por “salvar” del horror de la modernidad, paliando la complicidad entre la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad. Encontramos estos esfuerzos en la filosofía y en el idealismo filosófico. (MIGNOLO, 2010, pp. 52-53)

O conceito de emancipação moderna está relacionado com a formulação do conhecimento voltado à razão humana, em uma ruptura com a razão teológica de ser humano e conhecer o mundo. Expõem-se duas questões principais: a primeira, os limites desse conceito de emancipação, tendo em vista que foi formulado separadamente à experiência histórica de grande parte da classe social que o tornou existente e necessário, a classe oprimida e escravizada mediante o processo de dominação colonial; e a segunda, a invisibilidade do lado oculto da Modernidade, a Colonialidade.

A pesar de que Hegel (y los filósofos y economistas de la ilustración) se relegó en la experiencia particular de una burguesía que buscaba “la libertad de la subjetividad” frente a la coerción de la monarquía y de la iglesia católica, la exportación de esa “libertad de la subjetividad” y “crítica auto-reflexiva” alrededor del planeta, por el bien de todo el mundo, repitió los mismos mecanismos restrictivos para más de la mitad del planeta que se encontraba en algún grado de barbarie o de subdesarrollo (MIGNOLO, 2010, p.56).

O triunfo da Modernidade, que corresponde também ao processo de rearticulação de seus principais conceitos e ideais (liberdade, propriedade) corresponde à capacidade de ocultar a sua própria geopolítica de conhecimento, que é narrada por aqueles que estão em condições e posição de decidir. Assim, aponta-se a impossibilidade de que esse discurso tenha um caráter realmente libertador (a partir da ótica dos sujeitos oprimidos), tendo em vista que a mentalidade emancipatória combina-se com a lógica da colonialidade que ela mesma oculta. O horizonte emancipatório moderno – localizado nas proposições dos autores da Escola de Frankfurt, principalmente –, portanto, para Mignolo (2010), não enfrenta os processos excludentes que o seu próprio desenvolvimento gerou, a herança colonial e suas consequências nefastas (genocídios, opressão, relativização da importância das vidas humanas)⁵⁶.

⁵⁶ Aqui é importante ressaltar que, no decorrer de seus escritos, Herrera Flores refere-se ao potencial *emancipatório* dos direitos humanos. A ideia de emancipação humana na obra de Flores converge para o que Mignolo define como uma noção de libertação, e também com os aspectos desenvolvidos por Enrique Dussel na Filosofia da Libertação, conforme já se destacou no capítulo anterior. Como se verá no decorrer deste capítulo, a proposta de teoria crítica dos direitos humanos de

A lógica de uma progressividade evolutiva, na qual a humanidade foi paulatinamente conquistando e acumulando vitórias relativas à proteção dos interesses e das necessidades humanas, também incutida nos marcos frankfurtianos, solapa qualquer olhar sobre a Modernidade que não seja o de sua própria afirmação e universalização.

Para questionar essa forma de conceber a história e a sociedade, mostra-se preciso caminhar a partir da teoria crítica, superando-a de forma a incorporar as especificidades dos pressupostos transformadores das experiências de resistência, teórica e prática, latino-americana. A criminalização da pobreza e dos movimentos sociais, a militarização dos conflitos sociais, o extermínio da juventude pobre e negra, as políticas de higienização e limpeza social representam, em grande medida, heranças da colonialidade. A emancipação, racionalizada a partir da episteme imperialista, por não desencobrir a lógica moderna, afasta qualquer perspectiva de desprendimento e libertação necessária a uma concepção de direitos humanos pensada a partir do Outro⁵⁷.

Já a descolonialidade ou desprendimento é compreendida como a libertação radical e a descolonização epistemológica. Nesse sentido, não pode ser realizada nas estruturas das políticas modernas de conhecimento, responsáveis pela negação, ignorância e invisibilidade dos novos sujeitos de conhecimento e de entendimento. O desvelamento consciente da lógica moderna, na perspectiva de inserção das vozes e das experiências negadas, mesmo nos discursos e formulações críticas, apresenta-se como aporte fundamental para o pensamento crítico dos direitos humanos. Entretanto, não se trata de deslegitimar e desconstituir a importância do pensamento moderno e da própria crítica moderna forjada pela teoria crítica. O contato e o desenvolvimento da tradição da teoria crítica para o campo jurídico pode ser considerado o ponto de partida para a abertura às análises anti-imperialistas e anti-coloniais, que colocam em xeque toda a estrutura do pensamento moderno e deslocam a perspectiva do

Herrera Flores estabelece sua narrativa a partir dos sujeitos oprimidos e, ao partir da crítica à dimensão colonialista da Modernidade, expande o horizonte emancipatório moderno. Como se verá a seguir, partir de uma lógica intercultural ou intersticial permite com que o autor, em que pese sua origem e formação europeia, busque construir um pensamento crítico dos direitos humanos assentado nas preocupações próprias do contexto latino-americano, em um diálogo que possibilite a realização do contato entre as tradições emancipatórias do ocidente com o pensamento desenvolvido nos países do Sul global (GÁNDARA CARBALLIDO, 2013, p.24).

⁵⁷ Nesse caso, entende-se o conceito de Dussel (1977) de libertação. Frente à expansão europeia, e posteriormente russa e norte-americana, alienaram-se as economias dos povos que agora são suas neocolônias. As formações sociais periféricas são dominadas pelo sistema imperial, que acumula no centro a chamada “plusvalia” do trabalho da periferia. A Filosofia da Libertação de Dussel assume este fato “*como a própria origem de uma ruptura teórico-epistemológica radical.*” (p. 154). Parte-se do pressuposto de que “é possível filosofar na periferia, em nações subdesenvolvidas e dependentes, em culturas cominadas e coloniais, numa formação social periférica, somente se não se imita o discurso da filosofia do centro, se se descobre outro discurso. Tal discurso, para ser outro radicalmente, deve ter outro ponto de partida, deve pensar outros temas, deve chegar a diferentes conclusões e com método diferente.(...) É necessário não só ocultar, mas partir da dessimetria centro-periferia, dominador-dominado, totalidade-exterioridade, e a partir daí repensar todo o pensado até agora. Porém, o mais importante é pensar o nunca pensado: o próprio processo de libertação das nações dependentes e periféricas. (...) A política introduz a ética e esta introduz a filosofia.” (pp. 176-179).

pensar para uma outra epistemologia, como é possível observar na obra de Joaquín Herrera Flores e dos demais autores do pensamento crítico dos direitos humanos.

Outro elemento importante consiste no fato de que embora possuam referenciais teóricos e posições políticas bastante distintas (sendo Aníbal Quijano e Enrique Dussel os autores mais expressivos na reivindicação das análises marxianas), pode-se evidenciar na análise desses pressupostos críticos do pensamento descolonial o fato de que as produções, em maior ou menor medida, não procuram “livrar” a crítica da colonialidade do saber, do ser e o eurocentrismo dos processos à esquerda, sejam eles intelectuais e/ou experiências da organização popular. Esse aspecto é bastante relevante, pois permite uma capilarização dos conceitos e categorias apontadas pelo grupo e sua aproximação junto a análises críticas, que não pretendem agrupar seus esquemas conceituais aos processos cotidianos, mas que partem da reflexão-ação (FREIRE, 1978), da conexão irresoluta entre teoria e prática, como a proposta de pensamento crítico dos direitos humanos aqui analisada.

As referências à Escola de Frankfurt e de Budapeste restam claras no trabalho de Joaquín Herrera Flores e dos demais teóricos do pensamento crítico, especialmente na crítica ao idealismo e ao humanismo abstrato nos direitos humanos. Entretanto, é possível identificar a forte influência de outras tendências teóricas, como o pensamento feminista, o ecologismo, a proposta descolonial, a ideia de radicalização democrática e a crítica culturalista, por exemplo (GÁNDARA CARBALLIDO, 2013). Todos esses aportes confluem para uma radicalização dos elementos da teoria crítica e uma rearticulação do potencial crítico dos direitos humanos. As transformações desencadeadas na teoria social e política a partir do capitalismo globalizado também operaram transformações no pensamento crítico social (CALLINICOS, 2006). As expressões de tais transformações podem ser destacadas – na teoria política e na ação política cotidiana dos grupos sociais organizados – nos debates em torno do padrão de classe operária e sujeito revolucionário da luta de classes, da incorporação de correntes ecologistas ou ecossocialistas⁵⁸ e a centralidade desse fator para uma práxis anticapitalista, a emergência de formas de resistência descentralizadas e multifacetadas,

⁵⁸ O ecossocialismo pode ser entendido como termo que consubstancia a importância da revolução socialista para a resolução da questão ecológica: “Se o capitalismo explora os recursos naturais e os trabalhadores indefinidamente, a resposta que deve ser dada à crise ecológica é também uma resposta social. Daí a necessidade de caracterizá-la como crise socioambiental. Só existe uma resolução da questão ambiental se houver *revolução* na questão ambiental. E esta só é possível, por sua vez, por meio de uma revolução social, na qual as classes subalternas, que vivem do trabalho das mais diversas formas possíveis – e em grande parte das vezes das formas mais degradantes possíveis – a partir das mudanças provenientes do capitalismo tardio, tomem o poder e acabem com a exploração de classe. A partir daí poderia ser possível o estabelecimento de um sistema no qual a relação dos seres humanos com a natureza possa ser estabelecida de forma sustentável e equilibrada.” (SANTAELLA GONÇALVES, 2012, p. 8)

especialmente a partir do potencial mobilizatório e organizativo proporcionado pelas novas formas de comunicação e integração social.

A teoria crítica, assim, renova-se a partir do contexto sócio-histórico, porque se vive em uma sociedade na qual os processos de exploração de trabalho pelo capital ainda se dão, sobre novas e antigas bases. A crítica, no sentido de crítica social e pensamento crítico, portanto, é também possível devido à pluralidade de lógicas de justificação e à relação dialética com o espírito do capitalismo (CALLINICOS, 2006, p. 58). A influência dos pressupostos da teoria crítica é ressaltada principalmente no que tange à crítica ao idealismo e ao humanismo abstrato nos direitos humanos, realizada por Herrera Flores.

Assim, a tradição do pensamento crítico⁵⁹ advém de uma noção sócio-histórica do direito, mas sobretudo conectada com o propósito específico de toda a crítica, a emancipação humana. Segundo Gándara Carballido (2013), é o ponto de vista da humanização das relações dos homens entre si e com seu entorno que norteia o desenvolvimento do pensamento crítico do Direito. Nesse sentido, Wolkmer (2012) destaca o papel da teoria crítica para o campo teórico-prático, que seja capaz de permitir o empoderamento dos sujeitos em relação à tomada de sua consciência histórica e em direção à construção de processos sociais, políticos e jurídicos efetivamente transformadores.

Portanto, a teoria crítica nos dispõe de meios e instrumentos, de acordo com uma análise crítica da racionalidade lógico-instrumental forjada com a Modernidade, para que a reflexão científica passe não somente a estar integrada radicalmente à totalidade social, mas também a estar comprometida com os caminhos da emancipação e com a necessidade de superação das desigualdades de acesso aos bens necessários à vida humana. Sua ressignificação no contexto da perspectiva descolonial aponta para caminhos que desbravam as dimensões modernas de emancipação e inserem no debate as peculiaridades de relações de opressões que nunca, ou quase nunca, foram objeto de teorização das escolas críticas tradicionais: aquelas desenvolvidas nas sociedades periféricas, a partir da conquista e da colonização.

A proposta do pensamento ou teoria crítica dos direitos humanos, e da visão de direitos humanos enquanto produtos culturais, conforme se verá a seguir, relaciona-se com essa proposta de saber limiar e de desvelamento das dimensões negadas pela totalidade moderna. Isso porque tal perspectiva decorre da oposição a qualquer tipo de universalismo

⁵⁹ No Brasil, a tradição do pensamento crítico do direito ganhou força a partir de meados da década de 80, sob influência das correntes italianas e francesas, mas, especialmente, desenvolvida a partir da peculiaridade e originalidade do pensamento de professores como Roberto Lyra Filho, Luiz Fernando Coelho, Luiz Alberto Warat, Tércio Sampaio Ferraz Júnior e Leonel Severo Rocha (WOLKMER, 2012, p. 43-35).

não histórico e humanismo abstrato que proponha uma ideia de condição humana como algo eterno e uniforme, que se desenvolve por si mesma, ou que se delinea por alguma racionalidade privilegiada, ao longo dos séculos (HERRERA FLORES, 2005b).

A concepção dos direitos humanos como produto cultural proposto pelo Ocidente para delimitar as condições necessárias a uma vida digna nos marcos de relações sociais pautadas pelo desenvolvimento do capital (HERRERA FLORES, 2005b), coaduna-se com a perspectiva do giro descolonial, ou seja, da necessidade de identificar as formas de operação do imperialismo epistemológico, da colonialidade do saber e do ser, para enfim superá-las a partir de uma práxis reflexiva, para e com os processos de resistência popular. Herrera Flores incorpora em sua análise essa noção de que a construção do saber – inclusive as fragmentações entre o saber formal e o informal, o científico (legítimo) e o popular (ilegítimo) – desenvolveu-se segundo os interesses dos países centrais, correspondendo às necessidades econômicas, políticas e culturais da expansão colonial. Assim, conforme destaca Manuel Gándara Carballido (2013), a proposta do pensamento crítico dos direitos humanos, enquanto influência direta das Escolas de Frankfurt e Budapeste se destaca e avança, pois, não em poucos casos, as teorias críticas descuidaram do peso das relações coloniais e suas consequências sobre as formas de conhecer e conceber o mundo.

Partir do legado marxiano e da Teoria Crítica não implica, portanto, em negar o espaço e o discurso dos direitos, conforme se pôde verificar nas análises de alguns autores do pensamento descolonial – Dussel e Mignolo. No que tange ao pensamento crítico dos direitos humanos e do legado de Joaquín Herrera Flores, trata-se de destacar o potencial subversivo dos direitos humanos, na medida em que representam também espaços de lutas capazes de denunciar e transformar os obstáculos e as opressões que impedem a vivência da concepção de dignidade de todas e todos.

Não se pode deixar de destacar que Herrera Flores, espanhol originado na semiperiferia europeia, estruturou uma teoria dos direitos humanos voltada às realidades periféricas, que incorpora tanto à crítica da ideologia neocolonialista globalizante, quanto à necessidade de afirmação da vida das vítimas do sistema capitalista em expansão. Nesse sentido, apesar de suas reflexões acerca da realidade latino-americana agregarem aspectos fundamentais ao seu trabalho, sua interlocução não se afasta da tentativa de oferecer respostas às problemáticas do contexto europeu (GÁNDARA CARBALLIDO, 2013, p.25), o que sem dúvida traz limitações às suas reflexões. Entretanto, a combinação desses fatores podem indicar as origens da capacidade crítica e propositiva de sua obra, na medida em que se mostra

capaz de articular, sem afastar-se da centralidade da relação capital/trabalho, a potencialidade transformadora e revolucionária de diferentes matrizes de pensamento, a partir da ideia dos direitos humanos enquanto espaço e discurso capaz de articular as diversas formas de luta pela dignidade humana.

3.1.1 Os processos de inversão ideológica dos direitos humanos e demais elementos para uma teoria crítica

Os direitos humanos, como todo fenômeno jurídico e político, encontram-se permeados por interesses ideológicos, que não podem ser entendidos separadamente do contexto social e cultural no qual estão inseridos (HERRERA FLORES, 2000). Conforme discutiu-se no capítulo anterior, a dimensão mitológica da Modernidade foi responsável também por negar esse caráter ideológico⁶⁰, a vinculação dos direitos ou do direito com interesses concretos e com seu caráter cultural.

É importante esclarecer que a partir desse subtópico inicia-se o diálogo mais direto do pensamento crítico dos direitos humanos, com o referencial teórico descolonial explicitado no decorrer do capítulo anterior. Após essas primeiras noções, que marcam os pressupostos do pensamento crítico dos direitos humanos, é possível iniciar esse diálogo com a proposta do conceito de “inversão ideológica”, que facilita o entendimento de algumas faces do pensamento crítico⁶¹ e de seus principais autores, para que posteriormente se centre na análise da contribuição da Teoria Crítica dos direitos humanos e da proposta de direitos humanos como produtos culturais de Herrera Flores e seu papel enquanto teoria não colonialista e descolonial dos direitos humanos.

Antes de ingressar no que seriam os processos de inversão ideológica propriamente

⁶⁰ A noção de ideologia trabalhada por Herrera Flores conecta-se com as noções de Foucault (2005) e Fairclough (2001), que sugere a possibilidade de as práticas discursivas serem investidas e reproduzidas ideologicamente à medida que sistematizam e produzem significações que contribuem para manter, reestruturar ou abolir as relações de poder: “Isso impede uma oposição categórica entre ideologia e ciência ou teoria que alguns autores que escrevem sobre a linguagem/ideologia sugerem (Zima, 1981; Pêcheaux, 1982). Mais daí nem todo discurso é irremediavelmente ideológico. As ideologias surgem nas sociedades caracterizadas por relações de dominação com base na classe, no gênero social, no grupo cultural, e a assim por diante, e, à medida que os seres humanos são capazes de transcender às sociedades, são capazes de transcender às ideologias.” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 121).

⁶¹ Como forma de situar o leitor: “La particularidad de la crítica en el pensamiento crítico, y ello ha de ser evidente en sus contenidos, reside en un determinado punto de vista a partir del cual dicha crítica es realizada, siendo este punto de vista el de la emancipación humana. A ello refiere Franz Hinkelammert, afirmando que ‘es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, y humanización desemboca en emancipación. Este punto de vista constituye el pensamiento crítico’. Es con el propósito de contribuir a los procesos de emancipación que el pensamiento crítico realiza su tarea, poniendo al descubierto conexiones y causas que generalmente permanecen ocultas en los fenómenos sociales, e interviniendo para apoyar transformaciones que favorezcan a aquellos sectores de la población que son sometidos a relaciones de subordinación.”. (GÁNDARA CARBALLIDO, 2013, p.29).

ditos, cabe destacar a concepção de ideologia de que partem essas análises, trabalhada também pelos demais autores do pensamento crítico. Partindo-se da filosofia de Ignacio Ellacuría, a ideologia pode ser concebida como sistema de crenças mantidas pelos membros de uma determinada coletividade que serviria de base primária de legitimação cognitiva de pautas de orientação de valor e auxílio à coparticipação em um sistema de crenças comuns (SEMENT DE FRUTOS, 1998, p. 153). É possível identificar que, de acordo com a sua concepção histórica de direitos humanos, Ellacuría também considera o aspecto negativo da ideologia, na medida em que o caráter ambivalente dos direitos humanos os situam tanto como momentos ideológicos de uma determinada *práxis* quanto um discurso que pode ser ideologizado, na medida em que oculta ou protege certos interesses e privilégios (SEMENT DE FRUTOS, 1998, p. 154). A ideologia, assim, pode adquirir um caráter pejorativo na medida em que seja empregada como um mecanismo de ocultamento, encobrimento, dominação ou justificação de um processo social no qual se desenvolvem relações de exclusão e opressão. O uso ideológico também pode ser entendido desde o conceito de operatividade, no sentido de expressar que a ideologia também corresponde a formulações estreitamente vinculadas com as práticas sociais, que possuem um sentido operativo, portanto, capaz de potencializar a ação (SEMENT DE FRUTOS, 1998, p. 155).

Para Herrera Flores, além das possibilidades negativas do sentido ideológico do discurso liberal dos direitos humanos, a ideologia é também compreendida a partir de seu sentido histórico, portanto positivo, na linha de Ellacuría. Citando um texto de Herrera Flores de 1992, Gándara Carballido (2013, p. 101) destaca que, conforme Flores, a ideologia pode cumprir um papel positivo na medida em que, ao favorecer determinado olhar ou interpretação da ação humana, o faça sempre assumindo a condição de parcialidade dessa ação e o fato de que ela foi produzida em um contexto social temporal e espacialmente situado.

Para Herrera la ideología es una dimensión de la praxis política e intelectual, constituyendo la “estructura simbólica de la acción”; así siendo ineludible el argumento ideológico, el problema aparece cuando dicho argumento es independizado de la realidad a la que se quiere aplicar, deformándola a partir de intereses ocultos.²¹⁶ De hecho, para Herrera Flores es preciso “*luchar ‘ideológicamente’ para recuperar el mundo. Es en ese terreno, el de la ideología, donde nos jugamos nuestra misma posibilidad de resistencia real... La lucha teórico/ideológica tiene una importancia crucial.*”²¹⁷ La lucha ideológica es parte del proceso de cambio social emancipador. (GÁNDARA CARBALLIDO, 2013, p. 101).

Helio Gallardo, por sua parte, entende que os mecanismos ideológicos encobrem o caráter sócio-histórico dos direitos humanos. A concepção sócio-histórica enfrenta as

interpretações jusnaturalistas de direitos humanos e, sendo assim, toda concepção de Direito natural ou metafísica neste terreno. Igualmente critica a unilateral suposição de que um direito humano depende de seu reconhecimento constitucional ou jurídico. Nesse sentido, o caráter ideológico assume também a perspectiva negativa, já que esconde e obscurece o esforço político permanente de entender os direitos humanos não como elementos ético-filosóficos derivados de alguma condição inata ou da dinâmica (ou falta dela) institucional, mas sim a partir de

[...] uma sensibilidade que questiona e rechaça toda autoridade estrutural que alegue fundamentos naturais e que reivindica diante dela autonomia e responsabilidade assumindo que a legitimidade das práticas de mando se desprendem exclusivamente de seu benefício operativo ou funcional em empresas humanas comuns, operatividade e sentido que contem, assim mesmo, seus limites e sanções (2008, p. 6 – 7).

No que vai chamar de tardia ideologia jusnaturalista de direitos humanos esconde-se, assim, toda a agressividade moderna da economia financeira e acumulação do capital (2008, p. 296). Esse mecanismo ideológico nasce na tradição jusnaturalista liberal dos direitos humanos – especialmente a partir de John Locke – e constitui-se como uma verdadeira ideologia do Indivíduo, como fator constitutivo das formações sociais modernas. Isso porque a noção de indivíduo é tomada como ponto de partida ideológico, como um fim em si mesmo cuja autonomia deve ser garantida e protegida pelos códigos positivos. O indivíduo resultante dos diversos processos de individuação nunca constitui um ponto de partida para uma compreensão sócio-histórica de direito e de direitos humanos. Conforme essa compreensão, são as tramas ou relações sociais das vítimas, dos grupos subordinados que, por meio de lutas por institucionalização jurídica e incidência cultural, lutam e conquistam espaços potencializadores de sua autonomia e autoestima (GALLARDO, 2008, p. 61).

Autores como Franz Hinkelammert, Herrera Flores e Sánchez Rubio exploram também com semelhante nitidez as influências do imperialismo no processo de inversão ideológica dos direitos humanos. São nomes fundamentais para a construção do pensamento crítico, referências diretas para os estudos críticos dos direitos humanos, não só na Europa, mas especialmente na América Latina⁶². Neste campo, Hinkelammert debruça-se sobre os processos de inversão ideológica que marcam a formação moderna dos direitos humanos. A

⁶² Hinkelammert propõe uma análise social contemporânea a partir do diálogo crítico com o pensamento de Marx, Hayek, Nietzsche, Popper e Weber. A influência de Franz Hinkelammert manifesta-se na formação dos pesquisadores do Programa de Doutorado sobre “Direitos Humanos e Desenvolvimento” da Universidade Pablo de Olavide, em Sevilla, especialmente nas obras de Joaquín Herrera Flores e David Sánchez Rúbio. Suas reflexões contribuíram também para o surgimento do Grupo Pensamiento Crítico, formado em 2008 por intelectuais e artistas costa-riquenhos, dentre os quais o Professor Nórman Solórzano Alfaro.

história dos direitos humanos modernos, segundo o autor (2000) trata-se da história de sua inversão, que transforma a violação desses mesmos direitos em um imperativo categórico da ação política.

Esse mecanismo de inversão pode ser identificado na formulação de Dussel (1993) e demais autores do pensamento descolonial acerca do mito da Modernidade. Nesse processo de inversão, as vítimas tornam-se culpadas e os vitimários transformam-se nos “salvadores” e “civilizadores”. O método que orienta esse processo, portanto, está fundado na dimensão mitológica moderna, que obscurece toda a violência e a subjugação necessárias para a sustentação política e teórica dessa inversão ideológica.

Para Hinkelammert (2000), dentre os representantes do chamado individualismo possessivo, John Locke é um clássico que, em um momento chave do processo de colonização do mundo, elaborou conceitualmente a interpretação dos direitos humanos que até hoje se encontra presente na prática política e jurídica da geopolítica mundial. Locke modifica o sujeito dos direitos humanos na medida em que substitui o sujeito corporal vivente, que é um sujeito de necessidades, por um sujeito abstrato, o proprietário. O sistema de competência e eficiência da propriedade é substituído pela necessidade de afirmação da dignidade da pessoa humana, como sujeito concreto. Essa inversão ocorre justamente porque a complexidade das relações sociais naquele estágio do desenvolvimento capitalista exigia a constituição formal de um tipo de pessoas, aquelas cuja maneira de viver é constituída pela lógica da propriedade, que corresponde à lógica da acumulação (HINKELAMMERT, 2000). Assim, a propriedade se torna o sujeito dos direitos humanos, e não a pessoa.

A defesa da propriedade como principal finalidade e/ou condição de possibilidade do Estado de Direito encontra-se em Locke nos termos da distinção entre estado de natureza vs. sociedade civil. Os direitos humanos, nessa lógica, constituem parte importante enquanto resultado de uma ação meio-fim, na qual se buscam os meios calculáveis para realizar o fim. Como fins objetivados, os direitos humanos identificam-se como instituições que para serem realizadas exigem o contexto de democracia, mercado, competência e eficiência institucionalizada. Tomadas essas instituições como fins, se buscam os meios para impô-las e nesse processo ocorre a chamada inversão ideológica (HINKELAMMERT, 2000; SOLÓRZANO, 2000). A imposição dessas instituições ocorre por meio de violações indiscriminadas dos direitos humanos, como se pôde verificar nos conflitos dos Bálcans, na Guerra do Kosovo, na intervenção norte-americana no Iraque “em busca de armas químicas”, na conjuntura em relação ao governo sírio em 2013, etc.

Diante desse contexto, criam-se uma série de princípios ou estratégias ideológicas que justificam a não incidência dos direitos humanos em sua integralidade, ou a impossibilidade de vivenciá-los de forma plena. Dentre eles, é possível citar o princípio de hierarquização – existem direitos ou grupo de direitos, os chamados direitos fundamentais, que possuem prioridade sobre o resto – e o princípio da incompatibilidade, na medida em que existem direitos humanos incompatíveis entre si e, sendo assim, nunca e em nenhum lugar podem ser cumpridos cabalmente (SÁNCHEZ RUBIO, 1999, p. 251). O problema dos princípios gerais, ou de qualquer escala de valores (seja, em termos de princípios, do direito natural ou do ordenamento jurídico estatal) reside no fato de funcionarem como a repetição de um discurso simbólico, tido como correto, que sob o manto de universalidade, neutralidade e autonomia da “ciência jurídica” acabam ofuscando as relações de poder que efetivamente delimitam a prevalência de uns direitos sobre outros, no caso dos direitos humanos, por exemplo.

A forma como esses direitos são hierarquizados correspondem à forma de regulação de acesso, produção e distribuição dos bens materiais e culturais necessários à vida. Isso se dá justamente porque a construção do direito, enquanto mecanismo de regulação e normatização social, encontra-se mediatizada pelo político e pelo social. Nesse sentido, o significado dos direitos humanos encontra-se delimitado em função das formas de acesso à propriedade, pois essa é a instituição a partir da qual, hegemonicamente, se dá o acesso aos bens necessários à vida humana nas sociedades ocidentais (SÁNCHEZ RUBIO, 1999). A inversão ideológica atua justamente nesse nível do político, ou seja, a partir da compreensão de que a existência de convenções e declarações que ressaltam a centralidade dos direitos humanos para a construção do Estado Democrático de Direito representam a máxima expressão democrática que as sociedades podem alcançar e, nesse sentido, não se trata de uma questão relacionada à forma de acesso aos bens, ou ao modelo de desenvolvimento capitalista.

Os problemas de marginalização, desemprego e subdesenvolvimento na América Latina significam uma constante e sistemática vulnerabilização dos direitos humanos vinculados com a vida humana imediata. É um efeito tanto intencional como não-intencional da atual etapa de desenvolvimento do sistema de produção capitalista. A única saída está na vontade de lutar por esses direitos. Unicamente com a mudança e a transformação nas relações de acesso, produção e distribuição dos bens se consegue. Deve-se realizar todo o possível para que as instituições sociais sejam controláveis em virtude do horizonte transcendental da lógica das maiorias na qual todos caem, sem que existam excluídos. O reconhecimento e a satisfação de necessidades se engloba na solidariedade e no reconhecimento entre os seres humanos com sujeitos que se determinam (SÁNCHEZ RUBIO, 1999, p. 260).

As inversões ideológicas, portanto, não possibilitam que os espaços de luta por direitos humanos transformem os entornos de relações sociais (entre si e com a natureza) e os sujeitos

nelas inseridos, no sentido de buscar a construção de outras formas de produzir e intervir na realidade que não aquelas do sistema de acumulação capitalista. Problematizar as formas de acesso aos bens, e sua vinculação com o sistema de direitos prevalente ou com o princípio de hierarquização social e normativa, portanto, provoca uma abertura crítica ao discurso dos direitos humanos.

Os direitos humanos como fins devoram os direitos humanos do ser humano concreto, que estão na origem. Observa-se, então, que a Modernidade totaliza-se na medida em que expulsa dos direitos humanos a possibilidade de serem efetivamente concebidos como espaços de luta pela emancipação. A importância do caráter sócio-histórico do direito também é retomada por Solórzano (2013), na perspectiva de retomar o elemento hermenêutico diante dos processos de inversão ideológica, na perspectiva de fechar a brecha - ou o abismo - entre teoria e prática na realidade jurídica. Os direitos humanos normatizados e interpretados a partir da tradição Ocidental corresponderiam, assim, a um processo de abstração, universalização e sacralização, que exclui outras alternativas possíveis para acessar os bens materiais necessários a uma vida digna. Para escapar a essa “armadilha” seria necessário, como afirma o autor, partir do discurso dos direitos humanos segundo uma abertura crítica aos processos de luta por emancipação e libertação, pois correm o risco de absolutizarem-se. A absolutização de alguns processos históricos - como as revoluções burguesas europeias dos séculos XVIII e XIX - impediram a emergência de outras enunciações (como se verificou no item 1.2.1 do primeiro capítulo, as resistências dos povos originários à dominação colonial e o debate humanista de Las Casas, por exemplo) também fundamentais ao arcabouço filosófico e político dos direitos humanos.

Conforme se pôde demonstrar até o presente momento, os aportes do pensamento descolonial apontam críticas profundas e estruturais ao discurso hegemônico e etnocêntrico dos direitos humanos, especialmente no que concerne à noção de sujeito moderno. A caracterização dos processos de inversão ideológica desses direitos, somada à reflexão trazida pela categoria de colonialidade do poder, revelam de que maneira o discurso dos direitos humanos transformou-se em ferramenta estratégica para a manutenção e desenvolvimento das estruturas de poder forjadas com a Modernidade. Ao mesmo tempo, ao desvelar as histórias e resistências silenciadas, os aportes da descolonialidade apontam para uma dialética que caminha em direção à positividade e à possibilidade de construção do novo, o que se afirma necessariamente pela consideração das lutas sociais e populares e das diversas formações culturais e sociais.

O projeto de (des)colonialidade, bem como a proposta de reinvenção dos direitos humanos do professor Joaquín Herrera Flores, a ser analisada nesse capítulo, partem de bases e reflexões semelhantes – a dimensão mitológica da Modernidade e do sistema jurídico moderno é um exemplo – e podem oferecer, conforme também será analisado a seguir, mecanismos de superação dessa realidade capazes de ensejar verdadeiros processos de desocidentalização do conhecimento jurídico e dos direitos humanos, com vistas a proporcionar coerência teórica e metodológica com as reivindicações populares e as lutas por direitos humanos na América Latina.

A continuidade dessa análise, rumo a uma proposta crítica dos direitos humanos, ganha fôlego nas próximas páginas, a partir da proposta cultural dos direitos humanos formulada pelo professor Joaquín Herrera Flores. Além de convergir em diversos elementos de crítica ao processo de inversão ideológica, a proposta de Herrera Flores pode apontar fundamentos para a construção de uma fundamentação contra-hegemônica dos direitos humanos que, quando analisada à luz das reflexões do pensamento descolonial, mostra-se capaz de propor uma análise não imperialista e descolonial do direito e dos direitos humanos. Construir essas relações é um dos grandes objetivos deste trabalho.

3.2 DIREITOS HUMANOS COMO PRODUTOS CULTURAIS: OS SENTIDOS DO HUMANO A PARTIR DE HERRERA FLORES

A partir de agora se apresenta o pensamento crítico de direitos humanos de Joaquín Herrera Flores, que influenciou e foi influenciado pelos autores do pensamento crítico discutidos até aqui. No pensamento do autor é possível encontrar a sensibilidade na busca por compreender e atuar no mundo de forma coletiva e transformadora, em diálogo direto com as formas de resistência e de construção do poder popular que se expressam como lutas por direitos humanos na Modernidade ocidental. As reflexões construídas até aqui se somam a alguns aspectos fundamentais do pensamento crítico para desenhar, segundo algumas interlocuções que serão analisadas, os limites e as potencialidades do pensamento crítico do direito enquanto uma proposta descolonial para os direitos humanos, capaz de reverter os mecanismos de inversão ideológica que obstaculizam as vivências e as lutas por direitos humanos na América Latina.

Herrera Flores foi teórico e militante social dos direitos humanos, e lutou até o final de sua vida para fortalecer os processos de luta e de resistência à opressão e a todas as formas de

redução do humano, que subjugam pessoas, povos, grupos e culturas em todo o mundo. Em 2 de outubro de 2009, Herrera Flores⁶³ faleceu no auge de seus cinquenta e dois anos. Sua morte deixou uma profunda e lamentável ausência para o mundo e o humanismo, especialmente porque foi um jurista incansável na necessidade de se lutar pelo fim das desigualdades e pela dignidade humana, ressaltando a necessidade de criação de condições materiais de vida para todas as pessoas e povos, diante dos vastos e profundos processos de exclusão gerados pelo capitalismo tardio e globalizatório.

Herrera Flores concebeu os direitos humanos como forma de controle e, inclusive, de subversão à globalização capitalista. Para ele, os direitos humanos são máquinas de resistência para combater a globalização a partir de seu próprio interior. Por meio dessa breve introdução busca-se destacar que seu pensamento e a sua vida, como ele próprio definiu, refletiram a urgência da construção de espaços de transformação que fossem capazes de conceber a Universidade e o conhecimento acadêmico como a casa dos trabalhadores, das mulheres, dos índios, dos negros, dos estrangeiros, dos “inimigos”, enfim, que lutam por um mundo mais justo: *“Una pequeña, minúscula, humilde barricada desde la que reunirnos con las personas humilladas y ofendidas por los profesores de lógica y los acaparadores de títulos que no ven más que lo que tienen delante de sus atrofiadas narices.”*. (Herrera Flores, 2009⁶⁴) (grifo nosso).

Essa descrição inicial é importante para realizar uma pequena, mas sensível aproximação que se faz fundamental para o entendimento da radicalidade crítica da proposta de direitos humanos desse autor. Por isso mesmo, a teoria crítica dos direitos humanos de Herrera Flores, como veremos a seguir, é dotada de conceitos e reflexões importantes para se formular uma perspectiva descolonial a partir do conhecimento jurídico. Para o contexto histórico e fundamentação dos direitos humanos na América Latina, essa formulação mostra-se importante como uma ferramenta de análise crítica e propositiva, que funcione como um pressuposto teórico e prático para processos de investigação que ressaltem as histórias silenciadas por uma narrativa Moderna e localizada dos direitos humanos. Além disso, são proposições que se destinam a construir espaços de diálogo no sentido do fortalecimento das lutas sociais, políticas e culturais pela dignidade humana, compreendendo no discurso dos

⁶³ Joaquín Herrera Flores nasceu em Sevilla, Espanha, e foi professor titular da Universidade Pablo de Olavide. Desenvolveu uma ampla trajetória científica e acadêmica, com numerosas investigações, publicações, seminários, cursos e conferências, em âmbito nacional e internacional. Foi também membro fundador da Rede Andaluza de investigação para a Paz e os Direitos Humanos (RAIPAD), participou do Programa de Doutorado Paz, Conflitos e Democracia, junto à Universidade de Granada.

⁶⁴ Trata-se de um fragmento de um texto intitulado Testamento de Herrera Flores. Este texto foi localizado na internet, postado no ano de 2009. Não se tem certeza sobre sua data real de publicação e pode ser encontrado no seguinte endereço: < <http://pt.scribd.com/doc/20800466/Testamento-Joaquin-Herrera-Flores> > Acesso em 14 nov. 2013.

direitos humanos uma potencialidade crítica e emancipatória que se faz fundamental para fortalecer as resistências culturais e políticas na América Latina e em todo o mundo.

Nestes tópicos, os principais pontos da proposta de direitos humanos de Herrera Flores serão destacados e cotejados com as categorias, já desenvolvidas, do pensamento descolonial, no sentido de circunscrever uma análise crítica capaz de destacar o papel dos direitos humanos enquanto elementos necessários a um processo cultural emancipatório. Nesse sentido, trabalha-se a partir da hipótese de que a reinvenção dos direitos humanos proposta por Joaquín Herrera Flores apresenta chaves metodológicas, culturais e contextuais que confluem com uma perspectiva descolonial de compreensão da sociedade e do conhecimento. Assim, caberia propor, concretamente, essa fundamentação dos direitos humanos como útil e necessária ao continente latino-americano, levando-se em conta o contexto diferenciado de consolidação do Estado nas nações periféricas.

3.2.1 Processo cultural e ideológico e os sentidos do humano

Antes de tratar da concepção de direitos humanos de Herrera Flores, é indispensável compreender alguns elementos fundamentais da noção de cultura do autor. Isso porque, conforme se verá no decorrer deste item, Flores propõe uma ideia de direitos humanos como produtos culturais, que podem fazer parte de processos culturais emancipatórios ou repressivos, que bloqueiam a capacidade humana de transformação e rebeldia e são funcionais à reprodução do capital. Portanto, nesse tópico serão analisados os conceitos que conformam a ideia de cultura do autor, porque a partir dela se desenvolvem as noções do humano e de humanismo que nortearão toda sua teoria crítica e a proposta de reinvenção dos direitos humanos.

A concepção de processo cultural em Herrera Flores constitui-se a partir das experiências criativas do humano, e isso se manifesta em todo o trabalho do autor, na medida em que suas reflexões partem invariavelmente das experiências históricas, sensoriais e sensitivas da linguagem artística e suas representações. Entendendo a arte como um instrumento de transformação, a noção de cultura e o elogio à criatividade desenvolvem-se desde análises do filme *‘Encouraçado Potemkin’*, da música de Bob Marley e dos Beatles, passando pela experiência da vida e da luta de Chico Mendes, a obra cinematográfica *Blade Runner* e as críticas ao patriarcado na obra de Virginia Wolf.

O poder de transformação e crítica social de todas as formas artísticas citadas no

decorrer dos textos reflete a aproximação de Herrera Flores a uma forma não solipsista de percepção da arte, da ideia de criação artística enquanto atividade humana capaz de mostrar esteticamente a necessidade de superação criativa de desigualdades. Por desenvolver-se em um *contexto*, a arte não se dá por si, de forma isolada no mundo, mas conecta os seres humanos a partir de formas diferentes de representar, de sentir e expressar a realidade – ou o que não pode (ou não deve) ser dito, pensado, vivido. O potencial transgressor das manifestações artísticas verbaliza a concepção de processo cultural do autor, porque se constitui como forma autêntica e generalizável de expressão daquela substância comum ao humano: a capacidade de fazer e desfazer mundos (HERRERA FLORES, 2005a, 2005b).

Para trabalhar conceitualmente com as categorias de cultura e direitos humanos, no sentido de construir a noção de direito e de direitos humanos como produtos culturais, Herrera Flores esclarece, já no prólogo da obra *El Proceso Cultural. Materiales para la Creatividad Humana*, quatro aspectos que necessitam ser enfrentados, por serem razões pelas quais se torna difícil trabalhar conceitualmente com a categoria de cultura.

Em primeiro lugar, é preciso enfrentar a influência do estruturalismo de meados do século XX, que fragmentou o conhecimento em esferas autônomas e irreconciliáveis e relegou tudo relacionado à cultura aos estudos antropológicos. Para isso, Herrera Flores propõe estrategicamente a interdisciplinariedade, na necessária inter-relação e contato entre as diferentes aproximações intelectuais e teóricas aos entornos de relações em que se vive. Em segundo, combater a diferenciação racista, elaborada pelo pensamento moderno ocidental, entre cultura e civilização. A razão ocidental consolidou um sistema comparativo, no qual quanto maior o grau de civilização de uma sociedade, menor a sua dependência da cultura, e vice-versa. Os “dominados pela cultura” seriam os bárbaros, aqueles completamente absorvidos pelos seus processos culturais. Em terceiro lugar, a necessidade da desconstrução da noção de que os conflitos políticos e econômicos mundiais são gerados por diferenciações e divergências culturais irreconciliáveis, e não conflitos surgidos no bojo de lutas geoestratégicas, pelo controle de recursos naturais e disputas de poder político e militar, em sua grande maioria de cunho colonialista.

Por fim, trata-se de lidar com as reduções dos mais variados tipos que sofreu a categoria “cultura”, especialmente aquela relacionada às questões de identidade e de pertença a uma nação, etnia ou raça. Para o autor, essa redução consiste em um dos problemas mais importantes a serem enfrentados pela sua teoria da cultura. A perspectiva identitária muitas vezes obscurece elementos importantes para sua constituição mesma, como as relações de

poder, as discrepâncias geoestratégicas, os processos de acumulação de capital, etc. O importante seria, a partir da concepção de cultura, construir condições para a criação de novos sentidos, novas significações a partir do contato com aqueles que percebem o mundo de forma diferente da nossa (2005a, pp. 12-13).

Por meio da diferenciação entre “a” cultura e o que chama de processo cultural, o autor diferencia sua visão das diferentes formas de conceber a cultura, que não condizem com a perspectiva emancipatória de sua proposição. Assim, elimina a tendência de conceber a cultura como um conceito que pode abarcar tudo, alargado ou reduzido em função do que queremos justificar ou legitimar ideologicamente em benefício de nossos interesses: “[...] *Si, por ejemplo, se quiere eliminar todo contenido político-estatal a las actividades económicas, automáticamente se habla de la ‘cultura de mercado’.*” (HERRERA FLORES, 2005a, p. 80) (grifo nosso).

A expressão “processo cultural” é utilizada para se distanciar daquelas posições que observam o cultural como um conceito fechado, como se os seres humanos vivessem encerrados em uma única forma de orientar as ações e as percepções do mundo. Ou seja, afasta-se da ideia de “culturas” concebidas como entidades independentes, autônomas e incomunicáveis dos indivíduos e dos grupos (HERRERA FLORES, 2005a). Com a categoria de processos culturais, imanentes aos diferentes contextos sociais, econômicos, políticos e ideológicos nos quais se desenvolvem, permite-se a apreensão de situações e contextos abertos à interação entre diferentes e plurais formas de vida.

De acordo com essa perspectiva do cultural, os produtos culturais – os objetos que expressam a intervenção real no mundo em que se vive – são entendidos considerando-se os entornos de relações que formam o *contexto* de determinadas formações sociais e políticas. O contexto pode ser entendido como a articulação entre três conjuntos de relações: aquelas que definem como se materializa o valor social, as condições de produção da riqueza; as que institucionalizam os processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano; e, por fim, as que generalizam as formas concretas de reproduzir ou de opor-se às ordens hegemônicas (HERRERA FLORES, 2005a, p. 20). Os processos culturais desenvolvem-se, portanto, a partir da compreensão das formas de produzir riqueza, de hierarquizar a sua distribuição e de demonstrar aceitação ou resistência em cada época histórica e lugar geográfico no qual se está situado. Já os produtos culturais são como metáforas, que expressam seu conteúdo a partir do sistema de relações nas quais estão inseridos:

[...] la conquista del fuego, las pinturas rupestres, el enterramiento de los muertos, la vida sedentaria y agrícola, las artes de la navegación, el pensamiento formal, la idea

de justicia, el arte por el arte, la computadora...todas estas “cosas” son *instrumentos culturales* que sólo nos permiten acceder a nuestra realidad o a realidades pasadas si los integramos en el conjunto de relaciones que se vivían en el pasado o se viven en la actualidad. [...] importa menos saber el dato de cuántas computadoras personales existen en las casas del mundo desarrollado, que saber por qué razón tenemos en cada una de nuestras casas un instrumento que nos induce a creer que estamos conectados, desde la soledad del apartamento repleto de objetos electrónicos, con el mundo. El hecho de la generalización doméstica de los computadores personales sólo puede ser entendido en un entorno de relaciones en los que prima más el individualismo y la atomización consumista que las conexiones comunitarias. (HERRERA FLORES, 2005a, p.114).

A importância do contexto situa-se em identificar as bases das fontes de produção de riqueza e de valor social, que se encontram por sua vez nos processos de realização e exploração do trabalho humano. A perda da centralidade do trabalho humano enquanto elemento fundamental para a constituição das relações sociais e dos processos de produção de riqueza, para a crítica social e política, dá-se especialmente a partir da constituição de análises teóricas de grande envergadura, solidamente articuladas com o contexto de expansão do neoliberalismo⁶⁵. Nota-se que a noção do fazer humano permeia as tendências, atitudes e práticas que conduzem à concepção de processo cultural de Herrera Flores.

No desenvolvimento dessa noção de contexto é possível identificar a concepção de um “materialismo cultural”, ou seja, de *contextos* econômicos, sociais, políticos, naturais, que modelam as origens e as formas de manifestação dos modos de reprodução da vida humana e dos produtos culturais que servem para a dominação ou para a resistência contra tais modos. Assim, o que o autor vai chamar de “efeito Marx” (HERRERA FLORES, 2005a, p. 103), induz a pensar o *contexto* como um exercício capaz de levar em consideração os signos e representações culturais como um modo de inter-relação entre os objetos e as ações. O entendimento do cultural como um processo é o que liga todas essas proposições, na medida em que o objetivo dessa teoria do cultural consiste em propor uma metodologia da ação social dinâmica, criativa, plural, descentralizada, anti-colonialista e emancipadora, porque apta a negar toda proposição que pensa a ordem dominante como algo definitivo e imutável. Contextualizar não significa dizer que se está absolutamente determinado pelos fatos, mas que toda reflexão está estreitamente relacionada com um horizonte mundano concreto, relacionado com os processos de criação de riqueza e de pobreza, de divisão social, sexual,

⁶⁵ Os fenômenos de ampliação dos benefícios das grandes corporações, da privatização de espaços públicos e conquistas sociais, a expansão da chamada “dívida externa” dos países periféricos e o crescimento do capitalismo financeiro facilitaram a paulatina flexibilização e precarização do trabalho a partir da possibilidade articulação e exploração global das grandes transnacionais e corporações. Nesse sentido, os avanços tecnológicos e a democratização do acesso ao mercado de consumo esconderam o que ainda faz a engrenagem movimentar-se: a necessidade de acumulação sem limites do capital. A exclusão do trabalho como categoria de análise fundamental para o entendimento da sociedade e dos processos culturais, portanto, faz parte de um duplo esforço de modificação e conservação, que a partir da invisibilização do contexto (das fontes de produção de valor) enfraqueceu a crítica social (HERRERA FLORES, 2005a, p. 23).

étnica e territorial do trabalho humano, e com as tendências de aceitação e conformação ou de antagonismo e resistência a essa hierarquização e divisão do fazer humano. Para Herrera Flores, pensar é pensar criticamente e refletir culturalmente significa “*transcendemos – no abstraemos – lo imediato para poder generalizar y tener visiones más abarcadoras de la realidad concreta*” (2005a, p. 83) (grifo nosso).

A capacidade de indignação frente ao *novo espírito do capitalismo*, ao citar Boltanski e Chiapello, é o que define para Herrera Flores o critério de verdade para uma teoria crítica da sociedade. Seguindo o caminho desses dois autores, Herrera Flores propõe que a indignação pode consubstanciar-se em crítica artística (baseada na consciência de antagonismo frente aos valores básicos do capitalismo: o consumismo, o individualismo egoísta, etc.; e na revolta contra a opressão produzida pelo mercado, que subordina as relações sociais e o potencial de criatividade, liberdade e autonomia humana), ou crítica social (na resistência frente à miséria e à desigualdade que norteiam os processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano e ao oportunismo e ao egoísmo, que atuam como destrutores de qualquer laço de solidariedade social) (CALLINICOS, 2006, p. 56; HERRERA FLORES, 2005a, p. 43).

A teoria crítica e criativa da cultura afasta essa dualização frente às fontes de indignação, responsável por fragmentar e enfraquecer o potencial da contestação à ordem hegemônica, seja ela de âmbito teórico ou prático. Essa dualização consiste em um dos marcos da chamada pós-modernidade, que abandona a importância ou centralidade da crítica social como fonte necessária de indignação frente ao mundo, admitindo somente o exercício da crítica cultural e artística (HERRERA FLORES, 2005a, p. 44). Os seres humanos, enquanto animais culturais, desenvolvem e vivenciam os processos culturais – e não a categoria estática de cultura, simplesmente – de reação frente ao conjunto de relações sociais, psíquicas e naturais nas quais se movem.

O cultural constitui as formas sob as quais a economia, a religião, a política ou a estética se apresentam – de um modo fechado ou aberto – aos seres humanos, elevando um conteúdo concreto da ação social ao critério universalizável da ação: a forma de extrair e produzir o valor social (HERRERA FLORES, 2005a, p. 63). Existem povos em que a religião, como produto cultural entre os outros, se lança como a metodologia mais relevante para a ação social; há outros em que as relações econômicas possuem primazia; e há outras formas de vida nas quais as relações naturais primam sobre o econômico e o institucional. Em cada uma existe um tipo diferente de metodologia da ação social, mas, segundo o autor, a cultura funciona *unicamente* como guia da ação, e não como seu conteúdo, o qual será

econômico, político, religioso, geoestratégico ou estético.

A transformação do mundo não se dá somente a partir de uma mudança cultural. Deve-se atuar materialmente no campo do econômico, político, social, religioso, etc. Essa ideia, como afirma Herrera Flores (2005a, p. 99), induz a não confiar em demasia nos signos e representações culturais e abandonar as lutas nos campos concretos onde se materializam tais signos e representações. Os conteúdos da ação social são mediados pelos produtos e objetos culturais que os guiam. Assim, para a concepção de processo cultural aqui trabalhada, uma mudança cultural é tão importante para revolucionar os conteúdos da ação quanto uma mudança econômica.

Diante dessa perspectiva, Herrera Flores formula uma definição de espaços culturais: genericamente, podem ser concebidos como os marcos onde se manifestam, se reproduzem e se transformam interativamente ao menos dois processos culturais. Assim, um espaço cultural regulador seria aquele que fecharia as possibilidades de encontro, impondo os produtos culturais de um sobre os outros. O espaço cultural emancipador seria aquele cujo objetivo consistiria em buscar a interconexão e o enriquecimento mútuo a partir do reconhecimento e da práxis cultural conjunta. Especificamente, os espaços culturais se definem pelas coordenadas “A” e “B”:

A) En primer lugar, constituyen la marca para distinguir entre un “dentro” y “afuera” de cada proceso cultural; todo ello en función de cómo se articulen los siguientes dualismos: centros culturales-periferias/fronteras culturales; vértices (lugares de choques o encuentros causales no interactivos)-vórtices (lugares de encuentro, intersección y creación de zonas de contacto); nosotros (incluidos)-ellos (excluidos). [...] B) Y, en segundo lugar, cada espacio cultural distinguirá entre cinco variables: el espacio es el marco o estructura en que se interrelacionan (1) objetos (el espacio como *producto* o como *reserva*) (2) acciones (el espacio como *itinerario que recorreremos a la hora de reaccionar culturalmente*: el espacio como elemento productivo, como categoría sagrada, como objeto de explotación...), (3) una determinada forma de *acumulación de tiempos* (el espacio “global” dominado por los *flujos* financieros, de movilidad de capitales y de regulaciones flexibles del comercio...; y el espacio “local” dominado por los *fijos*: lo estable, lo productivo, la relación humana, la búsqueda de garantías y de estabildades...); (4), una determinada *división sexual, étnica y territorial del hacer humano* (el Norte rico y el Sur pobre); y (5) un campo determinado de *inteligibilidad de las luchas sociales* (obstaculizando o potenciando la capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos). (2005a, p. 276-277).

As reações culturais forjadas desde a perspectiva de mercado, que caracterizaram a formação do sistema-mundo moderno, construíram lugares de choque (vértices) por meio dos quais se subjugou todas as formas de reação cultural de resistência à dominação. Toda e qualquer representação cultural periférica, portanto, foi relegada ao espaço do bárbaro, do não-civilizado, do irracional. A imposição do mercado como forma de regulação de todas as relações sociais, interpretada a partir da chave colonialista, promoveu uma espécie de

dominação cultural articulada pela colonialidade, que dizimou e invisibilizou outros contextos sociais e culturais. Forjou, ainda, um tipo de colonialismo interno que, ao rearticular os bloqueios imperialistas às formas de divisão sexual, territorial, social e étnica do fazer humano, continua mantendo os privilégios de poucos e as condições precárias em que vivem os muitos, especialmente os povos indígenas, os trabalhadores informais urbanos, as mulheres, a juventude negra, as comunidades tradicionais, etc. Ao comentar sobre essa chave colonialista, Herrera Flores destaca:

En su afán imperialista, la Europa que se fue construyendo a partir de la era de los “descubrimientos”, consideraba que su triunfo sobre el resto del mundo conocido se sustentaba en la separación que sus pensadores habían hecho entre cultura y naturaleza, abriendo las puertas a la total posibilidad de explotación de todo lo que se considerara natural. Pero, paralelamente a esta consideración, no cesaba de describir y enjuiciar a las formas de vida que iba colonizando en su propio beneficio en términos naturales. Los tahitianos, los balineses, los indonesios, los habitantes de las alturas andinas o de la India, a pesar de demostrar su riqueza histórica, artística e intelectual, eran considerados algo menos que humanos, gente absolutamente apegada a sus condicionamientos ambientales, y, por tanto, susceptibles de ser dominados y explotados por la única potencia que había sabido separarse de las determinaciones naturales (2005a, p. 311).

Portanto, a colonialidade do poder engendrou uma dominação poderosa do cultural sobre o cultural, a partir da retórica cientificista e racionalista moderna, para continuar segregando e subjugando as reações culturais e as resistências desses setores que, conforme essa retórica, foram considerados mais dependentes dos processos naturais: mulheres, povos indígenas, de cor ou etnia, ou grupos que defendem outra metodologia de ação social (por exemplo, em relação à concepção de território, como as comunidades tradicionais): *“Estos colectivos quedarían marginados de los procesos públicos de configuración institucional, ya que estarían más subordinados que los burgueses-propietarios-hombres-blancos a un conjunto de reglas inmutables – naturales – que determinarán todas sus acciones.”* (HERRERA FLORES, 2005a, p. 318) (grifo nosso).

De acordo com a difusão dessa mentalidade colonialista, a criação do sentido de humano e de humanidade também refletiu essa dimensão contextual. Segundo Herrera Flores (2005a), é possível apontar duas versões do humano a partir do pensamento ocidental. Elas podem ser entendidas de acordo com a vertente axiológico-transcendental e a cultural-material propriamente dita. A noção de humanismo transcendental caracteriza os limites da racionalidade instrumental (forma-conteúdo⁶⁶), na medida em que se entende a atividade

⁶⁶ A crítica de Herrera Flores ao que chama de racionalidade forma-conteúdo é embasada na proposta de autores como Edward Said, Gilles Deleuze, Feliz Guattari e Michel Foucault, que, de um modo ou de outro, propõem a busca por outra forma racional de explicar, interpretar e intervir no mundo. A racionalidade forma-conteúdo é a que “[...] predomina no processo cultural ocidental. Racionalidade que prevê somente os conteúdos e os meios adequados para se atingir uma forma prévia, tomada a priori que nunca pode ser contestada, que se materializa em uma divisão social, sexual, étnica do fazer

humana submetida a valores morais considerados eternos e universais, marcados por propostas religiosas, filosóficas ou ideológicas situadas acima das práticas sociais concretas. Os sentidos do humano produzidos a partir dessa concepção objetivam extrair dos contextos nos quais os seres humanos desenvolvem suas vidas o que uma ideologia considera que deve ser universalizado a todos, por igual, ainda que a capacidade e a possibilidade de desfrute do que se considera universal se restrinja aos formuladores do “universal” pretendido.

Segundo Herrera Flores (2005a, p. 201), essa proposta encontra-se substanciada no artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948⁶⁷, a DUDH. Nesse artigo, define-se que todos os seres humanos possuem os direitos reconhecidos na Declaração pelo mero fato de terem nascido. Assim, são imputados a todos os seres humanos os direitos e valores defendidos e estabelecidos pela ideologia liberal ocidental. Essa proposição também desconsidera o fato de que possuir um direito elencado na Declaração não significa vivenciar as condições sociais necessárias ao seu exercício. Nessa perspectiva, o que é o não humano se define a partir de uma metodologia específica e particular de ação social, construída na história moderna. Os direitos humanos universais não podem ser, assim, entendidos sem a consideração dos contextos particulares de vida, que vão necessariamente condicionar a possibilidade ou não de vida em moradias dignas, de acesso aos bens culturais, à saúde, à educação de qualidade e crítica, à participação na vida comunitária e política, etc.

O humanismo axiológico-transcendental logrou compatibilizar as formas transcendentais de compreensão do humano e o desenvolvimento da acumulação capitalista na medida em que (des)localizou e encobriu os processos de produção de valor social, que ditavam o que não podia ser considerado humano ou racional. Além disso, permitiu a construção de um espaço propício para o surgimento de dogmas e fundamentalismos, na medida em que o conceito de humanidade como um universal *a priori* exclui a possibilidade de assumir os frutos do diálogo entre formas distintas reagir culturalmente.

humano e coincide com os processos de acumulação do capital.” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 55) Seu instrumento privilegiado consiste no estabelecimento de um procedimento jurídico formal prévio a toda discussão: “A partir da Modernidade e suas categorias de ‘evidencia cartesiana’, de ‘contrato social fundante’, ‘mão invisível’ e ‘externalidades ou consequências não intencionais da ação direta sobre o mundo’, a ideia de espaço vai deixando seu lugar para uma concepção puramente temporal e, por isso mesmo, abstrata, das relações sociais; por isso a importância concedida ao direito como instrumento privilegiado e pretendidamente autônomo de regulação social: a lei, assim, como um ‘não-lugar’ que estabelece ritmos, causas e procedimentos ‘temporais’ à ação social desconectada de seus espaços específicos, ou seja, de seus contextos sociais, econômicos e culturais. Nesse processo, vai se configurando por um lado, uma racionalidade baseada na essencialização do indivíduo maximizador que tende a transformar todas as coisas na imagem de si mesmo; e, de outro, uma concepção ‘representacional’ da ciência: ao enfrentar-se com significados abstraídos dos contextos reais, o conhecimento se valida como conhecimento objetivo, não por sua capacidade de resolver problemas, mas por sua maior ou menor capacidade de representar, de modelar a realidade desde um só ponto de vista que se considera universal e absoluto.” (HERRERA FLORES, 2005b, p. 121).

⁶⁷ “Artigo I: Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade.”

O humanismo axiológico-transcendental, portanto, limita as possibilidades criativas de transgressão e superação da ordem vigente, e, na prática, obscurece os obstáculos concretos que existem à universalização de valores particulares, legitimando as situações de desumanização, que impõem a aceitação, como afirma Herrera Flores (2005a) seja por medo ou por algum tipo de fé religiosa, de uma medida externa aos seres humanos, que os julga e valora. Todas as inversões ideológicas delineadas no decorrer do primeiro tópico para explicar o sentido e o alcance da concepção hegemônica dos direitos humanos refletem-se nessa caracterização, pois consistem em visões que obstaculizam os processos de resistência à ordem estabelecida.

Já o humanismo cultural-material reflete-se a partir da noção de processos culturais emancipatórios, na medida em que propõe uma definição do humano pautada na fuga de todo e qualquer processo de aprisionamento metafísico, abstrato ou transcendente, ou seja, de qualquer critério que escapa à capacidade humana de controle. Humanizar consiste, para essa perspectiva, em colocar em prática as capacidades e possibilidades humanas de criação e recriação da ordem existente, ou seja, dos critérios de medidas do humano (HERRERA FLORES, 2005a, p. 201). Segundo Herrera Flores (2005a), o exemplo dessa concepção pode igualmente ser retirado da Declaração de Direitos Humanos de 1948, em seu artigo 28⁶⁸, que afirma o fato de que os direitos reconhecidos na Declaração necessitam, para sua eficácia e sua própria legitimação, da construção de uma ordem social justa, no nível nacional e internacional. Ou seja, vivenciar ou não os direitos contidos na Declaração depende da conformação de uma ordem social e política justa, na qual as forças sociais de poder e de manutenção da ordem tentam manter seus privilégios em face da pressão e da luta pela dignidade de vários setores excluídos da possibilidade de viver dignamente.

A compreensão dos sentidos do humano orienta também a discussão proposta por Aníbal Quijano (2007) a partir da ideia de raça, tendo em vista que a imposição da mentalidade colonial-capitalista enseja uma concepção de humano capaz de ocultar os processos de resistência dos sujeitos e atores que historicamente habitaram o espaço de não humanos ou menos humanos, ou seja, a exterioridade dos processos políticos e subjetivos que conformaram o desenvolvimento capitalista. Essa análise, juntamente com as chaves epistemológicas que destacam a necessidade de construção de um pensamento outro para pensar os direitos humanos – conforme se verá nos tópicos seguintes – são pontos importantes da obra do autor que confluem para suas convergências com a opção descolonial e seu

⁶⁸ Artigo XVIII: Toda pessoa tem direito a uma ordem social e internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos na presente Declaração possam ser plenamente realizados.

potencial para a interpretação e vivência dos direitos humanos na América Latina.

Vinculando-se ao sentido cultural e material do humano, a ideia de processo cultural desenvolve-se a partir de três imaginários (HERRERA FLORES, 2005a, p. 25): o imaginário social instituinte, a partir do qual se desenvolvem os materiais éticos e políticos para entender a necessidade da constante reconstrução dos sentidos do humano, ou seja, o entendimento do humano a partir da capacidade criadora de fazer e desfazer mundos. O imaginário radical, que reúne o conjunto de materiais a partir dos quais se constroem os processos contínuos de ressignificação do mundo, ou seja, são as proposições que conectam os seres humanos consigo mesmos, uns com os outros e com a natureza. E o imaginário ambiental bio(sócio)diverso, segundo o qual se reforça uma relação não exploradora e não destrutiva dos processos naturais. As atitudes que permeiam a constituição desses “imaginários” destacam-se segundo a tendência de ampliação das possibilidades e sentidos do humano. Influenciada diretamente por Deleuze e Guatarri, a proposta de Herrera Flores entende a constituição e a conformação do humano a partir do olhar de si mesmo, de sua relação com os outros e de sua relação com o entorno, com a natureza, da qual depende para implementar suas reações culturais.

Esses três imaginários não serão analisados com profundidade, mas deles – e de toda a vasta proposta teórica de Herrera Flores – serão extraídos os elementos principais para o objetivo desse estudo: identificar os elementos de conexão entre o pensamento crítico dos direitos humanos e os aportes do pensamento descolonial, tendo em vista a necessidade de delinear instrumentais teóricos capazes de enfrentar a questão dos direitos humanos na América Latina. Nesse sentido, no desenvolvimento dos três imaginários (social instituinte, radical e ambiental bio(sócio)diverso) responsáveis pela composição do que se concebe como teoria crítica do cultural destacam-se os seguintes pontos de partida, que demonstram uma estreita conexão com uma perspectiva crítica da Modernidade ocidental e da Colonialidade enquanto seu elemento constitutivo, conforme se verá nos próximos tópicos:

1^a) Comprometernos con tres tareas: a) **desenterrar lo olvidado o marginado por las manipulaciones ideológicas del colonialismo y del imperialismo**; b) establecer relaciones entre fenómenos que antes nos eran impedidas con el objetivo de fragmentar nuestra acción en el mundo; c) **señalar continua y conscientemente cursos alternativos de acción**. Como nos recordaba continuamente Edward Said, de ser fabricantes de consenso, debemos pasar a convertirnos en ‘hostigadores críticos’ de toda idea preconcebida y de todo dogma establecido. [...] 3^a) Luchar contra toda forma de fundamentalismo que imponga simplificaciones ideológicas de los fenómenos o sacralice algún texto elevándolo a la categoría de lo intocable e inmutable. Todo ello, en aras de un pensamiento heterodoxo, crítico y contextualizado, en definitiva, complejo. 4^a) Ante la proliferación de actitudes imperialistas y colonialistas, **no construir nuevas barreras para la creatividad e la transgresión**. En ese sentido, debemos aprender de la lucha que Frantz Fanon

llevó a cabo para la independencia y descolonización de Argella. **A pesar de fundamentalismo colonial, Fanon no intentaba sustituirlo por otro de las mismas características.** Citemos algunas de sus frases vertidas en su libro *Black Skins, White Masks*: ‘Sólo pido que tomen en cuenta mi actividad negadora, en la medida en que combato por la creación de un mundo humano, que es un mundo de *reconocimientos recíprocos*. Debo recordarme constantemente que el verdadero salto consiste en introducir invención en la existencia’. [...] 6º) Reivindicar que todos somos extranjeros, que todos somos migrantes, que **aprendemos por el contacto y la interrelación, más que por la autarquía o el rechazo social de la diferencia.** Ir, por tanto, de la ‘xenofobia’ a la *philoxenia*. (grifo nosso).

Essas observações ou atitudes intelectuais ensejaram práticas pessoais condizentes com o esforço não metafísico de conceber o mundo como algo a que se chega, ou seja, enquanto um entorno de relações e valores que não está dado de forma imutável. Para se “chegar” ao mundo (HERRERA FLORES, 2005a, p. 26), três esforços são necessários: a) romper os limites dos processos ideológicos e chegar à realidade; b) entender que essa realidade não é algo pronto e acabado, mas se forma a partir das relações dos homens e mulheres consigo mesmos, com os demais e com o entorno natural em que vivem, e c) compreender que a vida não é um estado independente da ação e reflexão humanas, a vida oferece o que se oferece a ela.

Da análise das atitudes intelectuais e práticas pessoais compreende-se de que maneira a noção de contexto e cultura de Herrera Flores condiz com a construção de uma epistemologia e racionalidade outras. Isso porque o embasamento metodológico e político de sua noção de cultura (luta contra tendências imperialistas, contra os processos políticos, econômicos ou intelectuais de redução do humano, etc.) visa a romper com os mecanismos hegemônicos de encobrimento das fontes de produção de valor social. Esses mecanismos impõem uma estrutura única de pensar e de conceber a produção de conhecimento, definidas pelos padrões ocidentais, que se harmonizou com os processos políticos de colonização e dominação de outros povos e culturas. As transformações e o potencial crítico originado no bojo do pensamento ocidental – e suas perspectivas críticas, referências para o próprio Herrera Flores (Marx, Foucault, Sartre, Nietzsche, Deleuze e Guattari, Boltanski e Chiapello) – orientam sua reflexão para a valorização permanente de processos de luta e de desconstrução dos obstáculos à vivência plena da dignidade dos mais diversos tipos de organização e formação sociais humanas.

Para isso, seria preciso uma valorização de outros processos e estruturas de pensar, que refletem no campo teórico e prático a necessidade de organização e empoderamento dos seres humanos a partir da sua intervenção e participação no mundo. A construção de uma racionalidade outra, assim, afasta-se do padrão universal de racionalidade técnico-científica,

da hierarquização dos saberes e da valoração (e hierarquização) de todas as práticas e teorias sociais segundo os critérios culturais, políticos e científicos constituídos na história do Ocidente. Não se trata, portanto, do abandono das contribuições teóricas e políticas ocidentais, mas de conceber, sem pré-conceitos, a busca por aportes teóricos e práticos capazes de impulsionar e fortalecer a capacidade criativa dos seres humanos e, nas palavras de Herrera Flores, de sua habilidade de fazer e desfazer mundos. Esse “pensar de outro modo” revela-se fundamental para a proposição de uma teoria crítica de direitos humanos e da sua proposição enquanto produtos culturais, conforme se desenvolve a seguir.

No próximo tópico, a proposta de direitos humanos enquanto produtos culturais será desenvolvida a partir de um ponto de partida importante e extremamente relacionado às noções do pensamento descolonial: a racionalidade outra ou o pensar de outro modo. Demonstra-se a seguir em que medida e a partir de quais elementos Herrera Flores realiza uma contundente crítica epistemológica e política à Modernidade ocidental capitalista e suas falácias universalistas. Essa perspectiva conflui para a formulação de uma perspectiva anti-colonial dos direitos humanos, que se desenvolve em toda a proposta do autor, como se verá no terceiro tópico deste capítulo.

3.2.2 Chaves culturais: o pensar de outro modo

Quando define os direitos humanos enquanto produtos culturais, Herrera Flores destaca especialmente essa dimensão contextual que se mostra extremamente necessária para se pensar os direitos humanos no mundo contemporâneo. Os direitos humanos, assim, são submetidos aos processos históricos e sua configuração deve permanecer necessariamente aberta e em constante transformação. Nesse sentido, Flores destaca o caráter ambíguo dos direitos humanos, especialmente porque os identifica enquanto produtos culturais do ocidente, que exerceram um papel fundamental para a justificação e a expansão ideológica colonialista. Ao mesmo tempo, ao manifestar a necessidade de reinventar os direitos humanos, o autor move-se a partir da dimensão transformadora e crítica que os direitos humanos assumem quando utilizados para enfrentar a globalização capitalista e a expansão de suas consequências injustas e opressivas. Conforme Gándara Carballido (2013), Herrera Flores entende que, desde sua origem, os direitos humanos como produtos da cultura ocidental apresentam um caráter ambivalente, pois são a resposta, por um lado, à necessidade de um discurso ideológico justificador da expansão colonial e, por outro, à necessidade de fazer frente às

consequências dessa mesma expansão do ocidente no resto do mundo.

Los derechos humanos no deben ser vistos como entidades supralunares, o, en otros términos, “derechos naturales”. Más bien, deben analizarse como producciones, como artefactos, como instrumentos que desde sus inicios históricos en la modernidad occidental, fueron instituyendo procesos de reacción, insistentes, funcionales o antagonistas, ante los diferentes entornos de relaciones que surgían de las nuevas formas de explicar, interpretar e intervenir en el mundo. No se trata por tanto de entidades puras e inmutables, sino sometidas a los procesos búsqueda de dignidad propios de la experiencia humana (HERRERA FLORES, 2005b, p. 98).

Segundo Herrera Flores (2005b, p. 143), o papel dos direitos humanos não pode ser reduzido a uma mera adaptação das diversas fases de acumulação do capital. Os processos de luta por direitos humanos conformam um forte conteúdo ético de antagonismo, resistência e criação de alternativas aos poderes estabelecidos e possuem tamanha força e persistência que não podem ser invisibilizados pela capacidade de manipulação midiática do modo capitalista de relação social.

Assim, Herrera Flores afasta-se de uma concepção eurocêntrica exatamente porque desenvolve sua teoria crítica nos marcos de uma ideia de direitos humanos como produtos culturais que representam processos sociais, econômicos, políticos e culturais que logrem configurar materialmente o ato de criação de uma ordem nova. Como afirma Gándara Carballido (2013, p. 173), essa noção serve como a matriz para constituir novas práticas sociais, novas subjetividades antagonistas, revolucionárias e subversivas da ordem global injusta. Quando destaca a ideia de direitos humanos como produto cultural do Ocidente, o autor não restringe a concepção de direitos humanos ao contexto ocidental, apenas se utiliza dessa construção para situar a ligação e a utilização hegemônica do discurso dos direitos humanos nas relações de poder que se estabelecem no conjunto da sociedade, ou seja, como destaca Gándara Carballido (2013, p. 399) deriva de uma compreensão crítica do papel que tais direitos têm desempenhado ao longo da história. No marco dessa compreensão crítica, sua proposta de reinvenção dos direitos humanos abre-se para a contestação do paradigma hegemônico dos direitos humanos e de sua utilização funcional para a expansão dos valores ocidentais articulados à globalização capitalista. Consciente desse caráter ambivalente, Herrera Flores propõe uma perspectiva de direitos humanos na qual se favoreçam as mobilizações contra o sistema de relações imposto pelo capital, o que exige, portanto, pensar a partir dos contextos sociais, culturais e políticos que foram invisibilizados e inferiorizados por uma racionalidade cultural dominante.

Como produtos culturais, os direitos humanos introduzem uma tensão entre os direitos

reconhecidos e as práticas sociais que buscam tanto o seu reconhecimento positivado quanto outras formas de reconhecimento, ou outro tipo de procedimento que garanta algo interior e, ao mesmo tempo, exterior a tais normas:

Exterior, pois as constituições e tratados ‘reconhecem’ – evidentemente não de um modo neutro nem apolítico – os resultados das lutas sociais que se dão fora do direito, com o objetivo de conseguir um acesso igualitário e não hierarquizado ‘a priori’ aos bens necessários para se viver. Interior, porque essas normas podem dotar tais resultados de certos níveis de garantias para reforçar o seu cumprimento (certamente não de um modo neutro nem à margem das relações de forças que constituem o campo político) (HERRERA FLORES, 2009b, p. 34).

A crítica aos processos políticos, culturais e intelectuais que encobrem os mecanismos desiguais de construção do valor social condiz com o desvelamento da proposta do pensamento descolonial, na medida em que se lança à tentativa de entender como a construção da racionalidade moderna legitimou as necessidades de desenvolvimento e acumulação capitalistas. Sendo assim, as propostas de entender os critérios de validade e verdade do humano assumiram, nos primórdios do pensamento moderno, a perspectiva de não problematizar as formas de construção do valor social, bem como os meios de divisão social, sexual, étnica e territorial do trabalho e do fazer humano. Essa não-problematização retirou do “homem racional” todas as condicionantes materiais, culturais e políticas para a emergência de suas fórmulas racionais e científicas e a garantia de seu status de liberdade: a cor da pele, o sexo, a classe social, o local de nascimento, etc. Assim, a partir das lições de Michel Foucault, Herrera Flores explica a necessidade de partir do cultural e do político para se pensar os processos de luta por dignidade e igualdade:

De la “voluntad de verdad” hay que pasar a la “*voluntad de poder*”, es decir, del dogma y de la metafísica tenemos que pasar a lo cultural y a lo político para abrir la posibilidad de transformación del mundo y empoderarnos para luchar por otras verdades, todas parciales y particulares, pero todas legitimadas para entrar en un diálogo de iguales. Una igualdad que no es “el” hecho, sino la norma. Un objetivo a conseguir, una vez superadas las desigualdades y desequilibrios – políticos, sociales, económicos y culturales – que el sujeto transcendental ha negado siempre bajo la apariencia de igualdad “fáctica” de todos los seres humanos ante “la forma” – sea la Historia o la Ley –. (HERRERA FLORES, 2005a, p. 104).

O pensar deve ser entendido, em um contexto de imposição de uma única forma de pensar – a moderna ocidental –, enquanto uma reação cultural (2005b, p. 44). Isso consiste em criar formas alternativas e novas visões diante o entorno de relações existentes. Herrera Flores entende o racional a partir de um plano de imanência, que se compõe das reações humanas no campo das experiências possíveis, da atuação e na captação da realidade através dos sentidos, ou seja, a dimensão concreta, material e empírica da realidade. É o plano consistente, no qual se desenvolvem as diferentes propostas e leituras de mundo – as distintas racionalidades – e as

lutas sociais e políticas pela dignidade. As propostas transcendentais que universalizam uma única forma racional de agir, portanto, desconsideram a imanência exatamente porque cindem a verdade da busca e da práxis humana, obstruindo qualquer possibilidade de empoderamento dos sujeitos, principalmente dos explorados e oprimidos, diante do mundo.

Pensar es, pues, primero, una tarea de resistencia frente a las debilidades y pasividades que marcan los planos de trascendencia (sea Dios, sea la Razón, sea la Historia, sea el Mercado, ...) y, como tal, una afirmación de nuestra indignación frente a lo intolerable, frente a la homogeneización del mundo por la coisificación de lo real (el déficit de sentido) o por la entrega al misterio de lo desconocido que se oculta bajo mantos trascendentales (el exceso de sentido). Tanto una actitud como la otra nos conducen, en su mínima expresión, a la supresión de la diferencia; y en máxima expresión, a la destrucción de las condiciones que nos permitan vivir con dignidad (HERRERA FLORES, 2005a, p. 45-46).

O racional não é algo transcendente, portanto, mas representa a reunião de materiais necessários para reforçar a luta pela vida e pela dignidade. O pensar de outro modo, assim como a proposta de racionalidade e epistemologia outras do pensamento descolonial apresentam uma forte conexão. Para Herrera Flores, é urgente rejeitar toda e qualquer proposta de uniformidade e homogeneização do pensamento, características fundantes do humanismo axiológico que embasa a noção ocidental de direitos humanos universais. Sua proposta encaminha-se para a proposição de que o único caráter universalizante para o discurso dos direitos humanos deve ser a capacidade criativa e organizativa dos seres humanos em criar e recriar mundos, interpretações e formas de ação conectadas as suas condições de viver com dignidade.

Essa não representa uma crítica anti-europeia fundamentalista e essencialista, como também não o faz a perspectiva descolonial. Segundo Grofoguél (2012), trata-se de pensar a partir do pensamento de fronteira enquanto uma resposta aos fundamentalismos sejam eles centrais ou marginais, tendo em vista que todos apresentam a premissa comum de que existe apenas uma única tradição epistêmica a partir da qual se pode alcançar a verdade e a universalidade:

No entanto, há três aspectos importantes que têm de ser aqui referidos: 1) uma perspectiva epistêmica descolonial exige um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental (incluindo o cânone ocidental de esquerda); 2) uma perspectiva descolonial verdadeiramente universal não pode basear-se num universal abstrato (um particular que ascende a desenho – ou desígnio – universal global), antes teria de ser o resultado de um diálogo crítico entre diversos projetos críticos políticos/éticos/epistêmicos, apontados a um mundo pluriversal e não a um mundo universal; 3) a descolonização do conhecimento exigiria levar a sério a perspectiva/cosmologias/visões de pensadores críticos do Sul Global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados. Enquanto projetos epistemológicos, o pós-modernismo e o pós-estruturalismo encontram-se aprisionados no interior do cânone ocidental, reproduzindo, dentro dos seus domínios de pensamento e prática, uma determinada forma de colonialidade do poder/conhecimento (GROFOGUEL, 2012, p.117).

Os elementos que conformam esse cânone ocidental refletem-se no que Herrera Flores denomina como racionalidade axiomática, a partir de Deleuze e Guattari⁶⁹. A importância da caracterização desse tipo de racionalidade aproxima sua leitura da perspectiva epistêmica descolonial, na medida em que se destaca a articulação e a dependência dos mecanismos ideológicos de desenvolvimento e expansão do sistema capitalista à violência cultural imposta pela dominação colonial. A racionalidade moderna (forma-conteúdo) combinou os elementos citados acima, no sentido de construir uma forma de pensar capaz de condicionar qualquer conteúdo da ação, produzindo o “*império do pensar verdadeiro*” (HERRERA FLORES, 2005a, p. 132).

O pensamento crítico dos direitos humanos entende essa crítica epistemológica como pressuposto, como exigência primeira para se pensar os direitos humanos de outro modo. Enquanto produto cultural, a ideia de direitos humanos surge em um contexto concreto e preciso de relações que começam a expandir-se por todo o globo – desde o século XV até o início do século XXI:

Los derechos humanos han sido categorías que, en determinados momentos y bajo determinadas interpretaciones, han cumplido un papel legitimador de ese nuevo sistema de relaciones; y en otros momentos y bajo otras interpretaciones, han cumplido el papel de movilización popular contra la hegemonía de las relaciones que el capital ha venido imponiendo durante sus cinco siglos de existencia. Pero fijémonos bien: entender los derechos humanos supone hacer un esfuerzo histórico para determinar esos momentos y un esfuerzo teórico para comprenderlos bajo las múltiples interpretaciones que sobre ellos se han vertido. Es decir, estamos ante un producto cultural al que se puede reaccionar política, social, jurídica y económicamente, y no ante un fenómeno natural y/o metafísico trascendente a la propia praxis humana.[...] como todo producto cultural, los derechos humanos pertenecen a el contexto en el cual surgen e para el cual funcionan como categorías legitimadoras o antagonistas de la idea hegemónica de vida digna que prevalece en una determinada y concreta formación social. (HERRERA FLORES, 2005b, pp. 19-20).

É importante perceber que o objetivo desse pensar outro não implica, segundo Herrera Flores (2005b), negar os modos tradicionais de abordar os direitos humanos, mas sim afirmar uma noção que permita problematizar as formas hegemônicas de pensar e, ainda, toda e qualquer proposta que obstaculize a criação de alternativas e neguem a capacidade humana de explicar, interpretar e intervir na realidade. Essa forma de pensar significa, portanto, enfrentar

⁶⁹ “Para Deleuze e Guattari, essa axiomática se reduz a três pontos básicos: 1) a relação hierárquica entre capital e fazer humano (a obtenção de mais-valia por parte daquele e às custas desse); 2) a tendência da taxa de lucros do capital, o qual lhe induz à ampliação constante de seus limites (processos de expansão colonial e de expropriação não somente de mais-valia no processo produtivo, mas de toda a capacidade genérica humana de produção e ação); e 3) a presença constante de processos *anti-produtivos* no marco da produção mesma: por exemplo, o aumento constante da ‘anti-produção’ armamentista (do complexo militar industrial, absolutamente necessário para manter os dois pontos anteriores da axiomática).” (HERRERA FLORES, 2005a, p. 132).

diretamente a concepção filosófica hegemônica no Ocidente que pensa o conhecimento como algo neutro, homogêneo. Para essa problematização da realidade, o autor parte de propostas críticas e heterogêneas da história do pensamento ocidental (Freud, Nietzsche, Marx, Foucault, Negri, Deleuze, Guatarri, Fanon, Said), não no sentido de transformar qualquer uma delas no cânone de verdade universal ou na única forma possível de conceber a realidade. Postula-se, ao contrário, o encontro de disposições diferenciadas de problematizar o mundo como forma de construir planos teóricos e práticos consistentes, capazes de contribuir para o enfrentamento das opressões, injustiças e exclusões que relegam tantas pessoas à miséria, à fome e à violência.

A crítica da Modernidade ocidental capitalista e suas falácias universalistas convergem como ponto de partida da perspectiva anti-colonial de Herrera Flores. O autor também destaca as operações de ocultação das origens coloniais no pensamento moderno, que vai denominar de “backlash” (2006, p. 24), ou seja, a invisibilização e o esquecimento de fatos, perspectivas e interpretações que ressaltam o caráter violento e bárbaro do processo de formação do universo cultural ocidental. De acordo com essa opção metodológica e epistemológica, se construiu uma identidade abstrata calcada na em um “ponto de partida neutro” ou mitológico.

Confluindo nessa observação, Herrera Flores (2006) destaca os múltiplos processos de limpeza étnica que povoam a história ocidental e sua importância no momento de inclusão e exclusão dos povos e grupos outros. Nessa mesma perspectiva, como afirma o autor, ocultam-se também os espaços de fronteira, as origens interculturais da própria identidade europeia, como por exemplo, se dá com a redução e invisibilização da influência do Egito Negro na filosofia greco-romana⁷⁰. O difusionismo colonialista conviveu paradoxalmente com as propostas de um humanismo abstrato, e essa constatação torna-se importante para revelar em que medida e a partir de que pressupostos o pensamento crítico dos direitos humanos de Herrera Flores pode contribuir para interpretar e entender o contexto de violação dos direitos humanos na América Latina, no qual diversas e importantes inovações constitucionais (multiculturais e anti-coloniais, como no caso boliviano e equatoriano, conforme já se destacou no primeiro capítulo), ainda convivem com um quadro de exclusão, discriminação e pobreza dos negros, de povos indígenas e comunidades tradicionais e étnicas.

A não referência ao genocídio e à violência colonial protagonizada por espanhóis e portugueses na conquista da América possui a função de desvelar um dos elementos que

⁷⁰ Tanto desde una tendencia como desde la otra, primero, se niegan las raíces interculturales de todo proceso cultural; y, segundo, se ocultan determinados hechos históricos que nos podían hacer depender de tradiciones que queremos expulsar de nuestro inconsciente colectivo. Siendo la justificación última de todo este procedimiento de backlash, la de mostrar la “inevitabilidad” histórica de la superioridad del centro colonial difusor (HERRERA FLORES, 2006, p. 24).

configuram o paradoxo da condição humana, que subjaz à forma ocidental de pensar os direitos humanos. Critica-se, nesse sentido, a emergência do pensamento “arendtiano” – especialmente após as experiências genocidas do nazi-fascismo – para o qual as normas de justiça são eternas e ancestrais, e sempre existiram ao longo da história evolutiva da humanidade, escondidas sob a condição humana. Conforme Herrera Flores (2005b, p. 75), o silêncio do pensamento moderno, e mesmo pós-moderno, acerca da violência colonial e ao que Dussel chama de Primeira Modernidade, como já se desenvolveu até aqui, revela também uma banalização do mal, além de um forte componente evolucionista. Os contraexemplos históricos dessa condição humana (a violência da conquista da América, a escravidão e o genocídio dos povos originários da África e da América, o neocolonialismo e a divisão do mundo em zonas de influência na Guerra Fria, as políticas financeiras de protecionismo de mercado e de desmonte do Estado, principalmente nos países periféricos, recém estruturando seus processos de democratização, com o neoliberalismo, etc.) demonstram que a verdadeira banalização do mal consiste na não problematização dos mecanismos ideológicos, econômicos, sociais e culturais que ajudam a produzir, manter e desenvolver um modelo de mundo que impede que a maioria da humanidade possua condições de vida digna e condições para fazer valer suas leituras de mundo e formas de organização (HERRERA FLORES, 2005b).

O pensar de outro modo exige igualmente, para Herrera Flores, uma atitude antropofágica (2005a, p. 155). O movimento modernista brasileiro da década de 20 e 30 inspira essa denominação, principalmente o *Manifesto Antropófago*, de Oswald de Andrade e *Macunaíma, o homem sem nenhum caráter*, obra de Mário de Andrade. A *antropofagia* consistiu em uma reação cultural de resistência diante da dependência política, cultural e econômica dos países centrais. Apesar dessa pretensão, o movimento antropofágico não perdia a dimensão material e a crítica aos processos imperialistas e exploratórios que determinaram a existência mesma das relações de dependência. Segundo Herrera Flores, a antropofagia evoca as dificuldades de se construir uma consciência nova em meio à colonização que sofre o Brasil e o restante da América Latina. Essa relação é mais clara ainda a partir da obra *Macunaíma*, na qual o herói nasce com a cabeça de criança em um corpo de adulto. A partir da obra máxima de Mário de Andrade, Flores identifica algumas noções importantes para a concepção de processo cultural que, generalizada, oferece as bases para outra forma de pensar o conhecimento e as fronteiras culturais (2005a, p. 157):

[...] lo que Andrade intenta es, entre otras cosas, generalizar las siguientes actitudes culturales: 1º - deslizar los prejuicios y los dogmas aceptados hacia otras regiones en

las que éstos pierdan solidez y puedan ser cuestionados [...]; 2ª – desquiciar los sentidos prefijados (al contrario de los estudios antropológicos occidentales, en la obra son los indígenas los que estudian la cultura de los blancos) 3ª – cambiar los paisajes en los que la conciencia nacional de aquella época se había asentado (Brasil, y toda América Latina, son algo más que la copia de las instituciones europeas, en ellos también existen otras tradiciones y otras formas de acceder a la realidad); 4ª reelaborar los mitos, los códigos, los héroes, la gramática dominante (aunque el portugués sea la lengua nacional, en los terrenos hollados por el “héroe” se habla el “brasileiro”, y en él confluyen términos procedentes de las lenguas, tradiciones y mitologías de los pueblos indígenas, también presentes en nuestra cosmovisión a pesar de la invisibilidad a la que han sido sometidos ancestralmente.

A partir dessas noções, declara-se abertamente a impossibilidade e a inexistência de paradigmas neutros, puros e não contaminados de acesso ao conhecimento ou de sua construção. A atitude antropófaga reflete o conjunto de embates, de diversas e plurais perspectivas que formam as sociedades, desconstruindo as dualizações (tradicional e moderno, herdado ou imposto, selva e cidade,...) que contribuem para a continuidade de formas de exclusão (de acesso a certos bens materiais, por exemplo) que se pautam e se reproduzem por meio desses mecanismos. A antropofagia se faz necessária pela inexistência de uma pureza transcendente e original e, enquanto atitude cultural e antropológica orienta o sentido do pensar e do agir para a percepção das múltiplas formas de acesso à realidade, que deve levar à composição de uma perspectiva integradora do humano (HERRERA FLORES, 2005b). A capacidade de levar em conta e valorizar a capacidade humana de reagir culturalmente na busca da construção da liberdade e autonomia coloca-se contrária a toda e qualquer ação social baseada em processos exploradores do ser humano. Por isso, a perspectiva antropófaga não serve para justificar a noção de que toda e qualquer ação pode ser valorizada em uma perspectiva de reação cultural, especialmente quando essa ação encontra-se pautada em valores individualistas e possessivos que norteiam a sociedade capitalista e um modo de produção centrado na desigualdade de acesso aos bens materiais que garantem a continuidade da vida humana.

De acordo com essa perspectiva, é possível apontar duas atitudes que norteiam o pensar de outro modo. A primeira pode ser conceituada como um “realismo relativista”, a partir do qual se reconhece a exterioridade do mundo em relação ao pensamento e à impossibilidade de se pensar um critério transcendental e absoluto capaz de julgar teorias, tradições ou sistemas conceituais: *“Somos, pues, realistas en tanto que admitimos la exterioridad del contexto en el que nos movemos; y, al mismo tiempo, relativistas en cuanto que reconocemos la multiplicidad de contextos que conviven en nuestro mundo.”* (HERRERA FLORES, 2005b, p. 64-65) (grifo nosso). O que se pretende garantir com esse tipo de

realismo é a aceitação positiva da pluralidade de interpretações, explicações e intervenções que conformam as realidades (posto que são múltiplas, são os mundos existentes e possíveis).

A segunda é entendida como “relativismo relacional”. Segundo essa opção, cada uma das formas de reações culturais são consideradas legítimas e verdadeiras, o que não implica propor um relativismo relativista, que nega a possibilidade de existência de algum critério capaz de reconhecer a pluralidade e a multiplicidade das diferenças. Trata-se de uma compreensão que afirma, ao contrário, a existência de um critério que aponte um caminho e uma proposta de diálogo entre essas pluralidades e diferenças daí originadas, sem apoiar-se em algum elemento valorativo exemplar e universal, ou de algum efeito necessário. O único critério possível, nesse sentido, seria aquele de estabelecer a possibilidade de que todos falem e façam valer suas propostas políticas, suas convicções morais e suas manifestações estéticas: “[...] *un criterio, en fin, de empoderamiento que permita a los que han sido colocados en posiciones subordinadas en los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano, alcanzar el grado necesario de autoridad para comenzar a dialogar en régimen de igualdad sustancial.*” (2005b, p. 66) (grifos nossos).

Por meio dessas “chaves culturais”, pode-se analisar que o reconhecimento dos processos culturais colonizados da América Latina, bem como de suas línguas e suas relações sociais, passa pela descentralização inclusive do modelo formal de comunicação – a palavra escrita, que marca a construção convencional e cultural da linguagem. A “Grande Ocultação” (HERRERA FLORES, 2005b, p. 108) em que se baseia nossa cultura desconsidera que inclusive a linguagem é produto de pactos e estratégias coletivas dos seres humanos, em seu afã de sobreviver e humanizar-se. Portanto, todo nome, categoria e procedimento estão submetidos ao processo cultural, ou seja, constituem relações simbólicas frente ao conjunto de relações sob as quais se vivem uns com os outros, consigo mesmos e com a natureza. Não existe elemento cultural fora desse plano imanente e além da práxis humana, para Herrera Flores. Essa perspectiva, ao enfrentar o essencialismo racional ou uma ideia transcendental que controla a vida das pessoas, permite uma construção subjetiva do nome “direitos humanos”, a partir dessas chaves culturais ou “pensamento outro”.

Na realidade, ao combater a falácia ideológica dos argumentos universalistas dos direitos humanos e construir os marcos de inconsistência da Ideologia-Mundo como fundamento tradicional dos direitos humanos, conforme se verá nos tópicos seguintes, Herrera Flores reflete a partir da construção subjetiva da concepção de direitos humanos. O processo de subjetivação depende das estruturas de relações em que se situa e das que se pretende criar

ou transformar. Representa também uma mediação entre o que se nomeia e o que é nomeado. Por isso, apesar de todos os processos de inversão ideológica, é preciso identificar os sujeitos que ainda nomeiam e são nomeados no processo de subjetivação dos direitos humanos. Ainda, diante da subjetivação etnocêntrica da mitologia moderna dos direitos humanos, faz-se ainda mais urgente o estudo e a reflexão dos aportes descoloniais para se pensar os limites do Estado Democrático de Direito e suas instituições nos países latino-americanos, no contexto do histórico dos processos de resistência e de luta por dignidade humana e da forma como eles estão dispostos nos dias de hoje.

Ao propor um raciocínio outro para se pensar os direitos humanos, o autor desmistifica as fundamentações essencialistas desses direitos, destacando a importância do plano de imanência para a possibilidade de se exercerem condições dignas de vida, a partir da concepção de dignidade de cada pessoa ou grupo social. Viu-se também que Herrera Flores considera a dimensão colonial da Modernidade, o que leva sua proposta teórica a beber das fontes das análises pós-coloniais, especialmente de autores como Franz Fanon e Edward Said. Ficou claro também como, para Flores, os direitos humanos consistem em elementos fundamentais para uma aproximação crítica, ou funcional e ideológica, da realidade. No próximo tópico, a partir de algumas das chaves conceituais e contextuais para se pensar uma teoria crítica dos direitos humanos, destacam-se os pressupostos que se relacionam diretamente com a opção descolonial destacada a partir das formulações do projeto Modernidade/Colonialidade. Entender de que maneira essas chaves contextuais articulam-se com a proposta de pensamento outro para propor uma noção não imperialista e não essencialista dos direitos humanos é fundamental.

3.3 CHAVES CONTEXTUAIS E CONCEITUAIS: UM CONCEITO NÃO ABSOLUTISTA E NÃO COLONIALISTA DE DIREITOS HUMANOS

3.3.1 O racismo enquanto processo ideológico: elementos para uma filosofia do impuro

Conforme já se observou na proposta de Aníbal Quijano, a ideia de raça conforma-se como uma das engrenagens da matriz colonial de poder e representa, ainda nos dias atuais, um obstáculo à possibilidade de democratização (e vivência dos direitos humanos) e de descolonização das sociedades periféricas, especialmente latino-americanas. A partir da noção

de bloqueios ou inversões ideológicas trabalhadas anteriormente, a ideia de processo cultural permite identificar a contribuição e as conexões existentes entre a ideia de raça, analisada de acordo com a perspectiva descolonial de Quijano, e o racismo com processo ideológico, de acordo com a leitura de Herrera Flores.

Mecanismos ou bloqueios ideológicos são entendidos de acordo com as reações culturais, que não se dão de forma linear e homogênea, mas a partir do que se entende como circuito de reação cultural. A reprodução do quadro seguinte (HERRERA FLORES, 2005a, p. 114) ilustra o conceito:

- com os outros		- explicar
Reações: - com nós mesmos	↔	Produtos culturais: - interpretar
- com a natureza		- intervir

São as relações e, posteriormente, as representações, que servirão para que os indivíduos expliquem, interpretem e construam modos de intervenção sobre tais relações. O cultural corresponde a uma relação de segunda ordem ativa, porque a construção de meios que permitam uma forma de intervenção no mundo altera e modifica tais relações, em um sentido emancipador ou regulador. Com o racismo – e também com o patriarcalismo – as metodologias de ação social e os conteúdos da ação são confundidas e postas sob o mesmo plano. Essa “quebra” do circuito de reação cultural pode ser evidenciada na medida em que se analisa o histórico de construção da ideia de raça e sua utilização como mecanismo subjetivo de dominação e subjugação de toda uma parcela da humanidade.

A distinção “racial” apresenta-se primeiramente no imaginário moderno deslocada de sua essência cultural e caracterizada a partir de critérios naturais, biológicos e lógicos de diferenciação dos diversos tipos de seres humanos. Essencializada e naturalizada, a ideia de raça legitima a categorização do humano e a falta de acesso aos meios de viver em dignidade de uma grande parcela da população mundial. Em sua origem, conforme Quijano (2009), a raça pode ser entendida como uma construção mental produzida no momento em que se inicia a violência da Conquista e a destruição das culturas que ocupavam anteriormente o território que hoje se intitula América Latina. A destruição deste rico e sofisticado mundo histórico coincide com a produção do termo “raça”, o único que até hoje ainda existe na materialidade das relações sociais, e é confundido pela maioria das pessoas não somente como parte constitutiva dessas relações, mas como parte da dimensão material das próprias pessoas. Segundo os mecanismos prévios da ação social, em uma sociedade machista e patriarcal, todo homem por definição era superior a toda mulher. A partir do surgimento da ideia de raça

como parte da materialidade das relações sociais, toda mulher de raça “superior” é por definição superior a todo homem de raça “inferior” (HERRERA FLORES, 2005c). Essa reconfiguração, conforme Quijano (2009, p. 4), mostra o “*excepcional poder de penetração, de ressignificação, de reconfiguração dos prévios mecanismos de dominação social. Estamos, portanto, diante de um novo sistema de dominação social sem precedentes.*” (grifo nosso).

Nota-se que, enquanto elemento constituinte da materialidade das relações sociais, a ideia de raça é funcional às metodologias de ação social hegemônicas no período de aprofundamento das relações mercantis e dominação colonial. O racismo é entendido como um mecanismo ideológico e subjetivo que, a partir da ideia de raça, bloqueia os circuitos de reação cultural para determinadas pessoas ou grupos sociais – dependendo da cor de suas peles –, pois justifica e legitima a impossibilidade de acesso da totalidade dos seres humanos a interpretar e intervir no entorno de relações em que se vive (HERRERA FLORES, 2005a).

Essa análise possibilita a compreensão da distinção entre processos culturais e processos ideológicos. As ideologias, para Herrera Flores, apresentam-se como produtos culturais que bloqueiam o circuito de reação cultural por se definirem como o único ponto de vista a partir do qual se pode explicar, interpretar e intervir na rede de relações que constitui a realidade. Nessa passagem fica clara a distinção:

Quando consideramos las producciones culturales (literarias, científicas, socio-políticas, económicas) como una reacción *entre otras muchas posibles* frente a una realidad que nos determina y, por su vez, es determinada por nuestra acción cultural, se está ante lo que hemos denominado *procesos culturales*. Ahora bien, cuando consideramos que dichas producciones culturales son la *única forma* de reaccionar frente a un *único y cerrado* sistema a de relaciones (el cual se auto-reproduce a sí mismo – “autopoieticamente” – sin intervención subjetiva alguna), estamos ante lo que denominamos *procesos ideológicos*. A partir de este bloqueo, nos vemos obligados a aceptar y a adaptarnos a un conjunto de productos culturales (por ejemplo, los productos culturales occidentales) como si fueran la única y *universal* forma de entender, interpretar e intervenir en las redes de relaciones, considerándolas como algo totalmente separado de nuestra acción y de nuestra capacidad de formular alternativas. Es decir el proceso ideológico bloquea el circuito de reacción cultural al *impedir formas distintas de reacción cultural*, deteniendo con ello el proceso de humanización de la naturaleza humana. (HERRERA FLORES, 2005a, p. 123).

A naturalização das funções atribuídas aos negros, aos estrangeiros, às mulheres, aos jovens pode ser entendida como produto de uma determinada reação ideológica que bloqueia o circuito de reação cultural, impedindo a esses atores – e a todos que se identificam com relações sociais anti-patriarcais, não discriminatórias e não opressoras – a possibilidade de propor novas formas de relação sociais, compostas a partir de outros modos de interpretar, explicar e intervir no entorno de relações em que se está inserido. O funcionamento dos

processos ideológicos se dá de forma a deslocar do cultural as metodologias e os conteúdos de ação hegemônicos, que fundamentam, no caso do racismo, a exclusão e a subjugação do outro pela cor da pele ou origem étnica. Além desse deslocamento, opera-se uma confusão entre os conteúdos da ação social (os aspectos econômicos, sociais, religiosos, etc.) e as metodologias de ação, o que faz com tal modo de reagir seja concebido como o único possível, bloqueando-se qualquer alternativa à metodologia dominante, que nem sequer se apresenta como dominante, mas como a única forma racional de intervir nos entornos de relações. A justificativa dos processos coloniais e imperiais, portanto, adiciona a essa forma de funcionamento a necessidade de civilização e “salvamento” dos irracionais, dos bárbaros (HERRERA FLORES, 2005a).

O salto da perspectiva de Aníbal Quijano, que pode ser generalizado para o projeto Modernidade/Colonialidade, consiste em articular certos elementos do passado de onde se fala – a dominação colonial na América Latina, o genocídio dos povos originários, a escravidão – para compreender e interpretar a realidade presente⁷¹. E a partir da constatação de que o elemento colonial pouco ou nada representou para as análises científicas e filosóficas modernas, a ideia de raça e a noção de matriz colonial de poder representam chaves conceituais importantes na perspectiva de buscar compreender as diferenças profundas que envolvem a passagem de um Estado colonial ao Estado emancipado pós-colonial na América Latina frente aos processos que marcam a construção dos Estados europeus, e mesmo o norte-americano (DUSSEL, 2006, p. 552).

Assim, é possível aproximar-se do fio condutor que norteia a perspectiva de direitos humanos enquanto produtos culturais, capaz de lançar luzes a uma proposta descolonial de concepção dos direitos humanos: a opção ética pelas experiências daqueles oprimidos e explorados em consequência da difusão do modelo colonialista ocidental. O que Dussel conceitua como exterioridades à Totalidade moderna pode ser concebido também a partir do que Herrera Flores determina como “metodologia del afuera” (HERRERA FLORES, 2005b, p. 135). Trata-se da constatação de que existem alternativas ao curso da racionalidade forma-conteúdo, na medida em que se propõe uma forma descentralizada de conceber o mundo e o

⁷¹ Essa atitude relaciona-se com o entendimento de Herrera Flores sobre a importância da memória exemplar, como um exercício de percepção da realidade e de proposição do novo. Nesse sentido: “Existe outro nível da memória, o nível exemplar. A partir dele, a continuidade que estabelecemos com o passado não é uma continuidade estática. Pelo contrário, o que a memória exemplar coloca ante nossos olhos é a continuidade das lutas pelas rupturas, pelas mudanças sociais e políticas, pela construção de novos poderes que objetivem o conteúdo dessas lutas coletivas. A metodologia do nível exemplar da memória é ‘tendencial’. O importante é, conhecendo o passado, não o fixar de uma vez por todas, mas considera-lo como produto de determinado nível de lutas sociais, e não como a sucessão meramente formal de datas e acontecimentos de palácio. A partir dessa nova continuidade, a continuidade das lutas, a memória exemplar nos permite entrever a possibilidade de transformar o recebido e avançar rumo a um novo futuro mais justo e igualitário.” (HERRERA FLORES, 2005a, pp. 217-218).

processo de construção do conhecimento que privilegie o processo, a problematização da realidade e a luta frente à aceitação estática e fechada do estabelecido. A “metodología del afuera” soma-se ao que o autor vai chamar de metodologia da “mestizaje”, ou filosofia do impuro (HERRERA FLORES, 2009b).

O contexto e as experiências dos atores sociais em luta por adquirir materiais que lhes proporcionem forças para construir outras formas de explicar, interpretar e atuar no mundo constituem as bases que possibilitam a desconstrução das intenções absolutistas e totalitárias das formas *a priori* de conceber o mundo e o conhecimento. Tais elementos funcionam também como ponto de partida para construir as condições de diálogo, interação e relação no caminho ético para uma nova forma de entender o que deve ser o universal (QUIJANO, 2007). Então, esse entendimento da cultura como processo cultural se torna uma forma de ler o mundo e, principalmente, de buscar metodologias de ação social que sejam capazes de produzir outros tipos de conteúdos da ação que não repercutam a racionalidade forma-conteúdo e a estrutura patriarcal-capitalista de divisão do fazer humano. Entendidas de forma articulada, essas propostas ensejam o que se pode chamar de opção ético-política da construção teórica e prática de Joaquín Herrera Flores, que embasa a visão dos direitos humanos como produtos culturais e como espaços de luta pela dignidade humana, capazes de ensinar e contribuir, nesse sentido, para processos culturais emancipatórios.

Enquanto “chaves metodológicas” (GÁNDARA CARBALLIDO, 2013, p. 159), tanto a *metodología del afuera* quanto a *filosofía do impuro* podem ser compreendidas como um conjunto de estratégias racionais de investigação relevantes para a prática social. Assim, sua preocupação teórico-metodológica não nasce da necessidade de formular um método que presuma universalidade. Herrera Flores reconhece uma diversidade de métodos e preocupa-se sempre, no decorrer de suas obras, em explicitar que a adequação do método ao objeto de estudo relaciona-se com a postura político-ideológica do pesquisador, que não se encontra em um “limbo” ou em uma realidade paralela, distante e alheio aos processos sociais e a sua própria criatividade e possibilidade de inserção na realidade.

A incidência da arte em seus textos e suas interpretações de obras literárias e cinematográficas simbolizam essa preocupação em entender de que maneira a criatividade humana se manifesta no mundo, e como essas representações, tomadas como reações culturais, contribuem para a apreensão das diversas formas de apreender a realidade. Herrera Flores não utiliza a arte para justificar ou fundamentar algum aspecto ou alguma argumentação relacionada à gramática do mundo jurídico, mas, ao contrário, identifica na arte

o *locus* privilegiado para entender os processos históricos e a busca dos seres humanos por imprimir sentidos humanizantes à existência. Lado a lado, o sentido humanizante e criativo das obras de arte e as lutas por acesso aos bens materiais necessários à vida humana – consubstanciados no espaço histórico das lutas por direitos – conformam as bases e as opções metodológicas, éticas e políticas da teoria crítica dos direitos humanos de Herrera Flores.

3.3.2 A filosofia do impuro, a visão corporal dos direitos humanos e suas relações com a colonialidade do poder

Os direitos humanos entendidos como produtos culturais representam uma forma de antagonismo – “*armas de antagonismo*” (HERRERA FLORES, 2005b, p. 229) – ao modo hegemônico de realização dos direitos. A parábola kafkiana do “homem diante da lei” exprime para Herrera Flores as inconsistências das concepções idealizadas e descontextualizadas de direitos humanos (2005b, p. 230). Na parábola, o homem espera e, ao final de uma vida toda esperando percebe que a lei não é exterior a si mesmo, mas que é ele o responsável por realizá-la.

A definição de contexto é o que garante o desenvolvimento da chamada “filosofia do impuro” como momento fundamental para compreender a teoria crítica dos direitos humanos. O impuro simboliza dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, é a marca de uma visão materialista e contextualizada dos direitos humanos – o que impulsiona a crítica ao humanismo abstrato e aos processos de subjetivação da ordem imperialista global a partir do discurso dos direitos humanos. Em segundo, remete a um exercício fundamental que institui marcos de consistência ao pensamento crítico dos direitos humanos: a compreensão de que não existem garantias transcendentais ou morais não tematizadas pela conduta humana.

De acordo com o primeiro elemento chega-se à noção de direitos humanos como espaços de encontro e de luta pela dignidade. Com essa proposição, o autor assume uma posição importante, na medida em que se distancia das proposições pós-modernas segundo as quais, desde a queda do muro de Berlim, em 1989, não existem mais grandes relatos ou justificativas globais da realidade. O desprestígio das análises materialistas, nesse sentido, evoca a impossibilidade ou o abandono de todo tipo de reflexão que parta da possibilidade ou mesmo do desejo de outro conjunto de relações que não sejam as capitalistas imperantes globalmente. Qualquer intento de reverter e transformar a ordem global injusta e ambientalmente predatória, sendo assim, é lançado a um espaço marginal e marginalizado

pelos esforços pós-modernos de ocultar os abismos e desigualdades que abarcam os fenômenos de incidência global (HERRERA FLORES, 2005b, p. 138). Por acaso, o neoliberalismo não pode ser considerado um grande relato, existente muito antes do fracasso do socialismo real?

A aversão a uma “explicação global” conecta-se com a imposição de visões fragmentárias da realidade, a partir da qual a discriminação, o preconceito ou as desigualdades de classe são analisados parcialmente, como se cada um instituisse, isoladamente, uma forma de compreender a realidade. Assim, o pensamento pós-moderno caiu em um grande paradoxo, conforme Herrera Flores (2005b, p. 139): “[...] *al negar la Historia (lo universal) y privilegiar las historias (los particularismos), ha dejado en manos de una sola ideología e una sola configuración de relaciones sociales (de un particularismo, en nuestro caso el capitalista globalizado), la definición de lo universal.*” (grifo nosso).

Esses aspectos são fundamentais para entender os objetivos e os fundamentos de se pensar os direitos humanos enquanto produtos culturais inseridos dialeticamente nos processos de divisão sexual, étnica, social e territorial do fazer humano. A dimensão corporal exige inserir a ideia de direitos humanos no espaço e no tempo, que implica a visão de cada direito, cada interpretação e cada prática social relacionada com os direitos como constituinte de um processo amplo de relações sociais, políticas, teóricas e produtivas (HERRERA FLORES, 2009a). A corporalidade permite a emergência de uma perspectiva coletiva, na medida em que se necessita da comunidade para a satisfação de certas exigências. Ou seja, implica pensar em um contexto, em um entorno de relações sociais que permitem aos seres humanos vivenciar ou não certas situações ou mesmo certos direitos. Indo um pouco mais além, a corporalidade leva ao questionamento, portanto, do por quê a determinados setores ou grupos de pessoas é impossível a vivência de certos direitos humanos. Por que para as mulheres o direito à liberdade sexual, de pensamento e de manifestação (quando vão às ruas lutar pela legalização do aborto no Brasil, por exemplo) não é vivenciado de forma plena. Ou por que, para os povos indígenas, o direito à terra e ao território, em grande parte dos casos, representa uma forma ilegal e ilegítima de lutar pela possibilidade de viver em dignidade.

No impuro reside, sendo assim, a diferença entre direitos humanos e liberdades individuais positivadas. A perspectiva crítica dos direitos humanos vai a fundo acerca das razões de secundarização dos direitos culturais, econômicos e sociais⁷² frente aos direitos

⁷² Conforme Helio Gallardo (2008, p. 134), que também trabalha a partir do pensamento crítico dos direitos humanos, e propõe uma teoria dos direitos humanos como movimentos sociais, conforme se verá no tópico seguinte: “A expressão direitos humanos econômicos, sociais e culturais sempre designou modernamente um horizonte de esperança na terra. (...)”

políticos individuais. Aqueles direitos constituem a esfera do híbrido, do mesclado, do impuro. O puro não possui partes e somente admite uma narração indireta (como chegar ao puro despojando-nos de todo o impuro). Somente o impuro é *cognoscível*, descritível, divisível em partes e considerado plural, pois está situado em um espaço, em um contexto. (HERRERA FLORES, 2006, p. 31-32). Eis as categorias da filosofia do impuro:

Espaço ----- contexto ----- posição ----- vínculos
 Pluralidade ----- diferença ----- disposição ----- conteúdos
 Relato ----- história ----- narração ----- temporalidade,
 mobilidade (HERRERA FLORES, 2000, p. 33).

O conhecimento do impuro, portanto, exige e permite reconhecer os vínculos que se dão entre os fenômenos que compõem o objeto de investigação. A consciência dessa pluralidade essencial daquilo que se pesquisa induz ao reconhecimento do conteúdo e da complexidade das diferenças que envolvem qualquer objeto de pesquisa. Nessa perspectiva, também são rechaçados os esquemas dualistas da racionalidade moderna. Herrera Flores entende que a naturalização dos dualismos precisa ser desconstruída a todo custo e, sendo assim, faz uso da metáfora *cyborg*⁷³, trabalhada por Antonio Negri e Donna Haraway, para situar as consequências dos dualismos modernos.

Uma filosofia do impuro reivindicará os matizes da condição da ação sob a forma de uma aceitação explícita do espaço, do tempo e da história, do outro e do corporal como base de toda construção do conhecimento. Os direitos humanos, segundo as categorias do impuro, são entendidos a partir da realidade corporal, do tempo, visto como possibilidade de transformação; da alteridade, tida como o espaço da diferença e da pluralidade e do espaço, o contexto físico e simbólico (HERRERA FLORES, 2006, p. 34), que acompanha uma visão sócio-histórica do direito e dos direitos humanos. Essas questões são fulcrais na medida em que se agregam certos conceitos que refletem a importância de se analisar, a partir da corporalidade, a história dos direitos na América Latina. Segundo a perspectiva descolonial de

Esse horizonte de esperança pode ser situado fora da história, como transcendência (outra vida no céu, ingresso na ordem cósmica, etc.) pelo direito natural clássico ou antigo, ou podem adotar uma forma mais terrena, ainda que sempre metafísica, no iusnaturalismo moderno, mas em todos os casos em que são desarraigados de sua história privam os direitos humanos de sua mordente ou vertente política progressiva. As 'condições reais da produção da existência social' são exatamente as que os empobrecidos de diversos tipos aspiram modificar."

⁷³ Para Negri, o *cyborg* atualiza a potencialidade humana de subversão de uma ordem dormente que se apresenta como transcendente à ação humana. Haraway utiliza o *cyborg* para rechaçar os dualismos que naturalizam – filosófica e cientificamente – divisões sociais, sexuais, raciais ou de classe; todo dualismo acaba por postular algum essencialismo naturalista ou algum tipo de representação especular da realidade, que negam a construção social e histórica das categorias. O uso do *cyborg* simboliza uma resistência a todo tipo de naturalização dos dualismos em que se baseia o discurso patriarcalista e autoritário. (HERRERA FLORES, 2005c, p. 121).

Dussel e suas contribuições especialmente a partir dos anos 90⁷⁴, a Modernidade foi cimentada a partir da materialidade criada desde o século XV, com a expansão territorial espanhola.

A importância da corporalidade, sendo assim, adquire o papel de desvendar de que maneira o processo de expansão colonial engendrou análises críticas futuras sobre o papel do conhecimento forjado pela filosofia moderna. Assim, Dussel (2008) vai argumentar que a caracterização do “excluído”, do indivíduo “observado” nas clássicas prisões francesas – segundo a perspectiva foucaultiana, que vai ensejar o surgimento do conceito de biopolítica – já existia há muito a partir do processo colonizatório, no qual o índio e o negro eram os sujeitos submetidos, observados, explorados. A dimensão corporal da dominação colonial inscreve-se também durante os processos de descolonização, e isso pode ser considerado a partir da perspectiva de Franz Fanon em *Peles negras, máscaras brancas* e *Os condenados da terra*. A tendência de se considerar as novas nações, mesmo após os processos descolonizatórios pós II-Guerra, como sendo criação das potências potências ocidentais, especialmente no continente africano e asiático, refletem todo o esforço empreendido – pelas elites locais e pelas ex-metrópoles – em aniquilar todo o qualquer processo revolucionário capaz de aprofundar o potencial de conscientização dos povos colonizados que pudesse ir mais além da mera transição automática de colonizado a cidadão soberano de uma nação independente (FANON, 2007).

O controle sobre a vida enquanto política de Estado demonstrou todo o seu vigor a partir da colonização da América Latina e da escravização e tráfico dos povos africanos para o trabalho forçado nas colônias americanas. Na *Filosofia da Libertação*, Dussel esclarece de que maneira a Totalidade se constituiu a partir da formação de uma Exterioridade, e que é necessariamente a partir desta que nasce o movimento e a práxis de libertação. A substantividade superior (do homem e mulher branco, europeu) desenvolveu-se a partir da

⁷⁴ Segundo Castro-Gómez (2005, p. 48-49), a partir da década de 90, Dussel entende a lógica de dominação ocidental menos em termos de uma “totalidade ontológica”, ao estilo heideggeriano, e mais enquanto “mito”, compreendido a partir do eurocentrismo. Nessa perspectiva, sua tese passa a desenvolver-se a partir da ideia segundo a qual o pensamento ilustrado desenvolveu um discurso sobre suas próprias origens, segundo o qual a Modernidade seria um fenômeno *exclusivamente* europeu originado desde os fins da Idade Média e que, a partir de experiências intraeuropeias, como o Renascimento Italiano, a Ilustração, a Revolução Científica e a Revolução Francesa teria sido propagado por todo o mundo. Na citação de Dussel (1999, p. 149-149) realizada pelo autor, destacou-se o fragmento seguinte, que destaca essa perspectiva: “De maneira adicional apresenta-se uma tese que qualifica a anterior: a centralidade da Europa no sistema-mundo não é fruto de uma superioridade interna acumulada durante o medievo europeu sobre e contra as outras culturas. Trata-se, ao contrário, de um efeito fundamental do simples fato do descobrimento, conquista, colonização e integração (subsunção) da Ameríndia. Este simples fato dará a Europa a vantagem comparativa determinante sobre o mundo otomano-islâmico, Índia e China. A modernidade é o resultado desses eventos, não sua causa. Por conseguinte, é a administração da centralidade do sistema-mundo o que permitirá a Europa transformar-se em algo assim como a ‘consicencia reflexiva’ (a filosofia moderna) da história mundial [...] Mesmo o capitalismo é resultado e não causa dessa conjunção entre a planetarização europeia e a centralização do sistema mundial.”.

somaticidade carnal coisificada de outros homens e mulheres, pela referência metafísica ao outro (DUSSEL, 1977, p. 118). O outro, na medida da Totalidade, constitui-se também no não-ser (o bárbaro, a mulher na sociedade machista). Enquanto alteridade na totalidade, o outro não é nada.

A ótica descolonial foge do outro generalizado, não o identifica como limite da abstração apresentada como universal, mas pensa a partir do outro concreto, ou seja, do sujeito não essencializado, situado em uma história e, portanto, que possui suas relações articuladas no campo da matriz colonial de poder. Também rechaça a pretensão de representar todo o existente desde uma única voz. A exterioridade não simboliza, nesse sentido, uma essencialização dos oprimidos que poderia ensejar uma visão autoritária e fechada sobre os mesmos, na qual a perspectiva descolonial apareceria como um convite oriundo de uma perspectiva puramente acadêmica. Esse teorizar move-se a partir da exterioridade procurando entendê-la em sua complexidade, que durante toda a história do pensamento moderno ocidental ou foi invisibilizada – concebida como menor, ilegítima ou não-científica – ou forçada a adequar-se aos padrões teóricos e metodológicos eurocêtricos.

Esse pensar com e a partir da exterioridade negada é também o que orienta a perspectiva de Herrera Flores (2005c). Nesse sentido, pensar a partir dos oprimidos não significa uma opção mais adequada ou mais verdadeira: *“El hecho de ser indígena en un mundo occidentalizado o chicano en los suburbios de alguna ciudad de Vermont no implica necesariamente una comprensión o conocimiento mejor de la sociedad.”* (HERRERA FLORES, 2005c, p. 134) (grifos nossos). No entanto, sua autoridade epistêmica parte do reconhecimento de que possuem experiências capazes de proporcionar informações importantes para entender de que modo as hierarquias de raça, classe, gênero e sexualidade operam para sustentar regimes de poder existentes em nossa sociedade. A corporalidade (o outro concreto) enquanto espaço para essas reflexões reflete-se no contexto da teoria crítica dos direitos humanos especialmente a partir da crítica às opressões patriarcais presentes na obra de Herrera Flores⁷⁵.

Assim, a partir de Amartya Sen, Herrera Flores estabelece que é necessário reterritorializar e corporeizar o debate sobre igualdade. É preciso situá-la nos contextos precisos onde se produz a riqueza e onde se reproduzem as divisões sociais, sexuais, étnicas e

⁷⁵ Por meio da crítica ao sexismo e às desigualdades de gênero que subsistem na cultura jurídica, o autor aproxima-se de uma leitura feminista do direito que coloca em cheque as noções de igualdade, autonomia e liberdade cunhadas na tradição liberal ocidental de se pensar a democracia. Ao trabalhar segundo as propostas de Célia Amorós, Marcela Lagarde, Alda Facio e Donna Haraway – para citar algumas – percebe-se que a ideia de direito e de direitos humanos enquanto espaço de luta pela dignidade tem o potencial de situar o debate sobre igualdade no contexto das relações desiguais e opressoras que marcam de forma mais latente as sociedades periféricas.

territoriais do fazer humano (a partir das quais se hierarquiza desigualmente o acesso aos bens) e onde se dá um tipo de organização funcional ou antagonista aos elementos anteriores (HERRERA FLORES, 2005a, p. 83). Essa dimensão do outro concreto na perspectiva da igualdade e da diferença consiste em um dos principais aportes da teoria dos direitos humanos de Herrera Flores para se pensar as relações jurídicas na América Latina a partir de uma ótica descolonial.

Quando a exterioridade é inserida na discussão, exige-se do direito uma postura diferente da hegemônica, qual seja, de ser entendido como instrumento privilegiado para reconhecer a “igualdade natural” da qual todos os indivíduos partem, a igualdade e a essência humana concebidas *a priori*. As políticas de igualdade de oportunidades, bem como as ações afirmativas no contexto da lógica majoritária, confluem para a construção de um espaço social homogêneo, no qual, ao término de duração da política, todos deverão compartilhar dos mesmos pressupostos e dos mesmos pontos de vista (HERRERA FLORES, 2005a, 108). Uma vez admitidas a complexidade e as deficiências das representações formais, o único caminho institucional apresentado, conforme os princípios de justiça, consiste na capacidade de se oportunizar uma consciência constitucional, ou cidadã, capaz de fazer com que os coletivos ou indivíduos alcancem uma autodeterminação normativa – “[...] *ciudadanos implicados en el proceso de legitimación jurídica del procedimiento democrático.*” (2005a, p. 109) (grifos nossos).

[...] Ese veo de la ignorancia genera tres consecuencias opresivas: 1) coloca el diferente en una situación de inferioridad, pues incluye los grupos diferentes o no-dominantes en un juego ante los cuales las reglas fueran discutidas e consensuadas por otros; 2) ofrece márgenes a la exclusión de la cultura y de las especificidades del grupo que accede social y económicamente, haciendo con que esa discusión se incluya en el espacio subordinados de los particularismos; 3) genera una auto-depreciación y una auto-descualificación por los propios grupos y culturas. [...] Trascendiendo-se las diferencias; un ámbito publico – la ciudadana universal – e un ámbito privado – las diferencias individuales y grupales (HERRERA FLORES, 2005a, p. 109).

Seria necessário, diante desse contexto, sustentar que a noção de direitos humanos comprometida unicamente com a igualdade formal não elimina as desigualdades ou as diferenciações sociais, mas sim proporciona uma arma teórica imponente para os que pretendem perpetuar os privilégios. A diversidade e a diferença devem ser afirmadas de acordo com uma posição social crítica, comprometida com a finalidade de justiça social, na qual se redefinam as identidades. Diferente de um conjunto de atributos fixos, mas entendida como um contínuo processo social de interação e diferenciação no qual os indivíduos se

identificam a si mesmos e uns aos outros em termos de grupos (2005a, p. 112 – 113).

Essas proposições pertencem ao âmbito intercultural da teoria crítica dos direitos humanos, que será aprofundado nos próximos tópicos. Até aqui foi possível compreender em que medida a dimensão material e contextual do humano contribui para a concepção dos direitos humanos enquanto um produto cultural de matiz emancipatório. A teoria dos direitos humanos como produtos culturais dá ensejo à ação humana rebelde e transformadora, livre e empoderada.

O que se mostra fundamental agora é percorrer os caminhos que levam à construção da teoria crítica dos direitos humanos e da percepção desses como espaços de luta pela dignidade humana. É importante percorrer especificamente esse caminho justamente porque, em suas bases, afloram as conexões existentes entre o pensamento crítico dos direitos humanos e a perspectiva descolonial, na medida em que se pretende apresentar como a proposta teórico-prática de Herrera Flores reflete um paradigma descolonial para se pensar os direitos humanos na América Latina.

Compreende-se o papel desempenhado pela chamada filosofia do impuro e pela visão corporal dos direitos humanos no sentido de construir uma teoria crítica a partir dos contextos, conectada com as dinâmicas da ação social e todos os conflitos e desigualdades que dela advêm. Enquanto produtos culturais, os direitos humanos enfrentam diretamente o idealismo abstrato que povoa o dogmatismo jurídico e as concepções formalistas dos direitos humanos. A teoria dos direitos humanos de Herrera Flores possui um lócus de enunciação situado no Sul global e seus elementos, conforme Médici (2010a, p. 40) podem ser considerados ferramentas fundamentais que se potencializam com os aportes do giro descolonial e com a crítica jurídica para melhor compreender, investigar e atuar a partir dos contextos específicos, nas relações dos seres humanos entre si e com seu entorno.

A partir de agora, passa-se a analisar a ideia de dignidade humana e o conceito de riqueza humana de acordo com uma das principais proposições da teoria crítica dos direitos humanos de Herrera Flores, qual seja, a visão dos direitos humanos enquanto processos de luta pela dignidade humana, nos quais homens e mulheres atuam no sentido de empoderar-se cotidianamente diante do mundo. Essas noções são fundamentais para se compreender em que medida o discurso dos direitos humanos pode e deve ser ressignificado nos contextos periféricos, confluindo para uma análise descolonial dos direitos humanos que contribua para fortalecer todas as formas de luta em um mundo que seja capaz de admitir, e estimular, a existência de concepções plurais de dignidade humana.

3.3.3 A concepção material de dignidade e a riqueza humana: direitos humanos como processos de luta

Para Herrera Flores (2005b), a gramática dos direitos humanos se encontra em uma nova fase no cenário mundial, e essa realidade enseja a produção de um pensamento crítico, que seja capaz de articular e fortalecer as resistências à ordem hegemônica neoliberal, no sentido aprofundar os processos de luta pela dignidade e a capacidade humana de transgredir e construir novos mundos, relações pautadas por outras lógicas, que não individualistas e consumistas. Enquanto espaço de nascimento e de construção do novo, a teoria crítica de Herrera Flores entende a necessidade de ressignificar os direitos humanos partindo das histórias negadas, dos setores oprimidos e suas capacidades criativas de resistência e de organização para a conquista de condições materiais, culturais, psíquicas e naturais de vida.

A noção de dignidade que permite essa ressignificação, portanto, em nada se relaciona com a perspectiva idealista, ou mesmo com as propostas do liberalismo político no sentido de assegurar a igualdade formal dos sujeitos. A noção de dignidade é material e deve ser assegurada não só no sentido de possibilitar a todos condições materiais de existência (igualdade material), mas de garantir a afirmação das diversas e plurais formas de viver e de atuar no mundo, sem a imposição de um padrão ouro de cultura ou de forma organizativa. Dessa maneira, é possível demonstrar que a teoria crítica dos direitos humanos conforma uma análise anti-imperialista e, por partir da necessidade de afirmação material da dignidade, especialmente daqueles que foram colonizados e invisibilizados pelo discurso ocidental moderno, descolonial em suas propostas para o direito e os direitos humanos.

Anteriormente concebidos como obstáculos que as lutas sociais conseguiram impor à expansão das fronteiras do capital, mediados a partir da intervenção estatal dirigida a compensar os desequilíbrios e desajustes do sistema capitalista, os direitos humanos, conforme à retórica dominante, foram pouco a pouco mudando de figura. Isso ocorreu, conforme Flores (2002), principalmente a partir do final da década de 70, na medida em que o grande capital identificou a ameaça potencial dos movimentos e revoltas daquele período nos quais, a partir da luta pela expansão dos direitos, incorporava-se de forma cada vez mais intensa a necessidade de transformação da ordem capitalista e a reinvenção do político.

Assim, a gramática neoliberal conseguiu incorporar – especialmente no senso comum – o discurso dos direitos humanos como custos sociais e econômicos. As consequências dessa incorporação são visíveis, especialmente no campo jurídico, com a emergência de teorias que

enfocam a falta de capacidade e utilidade dos Estados no atual contexto de uma sociedade planetária, a partir da qual se logrou a formação – com o surgimento da internet, das redes sociais, etc. – de um espaço público virtual, que passa longe das formas tradicionais de regulação estatal (arcaicas e ineficazes) e mostra-se apto a garantir o desenvolvimento econômico e financeiro, de acordo com sua auto-regulação nesse espaço público comum. Dessa forma, os direitos tornaram-se meros mecanismos de adaptação às novas exigências reivindicadas extra juridicamente por aqueles que se beneficiavam das novas relações econômicas, políticas e culturais que passavam a adquirir no modo de produção capitalista (HERRERA FLORES, 2005b, p. 141-142).

O neoliberalismo globalizado, portanto, expressa de maneira bastante explícita a relação funcional dos direitos humanos, compreendidos como produtos culturais, com o aparecimento e a expansão do modo de produção e de relações sociais capitalistas. A relação funcional dos direitos humanos com os interesses do capital forjou-se no espaço cultural criado pela Modernidade capitalista, por isso seus marcos históricos também marcam o contexto de surgimento e justificação dos direitos humanos (2005b, p. 143). Apesar de grande parte dos aportes teóricos e das normativas internacionais de direitos humanos revelarem esse caráter funcional em relação ao avanço da irracionalidade capitalista, não se pode deixar de ressaltar todos os combates, as lutas e as resistências que foram organizadas em torno dos conteúdos desses direitos, pautas que necessariamente subvertem a ordem estabelecida e põem em cheque a continuidade da expansão do capital. Entendidos a partir dessa concepção sócio-histórica (GALLARDO, 2008), os direitos humanos precisam ser diagnosticados, revalorizados e ressemantizados a partir dos processos de lutas e resistências sociais. Nessa perspectiva, se expressa a possibilidade de criar uma sensibilidade política e moral a partir dos direitos humanos, na medida em que uma cultura efetiva de direitos humanos depende hoje da sobrevivência *humana* da humanidade. (GALLARDO, 2008, p.84).

Para conceber os direitos humanos enquanto processos de luta pela dignidade humana, Herrera Flores enfrenta o que chama de “mal-estar” cultural da concepção hegemônica dos direitos humanos, a partir de quatro elementos principais (HERRERA FLORES, 2005b). O primeiro enfrentamento dá-se no plano da integralidade dos direitos humanos, na medida em que o pensamento ocidental moderno apresenta uma dualização unilinear, que oculta qualquer possibilidade de ressignificação. O pensamento liberal moderno divide a apreensão dos direitos humanos ou a partir dos *direitos*, ou a partir do *humano*. Na primeira perspectiva, os direitos humanos são tomados como um conjunto de normas constitucionais, válidas

positivamente, que controlam os hipotéticos desvios autoritários do poder e, ao mesmo tempo, conformam uma obediência baseada na lei. Ou seja, os direitos humanos são concebidos como um marco normativo de autonomia para a ação pública/política. A inexistência de uma contextualização ou uma fundamentação moral explícita resulta em uma aceitação implícita do conjunto de valores dominante – a racionalidade do liberalismo econômico individualista –, que, por não ser demonstrada como um elemento importante ou mesmo atuante, permanece invisibilizada como natural ou a única possível.

Na segunda, a afirmação da autonomia humana contra a hegemonia do Estado leva à construção de uma forma ideal de autonomia, livre de interferências, que naturaliza a complexidade de uma realidade humana submetida a processos econômicos, sociais e culturais em que primam as distribuições injustas de bens e o entendimento da liberdade como possibilidade de acumular e apropriar-se do capital irrestritamente. Essa dualidade gera um mal estar, exatamente porque nem a perspectiva do humano nem a dos direitos conseguem afirmar frontalmente a necessidade de defesa da vida diante de uma ordem injusta, de um modelo de desenvolvimento francamente predatório. Assim, enfrentando esse dualismo castrador que cinde a realidade, torna-se impossível realizar uma defesa da vida humana sem que se problematize em que medida os direitos humanos, ainda que pensados somente no campo do direito positivo, podem funcionar como uma garantia de vida digna para todos – e não para alguns – nesse processo (HERRERA FLORES, 2005b, p. 191).

O segundo mal-estar a ser enfrentado, fundamentando assim uma ideia de direitos humanos enquanto espaço de luta pela dignidade, reside no plano jurídico-cultural, nas tensas relações que envolvem as categorias de identidade e diferença. O direito moderno assenta suas bases na figura clássica do contrato como fundamento da relação social. Apesar de suas conotações concretas, o contrato baseia-se em um conjunto de abstrações que, separadas ideológica e fisicamente dos contextos em que se dão as relações concretas, normalizam, legitimam e legalizam posições prévias de desigualdade com o objetivo de reproduzirem-se infinitamente (2005b, p. 194). Esse processo instaura uma separação quase irresolúvel entre espaço ideal/universal – o espaço público, onde os sujeitos generalizados se movimentam a partir das prerrogativas de igualdade formal – e o espaço material/particular – o espaço do privado – no qual se inserem os sujeitos produtivos, suas relações econômicas, as identidades sexuais e raciais, etc.

El contratualismo supone, pues, la construcción de una percepción social basada en la identidad que se da en el espacio público garantizado por el derecho y en la expulsión de las diferencias al ámbito desestructurado, e invisible para lo institucional, de lo privado. De ahí las dificultades que la teoría política liberal

encuentra a la hora de reconocer institucionalmente la proliferación de reivindicaciones de género, raciales o étnicas. Para el liberalismo político, la diferencia hay que entenderla como diversidad, como mera desemejanza que, en el mejor de los casos, hay que tolerar estableciendo medidas que permitan acercar el diferente al patrón universal que nos hace idénticos a todos (2005b, p. 193-194).

A expulsão do diferente é fortalecida especialmente com a expulsão do político, ou seja, com o mecanismo ideológico do debate jusfilosófico como um espaço que não deve ser contaminado com questões sexuais, raciais, étnicas ou sociais. Conceber os direitos humanos como espaços de luta pela dignidade significa, portanto, retomar a importância do político para o reconhecimento público e jurídico das diferenças. Assim, afasta-se de categorias como “discriminação positiva” para se recolocar as pautas políticas – por igualdade de gênero, por mecanismos de participação direta, por acesso ao ensino superior, etc. – em um espaço central para o direito, que deixa de ser a porta de entrada para o espaço público abstrato e formal para possibilitar a democratização real da sociedade, movimentando-se a partir das diferenças para desconstruir os privilégios tradicionalmente ostentados pelos grupos que seguem dominando a construção das regras do jogo na realidade em que se vive (HERRERA FLORES, 2005b, p. 194).

O mal estar do desenvolvimento também é enfrentado com o pensamento crítico dos direitos humanos, pois se estabelece a dificuldade em defender um progresso técnico que não só não redundou em benefícios para as maiorias populares, mas se alimenta da exploração e do empobrecimento dos quatro quintos da população mundial (HERRERA FLORES, 2005b, p. 195). As normas, sobretudo os direitos individuais, se abstraídas desse contexto, podem ser vistas como privilégios de cidadãos que possuem acesso às condições materiais que permitem o gozo desses direitos, enquanto que os direitos econômicos, sociais e culturais são vistos como meras tendências das políticas estatais. Portanto, o que se almeja com a teoria crítica e contextualizada dos direitos humanos, segundo Herrera Flores (2002) é entender os direitos como condições que permitam o gozo de maiores cotas de liberdade e de riqueza sem a contrapartida de desigualdade e opressão, aproximando a proclamação formal de igualdade com as condições materiais que permitam sua vivência.

O quarto e último mal-estar consiste no individualismo abstrato, que compreende a liberdade como um espaço moral autônomo de desenvolvimento individual considerado como “o universal”. A proposta de independência do contexto supõe um tipo de sujeito imóvel e passivo frente às diferentes mudanças e embates que advêm do contexto irracional. Nessa perspectiva, a dimensão do político é construída a partir do espaço público formal, em que todos são iguais e os limites da liberdade são definidos pela garantia do espaço de liberdade

do outro indivíduo. A política é retirada do contexto social, cultural e político que baseiam os embates e os conflitos.

Entretanto, a política, para Herrera Flores (2005b, p. 198), se trata da construção de espaços sociais nos quais os indivíduos e grupos possam levar adiante suas lutas por sua própria concepção de dignidade humana. Exercer a liberdade supõe ir além da luta por dignidade, permite que os seres humanos se vejam como construtores da própria realidade e de seu próprio destino. Com a expansão da economia de mercado e a crença no progresso entendido como um desenvolvimento infinito, a política converteu-se em técnica de legitimação de uma ordem prévia, pela qual o problema político passa a ser considerado um problema jurídico. A racionalidade liberal dominante supõe, por um lado, desconhecimento e desorientação geral nos “de baixo”: e, por outro, um esforço político e ideológico por construir percepções ideológicas adequadas aos interesses de poder dos “de cima”. (HERRERA FLORES, 2000, p.132). Dussel (2006, 2008) também apresenta uma concepção de política que não fragmenta os conflitos e embates sociais como se estivessem em um não-lugar, à margem dos processos econômicos. Para o autor, o poder político tem origem nos sujeitos coletivos, que possuem soberania e autoridade próprias fundamentais. A noção do político relaciona-se, sendo assim, à organização humana em torno das questões que envolvem a vida em comunidade. Poder efetivar os meios para garantir a vida em comunidade é o próprio poder. Assim, a política é a atividade que organiza e promove a produção, reprodução e aumenta a qualidade e possibilidade de vida de seus membros (DUSSEL, 2006, p. 24).

Lendo o mundo a partir de uma posição política, ou seja, da situação que se ocupa no interior dos conflitos sociais, o direito se conforma não somente de acordo com sua dimensão formal, mas no marco de um conjunto de narrações que situam as normas e lhes outorgam um significado cultural (HERRERA FLORES, 2005b, p. 207). Como afirma o autor, os direitos humanos funcionam como esse contexto de narrações (que relacionam o mundo material e o mundo normativo) que pode conduzir a ação social a um plano de atividade, resistência e conscientização. No dizer de Gallardo (2006, 2008), consistem em uma mediação articulante de ética, política e cultura, ou, o que é o mesmo, em um movimento social de gente que aspira à autonomia e autoestima, felicidade e responsabilidade em todos os âmbitos da existência. Essa questão, obviamente, contém uma tarefa política: a de colocar-se em condições de produzir outro mundo, o proibido. (GALLARDO, 2008, p.313).

Diante desse sentido forte do político como conteúdo fundamental dos direitos

humanos, a condição de possibilidade desses direitos está relacionada, como se viu, a uma atitude crítica de desvelamento da realidade, das estruturas certamente excludentes que ainda determinam a cultura jurídica na medida em que impõem um único modo de pensar e conceber a realidade como se fosse o único e o universal. Os direitos humanos, em sua integralidade e em um universo normativo de resistência, passam a ser entendidos como a ação humana de construir e assegurar as condições sociais, políticas e culturais que lhes permitam perseverar na luta por dignidade, ou seja, a capacidade de intervir e atuar na realidade como sujeitos políticos (HERRERA FLORES, 2005b, p.244). A capacidade humana de transformação, o que o autor afirma com base em Spinoza, como luta por dignidade, consiste no fundamento imanente dos direitos humanos.

De acordo com os sentidos cultural, político e social, Herrera Flores propõe uma definição de sua concepção de direitos humanos em três momentos axiológicos: liberdade, fraternidade e igualdade (HERRERA FLORES, 2005b, p. 245-248). No primeiro, os direitos humanos, por serem tomados como produtos culturais, instituem a continuidade de processos de luta pela dignidade humana. São produtos culturais que criam condições necessárias para se implementar um sentido político forte de liberdade: a liberdade individual começa quando começa a liberdade dos demais, por isso é preciso um compromisso de todos, a partir dos espaços de relações com os outros, com a criação de condições materiais, políticas e culturais que garantam as condições de dignidade, indispensáveis para se pensar o exercício da liberdade.

No segundo, em um plano político, os direitos humanos são apresentados como resultados de processos de luta antagonista contra a expansão material e a generalização ideológica do sistema de relações imposto pelos processos de acumulação do capital. Nesse sentido politizado, a fraternidade é concebida não como uma proposta de tolerância abstrata, mas como impulso concreto de solidariedade e emancipação que permita a elevação de todas as classes subalternas à condição de sujeitos plenamente livres e iguais. Isso implica, necessariamente, a eliminação das barreiras impostas pelos processos hegemônicos de divisão sexual, social, territorial e étnica do fazer humano.

Por fim, diante dessas duas propostas, a noção de igualdade amplia-se para uma busca de construção de espaços de empoderamento, que permitam a todas e todos a possibilidade de lutar de forma plural e diferenciada por sua concepção de vida digna. Assim, os direitos são especificados a partir de uma perspectiva pragmática e de forte conteúdo social. Nesse patamar, a igualdade formal torna-se uma consequência de uma práxis de liberdade positiva e

de fraternidade emancipadora, que subjaz ao conceito de igualdade material, ou à criação de condições materiais de existência para que todos e todas possam lutar por seu ideal de vida digna. Por conceber um caráter histórico e dinâmico aos processos jurídicos e sociais, os direitos humanos podem representar, conforme Flores, esse espaço antagonista, que consubstancia diversos tipos de batalhas e resistências. Os espaços de luta pela dignidade podem ser entendidos como *“la construcción de las condiciones necesarias para llevar adelante propuestas alternativas al orden existente y a la ‘Ideología-Mundo’ de carácter básicamente abstracto y descontextualizado.”* (HERRERA FLORES, 2005b, p. 247) (grifos nossos).

A dignidade adquire também um sentido político forte, na medida em que se impõem a ela certos conteúdos, relacionados a essa concepção de direitos humanos:

E, ao final, confluímos num conceito que podemos resumir na seguinte frase: os direitos humanos são o conjunto de processos de luta pela dignidade humana. Dignidade que se baseia mais no valor de uso (necessidades e capacidades de fazer) que no valor de troca (expectativas contínuas de acumulação). Dignidade que se baseia na luta contra o acesso desigual aos bens que veio imposta pelos processos de divisão capitalista do fazer. Dignidade que se baseia, enfim, na construção de espaços e formas organizativas assimétricas a respeito daquelas que são funcionais ao sistema de relações ‘cataléxico-cataléptico’ do capital (HERRERA FLORES, 2009a, p. 229-230).

O espaço da dignidade, portanto, é o espaço do humano entendido a partir do sentido emancipador e crítico, que busca analisar e questionar em que consistem as relações de poder e como pode se dar o processo de empoderamento dos sujeitos. Esse espaço pode ser definido a partir de três elementos (HERRERA FLORES, 2009a, p. 232-233): 1) a abertura dos caminhos à construção de novos horizontes de sentido, a percepção de que não existe um exterior absoluto à ação e à reflexão humanas, que garanta o bem ou o mal de suas ações; 2) a afirmação de que os seres humanos são o que decidem ser, o que constroem, o que criam e recriam, interpretam e reinterpretam, na capacidade de forjar sentidos e significações inovadoras no entorno de relações em que se vive; 3) última característica da concepção de dignidade, compreende a capacidade humana de educar-se, na medida em que não existem pontos de partida absolutamente externos ou internos para entender o mundo. São os seres humanos, em uma constante inter-relação com os processos naturais e sociais que decidem se as construções científicas, éticas ou estéticas são ou não viáveis ou aplicáveis ao marco de experiências em que se vive.

A política transpassa o sentido da dignidade⁷⁶, portanto, na medida em que irrompem

⁷⁶ Nessa perspectiva, importa destacar a reflexão de Barretto (2013), para o qual o conceito jurídico de dignidade humana deve ser dissociado de outros conceitos comuns ou a ele correlatos, como o de direitos humanos em si. Somente dessa forma

situações de desacordo contra qualquer fechamento institucional que impeça a democratização radical do acesso aos bens sociais, em benefício de uma pequena parcela da população. O princípio de dignidade para Herrera Flores pode ser entendido, portanto, de acordo com uma concepção e uma práxis materialista do mundo e do cultural. Um princípio que vai de encontro a toda forma de transcendentalismo, seja religioso, seja axiológico, seja dialético:

Quando falamos da abertura de caminhos, a criação de novos sentidos e o entrecimento ou articulação de perspectivas políticas e epistemológicas, estamos assumindo essa segunda acepção de materialismo, pois o que mais nos importa é criar e aportar materiais que permitam colocar em prática a capacidade humana genérica de fazer e desfazer mundos, de conhecer e enfrentar os contextos dominantes, em definitivo, de potencializar as lutas pela dignidade humana. (HERRERA FLORES, 2009a, p. 236).

A liberação dessa potencialidade do humano se faz fundamental para a perspectiva descolonial, pois como proposta de ruptura epistemológica tenta indicar um horizonte crítico de reflexão que seja capaz de pensar a partir de e com o povo explorado, empobrecido, excluído. As lutas por dignidade, na América Latina, são organizadas e impulsionadas por esses setores, principalmente porque os processos de “institucionalização das condições de dignidade” nunca conseguiram ou permitiram considerar plenamente as reivindicações e as propostas desses setores, ao contrário, mantiveram e ainda mantêm a perpetuação de privilégios e estruturas de poder que concentram a riqueza nas mãos das elites rurais e urbanas.

Caminhar contra a banalização das injustiças e desigualdades consiste em uma função importante dos direitos humanos, de acordo com a perspectiva de Herrera Flores, e essa consideração leva o olhar para as práticas de resistência e de luta social em busca de melhores e mais amplas condições de vida. Práticas estas que foram invisibilizadas e suprimidas pela imposição de um pensamento monocultural, que desde o início da Modernidade logrou ocultar a dimensão violenta e desumana de seu desenvolvimento, a colonialidade.

O princípio de dignidade de Herrera Flores, nessa medida, abre caminho para propostas descoloniais no campo jurídico, na medida em que assume que a defesa da dignidade perpassa a dimensão material e epistemológica, tanto na defesa da continuidade da vida de sujeitos e coletivos que lutam por transformar o *status quo* ou mesmo por acesso aos bens materiais que garantam sua ideia de vida digna, quanto na percepção de que o

será possível “concluir como a dignidade humana, na sua acepção jurídica, não pode ficar restrita a campos definidos pelo direito positivo, mas pressupõe para a sua materialização jurídica perspectivas mais amplas do que permite o espaço jurídico positivado. [...] Em outras palavras, a dignidade humana designaria não o ser homem, indivíduo, mas a humanidade que se encontra em todos os seres humanos. Enquanto os direitos humanos representaram a defesa da liberdade diante do despotismo, a dignidade humana significou a marca da humanidade diante da barbárie.” (BARRETTO, 2013, p. 65).

conhecimento possui um compromisso social e deve proporcionar um espaço de abertura à realidade como o contexto que forma e que, ao mesmo tempo, é formado pela ação humana, a partir da sua intervenção criativa no mundo.

A crítica ao universalismo *a posteriori*, que esvazia a concepção radical do político e a possibilidade humana de transformação de seu entorno conflui para a proposição de um critério pelo qual se desenvolve a teoria crítica dos direitos humanos: o critério de riqueza humana. Para Herrera Flores (2000, p. 63), a principal violação aos direitos humanos consiste em impedir que um indivíduo, um coletivo ou uma cultura completa possam formular, reivindicar e levar adiante sua ideia de dignidade, seja através da negação direta por meio de um conjunto normativo determinado, ou da inviabilização das condições para que essas outras formas organizativas das relações sociais sejam colocadas em prática. O critério de riqueza humana desenvolve-se da seguinte forma, segundo o autor (2009b, p. 178): a) com o desenvolvimento das capacidades e b) com a construção de condições que permitam a real apropriação e desenvolvimento dessas capacidades por parte de indivíduos, grupos, culturas e qualquer forma de vida que conviva no mundo:

A partir da *riqueza humana* se rechaça qualquer universalismo a priori que imponha critérios como se fossem o padrão ouro da ideia de humanidade. O único universalismo que podemos defender desde essa posição é um universalismo a posteriori, um universalismo de chegada no qual todas as culturas possam oferecer suas opções e discuti-las em um plano, não de mera simetria, mas de igualdade. A partir dessa opção, a única definição que pode ser defendida é a que vê os direitos humanos como o *sistema de objetos (valores, normas, instituições) e de ações (práticas sociais, institucionais ou não) que abra e consolidem espaços de lutas*. (HERRERA FLORES, 2000, p. 264).

Como afirma Gándara Carballido (2013, p. 343), ainda que distantes da vida dos povos oprimidos e da grande parte da população latino-americana, quando se analisa para além do campo jurídico, é preciso reclamar um discurso de direitos humanos que faça possível superar o seu uso como ferramenta para manter as inequidades e as injustiças e que proponha, efetivamente, sua conversão em catalizadores dos processos históricos. As lutas por dignidade, conforme esse critério de riqueza humana, engendram possibilidades de construção do novo e, portanto, apontam para a necessidade de uma reapropriação criativa da narrativa dos direitos, que permita recuperar seu potencial emancipatório e consequentemente descolonial.

A proposta de reinvenção dos direitos humanos de Herrera Flores, que será trabalhada no próximo tópico, representa justamente essa reapropriação. Vistos os fundamentos da ideia de direitos humanos como produtos culturais, foi possível demonstrar as profundas

articulações dos pontos de partida da teoria crítica dos direitos humanos com o pensamento descolonial, na medida em que o contexto histórico da colonização e da violência colonial, para Herrera Flores, não são apresentados ideologicamente como um mito. Ao contrário, são analisados como condições de possibilidade e dimensão simbólica da Modernidade, enquanto processos de consolidação de uma “Ideologia-Mundo” ocidental. Assim, só é possível falar em direitos humanos como produtos culturais emancipatórios, e não ideológicos, na medida em que se assume a afirmação política da dignidade humana, capaz de reconhecer que os processos de afirmação do humano se dão a partir do questionamento das relações hegemônicas de poder. Por isso, somente partindo dessa concepção crítica é que se pode inserir na discussão a tradição de resistência e antagonismo dos povos latino-americanos contra a colonialidade do poder, que desde o século XV determina o funcionamento institucional, político e econômico dessas nações.

Como se verá a seguir, o espaço em que se situa essa proposta de retomada e valorização das lutas por dignidade – que ultrapassa as visões universalistas e relativistas dos direitos humanos – consiste na interculturalidade e na concepção de espaços *in between* (BHABHA, 1998), nos quais seja possível a radicalização dos sentidos do humano sem a imposição de um sentido *a priori* universal. A reinvenção dos direitos humanos na América Latina, enquanto proposta descolonial, passa necessariamente pela perspectiva da interculturalidade, como se verá a seguir.

3.4 ROMPENDO COM A MATRIZ COLONIAL DE PODER: A REINVENÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

A luta dos oprimidos, dos setores discriminados e de todos aqueles que se organizam em torno do acesso aos bens indispensáveis à vida, tem o condão de instituir formas de organização e inserção social direcionadas a dotar todas e todos de instrumentos sociais, políticos, culturais ou jurídicos que ampliem a possibilidade de construção de condições materiais e imateriais necessárias para se viver (HERRERA FLORES, 2009b). Portanto, essas lutas por dignidade, como afirma Herrera Flores, enfrentam os processos de divisão capitalista do fazer humano e proporcionam um espaço de abertura para processos de humanização, ou seja, para o aprofundamento e o exercício da capacidade humana de inventar e reinventar mundos.

Reinventar os direitos humanos implica, sendo assim, abandonar uma perspectiva de

neutralidade axiológica, na medida em que:

[...] a norma resulta necessariamente de um processo dinâmico de confrontação de interesses que, a partir de diferentes posições de poder, lutam por elevar seus anseios e valores, ou seja, seu entendimento das relações sociais, a lei..., nossa definição opta por uma delimitação dos direitos em função de uma escolha ética, axiológica e política: a da dignidade humana de todos os que são vítimas de violações ou dos que são excluídos sistematicamente dos processos e dos espaços de posituação e reconhecimentos de seus anseios, de seus valores e de suas concepções acerca de como deveriam ser entendidas as relações humanas na sociedade. (HERRERA FLORES, 2009b, p. 101-102).

Assim, a reinvenção dos direitos humanos sustenta-se sobre dois pilares: o reforço das garantias formais reconhecidas juridicamente, mas, igualmente, o empoderamento dos grupos mais desfavorecidos ao lutar por novas formas, mais igualitárias e generalizadoras, de acessos aos bens protegidos pelo direito (HERRERA FLORES, 2009b, p. 65). Ou seja, não são somente processos institucionais, mas também sociais e culturais, que possibilitam a abertura e a consolidação de espaços de luta pela dignidade humana. Por isso, o pensamento crítico demanda a busca permanente de exterioridade, antagonismo e resistência em relação ao sistema dominante, porque valoriza os processos capazes de aguçar a percepção acerca dos mecanismos redutores do humano, em suas complexas dimensões políticas, sociais, culturais, afetivas, etc.

Reinventar os direitos humanos significa caminhar conforme uma teoria crítica, pois, para Herrera Flores, a tarefa conceitual sobre os direitos humanos tem se convertido no trabalho mais importante para o século XXI (2005b, p. 179). Assim, essa redefinição teórica implica: 1) desenterrar aquilo que ficou esquecido/oculto; 2) estabelecer relações e vínculos que foram negados; 3) apontar cursos alternativos de ação social e reflexão intelectual (2005b, p. 111). Portanto, a reinvenção dos direitos humanos movimenta-se não a partir da constatação liberal tradicional do “temos direito a ter direitos”, mas a partir do questionamento: “é preciso lutar para conquistar direitos?” (2009b, p. 40). Os direitos humanos no espaço, na pluralidade e no tempo pressupõem uma teoria crítica que aborde a complexidade dos processos de reivindicação e resistência que propõem outras metodologias sociais que não aquelas geradas pela racionalidade liberal capitalista.

O último tópico (2.4) desse trabalho encontra-se dividido em três subtópicos, a partir dos quais se continua desenvolvendo as contribuições da teoria crítica de Herrera Flores para a construção de aportes descoloniais no estudo dos direitos humanos. Será analisada aqui a figura metodológica que sistematizou a ideia de direitos humanos de Flores, o diamante ético dos direitos humanos, para se pontuar em que medida essa ferramenta metodológica pode ser importante para se pensar os direitos humanos no contexto latino-americano e de uma

perspectiva descolonial. Essa figura de diamante representa a “aplicação” das chaves epistemológicas, culturais, políticas e contextuais capazes de ensejar uma teoria dos direitos humanos como espaços de luta pela dignidade humana.

Em seguida, retoma-se o debate acerca do processo cultural, iniciado no segundo tópico (2.2) desse capítulo, para compreender em que medida a ideia de interculturalidade trabalhada na perspectiva de Herrera Flores conecta-se com a proposta de transmodernidade e pensamento de fronteira de Enrique Dussel e Walter D Mignolo. Destaca-se em todo este debate a categoria da interculturalidade, que na obra de Herrera Flores, dos demais autores do pensamento crítico dos direitos humanos e também para a perspectiva descolonial, é de fundamental importância para se consolidar uma fundamentação dos direitos humanos que seja capaz de potencializar os processos de luta pela dignidade humana, de acordo com uma ideia de entrecruzamento cultural que fortaleça a pluralidade dos processos de resistência que se desenvolvem no globo e apresentam alternativas à globalização capitalista.

3.4.1 A complexidade e as dimensões horizontais e verticais dos processos de luta por dignidade humana: o diamante ético dos direitos humanos

Todas as propostas, as chaves epistemológicas, culturais e contextuais que foram trabalhadas até aqui foram consubstanciadas em uma figura, um desenho formulado pelo próprio autor que possui a função, tanto de propagar as bases da concepção crítica dos direitos humanos, quanto de torna-la efetivamente aplicável, ou seja, contribuindo para nortear as análises jurídicas, políticas e sociais no que tange à luta por direitos e aos direitos humanos de forma geral.

Inspirado na proposta de diamante cultural, feita por Wendy Griswold (GÁNDARA CARBALLIDO, 2013), Herrera Flores propõe o diamante ético como uma ferramenta de análise que contribua para compreender a pluralidade de causas, de sujeitos e de contextos que envolvem os processos de luta por dignidade:

Como *diamante*, nossa figura pretende afirmar a indiscutível interdependência entre os múltiplos componentes que definem os direitos humanos no mundo contemporâneo. E como diamante *ético* nos lançamos a uma aposta: os direitos humanos vistos em sua real complexidade constituem o marco para construir uma ética que tenha como horizonte a consecução das condições para que ‘todas e todos’ (indivíduos, culturas, formas de vida), possam levar na prática sua concepção de dignidade humana (2009b, p. 107).

Enquanto objeto de investigação social, Herrera Flores afirma que os direitos humanos são determinados e determinam o conjunto de ideias, instituições, forças produtivas e relações

sociais de produção que predominam em um momento histórico, em um contexto espaço-temporal concreto e que são justificadas ou criticadas por um conjunto de discursos e narrações que constituem o universo simbólico de legitimação. Essa noção consubstancia a chamada metodologia relacional, que implica reconhecer e investigar os direitos no marco dos processos sociais globais (HERRERA FLORES, 2000, p. 41). A metodologia relacional não implica entender os direitos humanos a partir de todas as relações possíveis, estabelecidas pelas “capas” do diamante ético. A prática desse exercício metodológico, segundo Gándara Carballido (2013) implica saber escolher quais relações do fenômeno se pretende atender, nunca se esquecendo das relações que envolvem tal fenômeno na totalidade do real⁷⁷:

Investigar e exercer os direitos humanos a partir das categorias de *espaço/ação, pluralidade e tempo* exige uma metodologia holística e, sobretudo, relacional. Cada direito, cada interpretação e cada prática social que tenha a ver com os direitos não deve ser considerada como resultado causal ou acidental do trabalho de indivíduos ou grupos isolados, mas sim como partes de um processo amplo de relações sociais, políticas, teóricas e produtivas (HERRERA FLORES, 2009a, p. 80).

Os elementos do diamante podem ser divididos em três capas e dois eixos, o eixo material e o eixo conceitual, conforme se pode observar nas figuras constantes do anexo⁷⁸. Na proposta de Herrera Flores (2009b) na *Reinvenção dos direitos humanos* e também a partir do trabalho de Gándara Carballido (2013, pp. 180-187) destacam-se aqui as principais categorias dos dois eixos. No eixo material, ou pragmático, encontram-se:

As Forças produtivas⁷⁹: conformadas pelas tecnologias, os tipos de trabalho e os processos econômicos; as Relações sociais de produção: constituídas pela forma em que os sujeitos intervêm e se relacionam nos processos de produção de bens e serviços, incluindo a relação que estabelecem com a natureza; Disposições: entendidas como a consciência da situação que se tem no processo de acesso aos bens (relações sociais de produção); Historicidade/Temporalidade: a análise de um processo social específico a partir da consideração de suas causas históricas⁸⁰; Desenvolvimento: entendido como o processo e a

⁷⁷ “Si Herrera Flores, como ya se ha dicho, entiende por método las estrategias racionales de investigación que tengan relevancia para la práctica social, dirá que la metodología, por su parte, son los instrumentos, categorías y conceptos que permiten determinar los hechos relevantes para una investigación. Así, este autor entiende la necesidad de una metodología capaz de abarcar el espacio, el tiempo y la pluralidad, dando cuenta, además, de las mutuas relaciones que establecen entre ellos y con los procesos sociales en que están insertos. Dirá el autor que “nada es absoluto. Es decir, nada está absuelto o separado de la relación con lo otro ni de las realidades sociales, psíquicas y naturales que priman en un entorno determinado de interacción cultural.”³⁸⁰ El objeto de investigación, en este caso los derechos humanos, siempre ha de comprenderse en relación con el resto de objetos y fenómenos sociales, nunca de un modo aislado.” (GÁNDARA CARBALLIDO, 2013, p. 161).

⁷⁸ Ver Anexo – Ilustrações do Diamante Ético dos Direitos Humanos, p. 194.

⁷⁹ As categorias foram dispostas em letras maiúsculas somente para facilitar a leitura, no original são escritas todas em letras minúsculas.

⁸⁰ “Falamos de historicidade/temporalidade a partir de quatro perspectivas necessárias para uma concepção contextual, complexa e crítica dos direitos humanos: 1ª – Todo fenômeno social tem sua ‘causa’. Nada é ‘causa de si mesmo’. Por tal razão, é tão importante o conhecimento e a investigação das ‘causas históricas’ dos fatos e fenômenos sociais (sejam individuais ou coletivos). A ‘grande histórica’ é a que não fica na descrição dos efeitos e das consequências dos processos,

situação atual de criação das distintas condições sociais, econômicas e culturais que permitem ou impedem o acesso aos bens necessários para uma vida digna; Práticas sociais: as distintas formas de organização e ação, para atuar em torno do acesso aos bens ou de sua obstaculização.

No eixo conceitual, ou semântico, tem-se: Teorias: as diversas formas de compreender um processo, um fenômeno ou um fato específico, determinando a ideia que se faz deles; Valores: preferências sociais que se generalizam em um entorno determinado de relações influenciando no modo de acesso aos bens necessários para viver dignamente, que podem ser individuais ou coletivas; Posições: os lugares que ocupam os distintos sujeitos, individuais ou coletivos, nas relações sociais, o que determina a forma a partir da qual esses sujeitos podem ou não acessar os bens; Espaços: referidos são só como lugares físicos, mas geográficos e, inclusive, humanos ou culturais, nos quais se desenvolvem as relações sociais, os fenômenos ou os processos que se pretende estudar. Exemplos de espaços são as cidades, a classe social, a comunidade de referência, o grupo étnico, etc.; Narrações: as distintas formas nas quais se definem os fenômenos ou os processos. A partir das narrações os seres humanos são definidos, legitimando ou questionando suas circunstâncias, assinando-lhes uma conduta determinada no conjunto das relações sociais; Instituições: o conjunto de normas, instâncias e procedimentos que, articuladas hierárquica e burocraticamente, estão orientadas à resolução de um conflito ou à satisfação de uma expectativa segundo o marco de interesse e de orientações culturais e ideológicas.

Na primeira capa do diamante são definidas as categorias que conformam a sociedade em um nível geral – ideias, relações sociais de produção, de gênero ou étnicas, instituições, forças produtivas. Para isso, é importante incluir três elementos (HERRERA FLORES, 2009a): 1) a inexistência de uma única teoria sobre direitos, nem mesmo uma única linha histórica no desenvolvimento das ideias jurídicas e políticas. Se hoje em dia predominam as reflexões teóricas neocontratualistas e as teorias econômicas neoclássicas que se aproximam das propostas políticas e sociais do neoliberalismo, é importante apontar a existência de outras

mas sim a que estuda as suas razões e causas. Somente dessa forma poderemos compreender nosso mundo. 2ª – É preciso, também, conhecer a evolução temporal dos fenômenos: suas linhas, seus traçados, suas continuidades e descontinuidades, suas semelhanças com outros processos, as rupturas temporais que podem produzir ações sociais que subverta, a concepção unilinear do tempo (sempre funcional aos interesses dos que atualmente ostentam o poder). 3ª – A partir da historicidade/temporalidade, poderemos perceber e assimilar o caráter ‘dinâmico’ dos processos sociais. Não há nenhum processo estático, por isso não há um ‘fim da história’. Tudo é mutável e transformável. É preciso, porém, afirmar a ‘processualidade’ da realidade. 4ª – Como consequência de todo o anterior, o elemento que estudamos nos obriga a reconhecer que, social e culturalmente falando, não há entidades estáticas, a não ser processos e tendências. O real não é uma coisa, mas sim um caminho que traçamos na hora de desenhar nossos mapas e realizar nosso itinerário. Por muito que procuremos certezas evidentes, não há direções únicas na história. É preciso, pois, acostumar-se a administrar/aceitar/aprender e viver na incerteza que supõe a criatividade humana desdobrada – e ao mesmo tempo obstaculizada – pela história. Construím-nos historicamente, logo, somos.” (HERRERA FLORES, 2009b, p.137).

teorias e reflexões que fundamentam de forma diferente e com outros conteúdos práticas democráticas e constituintes em relação aos direitos humanos: Deleuze, Spinoza, Nietzsche, Antonio Negri, Said (HERRERA FLORES, 2009a, p. 56); 2) é preciso incluir no ensino e na prática de direitos humanos articulações simbólicas entre essas teorias e tradições de pensamento e a vida real dos cidadãos; e 3) as ideias não são um resultado passivo das ideologias dominantes, mas formam parte do processo de construção humana e social da realidade.

A segunda capa é composta pelos elementos que conformam a chamada filosofia do impuro: a posição, a disposição, a narração e a temporalidade/historicidade. Consiste em perceber que os direitos humanos não são categorias harmônicas situadas em planos ideais de consenso e considerar as experiências discrepantes com as quais se deve lidar. Nessa capa encontram-se dispostos os elementos que conformam a atual divisão social, sexual, étnica e territorial do trabalho e do fazer humano.

Quando se fala em posição e disposição, destacam-se as diferentes narrativas que se dão sobre os direitos ou mesmo sobre as circunstâncias históricas que conformam esses direitos. Nesse sentido, o imperialismo colonial exerceu uma tarefa de desconstrução de qualquer possibilidade de fazer emergir as discrepâncias, exatamente porque necessitava de chaves conceituais para manter o dualismo mais importante: humanos e não (ou quase)-humanos. A ideia de raça, conforme já se discutiu⁸¹, converge para essa questão e pode se mostrar importante para compreender em que medida o imperialismo moderno atuou no sentido não somente de negar a existência de outras narrativas, mas de dizimá-las e suprimi-las o máximo possível. Assim, cabe a pergunta se o sentido de humano e de dignidade, a partir da perspectiva ocidental, foi efetivamente universalizado, não somente a partir dos textos constitucionais, mas a partir da análise das condições materiais de existência daquela parcela da população considerada não humana até quase o início do século XIX.

O Ocidente criou o discurso de direitos humanos que alcançou hegemonia, graças ao imperialismo colonial e neocolonial. E hoje, a tarefa de uma teoria crítica e contemporânea dos direitos humanos consiste em estabelecer pontes de diálogo sobre o que outras culturas entendem acerca das lutas por dignidade humana e, na verdade, quais foram, como se deram e como se dão seus processos de luta por dignidade. O elemento da historicidade e temporalidade dos direitos humanos, dispostos na segunda capa do diamante, também se conecta com a perspectiva descolonial. Segundo Herrera Flores (2009b, p.60), essa noção nos

⁸¹ Ver tópico 2.3.1.

legítima na busca de outras vias, alternativas às dominantes, para se interpretar e fundamentar os direitos humanos.

A terceira capa do diamante, por fim, trata das categorias de espaços, desenvolvimento, práticas sociais e valores. Os espaços são simbólicos, situações diferenciadas de poder em todos os níveis da ação social. Na nova configuração do espaço determinada pela nova etapa do imperialismo, o espaço virtual é construído simbolicamente como o espaço público, a partir do qual se vislumbra democratização (virtual) dos meios de produção. Frente a essa nova configuração do espaço, Herrera Flores propõe novas formas de resistência, que sejam capazes de recompor zonas de informalidade que proponham visões alternativas, anti-sistêmicas, com o objetivo de ir construindo as bases sociais e culturais de uma nova hegemonia (HERRERA FLORES, 2009b, p. 62).

De um modo muito geral e pedagógico, podemos escolher entre uma visão vertical ou horizontal do diamante. Se escolhermos a visão vertical, quer dizer, os direitos vistos desde as ideias, a posição, os espaços, os valores, as narrativas e instituições, estaríamos diante uma *semântica* dos direitos (como entendemos os direitos, seus sentidos, seus significados, suas potencialidades teóricas e políticas). E se escolhermos a visão horizontal: forças produtivas, disposições, desenvolvimento, práticas sociais, temporalidade/historicidade e relações sociais de produção, estaríamos ante uma *pragmática* dos direitos (como se transformam, sob que condições podemos propor práticas inovadoras, com que obstáculos concretos nos encontramos no momento de dinamizar os direitos). Nesse sentido geral e global o diamante será uma *sintaxe* dos direitos que facilite três tarefas: propor sentidos à investigação e à práxis, ordenar o trabalho e a investigação e conformar um ethos complexo e relacional (HERRERA FLORES, 2009b, p. 145).

Essa ressignificação do discurso dos direitos humanos se faz necessária quando se volta à caracterização do direito e dos direitos humanos como produtos culturais, que podem ser funcionais ou antagonistas aos processos tradicionais de divisão do fazer humano. Nas sociedades periféricas, essas divisões são ainda mais desiguais, justamente porque, conforme Quijano (2002), tratam-se de sociedades que não passaram por um processo de descolonização das relações sociais. Isso implica não somente uma caracterização distinta dos sujeitos individuais e coletivos que possuem seus direitos constantemente violados nesses países, mas também uma história diversa em relação aos processos de luta por direitos e as garantias jurídicas já constituídas.

Conforme Mellino (2008, p. 103), os movimentos nacionalistas nos países africanos, asiáticos ou latino-americanos não reproduziram a história do nacionalismo europeu. Uma vez no poder, esses movimentos não conseguiram forjar em seus subordinados um sentido de pertença comum ou coletiva. Em alguns casos, meramente substituiu-se uma elite dominante por outra; em outros, a luta entre diferentes grupos étnicos pela hegemonia e pelo controle dos

Estados pós-coloniais emergentes deu lugar a ulteriores divisões, fragmentações e segregações, quando não verdadeiras guerras e massacres. Negar o paradigma europeu de Modernidade como modelo de desenvolvimento universal se faz necessário, portanto, para entender os direitos humanos de forma historicizada e contextualizada nos países latino-americanos.

No decorrer do primeiro capítulo (item 1.2.1), desenvolveu-se como o contexto de *abigarramiento*, descrito por Tapia, articula formas arcaicas e modernas de desenvolvimento das forças produtivas que, por sua vez, ainda são determinadas por um processo desigual de divisão racial do trabalho. A existência da matriz colonial de poder e dos processos de divisão racial do trabalho, portanto, explica a inexistência de uma cultura de direitos humanos nos países da América Latina. Conforme Gallardo (2006, p. 17), os empobrecidos socioeconômicos rurais da América Central e do Caribe, por exemplo, carecem de um sentimento positivo em relação aos direitos humanos porque sua existência de excluídos materiais lhes demonstra inexistência desses direitos ou mesmo sua proibição. Para eles, demandar esses direitos termina em indiferença, escárnio ou em repressão. Quando se obscurece essa possibilidade de ressignificação, as reivindicações jurídicas e sociais por direitos humanos aparecem, como afirma o autor, cada vez mais como monopólio de corporações capitalistas e de setores altos e médios da população ou como reivindicações individuais pela vida ligadas ao terror de Estado ou paraestatal ou à arbitrariedade circunstanciais de algum dispositivo de poder.

Por isso mesmo, o problema do paradoxo em que se desenvolvem os direitos humanos (proliferação de textos e conferencias sobre direitos e, no entanto, aprofundamento de desigualdades e injustiças) é mais profundo que a falta de vontade política, pois se relaciona diretamente com a racionalidade que está na base da ideologia liberal predominante. Essa racionalidade se mostra insuficiente para a questão dos direitos humanos na América Latina não somente porque centra seus indicadores nas liberdades individuais e no Estado de direito como principais corolários dos direitos humanos, mas, principalmente, porque oculta a dimensão da colonialidade que a engendrou. Nesse sentido, a teoria crítica e contextualizada dos direitos humanos apresenta uma possibilidade de abertura, na medida em que estabelece as consequências do desenvolvimento imperialista e as bases do surgimento de uma “Ideologia-Mundo” ocidental. A obra de Herrera Flores, neste contexto, pode ser considerada como uma ponte de ligação entre a teoria crítica e o pensamento descolonial, por conter bases epistemológicas e reflexões a partir das quais as conexões que tornam possível a produção de

um direito descolonizado podem ser desenvolvidas.

Essa configuração reverbera na forma de se entender certos conceitos, como o universalismo, o relativismo e o culturalismo, principalmente porque Herrera Flores parte da necessidade de se potencializar o diferente, e não suprimi-lo, especialmente a partir dos aportes de Homi Bhabha, Edward Said e Franz Fanon. Fala-se na criação de espaços de fronteira, ou *in between*, conforme Hommi Bhabha (1998), que potencializam a criatividade humana e os intercâmbios culturais para a formação de processos culturais emancipatórios. Conforme se verá no próximo tópico, essa proposta é consubstanciada a partir da concepção de interculturalidade, que também é trabalhada na perspectiva descolonial e se apresenta como proposta não somente política, mas também epistemológica.

A partir da proposta descolonial, o paradigma da interculturalidade é entendido como alternativa necessária não somente porque se apresenta como crítica ao tipo hegemônico de subjetividade produzida pela colonialidade do poder. Mas, especificamente, porque representa a possibilidade de articular e reconstruir os diversos discursos críticos que inter-relacionam formas distintas de pensar e atuar com relação à modernidade/colonialidade. Como afirma Catherine Walsh (2005), o significado político e ideológico da interculturalidade reside no fato de que forma parte de processos e práticas necessariamente antagonistas, transformadoras e contra-hegemônicas. A afirmação dos espaços de fronteira adquire, para Herrera Flores, um sentido semelhante àquele trabalhado pelas categorias do pensamento descolonial, e essa aproximação se mostra mais clara a partir da proposição da interculturalidade como alternativa para se pensar os direitos humanos, especialmente no contexto plural latino-americano.

3.4.2 A construção dos direitos humanos a partir dos espaços intersticiais

Partindo da construção da cultura como processo, como se viu no tópico 2.2, Herrera Flores constrói a ideia segundo a qual nenhuma cultura é capaz de desenvolver-se de forma independente, alheia aos processos de mestiçagem e de relação com as demais formações sociais e culturais. Em sua concepção do cultural, o autor rejeita a proposta de minorias e maiorias, como uma análise quantitativa dos processos sociais:

[...] culturalmente, todos dependemos de todos. No hay creación cultural sin intercambio, sin mestizaje. Nadie, por muy mayoritario que sea, tiene el *copyright* cultural, ni la vara de medir universal. Por ello, todos somos minorías en el proceso de humanización de nuestro mundo, o lo que es lo mismo, de las relaciones que hemos ido construyendo a lo largo de la historia (HERRERA FLORES, 2005a, p.

261).

Assim, Flores afirma que o cultural não se encontra em uma ou outra margem, mas sim nas pontes que são capazes de construir e manter com outras configurações culturais. São as pontes, os espaços intersticiais, ou seja, os espaços que ocupam as fronteiras entre os diferentes conjuntos de produtos culturais, os que constituem a riqueza cultural da humanidade (2005a, p. 262). Os espaços *in between*, a partir de Bhabha (1998), são espaços nos quais se articulam as diferentes políticas culturais e as lutas contra as desigualdades sociais, econômicas e políticas. Pensar amplamente em estratégias de emancipação consiste em não constituir identidades absolutas, fechadas aos problemas dos outros, mas espaços em que se iniciem novos signos de identidade, pautados pela colaboração e questionamento, pela emergência de interstícios segundo os quais possam negociar experiências intersubjetivas de pertencimento e de posição social (2005a, p. 108).

O estereótipo, como o dos “países desenvolvidos”, “em desenvolvimento” e “subdesenvolvidos”, por exemplo, possui consequências políticas e econômicas graves, e consiste no exemplo mais marcante de des-humanização, na medida em que cria um espaço de submissão e dominação, pois enaltece o colonizador e inferioriza o colonizado. Além disso, esse estereótipo produz o colonizado como o outro a temer e, ao mesmo tempo, como sujeito invisível, ao qual se nega a capacidade humana de reagir criticamente no entorno em que vive (2005a, p. 273).

O objetivo da ideia de pontes culturais consiste em oferecer uma perspectiva concreta de reconhecimento do outro, que vai além da capacidade de aceitar o diferente, a partir de um padrão único e universal de cultura e conhecimento. As zonas de contato e de encontro entre processos culturais distintos, os chamados espaços culturais, seriam, portanto as formas de superar os fundamentos do processo cultural ocidental capitalista. Esse processo é marcado, como destaca Herrera Flores, por um contato que impediu que o outro (os povos colonizados) desenvolvesse sua capacidade cultural, o que o autor vai chamar de espaços culturais “reguladores” (2005a, p. 275). Assim, a funcionalidade do processo cultural ocidental se deu sobre as bases de superioridades colonialistas, que ensejaram a possibilidade de acumulação desenfreada do capital e fecharam as possibilidades de qualquer tipo de encontro entre iguais, exatamente porque seu processo constituinte se deu a partir de justificações econômicas e geoestratégicas (HERRERA FLORES, 2005a, p. 276).

As alternativas à colonialidade do poder na obra de Herrera Flores são sistematizadas por Alejandro Médici (2010a, p. 29) como uma poética da relação, seguindo o intelectual

caribenho Edouard Glissant. Como afirma Médici (2010a), para Herrera Flores, a via de superação do imperialismo e do colonialismo cultural consistiria em alcançar o intraduzível, o que necessariamente implicaria a capacidade de aceitar outras racionalidades em diferentes processos de reação cultural impossíveis de serem reduzidos à racionalidade de uma forma única e própria de explicar, interpretar e intervir no mundo. Essa formulação, conforme o autor, se opõe às formas hegemônicas de entender o mundo, que se fecham sobre si mesmas e apresentam o diverso como inferior, incivilizado, não humano e, sendo assim, suscetível de ser colonizado.

Siguiendo al intelectual caribeño Edouard Glissant, en lo que denominaba Poétique de la relation, para explicar la dimensión imperialista y colonial del poder, contraponía a la “cultura del ser”, la “cultura de la relación”. La primera pasa por la reducción a lo uno en contextos culturales refractarios en los que los mitos fundacionales y los mitos teleológicos confluyen en el ser de lo universal que legitimará todo tipo de expansión y “colonización civilizadora”, en una suerte de profecía autocumplida justificada por un razonamiento circular. La segunda, pasa por una forma de percibir y teorizar el mundo en la que, o bien no están dadas de antemano sus condiciones de realización, o bien no estarán nunca del todo dadas. Se trata de una búsqueda abierta de continuas y renovadas relaciones que sustente en los enunciados la falta de base fundacional o teleológica de su existencia (MÉDICI, 2010a, p. 29).

Conforme essa segunda visão, a relação com o outro não se dá a partir de sua redução ao mesmo, nos termos de uma única visão, mas sim de acordo com o potencial de realização conjunta, relacional, possível somente e na medida em que se valoriza a pluralidade. Segundo Médici (2010a), trata-se da construção de um direito à opacidade frente ao universalismo de uma só versão da humanidade e do humano que, de uma perspectiva dialética, continua presente em um contexto de neocolonialismo e de manutenção da matriz colonial do poder.

De uma concepção radical e crítica de direitos humanos, Herrera Flores almeja viabilizar um aporte teórico que seja capaz de desconstruir toda ideia naturalista, que segmenta o natural do cultural e, ao mesmo tempo, impõe uma só forma de interpretar e reagir no mundo, qual seja, aquela ditada pelos centros culturais do Norte global. Portanto, caminha no sentido de produzir um conhecimento descentralizado, que parta da periferia como um espaço em que se inter-relacionem as diferentes perspectivas que proponham formas de construção de condições de vida digna para todos (HERRERA FLORES, 2005a, p. 322). A ideologia naturalista dos direitos humanos trata os seres humanos como sujeitos que chegam ao mundo “dotados de direitos”, faculdades e prerrogativas que os facultam a exigir que os poderes públicos trabalhem para que, aqueles que nasceram com direitos, possam desfrutá-los de forma plena. Essa visão descontextualiza o fazer histórico, ou seja, o fato de que se chega ao mundo no marco de contextos concretos de divisão social, sexual, étnica ou territorial do

fazer humano, que facilitam ou obstaculizam o acesso aos bens necessários para uma vida digna (HERRERA FLORES, 2005a).

As lutas por direitos humanos são processos antagonistas que, de acordo com a perspectiva intercultural, podem promover diferentes formas de superação dos bloqueios colonialistas forjados nas políticas e nas propostas culturais autoritárias. Por meio dessa análise, as lutas por direitos humanos podem aportar materiais para o desenvolvimento da potencialidade humana de criação e transgressão. Portanto, uma teoria crítica dos direitos humanos contrapõe-se a toda posição difusionista, que defende a existência de um centro privilegiado do qual o conhecimento, a cultura e o saber são irradiados para todas as formas de vida. Trata-se de uma metodologia relacional, que oferece uma visão plural, criativa e dinâmica frente à pretensão de homogeneidade, encobrimento e subordinação das formas de pensar hegemônicas. Dessa crítica à noção de centros privilegiados de irradiação de “conhecimento e cultura” advém a necessidade de se pensar a partir das periferias culturais (HERRERA FLORES, 2005a, p. 96). Os centros culturais são produtos de uma vontade de dominação, incapaz de considerar as zonas de ambiguidade, de incerteza, que caracterizam a dinamicidade de relações e conhecimentos híbridos, mestiços. Desde a fronteira, dos limites, das periferias é possível construir metodologias capazes de potencializar e empoderar os seres humanos na sua capacidade criativa e transformadora de romper com as amarras das estratégias limitadoras, dominantes e escravizantes do pensar e do agir. Os direitos humanos se materializam em compromissos e deveres que se assumem nas lutas por dignidade humana:

La dignidad humana, pues, no consiste en *tener* unos determinados derechos impuestos – o *declarados* – por una específica y particular reacción cultural – por ejemplo, la occidental/capitalista, sino que, primero, es algo a conquistar a través de las luchas antagonistas contra todo sistema que impida u obstaculice el acceso igual a los bienes necesarios para vivir, y, segundo, sólo podrá tener virtualidad cuando sea entendida como un producto cultural diferentemente construido por la pluralidad de formas de reacción cultural que pueblan nuestro mundo (HERRERA FLORES, 2005a, p. 201-202).

A reinvenção dos direitos humanos assentada nesses paradigmas situa-se no campo da descolonialidade não somente porque reconhece a violência da imposição colonial e imperialista e suas relações funcionais à expansão do sistema capitalista. A sua visão acerca da necessidade de se trilhar caminhos teórico-práticos no campo dos conhecimentos periféricos, concebendo os interstícios e as fronteiras como espaços primordiais, capazes de potencializar as lutas por dignidade, fortalece os processos de resistências daqueles que vivem de acordo com outras metodologias de ação social, e continuam reivindicando seu direito de existir e de desenvolver plenamente sua concepção de dignidade, nos marcos de uma

legalidade que seja apta a conviver e promover a pluralidade.

Neste sentido, a ideia de pontes ou fronteiras culturais é muito importante para impulsionar os processos de luta por dignidade e a capacidade criativa humana de criar e recriar mundos. Essa visão não somente combate os pressupostos de uma centralidade cultural irradiadora de valores e produtos culturais padrão, mas também propõe um mecanismo, a partir das zonas de encontro, que vai além do reconhecimento formal dos desiguais, justamente por partir da ideia de que não existem formulações ou identidades puras. O rechaço do contato que se dá a partir da violência e que marca toda a história de construção do pensamento moderno ocidental, pode ser recriado e reestabelecido na medida em que se considerem os espaços de fronteira. Pelo fato de potencializar os produtos culturais antagonistas (os processos de luta por dignidade humana), essa perspectiva mostra-se conectada com a realidade latino-americana entendida a partir da ótica descolonial: uma realidade na qual os bloqueios formulados pela expansão do capital e pelos processos tradicionais de divisão social do fazer humano foram articulados e fortalecidos por meio da violência colonial, que enfraqueceu e invisibilizou seus processos de resistência.

Assim, fica claro que ao estabelecer, a partir de suas preocupações, fundamentais, um diálogo e pontes de contato direto entre a teoria crítica e o pensamento pós-colonial, Herrera Flores, em sua produção teórica, é produz uma teoria descolonizadora do Direito. No próximo tópico será possível identificar em que medida a interculturalidade como alternativa coloca-se como ponto de toque para a teoria crítica dos direitos humanos e também para o pensamento descolonial, mostrando-se capaz não somente de desconstruir conflito universalismo ético vs. relativismo cultural, mas, principalmente, de construir uma perspectiva descolonial dos direitos humanos que seja constituída de baixo para cima, a partir da práxis cultural e política dos movimentos de resistência e de luta por dignidade no contexto latino-americano.

3.4.3 Universalismo de partida e multiculturalismo: a interculturalidade como alternativa

A aposta intercultural para se conceber os direitos humanos advém da proposição de que, necessariamente, falar em luta por direitos humanos não implica falar somente em luta por direitos. A luta jurídica é vista como necessária, mas se faz urgente lutar por outro direito e por outra forma de divisão do fazer humano que permita um acesso igualitário às condições dignas de vida e às afirmações plurais do que seja a vida digna (HERRERA FLORES, 2009a,

p. 213). A existência de formas particulares e plurais de levar à prática a dignidade humana demanda uma concepção plural e intercultural dos direitos humanos: no limite, a uma concepção descolonial dos direitos humanos. Nessa perspectiva, o papel do direito não pode ser magnificado, na medida em que o fenômeno jurídico não pode impor uma única metodologia de acesso e de utilização dos bens necessários para a vida. Por meio dessa visão, no caso dos inúmeros conflitos fundiários do país, quando o sistema jurídico legitima o direito à terra dos “proprietários legais” em face de comunidades indígenas ou quilombolas que lutam pela reapropriação de seus territórios, rechaça-se uma forma de acesso, uso e concepção da terra que não se encaixa nos padrões da propriedade individual, e, portanto, são considerados ilegítimos para o direito.

O acesso à terra ou à moradia não pode ser reduzido à forma de satisfação dominante e juridicamente sancionada pelo direito positivo convencionalmente promulgado (HERRERA FLORES, 2009a). A formação de qualquer sistema de garantias – incluindo-se aí as garantias jurídicas – deve ser permeada pela abertura intercultural, que permite a percepção das diferentes metodologias de ação social e não vislumbram nelas uma potencial ameaça à vida em sociedade, exatamente por partir do pressuposto de que não existe uma forma ideal universal de se exercer o acesso aos bens necessários à vida humana:

O direito em si não pode servir para emancipar-se do sistema de relações sociais que estão na base do próprio *corpus* jurídico. Mas o direito, sim, poderá se utilizar emancipatoriamente se o entendermos enquadrado em um conjunto mais amplo de garantias que inclua a capacidade humana de transformação dos modos dominantes de acesso aos bens e estenda-se, ao mesmo tempo, ao controle daqueles poderes que tradicionalmente foram excluídos dos controles jurídicos, políticos, econômicos, sociais e culturais: quer dizer, democráticos. Em definitivo, os direitos humanos, entendidos como processos de luta pela dignidade humana, tendem, pois, a converter o esforço contratualista clássico dirigido à construção da esfera pública (bem através da imposição, no caso de Hobbes; da ficção, casos de Rousseau e John Rawls; ou da ‘evolução ilustrada’, caso de Jurgen Habermas) em um espaço de luta (ideia de ‘*conatus*’ spinoziana) no qual, coletiva e pluralmente, formulem-se compromissos e deveres em prol das lutas particulares pela dignidade humana (HERRERA FLORES, 2009a, p. 217).

O direito é visto como um ponto de partida formal, que não deve supor, sendo assim, uma substancialização definidora dos sujeitos que atuam socialmente. As discriminações podem surgir em marcos jurídicos-formais igualitários, já que sua origem não se encontra na vulnerabilidade ou debilidade desses grupos – o que seria uma forma de “patologizá-los” em relação ao padrão universal de saúde jurídica e política (2005c).

Para Herrera Flores (2000, p. 68), o debate contemporâneo dos direitos humanos acaba centralizando o direito como ponto de partida, a partir de duas racionalidades que determinam o debate entre universalismo ético e relativismo cultural dos direitos humanos. A primeira, já

mais debatida no decorrer do trabalho, parte de uma visão formal e abstrata dos direitos humanos, centrada no valor da identidade e sem qualquer relação com os contextos sociais. A segunda racionalidade corresponde a uma visão localista, na qual predomina uma ideia particular e estática de cultura e do valor da diferença. De acordo com a visão localista, a cultura é vista como um fechamento local, que pretende garantir a sobrevivência de símbolos, de uma forma de conhecimento e de valoração que orientem a ação de um grupo social.

O problema surge quando cada uma dessas visões se defende por seu lado e tende a considerar inferior ou desdenhar o que a outra propõe. O direito acima do cultural ou vice-versa. A identidade como algo prévio à diferença ou vice-versa. Nem o direito, garante da identidade comum, é neutro; nem a cultura, garante da diferença, é algo fechado. O relevante é construir uma *cultura de direitos* que reconheça em seu seio a universalidade das garantias e o respeito pelo diferente (2000, p. 68).

Antes de entrarmos na visão complexa de Herrera Flores, que pressupõe uma proposta intercultural, é preciso caracterizar as insuficiências do universalismo e do particularismo para uma interpretação crítica e contextualizada dos direitos humanos. São visões que caracterizam uma fundamentação dos direitos humanos a partir do indivíduo, que por sua vez se encontra marcada por um reducionismo monocultural e historicista, facilmente convertidos em ferramentas ideológicas de alienação, como descreve Rosillo Martínez (2011, p. 392):

Sin negar la subjetividad como elemento de una fundamentación de derechos humanos, es imprescindible abrirla a la pluriculturalidad y a las luchas históricas llevadas a cabo por los diversos pueblos oprimidos del planeta; se trataría de un sujeto inter-subjetivo, comunitario, que sea el sujeto de derechos humanos como praxis de liberación. Es lo que propone la FL (Filosofía de la Liberación) a partir de una metafísica de la alteridad, que se concretiza en comprender a la ética, a la responsabilidad por el otro, como el inicio de toda filosofía. Esta ética es una ética de la solidaridad que tiene sus consecuencias para la construcción de una juridicidad alternativa, generada desde las luchas sociales;[...].

A visão do universalismo abstrato pressupõe, conforme Herrera Flores, uma concepção unívoca da história que se apresenta como o padrão ouro do ético e do político. Esse padrão é conformado pelo entendimento da cultura como *ponto de partida*, ou seja, a cultura entendida como sentimento de identidade e pertença que se dá ao redor de alguns produtos culturais que, apesar de terem surgido em um contexto particular (por exemplo, o anglo-saxão), se consideram universalizáveis a toda humanidade (HERRERA FLORES, 2005a, p. 72-73). Essa ideia de cultura como “ponto de partida” não se aplica igualmente ao resto das formas de vida, reduzidas e encerradas sob o conceito de particularismos ou comunitarismos.

São propostas que induzem a uma redução dos direitos a seus componentes jurídicos como base de um universalismo *a priori*. A prática social pelos direitos resta reduzida à luta

jurídica. Por mais importante que seja essa luta, dadas as garantias que o direito pode e deve cumprir, reduzir a prática dos direitos ao âmbito da norma (racionalidade formalista) implica a aceitação de que a coerência interna do ordenamento (entre normas e princípios) pode ser aplicada de forma geral a diferentes contextos (SÁNCHEZ RUBIO, 2002). O problema dessa racionalidade consiste em desconsiderar a irracionalidade das premissas sob as quais se encontra embasada: a reprodução de um sistema de relações capitalistas que necessita do desenvolvimento e do aprofundamento das desigualdades para manter seu padrão crescente de acumulação. A racionalização do real em termos jurídicos possui esse limite, o da realidade regida pelo mercado, cujo desenvolvimento precisa ser garantido por esse mesmo ordenamento. Como afirma Herrera Flores (2000), essa racionalidade universaliza um particularismo, qual seja, o modo de produção e relações sociais capitalista, como se fosse a única metodologia de ação social humana. Essa ordem jurídica, com toda sua fundamentação ética e política, é a que se universaliza *a priori*, excluindo do debate questões como o poder, a diversidade ou as desigualdades.

Em resposta a um universalismo abstrato que homogeneiza e elimina a diferença, cria-se uma visão que supervaloriza o local, criando barreiras intransponíveis entre as diferenças culturais. Segundo Herrera Flores, essa perspectiva entende a cultura como *ponto de chegada* (2005a, p. 73), a cultura como sacralização e legitimação, não de determinados produtos culturais (o próprio da cultura como “ponto de partida”), mas de um sistema de relações sociais e humanas específico, que se considera o único factível para o progresso, a ciência e a racionalidade. A cultura como identidade (ponto de partida) sacraliza determinados produtos culturais e os eleva ao nível do universal. A cultura como ponto de chegada, como legitimação, sacraliza uma determinada forma organizativa das relações sociais, por meio de qual se analisa as formas culturais através de uma superposição e não de inter-relações.

Adorar certas identidades essenciais é tão perigoso quanto abominá-las, como afirma Herrera Flores (2000). A cultura entendida como *ponto de chegada* leva-nos a uma racionalidade nativista que conduz ao universalismo de *retas paralelas*, ou uma perspectiva multicultural dos direitos. Resistindo à tendência universalista *a priori* que deprecia as distinções culturais com o objetivo de impor uma só forma de ver o mundo, o localismo – ou universalismo de retas paralelas – reforça a categoria de distinção, de diferença radical, com a qual em última instância acaba defendendo o mesmo que a visão abstrata do mundo: a separação entre “nós” e “eles”: “[...] *a ignorância em relação ao fato de que a única coisa que nos faz idênticos consiste na relação com os outros, a contaminação da ‘outridade’.*”

(HERRERA FLORES, 2000, p. 74) (grifo nosso).

A crítica ao multiculturalismo formulada por Flores conduz o autor à ideia de multiculturalismo crítico, proposta por Peter McLaren (1997) e também por Boaventura de Sousa Santos (2003), a partir de uma visão complexa dos direitos humanos. No localismo existe um retorno ao local em que se manifesta um excesso de contexto, a ponto de os históricos de relações e os modos de produção serem difundidos em um vazio que provoca a exclusão de outras perspectivas. As diferentes formações culturais são as retas paralelas, que se fecham sobre si mesmas e reforçam as categorias de distinção.

O termo multicultural ou não diz nada, dada a multidão de culturas que convivem neste mundo e a inexistência de culturas separadas, puras ou independentes; ou conduz a superpor, ao estilo de um museu, as diferentes culturas e formas de entender os direitos. O multiculturalismo respeita as diferenças, absolutizando as identidades e indefinindo as relações hierárquicas – dominados/dominantes – que se dão entre as mesmas (HERRERA FLORES, 2000, p. 74).

Conforme a perspectiva de Peter McLaren (1997), discípulo norte-americano de Paulo Freire, o universalismo abstrato origina um multiculturalismo conservador: existem muitas culturas, mas só uma pode ser considerada o padrão universal. Por outro lado, o localismo conduz ao multiculturalismo liberal de tendência progressista: todas as culturas são iguais, não existe nada melhor que oferecer um sistema de cotas ou ações afirmativas para que as inferiores ou patológicas possam aproximar-se da hegemônica, mas, ao estilo do politicamente correto, respeitando sempre a hierarquia dominante. Essas duas visões obscurecem as situações históricas que produziram certas desigualdades culturais e, principalmente, o desigual acesso aos bens materiais necessários à vida. Além disso, as duas perspectivas acabam por propor soluções que integram e incluem o diferente ao “universal”, sem a necessária reflexão sobre a importância do diálogo e em que medida a potencialização do diferente pode promover certos avanços, especialmente quando se analisam os processos de produção do conhecimento. As políticas de direitos humanos, de forma geral, assumem predominantemente esses dois tipos de multiculturalismo (HERRERA FLORES, 2000).

A insistência na inexistência de discursos globalizantes – que culminou a partir do final da Guerra Fria na produção ocidental de conhecimento –, mesmo na tentativa de entender os diferentes como iguais acaba ocultando os processos que ensejam e fortalecem as desigualdades, consolidando uma visão fragmentada e coisificada do conhecimento de forma isolada em relação ao contexto. A posição pós-moderna, que muitas vezes fortalece os localismos, acaba por aceitar esse tipo de fragmentação, que oculta os processos de divisão

social, sexual, étnica e territorial do fazer humano⁸². Nesse processo, perde-se um fundamento importante da crítica, qual seja, o fato de que as formas hegemônicas de divisão do fazer humano continuam sendo determinadas por processos de estruturação fundamentalmente coloniais e imperiais, iniciados com a Modernidade (SÁNCHEZ RUBIO, 2000, p. 220).

O conceito de direitos humanos deve relacionar-se com os múltiplos processos dinâmicos de confrontação de interesses que pugnam por ver reconhecidas suas propostas partindo de diferentes posições de poder. Além disso, os direitos humanos entendidos como prática social, como expressão axiológica, normativa e institucional que em cada contexto abre e consolida espaços de luta por uma vida mais digna, não se reduzem a um único momento histórico e a uma única dimensão jurídico-procedimental e formal, o que marca a concepção liberal e eurocentrada dos direitos humanos (SÁNCHEZ RUBIO, 2000, p. 225).

A partir de Joaquín Herrera Flores e dos demais autores do pensamento crítico, fala-se de um universalismo de chegada, que não se imponha à existência e à convivência, mas que vá se descobrindo no transcorrer da convivência interpessoal e intercultural. Dessa forma, a visão complexa e relacional dos direitos humanos define-se e é constituída pela pluralidade de periferias existentes no mundo. Na realidade, a partir da concepção de cultural de Herrera Flores, “somos todos periferias”, pois não existe conhecimento puro e não-relacionado ao entorno de relações com os demais processos culturais e formas de vida. Da periferia, é possível compreender, interpretar e atuar no mundo não a partir de um centro, que supõe que a realidade material é algo passivo e que deve adquirir forma a partir de uma experiência externa: “*A solidão do centro supõe a dominação e a violência. A pluralidade das periferias, o diálogo e a convivência.*” (HERRERA FLORES, 2000, p. 70) (grifo nosso).

Os aportes que justificam a necessidade de uma concepção plural e intercultural dos direitos humanos não excluem a importância de um paradigma universal por si. Por isso encontram-se aqui os elementos que embasam a noção de interculturalidade desenvolvida no campo do pensamento descolonial. Conforme Quijano, não é possível partir de um particularismo que se auto-afirme enquanto universal, mas se trata, ao contrário, de caminhar rumo a alguma ideia de universal:

⁸² Nesse sentido, sobre o obscurecimento dos contextos nos quais as diferenças são produzidas, Herrera Flores (2005a, p. 71) cita uma passagem importante de Edward Said: “Ao ter renunciado ao mundo por completo em favor das aporias e dos inimagináveis paradoxos de um texto, a crítica contemporânea foi separando-se de seu público constitutivo, os cidadãos da sociedade moderna, que foram abandonados nas mãos das forças do livre mercado, as corporações multinacionais e as manipulações dos apetites do consumidor. Tem-se desenvolvido todo um jargão preciosista, e suas formidáveis complexidades obscurecem as realidades sociais que, por estranho que possa parecer, favorecem um academicismo de “modos de excelência” muito distante da vida cotidiana.” (apud SAID, E. W., *El mundo, el Texto y el Crítico*, Debate, Barcelona, 2004, p. 15).

Por tudo isso, agora se trata, infelizmente, de tendências que parecem configurar-se no mesmo patamar da sociedade e da cultura desse padrão de poder, em direção à formação e à reprodução de um novo sentido comum universal em que o poder, as hierarquias sociais, o controle desigual do trabalho e de seus recursos e produtos, o controle desigual e concentrado da autoridade e da violência, o controle repressivo e mercantil do sexo, da subjetividade e do conhecimento sejam admitidos como legítimos e, em especial, como naturais (QUIJANO, 2002, p. 21).

Em outra oportunidade, o professor Peter Fitzpatrick (2013), ao se referir ao conceito de pluralidade na perspectiva do pensamento descolonial, cita uma passagem de Quijano na qual é possível compreender o conceito de uma “nova comunicação intercultural”, por meio da qual seja possível a construção de novas bases para outra racionalidade, que pode legitimamente pretender a alguma universalidade⁸³. Essa ideia demonstra que, por meio da perspectiva intercultural se desenvolve uma crítica a partir das exterioridades, ou seja, que nasce nas formações sociais, políticas e culturais cuja subjugação, coisificação e estigmatização se mostraram fundamentais para a consolidação da hegemonia político-cultural capitalista. Como já se demonstrou, o discurso moderno dos direitos humanos representou o processo de absolutização de uma verdade, a verdade científica pautada nos critérios de racionalidade moderna que enfatiza a predominância do sujeito individualizado em seu processo de construção do conhecimento. Com isso, qualquer outra forma de entendimento da realidade, como a artística, por exemplo, é enviada ao terreno do subjetivo e do relativo (HERRERA FLORES, 2000, p. 37).

A absolutização dessa racionalidade específica permitiu, conforme Sánchez Rubio (2000), a absolutização de uma forma também específica de localismo, que no campo dos direitos humanos operou no sentido de fixar determinados processos de lutas por direitos como modelos, classificando e hierarquizando os demais processos e lutas que se deram fora do contexto do Norte global. O universalismo do indivíduo, portanto, é o que precisa ser criticado tendo em vista as consequências da expansão de uma ideia de indivíduo abstrato, que esvazia as identidades e embasa uma total despreocupação pelas diferenças. Estas são expressões de um localismo hegemônico e expansivo – encarnado inicialmente no indivíduo ocidental homem, branco, empresário e proprietário – que destrói o resto de culturas e, ao ser

⁸³ First of all, epistemological decolonization, as decoloniality, is needed to clear the way for new intercultural communication, for an interchange of experiences and meanings, as the basis of another rationality which may legitimately pretend to some universality. Nothing is less rational...than the pretension that the specific cosmic vision of a particular ethnics should be taken as universal rationality, even if such an ethnics is called Western Europe because this is actually [to] pretend to impose a provincialism as universalism. (*apud* QUIJANO, 2007, p. 177). Tradução livre: Em primeiro lugar, descolonização epistemológica, como descolonialidade, é necessária para limpar o caminho para uma nova comunicação intercultural, para um intercâmbio de experiências e encontros, como as bases de uma outra racionalidade que pode legitimamente pretender a alguma universalidade. Nada é menos racional...do que a pretensão de que uma específica cosmologia de uma etnia em particular deve ser tomada como a racionalidade universal, ainda se tal etnia é chamada Ocidente Europeu porque isso é, na verdade, a pretensão de impor um provincialismo como universalismo.

aplicado, deixa fora de seus direitos a maioria da população – mulheres, homossexuais, negros, pobres – (SÁNCHEZ RUBIO, 2000, p.232).

Por isso, o desenvolvimento da interculturalidade como fundamento de uma práxis em direitos humanos não corresponde a uma negação do universal, mas sim de uma perspectiva específica de absolutização que embasou uma concepção *a priori* do humano e dos direitos humanos bastante local e específica. Trata-se de refutar o universalismo europeu (WALLERSTEIN, 2007), portanto, no sentido de constituir um caminho que parta de uma perspectiva intercultural interligada ao fundamento sócio-histórico, ou seja, das possibilidades concretas de acesso aos bens materiais necessários à vida humana. A visão complexa dos direitos humanos implica uma racionalidade de resistência, que, como se verificou em Quijano, não nega a possibilidade de se alcançar uma síntese universal das diferentes oposições diante dos direitos. Tampouco descarta a virtualidade das lutas pelo reconhecimento das diferenças étnicas ou de gênero (HERRERA FLORES, 2005a).

Conforme Wolkmer e Batista (2010, p. 140), o universalismo de chegada proposto por Herrera Flores apresenta fundamentos relacionados a uma visão de direitos humanos que respeita a pluralidade cultural e parte de um diálogo com base na inter-relação. Essa inter-relação, por sua vez, como argumentam os autores, não possui a finalidade de sobrepor ou inferiorizar uma cultura perante as demais, mas busca, ao contrário, um processo de enriquecimento mútuo e construção conjunta. Ao universal se deve chegar depois de um processo conflitivo, discursivo, de diálogo e confrontação em que sejam rompidos os preconceitos e as linhas paralelas. Fala-se de entrecruzamento, de universalismo de contraste, de mescla. Um universalismo impuro, que pretende mais a inter-relação do que a superposição. Um universalismo que sirva de impulso para abandonar todo tipo de fechamento seja ele cultural ou epistêmico, a favor de energias nômadas, migratórias, móveis, sem pretensão de negar as possibilidades de luta por dignidade humana (HERRERA FLORES, 2000, p. 76).

Por isso, se propõe um tipo de prática que nem é universalista nem multicultural, mas intercultural. É uma prática dos direitos que os insere em seus contextos, vinculando-os aos espaços e às possibilidades de luta por hegemonia e em uma estreita conexão com outras formas culturais, de vida, de ação, etc. uma prática nômade que não busque pontos finais, numa perspectiva de institucionalização, regulamentação e cooptação globais.

Portanto, a partir dessa visão intercultural, o pensamento crítico dos direitos humanos propõe a utilização de meios discursivos, expressivos e normativos, que lutam por reinserir os

direitos humanos no circuito de reprodução e manutenção da vida, permitindo-os abrir espaços de luta e de reivindicação. Partir da resistência como elemento basilar de uma proposta transformadora também é o que embasa a perspectiva intercultural para o pensamento descolonial. Essa análise encontra-se na noção de interculturalidade trabalhada por Catherine Walsh e Walter D. Mignolo. Apesar de a primeira desenvolver diversas críticas a certos conceitos de Mignolo, os dois autores partem da importância da diferença colonial, das exterioridades produzidas no processo de globalização e expansão da matriz de poder colonial.

Segundo Walsh (2007), a interculturalidade – especialmente no contexto latino-americano, no qual existem lutas históricas e atuais de povos indígenas, quilombolas, comunidades tradicionais, movimento negro, etc. – possui importância fundamental, porque possibilita identificar e perceber aquilo que tem sido construído a partir das resistências ao colonialismo e à colonialidade. Para Walsh (2005, 2007), a crítica à geopolítica do conhecimento – a universalização do conhecimento científico como forma de subalternização de outras formas de conceber e pensar o mundo – consiste no ponto de partida para a constituição de uma interculturalidade epistêmica, que seja capaz de apresentar-se também como uma prática política contra-hegemônica. Em seu diálogo com o movimento indígena equatoriano, Walsh (2007) afirma que

[...] la interculturalidad representa una lógica, no simplemente un discurso, construída desde la particularidad de la colonialidad y la diferencia que ésta ha marcado. Para Mignolo esa es la *diferencia colonial*; la consecuencia de la pasada y presente subalternización de pueblos, lenguajes y conocimientos. Esta lógica, en tanto parte desde la diferencia colonial y más aún, desde una posición que ha sido exteriorizada, no queda fijada en ella sino que más bien trabaja para transgredir las fronteras de los que es hegemónico, interior y subalternizado. Dicho de otro modo, la lógica de la interculturalidad compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o estructuras dominantes; por necesidad (y como un resultado del proceso de colonialidad) esta lógica ‘conoce’ esos paradigmas y estructuras. Y es a través de ese conocimiento que se genere un pensamiento ‘otro’. Un pensamiento ‘otro’ que orienta la agencia del movimiento en las esferas política, social y cultural, mientras opera afectando (y descolonizando) tanto las estructuras y paradigmas dominantes como la estandarización cultural que construye el conocimiento ‘universal’ de occidente.

Por isso a interculturalidade desafia e questiona a colonialidade do poder, tornando visível o problema da diferença colonial e do universalismo europeu, especialmente no que tange aos direitos humanos. Isso porque, a partir do pensamento crítico dos direitos humanos, todas as relações culturais dos homens em relação a si mesmos, aos outros e ao seu entorno revelam determinadas formas de enfrentamento e de resistência aos processos de negação da potencialidade e criatividade humana diante do mundo. Na lógica e linguagens modernas, o

discurso que sintetizou esses processos de enfrentamento e de luta foi, e continua sendo, o dos direitos humanos. Por isso mesmo, se faz necessário e possível, de acordo com a proposta de Herrera Flores, retomar a capacidade e viabilidade crítica desse discurso e desse arcabouço reflexivo, especialmente a partir de contextos nos quais ainda imperam a diferença colonial, a partir das exterioridades.

Ao desenvolver as principais questões de método para pensar uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América, Raúl Fonet-Betancourt (1994) também aponta importantes caminhos para a compreensão da experiência polifônica que marca o pensamento latino-americano. São vozes, lutas e vivências que extrapolam, segundo o autor, a dinâmica conceitual reducionista ou colonizadora dos modos hegemônicos de pensar. Essa polifonia, sendo assim, deve ser assumida de forma radical, o que exige tanto a crítica como ponto de partida quanto a necessidade de se pensar a partir da tradição do próprio pensamento ibero-americano e das histórias que dele emergem (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 58). Ao pensar a filosofia de acordo com uma mentalidade pluralista, o autor entende o pensar intercultural como uma filosofia-ação que envolve necessariamente a participação ativa de todos os sujeitos que se expressam na realidade latino-americana, especialmente aqueles que tiveram suas histórias e experiências invisibilizadas. A atitude epistemológica de Fonet-Betancourt relaciona-se com o papel da interculturalidade para a construção de um pensamento descolonial em relação aos direitos humanos, como se trabalhou até aqui:

Quanto à universalidade, deve ficar claro o seguinte. É certo que temos criticado explicitamente a universalidade filosófica europeia ou ocidental; mas o temos feito pelo pouco que tem de verdadeira universalidade e pelo muito que transpira de etnocentrismo europeu. É dizer que a crítica aponta a desmascarar essa figura da universalidade como um tipo de universalidade autoproclamada. Nesse sentido a crítica é perfeitamente aplicável a qualquer outro tipo de universalidade – seja africano, asiático ou latino-americano – que seja resultado de um decreto ou de uma proclamação monocultural. Positivamente falando: a crítica ao modelo hegemônico de universalidade na filosofia que sensibiliza-nos para o compromisso na busca de uma universalidade conseguida pelo intercâmbio entre todos os logoi que fala a humanidade, e que se distinguiria assim pela qualidade da interculturalidade (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 98).

A interculturalidade, nessa medida, pode ser trazida à análise dos direitos humanos entendidos como processos de luta pela dignidade humana, na medida em que também nos permite pensar em propostas, modos de vida e sociabilidades distintas daquelas geradas no contexto do desenvolvimento do capitalismo global. Por isso, a interligação entre os conceitos desenvolvidos pelo pensamento descolonial e pela proposta de Joaquín Herrera Flores faz-se atual e necessária para se pensar os direitos humanos em contextos como o latino-americano. Ao partir da negação dos universalismos, particularismos e multiculturalismos que ainda

sustentam as propostas liberais e conservadoras no campo dos direitos e da teoria política, o pensamento crítico dos direitos humanos caminha rumo à interculturalidade, conceito chave também desenvolvido pelo pensamento descolonial. A interculturalidade, nesses dois contextos, é apontada como ponto de partida e como pressuposto fundamental para a construção de espaços que sejam capazes de articular e fortalecer propostas de resistências, que estejam centradas na potencialidade e criatividade humana em um constante processo de empoderamento e construção do novo.

Conforme Wolkmer e Batista, a construção de uma teoria intercultural dos direitos humanos, nos termos de um universalismo de chegada deve

[...] subrayar la dimensión crítica frente a lo propio, de no sacralizar a la cultura que es nuestra y de ceder a sus tendencias etnocéntricas. Es preciso partir de la propia tradición cultural, conociéndola y vivenciándola, no como una instalación absoluta, sino como tránsito y puente para la intercomunicación. Nuestra cultura sería, de ese modo, algo así como el puente que no podemos saltar, pero que debemos transitar si queremos llegar a la otra margen. Una teoría intercultural de los derechos humanos, en ese sentido, se calca en la discusión, la interrelación y en la construcción continua de una “verdad” con vistas a modificar la realidad en nombre de la dignidad humana; una teoría que trae en sí misma el principio de la superación, sin encerrarse, por lo tanto, en un ideal que universaliza las garantías y que no ignora las diferencias. Su consolidación, todavía, está estrechamente conectada al pensamiento, gran desafío en un tiempo en el que lo recurrente en la cotidianidad es reproducir los mismos hábitos (WOLKMER, BATISTA, 2010, p. 140).

Para Walsh (2007), a interculturalidade é uma ferramenta conceitual que organiza a rearticulação da diferença colonial e as políticas de subjetividade do movimento, em resistência ao desenvolvimento da colonialidade do poder. A interculturalidade consiste em um caminho para pensar a partir da diferença no sentido de processos de descolonização, de construção de uma sociedade e de sociabilidades distintas daquelas constituídas em contextos de colonialidade do poder e do sistema mundo moderno/colonial. A descolonialidade, portanto, parte de um posicionamento de exterioridade, que visa a enfrentar as violências raciais, sociais, epistêmicas e existenciais vividas como parte central dessa relação modernidade/colonialidade (WALSH, 2005). Por isso, a noção de interculturalidade concebida a partir do giro descolonial visa a confrontar a desumanização, o racismo e a racialização, a negação e destruição dos campos-outros do saber, como parte de um processo em que se pretende reinventar, reconstruir as condições de existência do humano. Enquanto ferramenta crítica e conceitual, para Walsh a interculturalidade é entendida como projeto e processo social, político, ético e intercultural que assume a descolonialidade como estratégia, ação e meta (2005, p. 25).

Nesse debate, encontra-se a questão do posicionamento crítico de fronteira, também

desenvolvido por Walsh. Esse posicionamento leva o pensamento de fronteira a outro nível, enfrentando a discussão sobre a construção de fronteiras, ou seja, as condições de conflitividade e coexistência de diferentes culturas e conhecimentos a partir das quais essas fronteiras possam efetivamente ser constituídas (2007). O diálogo crítico entre conhecimentos e cosmologias outras e formas de pensar tipicamente associadas com o mundo ocidental permite uma forma diversa de construção e de concepção do conhecimento, exatamente porque parte de uma necessidade de reformulação pautada pelas subalternizações, pelas histórias negadas. Portanto, esse posicionamento fronteiriço crítico significa reconhecer a capacidade de movimentos sociais e étnicos de trabalhar entre e dentro dos espaços sociais, políticos e epistemológicos anteriormente negados, no sentido de reconceitualizar esses espaços com formas e ferramentas que questionem a persistente colonialidade do poder, do saber e do ser, com a perspectiva de construção de uma civilização alternativa (WALSH, 2005).

Ao partir da análise de que a matriz colonial do poder ainda se desenvolve, nos países periféricos e centrais, especialmente quando se verificam os atuais processos de divisão sexual, racial, territorial, étnica e social do trabalho humano, o pensamento descolonial não elimina a importância das perspectivas críticas forjadas na e a partir da Modernidade, que desencadeou a vivência e a constituição de outras modernidades nas diversas organizações sociais e culturais. As propostas do pensamento fronteiriço e do posicionamento crítico de fronteira – a segunda enquanto aprofundamento crítico da primeira – evidenciam que também nos processos e espaços subalternos, marcados pela diferença colonial, a construção do conhecimento não acontece de forma neutra e isolada e, por meio das fronteiras constituídas nesse contexto plural é possível articular e fortalecer horizontes de resistência ao projeto homogeneizante e monolítico que se consolidou a partir da expansão da modernidade europeia. Por isso, seria possível ressignificar o sentido dos direitos humanos, na medida em que pode ser considerado um espaço de abertura que consubstancia, no contexto contemporâneo atual, as formas de luta e de empoderamento dos sujeitos no sentido de transformar as relações de injustiça e opressão que determinam seu entorno de relações.

A perspectiva intercultural, para o pensamento descolonial, também assinala uma prática e uma lógica de pensar que transcende as limitações e imaginários tanto do pensamento ocidental quanto do multiculturalismo (ou de políticas identitárias). A interculturalidade significa a construção de outros conhecimentos, que podem ser considerados subversivos e insurgentes tanto pelo seu significado estratégico, quanto por sua

maneira de marcar e partir da diferença. Portanto, como ressalta Walsh (2007), a construção conceitual da interculturalidade deixa clara a necessidade de se pensar a teoria a partir da práxis política dos grupos subalternos, não tratar essas histórias e práticas como objetos de estudo, mas sim pensar com eles.

Todas essas definições e análises mostram-se extremamente confluentes. Ainda que a proposta de Herrera Flores não se intitule como descolonial, a identificação com a perspectiva intercultural relaciona-se intimamente com a visão do autor acerca dos direitos humanos como produtos culturais e expressões dos processos de luta pela dignidade humana. Como já se identificou, ao partir da opção ético-política de pensar a partir dos oprimidos, Herrera Flores destaca a necessidade de se contextualizar os processos de luta por direitos não de acordo com a narrativa linear e eurocêntrica da Modernidade, mas segundo as histórias de resistência silenciadas e negadas, no passado e no presente, que embasam diferentes fundamentos e concepções de dignidade humana. Além disso, o autor pressupõe que somente a partir dos espaços culturais, das fronteiras que se estabelecem entre as diferentes formações e organizações humanas, é possível emergir uma forma de pensar que ofereça condições para a emergência de processos culturais criativos, nos quais as relações de poder hegemonicamente determinadas pelo mercado, as injustiças e as opressões sejam transformadas e substituídas pela vontade de encontro, de construção contínua de reconhecimentos recíprocos e redistribuições mútuas (HERRERA FLORES, 2005a, p. 281).

A aposta por uma concepção intercultural dos direitos humanos exige pensar nas formas em que pode se dar o diálogo entre diversas tradições culturais em suas formas de conceber o exercício da dignidade humana, ou seus respectivos equivalentes. Assim, trata-se de reformular as justificações filosóficas que se pretendem absolutas e expressam fundamentalmente uma perspectiva etnocêntrica ocidental (GÁNDARA CARBALLIDO, 2013, p. 335). Não se trata, sendo assim, de negar absolutamente a visão ocidental dos direitos humanos. Esse tipo de negação, como afirma Herrera Flores (2000), conduz as culturas e países que o fazem a aceitar que a cultura ocidental é a única que os postula e defende direitos humanos. Essa pretensão de essencialismo étnico provoca um autodesprezo diante da grande tradição não-ocidental de luta por direitos humanos. Tanto uma como outra posição partem de universalizações e exclusões, não de processos que permitam chegar ao conjunto de generalidades possíveis de serem compartilhadas por todos (HERRERA FLORES, 2000).

A dimensão cultural explorada por Joaquín Herrera Flores entende os direitos humanos como meios que permitem aos seres humanos apropriar-se das capacidades e

potencialidades humanas como formas de reação ante os entornos de relações nos quais realizam as suas vidas (GÁNDARA CARBALLIDO, 2013, p.335). Nesse sentido, o humanismo ao qual se almeja, a partir da teoria crítica dos direitos humanos, é o humanismo do itinerário, que proclame a abertura à interculturalidade e à possibilidade de transformar o mundo, o movimento contínuo que vai permitir romper com os eixos de coordenadas de um pensamento sobre a cultura fechado em si mesmo. Como consequência, assume-se a possibilidade de um universalismo anti-colonial, que exige pensar os direitos humanos a partir das suas condições sócio-históricas:

Desde su perspectiva, lo que posibilita hablar de universalidad de los derechos humanos no reposa en una determinada concepción ideológica que los comprenda como ideales que trascienden los contextos socio-históricos, sino el asumir dichos derechos como procesos de creación de condiciones para hacer efectivas las particulares y diferenciadas concepciones de dignidad. (...) De esta forma, lo importante en la lucha por derechos humanos será construir distintas formas para el empoderamiento de los actores de forma tal que estén en condiciones de formular fines y acceder a ellos enfrentando las diversas formas de división social, sexual, étnica, etc., a que se ven sometidos. Formas que variarán en su formulación y consecución según los diversos contextos culturales (GÁNDARA CARBALLIDO, 2013, p. 336).

Portanto, por assumir que os processos culturais não são homogêneos e uniformes, mas heterogêneos e plurais, é que se caminha em direção à interculturalidade. Walsh (2007) considera a proposta intercultural como uma perspectiva epistêmica e crítica que se mostra capaz de reconstruir e repensar a potencialidade do que se entende por teoria crítica. Assim também caminha Herrera Flores na medida em que concebe o trabalho do teórico crítico, como afirma Gándara Carballido (2013), segundo a necessidade de visibilizar e teorizar com e a partir das lutas sociais e das práticas subalternas, o que se relaciona de forma intrínseca com a transformação.

En rigor, visibilizamos para desestabilizar y transformar, aun cuando ello no llegare a concretarse. No hay una mirada neutra, desprendida de una postura ética e ideológica, desprovista de opciones políticas. Se desestabiliza desde la apuesta por un determinado proyecto de sociedad, o al menos desde la conciencia de la necesidad de superar el proyecto existente. Sólo se transforma desde esa mirada “otra”, alternativa, desde esa pretensión de desestabilizar para potenciar la vida (GÁNDARA CARBALLIDO, 2013, p. 134).

Para Herrera Flores, a interculturalidade orienta a construção de um paradigma outro, que só pode ser pensado e analisado a partir de uma articulação e do diálogo do próprio teórico e intelectual com espaços de militância, espaços em que se verifique a práxis política de grupos subalternos. Frente ao processo de banalização das injustiças e desigualdades, Herrera Flores resgata os ensinamentos de Gandhi, Chico Mendes e de outros indivíduos e

grupos políticos que lutaram pela dignidade humana em toda sua plenitude para destacar a importância de pensar a partir das exterioridades dos processos hegemônicos. Essa atitude epistemológica é fundamental e conecta-se diretamente com a atitude intelectual de descobrir as iniciativas rebeldes capazes de construir uma metodologia do antagonismo contra as hegemonias, que se apresentam como produtos culturais naturais, imutáveis e inamovíveis:

Por lo tanto, *frente* a la cultura como identidad y como legitimación, que tienden ‘centrípetamente’ hacia la interioridad, hacia el centro inamovible y difusor; *plantear* un proceso cultural abierto, plural, sin centro definido de una vez para siempre, *centrífugo*, que busque la ‘exterioridad’ necesaria para la búsqueda de materiales que refuercen nuestra capacidad genérica de hacer. Como ha repetido en múltiples ocasiones Stuart Hall *instead of asking people what are their roots, we ought to ask people what are their routes*. (HERRERA FLORES, 2005a, p. 77).

Quando fundados na práxis histórica de emancipação/libertação, como é o caso da visão complexa dos direitos humanos, estes ensejam fundamentos não dogmáticos, não eurocêntricos e não historicistas (ROSILLO MARTÍNEZ, 2011), que defendam a vida das comunidades de vítimas como sujeitos políticos, organizados e conscientes capazes de resistir aos processos de opressão e redução do humano, forjados com o desenvolvimento neoliberal. A perspectiva contextual que se reflete em Herrera Flores pode ser apontada como uma fundamentação outra dos direitos humanos, insurgente e rebelde frente aos reducionismos, etnocentrismos e localismos que ainda permeiam a fundamentação dos direitos humanos ocidental moderna, centrada na ideia de um sujeito abstrato e portador de valores e direitos *a priori*: uma fundamentação descolonial.

Assim, a proposta de teoria crítica dos direitos humanos assume a necessidade de se avançar nas teorias interculturais, apontando a importância da construção de um multiculturalismo crítico que supere as políticas de discriminação positiva que, quando absolutizadas, patologizam o diferente e o obrigam a aceitar acriticamente o padrão universal (HERRERA FLORES, 2005c, p. 114). A interculturalidade é desenvolvida como condição de possibilidade para se pensar a teoria crítica dos direitos humanos porque parte, em primeiro lugar, das reivindicações negadas e subalternizadas por condições materiais de vida e pela possibilidade de afirmar, em posição de diálogo, as divergentes concepções de dignidade humana construídas em outras formações sociais e culturais. Em segundo, são perspectivas que convergem porque os direitos humanos entendidos como processos de luta pela dignidade humana partem da necessidade de se estimular o desenvolvimento da criatividade e da capacidade humana de fazer e desfazer mundos, superando os bloqueios hegemônicos e os

processos desiguais de divisão do fazer, que excluem e subjagam outros modos de pensar, de interpretar e de produzir no mundo. E, por último, ambas as propostas partem de uma racionalidade de resistência e de um conceito de universalidade que se pretende alcançar, ou seja, que resulte das conflitividades e dos elementos comuns verificados em um contexto plural e fronteiriço, no qual exista um diálogo constante entre e a partir dos diferentes projetos e propostas de emancipação, cultural e socialmente distintos.

Como se destacou nesse último tópico do trabalho, a interculturalidade consolida o caráter descolonial do pensamento do Herrera Flores. Essa conexão com as perspectivas críticas do universalismo abstrato e relativismo conservador, a partir da teoria crítica dos direitos humanos e também do pensamento de Herrera Flores, demonstram que a perspectiva do autor consiste em uma ponte entre a teoria crítica dos direitos humanos e o pensamento descolonial. Herrera Flores produz um próprio arcabouço teórico descolonial e anti-imperialista sobre os direitos humanos e, apesar de não afirmar ou estabelecer em suas obras um contato direto com os autores da perspectiva descolonial, sua obra pode ser considerada parte integrante das reflexões do pós-colonialismo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa investigação buscou aportar novas aproximações e reflexões no sentido de enfrentar os paradoxos e ambiguidades que envolvem o discurso dos direitos humanos na sociedade contemporânea. Sob os marcos da necessidade de se pensar em narrativas críticas aos projetos modernos de fundamentação dos direitos humanos, traçou-se, a partir do referencial teórico descolonial, caminhos que visaram, em primeiro lugar, promover uma crítica fundamentada aos elementos do discurso moderno que permitiram uma apropriação funcional e ideológica dos direitos humanos pelo processo de expansão do capitalismo globalizado. Nesse sentido, foi necessário destacar as principais características basilares desse discurso, especificamente as origens liberais de sua formulação.

Em segundo lugar, o estudo da perspectiva descolonial permitiu identificar elementos importantes, a partir dos quais se pôde reforçar, especialmente, a crítica à absolutização de uma história moderna e ocidental dos direitos humanos – e os problemas advindos dessa historicização homogeneizante, que reforçam a exclusão e a invisibilização de histórias silenciadas, até os dias de hoje, nos modelos padrão de interpretação e efetivação dos direitos. A dimensão mitológica da Modernidade e a matriz colonial do poder, especialmente a partir da contextualização acerca da importância da ideia de raça e de sua manutenção para a geopolítica mundial, representam aportes fundamentais, conforme se verificou, para se refletir acerca do conteúdo institucional e social dos direitos humanos em sociedades periféricas.

Pensar os direitos humanos a partir da América Latina, como se viu, exige necessariamente a busca por aportes teóricos que intentem enfrentar os motivos da existência de um sentimento de inferioridade acadêmica e cultural em relação ao Norte global, e do alheamento, da sociedade em geral, acerca da pluralidade e riqueza do histórico de resistências populares e dos processos de luta por direitos. Neste sentido, a perspectiva descolonial possibilita a construção de um panorama interdisciplinar sob essas problemáticas, que destaca a importância e a necessidade de se investigar como e a partir de que elementos o discurso dos direitos humanos podem ainda adquirir, a partir dos contextos periféricos, narrativas críticas, anti-imperialistas e transformadoras.

A opção epistêmica descolonial propõe uma leitura de mundo que seja também responsável por transformá-lo, a partir de uma concepção geopolítica da produção do conhecimento, que situa a importância de um diálogo descentralizado e permanente com os lugares epistêmicos outros, especialmente aqueles nos quais, para a maioria da população, as

condições materiais e imateriais de existência digna são negadas. Na América Latina, a dificuldade de se pensar a efetivação dos direitos humanos a partir dos parâmetros que consignam a doutrina liberal hegemônica reflete-se na realidade de uma pobreza avassaladora contrastante com os ideais tão solidamente defendidos, e absorvidos, no processo de redemocratização dos países latino-americanos do final da década de 80.

Nesse sentido, conclui-se que a emergência de uma concepção crítica de direitos humanos representa um movimento importante de abertura do campo jurídico às problematizações políticas e sociais advindas desse contexto contraditório e ainda distante dos marcos normativos, na medida em que o conhecimento e a prática jurídicos necessitam oferecer respostas aos conflitos sócio-políticos ainda latentes na América Latina e no mundo. A necessidade de superação de tais conflitos justifica a emergência de uma formulação jurídica dos direitos humanos comprometida com as vozes e com os saberes dos sujeitos oprimidos e discriminados.

Nesse diálogo, a proposta de reinvenção dos direitos humanos a partir do pensamento crítico destaca-se pela sistematização extensa de parâmetros epistemológicos críticos, capazes de romper com a absolutização das concepções modernas de sujeito de direitos que orientaram o entendimento corrente e dominante em torno do histórico, limites e possibilidades de fundamentação e efetivação dos direitos humanos. Verificou-se que a obra de Herrera Flores consiste em uma das principais pontes de conexão entre o pensamento descolonial e a teoria crítica dos direitos humanos. Ponte esta que se faz necessária não somente como uma crítica sistematizada à insuficiência da fundamentação liberal moderna dos direitos humanos, mas, sobretudo, como um aporte teórico para a interpretação, fundamentação e vivência dos direitos humanos a partir da descolonialidade, tomada na perspectiva de uma desobediência epistêmica que se desenvolve a partir da Exterioridade.

Herrera Flores reconhece o caráter ambíguo do discurso dos direitos humanos. A identificação desses direitos como produtos culturais do ocidente manifesta a forma crítica com a qual o autor entende o processo de expansão e absolutização das situações históricas que deram ensejo à gramática dos direitos humanos. Foram construções estabelecidas no contexto imperialista e (neo)colonial, de afirmação da superioridade europeia e norte-americana, posteriormente, e que imprimiram uma fundamentação linear e monocultural aos processos de luta que fundamentam a concepção universal dos direitos humanos. Ao mesmo tempo, enquanto produtos culturais os direitos humanos podem ser entendidos a partir de um viés antagonista, ou seja, como processos de luta pela dignidade humana que enfrentam as

dimensões hierarquizantes, opressoras e desiguais que marcam o desenvolvimento do modo de produção capitalista em suas várias e diversificadas etapas em todo o mundo. Diante das possibilidades de serem interpretados e fundamentados a partir de processos culturais redutores/reguladores ou subversivos/emancipatórios, a opção epistemológica, ética e política do autor, e dos demais juristas que formulam um pensamento crítico dos direitos humanos, encontra-se na segunda escolha.

De acordo com o pensamento crítico dos direitos humanos, propõe-se um raciocínio outro para se pensar os direitos humanos e desmistificam-se as fundamentações essencialistas ou metafísicas desses direitos, revelando-se a importância das condições materiais para a manutenção da vida humana, fundamentais para que qualquer indivíduo ou grupo social assumam uma postura determinada em relação a diferentes formas de se viver em dignidade. Como se destacou, é especialmente a partir da chamada filosofia do impuro que essa condição material da dignidade se impõe, na medida em que os direitos humanos passam a ser entendidos a partir de um plano de imanência, ou seja, algo que pode ser situado no espaço e no tempo, possuindo um contexto determinado e determinável.

A teoria crítica e a proposta de reinvenção de direitos humanos de Herrera Flores conectam elementos que puderam ser encontrados tanto na perspectiva descolonial quanto no pensamento crítico dos direitos humanos. Pode-se afirmar que Herrera Flores realiza uma interação dialética com o pensamento crítico, pois parte de seus pressupostos para pensar e propor um aporte inovador não somente de fundamentação, mas de análise teórica e metodológica dos direitos humanos que consiga dialogar com os processos de luta pela dignidade humana, especialmente aqueles de caráter anti-capitalistas e anti-imperialistas.

A ferramenta epistêmica e metodológica configurada na figura do diamante ético sistematiza essas visões em uma proposta inovadora, ao destacar os principais elementos culturais e contextuais que devem ser levados em consideração para uma análise crítica dos direitos humanos. Conforme o próprio autor, essa não é uma aposta única e fechada, pois nem mesmo é apontada como a única forma possível de se pensar os direitos humanos. Herrera Flores reconhece que o papel da teoria não pode ser de fechamento, mas sim de abertura, tanto às demais imersões teóricas quanto, e principalmente, aos processos sociais que se desenvolvem no cotidiano das lutas por direitos. Na figura do diamante ético pôde-se identificar tanto os elementos também destacados nos autores do pensamento descolonial, quanto os pressupostos relativos ao pensamento crítico dos direitos humanos. A forma como o autor realiza as ligações entre uma concepção anti-colonial das relações sociais (apesar de não

assumir uma posição descolonial, ou mesmo de não trabalhar com nenhum dos autores chave analisados) e as análises do pensamento crítico dos direitos humanos faz com que emergjam de suas propostas aportes fundamentais na perspectiva de construção de uma fundamentação descolonial e crítica para os direitos humanos.

Cabe destacar, ainda, que a forma de interpretar a interculturalidade como uma ferramenta relacionada a essa opção epistemológica pôde demarcar a principal hipótese dessa investigação, acerca da teoria crítica dos direitos humanos de Herrera Flores como um possível aporte descolonial para se pensar e fundamentar os direitos humanos na sociedade contemporânea. A interculturalidade é o pressuposto fundamental de um universalismo de chegada, que se pôde identificar tanto a partir de Aníbal Quijano quanto de Catherine Walsh. A interculturalidade congrega, enquanto ferramenta epistêmica e metodológica, a necessidade de construção de uma perspectiva transmoderna, que também se verificou na proposta de reinvenção dos direitos humanos. A transmodernidade em Herrera Flores pode ser apontada na medida em que o autor valoriza, no decorrer de sua produção, a articulação de diversas perspectivas críticas, desenhadas desde questões feministas e de gênero até a perspectiva sócio(bio)diversa, de autores e autoras considerados/as modernos/as, e mesmo pós-modernos/as, europeus e latino-americanos/as. A percepção e a consideração do atrelamento existente entre a capacidade de usufruir e vivenciar direitos humanos e a possibilidade de acesso a bens materiais para a reprodução da vida humana possibilitaram uma reflexão jurídica também situada a partir dos elementos sociais, políticos, culturais e econômicos que a pressionam e determinam, ao contrário da pretensão de neutralidade de um universalismo abstrato, que orienta os projetos de fundamentação e reflexão modernos dos direitos humanos.

Nesse sentido, diante do que foi apresentado, foi possível demonstrar que as categorias do pensamento descolonial de mito da Modernidade, colonialidade do poder, do saber e do ser, pensamento de fronteira, desobediência epistêmica, transmodernidade e interculturalidade podem apresentar aportes para a fundamentação filosófica e epistemológica dos direitos humanos a partir do Sul global, capaz de propor mecanismos efetivamente emancipatórios, que integrem a perspectiva histórica-material de Exterioridade. Demonstrou-se, assim, a aplicabilidade dos conceitos e categorias do pensamento descolonial para o campo jurídico a partir da ponte estabelecida pelo pensamento crítico dos direitos humanos, especialmente na proposição de teoria crítica e reinvenção dos direitos humanos de Joaquín Herrera Flores.

Ainda, o estudo conseguiu traçar os limites e possibilidades da aproximação entre a teoria crítica dos direitos humanos e o pensamento descolonial. Ainda que não se apresente

enquanto uma teoria descolonial dos direitos humanos – e que não trabalhe com um dos conceitos fundamentais da Filosofia latino-americana, como o de libertação – pôde-se identificar a leitura crítica de Herrera Flores como uma proposição anti-colonial. Ainda, a dimensão propositiva de sua aposta na reinvenção dos direitos humanos converge com uma das principais ideias teorizadas pelo pensamento descolonial, qual seja, a proposta de interculturalidade. No que tange aos limites dessa aproximação, importa destacar a não homogeneidade da perspectiva descolonial e as inúmeras diferenças teóricas e práticas entre seus autores. Nesse contexto, identificou-se na matriz crítica da obra de Herrera Flores a possibilidade de aproximações mais diretas com os autores do pensamento descolonial que afirmam positivamente a influência da perspectiva marxiana/luckacsiana e da teoria crítica em suas reflexões (Enrique Dussel e Aníbal Quijano).

Demonstrou-se, também, que a teoria crítica dos direitos humanos não utiliza, em sua maioria, o marco teórico descolonial para entender as especificidades do processo de efetivação dos direitos humanos na América Latina. Apesar disso, restaram visíveis as confluências nas análises de autores do pensamento crítico dos direitos humanos latino-americanos, como Helio Gallardo, David Sánchez Rubio e Antonio Carlos Wolkmer, com a contribuição do pensamento descolonial. Certamente essa investigação não esgotou as potencialidades dessas interligações para a construção de uma proposta descolonial para o direito e os direitos humanos na América Latina, mas se propôs a iniciar uma possível discussão nesse sentido no campo jurídico brasileiro. Essa investigação cumpriu igualmente o objetivo de provocar reflexões capazes de pensar a colonialidade/descolonialidade a partir do direito, e especialmente das teorias e visões críticas acerca dos direitos humanos.

Por fim, cabe destacar um elemento importante, que norteia não somente a teoria crítica dos direitos humanos, mas que também influenciou os objetivos e os resultados dessa investigação. Segundo Gándara Carballido (2013), é preciso pensar as teorias não como meros conjuntos de relações entre conceitos, mas como marcos de entendimento a partir dos quais se valora e se transforma a realidade. Nesse sentido, a crítica ao discurso liberal dos direitos humanos, e do direito em geral, apresenta-se no sentido de contribuir aos sujeitos sociais em movimento, que se encontram comprometidos com processos de mudança e de transformação social. Ainda, a opção pela crítica estabelece-se no âmbito de uma forma de ensinar e de conceber o direito, pelos seus próprios atores, majoritariamente afastadas da realidade *abigarrada* do contexto latino-americano. Mais do que relações entre conceitos, a construção do conhecimento deve se dar também a partir desses horizontes exteriores, que

conformam para que e quem o conhecimento deve ser produzido.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

AMARAL, Tereza; SILVA, Luciano. **Quem Desmata Takuara é o Latifundiário Jacinto Honório, proprietário da Fazenda Brasília do Sul (MS)**. 13 set. 2013. Disponível em < <http://odescortinardaamazonia.blogspot.com.br/2013/09/quem-desmata-takuara-e-o-latifundiario.html> > Acesso em: 24 set. 2013. Blog: Amazônia Legal em foco.

ARIZA SANTAMARÍA, Rosembert. In: **Mini-curso Colonialidad y descolonialidad Jurídica en la Región Andina**. Realizado por Núcleo de Estudos e Práticas Emancipatórias (NEPE) da Universidade Federal de Florianópolis (UFSC), 27 e 28 jun. 2013.

AZIZ, Nikhil. The human rights debate in na era of globalization: hegemony of discourse. In: NESS, Peter Van (Ed.). **Debating Human Rights**: critical essays from United States and Asia. London: Routledge, p. 32-55, 1999.

CONNELL, Raewyn. A iminente revolução na Teoria Social. Trad. João Maia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 80, out/2012, p. 9-20. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v27n80/v27n80a01.pdf> > Acesso em: 23 mai. 2013.

BARRETO, José-Manuel. **Human Rights from a Third World Perspective**: Critique, History and International Law. UK: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

BARRETTO, Vicente de Paulo. **O fetiche dos direitos humanos e outros temas**. Rio de Janeiro: Ed. Lúmen Juris, 2013.

_____; BRAGATO, Fernanda Frizzo. **Leituras de Filosofia do Direito**. Curitiba: Juruá Editora, 2013.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 6ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1997.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Malheiros, 2006.

BRAGA, Bruninho. Pesquisa revela que apenas 5,3% de negros ocupam cargos executivos das grandes empresas do Brasil. **Raça Brasil**, São Paulo, n. 161, 2013. Disponível em: < <http://racabrasil.uol.com.br/cultura-gente/161/artigo242497-1.asp> > Acesso em: 01 fev. 2013.

BRAGATO, Fernanda. Contribuições teóricas latino-americanas para a universalização dos direitos humanos. **Revista Jurídica da Presidência da República**, V. 13, n. 99, p. 11 a 31, fev./mai. 2011.

BRAGATO, Fernanda; CASTILHO, Natalia. O pensamento descolonial em Enrique Dussel e a crítica ao paradigma eurocêntrico dos direitos humanos. **Revista Direitos Culturais**, n. 13, p. 43-55, dez. 2012.

CALLINICOS, Alex. **The resources of critique**. UK: Polity Press, 2006.

CANÇADO TRINDADE, Antonio Augusto. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos**. v. 1, 2ª ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003.

CARMELO, Bruno. Crítica do filme O Dia que durou 21 anos. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: < <http://www.adorocinema.com/filmes/filme-213237/> > Acesso em: 01 out. 2013.

CAROZZA, Paolo. From conquest to Constitutions: retrieving a Latin American tradition of the idea of human rights. **Human Rights Quarterly**, Baltimore, v. 25, n. 2, p. 281-313, 2003. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/20069666> > Acesso em: 10 out. 2012.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p. 79-92, 2007. Disponível em: < <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/147.pdf> > Acesso em 13 ago. de 2013.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo. **Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)**. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. Disponível em: < <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/> > Acesso em: 17 mai. 2013.

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Trad. Mara Viveros Vigoya, Juan Mari Madariaga e Beñat Baltza Álvarez. Madrid: Ediciones Akal, 2006.

CEPAL – Comissão Econômica para América Latina e Caribe. Pobreza segue caindo na América Latina mas ainda afeta 167 milhões de pessoas. Rio de Janeiro, 27 nov. 2012. Disponível em: < <http://www.onu.org.br/cepal-pobreza-segue-caindo-na-america-latina-mas-ainda-afeta-167-milhoes-de-pessoas/> > Acesso em: 20 mai. 2013.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 5ª ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. 1985. Disponível em: < <http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf> > Acesso em: 14 mai. 2013.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009. (Coleção Dike).

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do Outro** (ou origem do “mito da modernidade”). Trad. Jaime A. Claesen. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, p.55-70, 2005. (Colección Sur Sur).

_____. **20 Tesis de Política**. 2ª ed. México: Siglo XXI, 2006.

_____. **Política de la Liberación**. Historia mundial y crítica. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

_____. Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate and Latin American Studies. In: MORAÑA, Mabel, DUSSEL, Enrique, JÁUREGUI, Carlos A. (Org.). **Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate**. London: Duke University Press, 2008a.

_____. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. **Tabula Rasa**. Bogotá, n. 9, jul./dez., p. 153-197, 2008b.

EGGERT, Ella. Supremacia da masculinidade: questões iniciais para um debate sobre violência contra mulheres e educação. **Cadernos de Educação (UFPel)**, Pelotas, v. 15, p. 223-232, 2006.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

ESCOBAR, Arturo. Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality and anti-globalization social movements. **Third World Quarterly**, London, v. 25, n. 1, p. 207-230, 2004.

FAIRCLOGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora UNB, 2001.

FANON, Franz. **Los condenados de la tierra**. Rosario: Kolectivo Editorial "Ultimo Recurso", 2007.

FONET-BETANCOURT, Raúl. **Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-america**. Porto Alegre: Editora UNISINOS, 1994.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica *transmoderna* ou *descolonial*. In: WOLKMER, Antonio Carlos; NETO, Francisco Q. Veras; LIXA, Ivone M (Org.). **Pluralismo jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade**. São Paulo: Saraiva, p. 99-124, 2010.

FITZPATRICK, Peter. **A mitologia na lei moderna**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007. (Coleção Díke).

_____. The Revolutionary Past: Decolonizing Law and Human Rights. In: **Internacional Seminar on Post-Colonialism, Decolonial Thinking and Human Rights in Latin America**, 1. Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), nov., 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Trad. Pinharanda Gomes sobre a versão do Prof. Ernildo Stein, 3ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

GALLARDO, Helio. **Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos**. SÁNCHEZ RUBIO, David (Ed.). Murcia, 2008.

_____. **Derechos Humanos como movimiento social**. Colômbia: Ediciones desde abajo, 2006.

GÁNDARA CARBALLIDO, Manuel Eugenio. **Hacia un pensamiento crítico en derechos humanos: aportes en diálogo con la teoría de Joaquín Herrera Flores**. Tese (Doutorado em Direitos Humanos e Desenvolvimento) Universidade Pablo de Olavide. Sevilha, jun. 2013.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do direito político moderno**. Trad. Irene A. Paternot. 1ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GROSGOUEL, Ramón; MIGNOLO, Walter. **Intervenciones Descoloniales: una breve introducción**. *Tabula Rasa*, n.9, jul./dez. p. 29-37, 2008.

HABERMAS, JÜRGEN. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (Org.). **Dicionário de filosofia do direito**. Rio de Janeiro: Renovar, p. 403-408, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Direito e democracia: entre faticidade e validade**. v. I. 2. ed.. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal**. v. 1. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1946.

HERRERA FLORES, Joaquín. **El vuelo de Anteo**. Derechos humanos y crítica de la razón liberal. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000.

_____. **El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Aconcagua, 2005a.

_____. **Los derechos humanos como productos culturales**. Crítica del humanismo abstracto. Madrid: Libros de la Catarata, 2005b.

_____. **De habitaciones propias y otros espacios negados**. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales. Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, n. 33. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005c.

_____. **Teoria crítica dos direitos humanos**. Os direitos humanos como produtos culturais. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009a.

_____. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2009b.

_____. Los Derechos Humanos en el contexto de la Globalización: tres presiones conceptuales. In: SÁNCHEZ RUBIO, David; HERRERA FLORES, Joaquín, CARVALHO, Salo de. (Org.) **Direitos humanos e globalização: fundamentos e**

possibilidades desde a Teoria Crítica. Anuário Ibero-Americano de Direitos Humanos (2003/2004). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

_____. La Verdad de una Teoría Crítica de los Derechos Humanos. In: MOURA, Marcelo Oliveira de (Org.). **Irrompendo no real: escritos de teoria crítica dos direitos humanos.** Pelotas: Educat, 2005.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Trad. Paulo Quintela. Coimbra: Atlântida, 1960.

_____. **Doutrina do Direito.** Trad. Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, p.21-53, 2005. (Colección Sur Sur).

_____. Con el tiempo contado: Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia. In: ORTIZ, Carmen Ortiz; OJEDA, Sandra Ojeda (Ed.) **Alternativas al Capitalismo/Colonialismo del Siglo XXI.** 2ª ed. Buenos Aires: América libre, 2013.

LEITÃO, Thaís. Mapa da Violência 2012 mostra "pandemia" de mortes de jovens negros, diz professor. **Agência Brasil**, Brasília, 29 nov. 2012. Disponível em: < <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/11/29/mapa-da-violencia-2012-mostra-pandemia-de-mortes-de-jovens-negros-diz-professor.htm> > Acesso em: 01 fev. 2013.

LIMA, George M. **Críticas à teoria das gerações (ou mesmo dimensões) dos direitos fundamentais,** 2003. Disponível em: < <http://jus.com.br/revista/texto/4666/criticas-a-teoria-das-geracoes-ou-mesmo-dimensoes-dos-direitos-fundamentais/2> > Acesso em: 19 abr. 2012.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo:** Ensaio Relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do Governo Civil. São Paulo: Editora Martin Claret, 2009.

LYRA FILHO, Roberto. **Karl, meu amigo:** Diálogo com Marx sobre o Direito. Porto Alegre, S. A. Fabris e Instituto dos Advogados do Rio Grande do Sul, 1983.

LÖWY, Michel. The Historical meaning of Christianity of Liberation in Latin America. In: MORAÑA, Mabel, DUSSEL, Enrique, JÁUREGUI, Carlos A. (Org.). **Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate.** London: Duke University Press, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Secularism and Religion in a Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity. In: MORAÑA, Mabel, DUSSEL, Enrique, JÁUREGUI, Carlos A. (Org.). **Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate.** London: Duke University Press, 2008.

MARINI, Ruy Mauro. **Subdesenvolvimento e Revolução.** Trad. Fernanda Correa Prado e Marina Machado Gouvêa. 3ª ed. Florianópolis: Editora Insular, 2012.

MARSHALL, Thomas Humphrey. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro, Editora Zahar, 1967.

MATTEI, Lauro. **América Latina no limiar do século XXI: temas em debate**. Florianópolis: Insular, 2011.

MÉDICI, Alejandro. El arraigo de Anteo: Las lecciones políticas de Joaquín Herrera Flores. **Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales**. Ano II, n. 4, p. 20-47, 2010a.

_____. Teoría constitucional y giro decolonial: narrativas y simbolismos de las constituciones. Reflexiones a propósito de la experiencia de Bolivia y Ecuador. **Otros Logos**. Revista de Estudios Críticos. Ano I. n. 1, p. 94-130, 2010b.

MELLINO, Miguel. **La crítica poscolonial**. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales. Buenos Aires: Paidós, 2008.

MENDIETA, Eduardo. The moral orthopedia of the law: dignity, communicative freedom and the decolonialization of human rights. In: **Internacional Seminar on Post-Colonialism, Decolonial Thinking and Human Rights in Latin America**, 1. Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), nov., 2013.

MIGNOLO, Walter. **Modernidade e Descolonialidade**. Reino Unido: Bibliografias Oxford, [2012?]. Disponível em: < [file:///Users/caela/Desktop/obo-for arturo.htm](file:///Users/caela/Desktop/obo-for%20arturo.htm) > Acesso em: 24 fev. 2012.

_____. **Historias locais/diseños globales**. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal Cuestiones de Antagonismo, 2003.

_____. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004, p. 667-709.

_____. **La idea de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Trad. Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

_____. **Desobediência Epistêmica: retórica da modernidade, lógica da colonialidade e gramática da descolonialidade**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

_____. Who Speaks for the “Human” in Human Rights? In: BARRETO, José-Manuel (Org.) **Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law**. UK: Cambridge Scholars Publishing, 2012.

MORA-OSEJO, Luis Eduardo; FALS BORDA, Orlando. A superação do eurocentrismo. Enriquecimento do saber sistêmico e endógeno sobre o nosso contexto tropical. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, p. 711-720, 2004.

MOURA, Marcelo de Oliveira de. **Irrompendo no real: escritos de teoria crítica dos direitos humanos**. Pelotas: EDUCAT, 2005.

MUZAFFAR, Chandra. From human rights to human dignity. In: VAN NESS, Peter. **Debating human rights: critical essays from the United States and Asia**. London: Routledge, p. 25-31, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of world-systems research**. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I, v. VI, n. 2, p. 342-386, 2000.

_____. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Revista Novos Rumos**. Ano 17, n. 37, p. 4-28, 2002. Disponível em: < http://www.4shared.com/office/OPmj2S0l/anbal_quijano_-_colonialidade_.html > Acesso em: 13 ago. 2013.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, p. 227-278, 2005. (Colección Sur Sur). Disponível em: < <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf> > Acesso em: 13 ago. 2012.

_____. Os fantasmas da América Latina. In: NOVAES, Aduato (Org). **Oito visões da América Latina**. São Paulo: Senac, 2006, p. 49-86.

_____. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p. 93-126, 2007. Disponível em: < <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/147.pdf> > Acesso em: 13 ago. 2013.

_____. Colonialidad del Poder y Des/Colonialidad del Poder. In: Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, 28., 2009, Buenos Aires. **Anais Eletrônicos do XXVIII Congresso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS)**. Buenos Aires: ALAS, 2009. Disponível em: < <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/51.pdf> > Acesso em: 01 fev. 2013.

RENAULT, Alain. **A era do indivíduo**. Contributo para uma história da subjetividade. Lisboa: Instituto Piaget, 1989.

RORTY, Richard. Human Rights, rationality and sentimentality. In: HEYDEN, Patrick. **The politics of human rights**. St. Paul, MN: Paragon House, p. 67-83, 2001.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. **Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de liberación**. 2011. 983f. Tese (Doutorado em Estudos Avançados em Direitos Humanos) - Instituto de Direitos Humanos Bartolomé de Las Casas. Universidade Carlos III de Madrid, Madrid, 2011. Disponível em: < http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/12505/alejandro_rosillo_tesis.pdf?sequence=1 > Acesso em: 20 nov. 2013.

SAID, Edward W. **Orientalismo**. O oriente como invenção do ocidente. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SÁNCHEZ RUBIO, David. **Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina**. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1999.

_____. Acerca de la democracia y los derechos humanos: de espejos, imágenes y oscuridades. **Anuário Ibero-Americano de Direitos Humanos**. SANCHÉZ RUBIO, David; HERRERA FLORES, Joaquín, DE CARVALHO, Salo (Coord.). Rio de Janeiro: Lumen Juris, p. 63-98, 2002.

SANTAELLA GONÇALVES, Rodrigo. Sociedade contemporânea e crise ecológica: universalismo ou questão de classe? **Revista Ecosocialista**, Rio de Janeiro, ano IV, n. 11, p. 7-9, 10 jun. 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Os direitos humanos na pós-modernidade. **Oficina do CES**, n. 10, jun. 1989. Disponível em: < http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097_Oficina%20do%20CES_10.pdf > Acesso em 22 nov. 2013.

_____. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: . In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. ¿Puede el derecho ser emancipatorio? **Sociología jurídica crítica**. Para un nuevo sentido común en el derecho. Trotta-ILSA, Madrid-Bogotá, 2009.

_____. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, S. A., 2009.

SENET DE FRUTOS, Juan Antonio. **Ellacuría y los Derechos Humanos**. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998.

_____. Notas sobre una teoría crítica de los derechos humanos. **Anuário Ibero-Americano de Direitos Humanos**. SANCHÉZ RUBIO, David; HERRERA FLORES, Joaquín, DE CARVALHO, Salo (Coord.). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2002, p. 117-130.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes: a metafísica da modernidade**. 2ª. ed. São Paulo: Moderna, 2005.

SOLÓRZANO ALFARO, Norman José. Los marcos categoriales del pensamiento jurídico moderno. In: SÁNCHEZ RUBIO, David; HERRERA FLORES, Joaquín, CARVALHO, Salo de. (Org.) **Anuário Ibero-Americano de Direitos Humanos (2001/2002)**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2002.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010a.

_____. **Crítica de la razón postcolonial.** Hacia una historia del presente evanescente. Trad. Marta Malo de Molina. Madrid: Ediciones Akal, S.A, 2010b.

STRECK, Danilo R. **Fontes da pedagogia latino-americana:** uma antologia. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2010.

_____; ADAMS, Telmo. Pesquisa em educação: os movimentos sociais e a reconstrução epistemológica num contexto de colonialidade. **Educação e Pesquisa (USP)**, v. 38, p. 243-258, 2012.

STRECK, Lenio Luiz. **O que é isto – decido conforme minha consciência?** 2ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010. (Coleção O que é isto?).

TAPIA MEALLA, Luis. **La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal.** La Paz: CIDES - UMSA, 2006. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/bolivia/cides/tapia.pdf>> Acesso em: 15 abr. 2012.

TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y la política del reconocimiento.** México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

THÉRY, Hervé; MELLO, Neli Aparecida de; HATO, Julio; GIRARD, Eduardo. Paulon. **Atlas do trabalho escravo no Brasil.** São Paulo: Amigos da Terra – Amazônia Brasileira, 2012.

TONET, Ivo. **Educação, cidadania e emancipação humana.** Ijuí: Editora Unijui, 2005. Disponível em: <http://www.ivotonet.xpg.com.br/EDUCACAO_CIDADANIA_E_EMANCIPACAO_HUMANNA.pdf> Acesso em 02 out. 2013.

TORRE RANGEL, Jesús Antonio de la. **El derecho como arma de liberación en América Latina. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho.** México: CENEJUS, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2006. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/derecho/torre.pdf>> Acesso em 23 fev. 2011.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

WALSH, Catherine. **(Re)pensamiento crítico y matriz (de)colonial.** Reflexiones Latinoamericanas. Quito: Editorial Abya-Yala, 2005.

_____. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Org.). **El giro decolonial:** reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana,

Instituto Pensar, p. 47-62, 2007 Disponível em: <
<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/147.pdf> > Acesso em 13 ago. 2013.

WARAT, Luiz Alberto. **Introdução Geral ao Direito I, II, III**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1994.

_____. **Ensino e saber jurídico**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Eldorado Tijuca, 1977.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu**. São Paulo: Boitempo, 2007.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Ideologia, estado e direito**. 4ª ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003.

_____. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 8ª ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

_____. Pluralismo jurídico, direitos humanos e interculturalidade. **Revista Sequência**. Florianópolis, n. 53, 2006.

_____. Pluralismo jurídico: um espaço de resistência na construção de direitos humanos. In: WOLKMER, Antonio Carlos; NETO, Francisco Q. Veras; LIXA, Ivone M (Org.). **Pluralismo jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade**. São Paulo: Saraiva, p. 37-50, 2010.

YRIGROYEN FAJARDO, Raquel. El pluralismo jurídico en la historia constitucional latinoamericana: de la sujeción a la descolonización. **Instituto Internacional de Derecho y Sociedad**, 2012.

ZEA, Leopoldo. **La filosofía americana como filosofía sin más**. México: Siglo XXI, 2001.

ANEXO

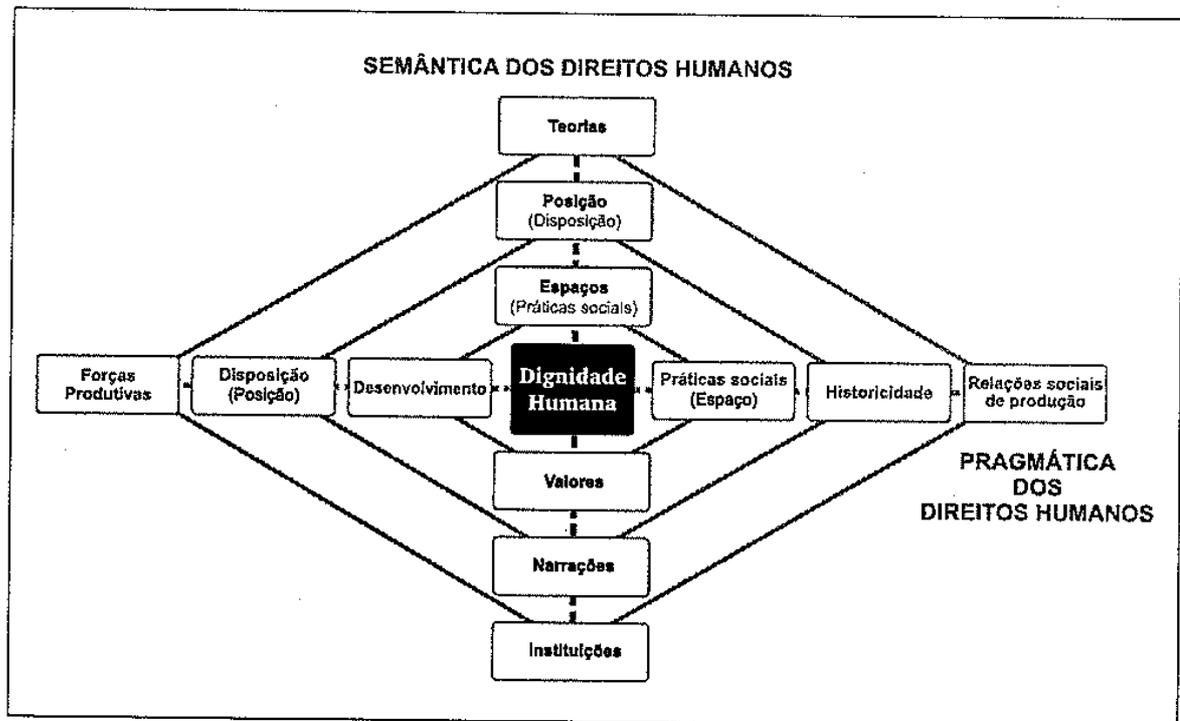
Figura 1



Retirada de: FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos direitos humanos*. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2009b, p. 120.

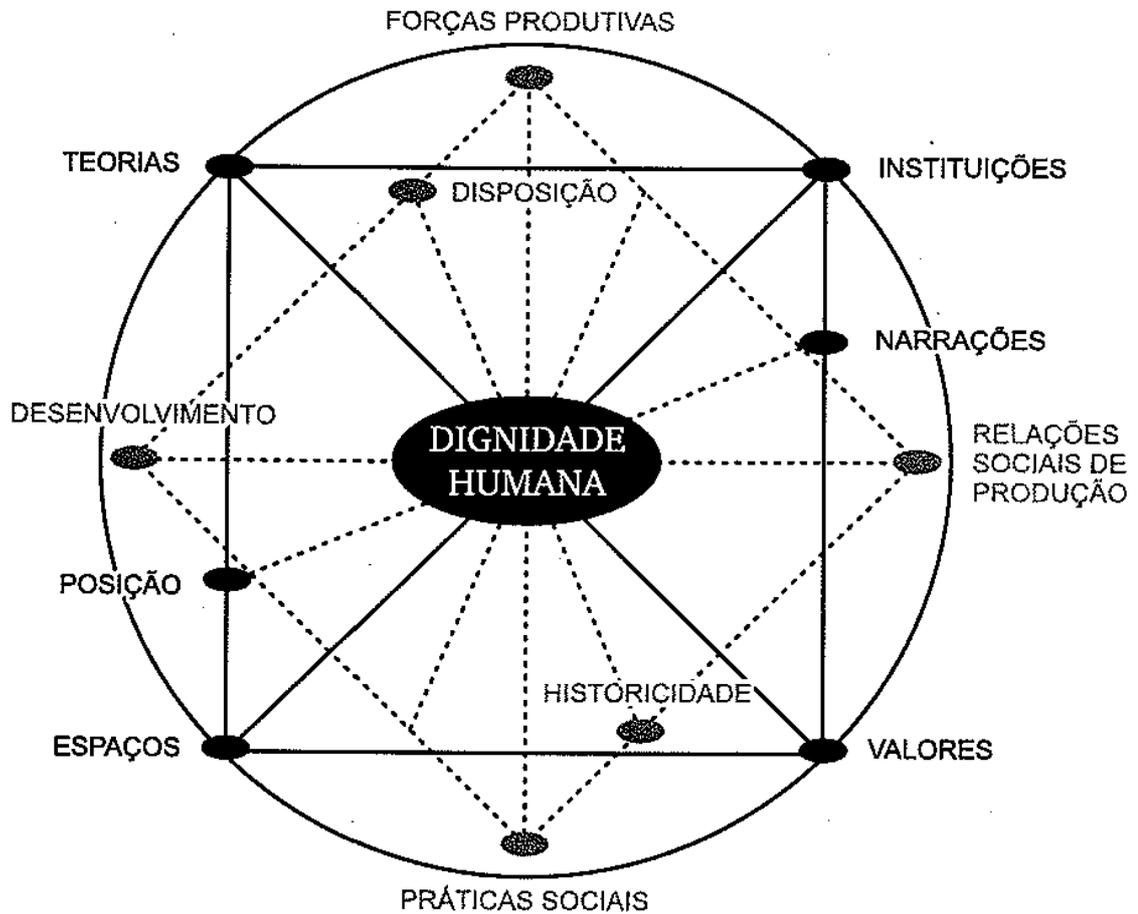
Figura 2

DIAMANTE ÉTICO SINTAXE DA REALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS



Retirada de: FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos direitos humanos*. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2009b, p. 122.

Figura 3



Retirada de: FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos direitos humanos*. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2009b, p. 124.