

XXV ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI - BRASÍLIA/DF

DIREITOS HUMANOS E EFETIVIDADE: FUNDAMENTAÇÃO E PROCESSOS PARTICIPATIVOS

ENEÁ DE STUTZ E ALMEIDA

PAULO CÉSAR CORRÊA BORGES

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – CONPEDI

Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UNICAP

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Ingo Wolfgang Sarlet – PUC - RS

Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim – UCAM

Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Maria dos Remédios Fontes Silva – UFRN

Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes – IDP

Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba – UFSC

Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Representante Discente – Doutoranda Vivian de Almeida Gregori Torres – USP

Conselho Fiscal:

Prof. Msc. Caio Augusto Souza Lara – ESDH

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto – UFG/PUC PR

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches – UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva – UFS (suplente)

Prof. Dr. Fernando Antonio de Carvalho Dantas – UFG (suplente)

Secretarias:

Relações Institucionais – Ministro José Barroso Filho – IDP

Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho – UPF

Educação Jurídica – Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues – IMED/ABEDI

Eventos – Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta – FUMEC

Prof. Dr. Jose Luiz Quadros de Magalhaes – UFMG

Profa. Dra. Monica Herman Salem Caggiano – USP

Prof. Dr. Valter Moura do Carmo – UNIMAR

Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr – UNICURITIBA

Comunicação – Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro – UNOESC

D598

Direitos humanos e efetividade: fundamentação e processos participativos [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UnB/UCB/IDP/UDF;

Coordenadores: Eneá De Stutz E Almeida, Paulo César Corrêa Borges – Florianópolis: CONPEDI, 2016.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-182-1

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: DIREITO E DESIGUALDADES: Diagnósticos e Perspectivas para um Brasil Justo.

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. Direitos Humanos. 3. Efetividade.
4. Processos Participativos. I. Encontro Nacional do CONPEDI (25. : 2016 : Brasília, DF).

CDU: 34



CONPEDI

Conselho Nacional de Pesquisa
e Pós-Graduação em Direito

Florianópolis – Santa Catarina – SC
www.conpedi.org.br

XXV ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI - BRASÍLIA/DF

DIREITOS HUMANOS E EFETIVIDADE: FUNDAMENTAÇÃO E PROCESSOS PARTICIPATIVOS

Apresentação

Como coordenadores do Grupo de Trabalho (GT) n. 19 – Direitos Humanos e Efetividade: Fundamentação e Processos Participativos do XXV Encontro Nacional do CONPEDI, em Brasília, tivemos a grata satisfação de acompanhar as diversas comunicações de altíssimo nível que foram realizadas e propiciaram um debate riquíssimo sobre os vinte e três trabalhos apresentados, naquele evento científico, congregando pesquisadores e pesquisadoras do todo o país.

Os artigos trataram da efetividade dos DDHH sob diversos aspectos:

a) teoria crítica dos DDHH; b) direito global e humanismo; c) crítica descolonial de DDHH; d) enfrentamento da lógica colonial; e) gênero; f) gênero neutro; g) discriminação de gênero e direito à diferença; h) Lei Maria da Penha; i) violência obstétrica; j) estatuto da juventude; k) L.D.B.; l) educação e participação na esfera pública; m) educação em DDHH através do Rap; n) empoderamento na mediação escolar; o) intolerância religiosa na escola; p) saúde; q) direito humano à água; r) cobrança do uso da água; s) imigração forçada; t) repercussão geral e terceiros interessados; u) teoria do reconhecimento e o processo como forma participativa; v) reforma do Estado e cidadania; w) excessos da imprensa; x) restrição de acesso à internet; e, y) arbitragem e DDHH.

A perspectiva crítica à concepção geracional e à universalidade dos direitos humanos ficou evidente nos debates dos artigos apresentados, tangenciando a sua genese e a historicidade presente nas mobilizações, cujo protagonismo revelou-se essencial para a construção e efetividade dos direitos humanos fundamentais.

A variedade dos temas tratados nos excelentes artigos aprovados, e que formaram o conjunto do grupo de trabalho, refletiu a participação dos pesquisadores e pesquisadoras de diversos pontos do país, preocupados com os caminhos que ainda devem ser trilhados na consolidação dos fundamentos e dos processos participativos que garantem a sua construção e a efetividade, para além da sua declaração em instrumentos internacionais e na positivação legislativa interna.

Os estudiosos da temática dos direitos humanos fundamentais, sob um enfoque crítico, poderão aprofundar suas pesquisas a partir de diferentes perspectivas que os trabalhos propiciaram, revelando o atual estágio das pesquisas desenvolvidos no Brasil e os avanços buscados pelas contribuições que foram reunidas pelos renomados autores.

Brasília-DF, 6 a 9 de julho de 2016

Coordenadores

Prof. Dr. Paulo César Corrêa Borges – UNESP

Prof. Dra. Eneá de Stutz e Almeida – UnB

A CRÍTICA DESCOLONIAL À FUNDAMENTAÇÃO MODERNA DOS DIREITOS HUMANOS: ABERTURA PARA O RECONHECIMENTO DE NOVOS DIREITOS A PARTIR DA EXPERIÊNCIA COLONIAL

THE DECOLONIAL CRITICAL TO MODERN FOUNDATION OF HUMAN RIGHTS: THE OPENING FOR NEW RIGHTS RECOGNITION BASED ON COLONIAL EXPERIENCE

Paulo Sergio Weyl Albuquerque Costa ¹
Lívia Teixeira Moura Lobo ²

Resumo

Os direitos humanos foram lançados nas revoluções burguesas da modernidade como universais e inatos, mas na contemporaneidade as violações contrapõem-se à universalidade. Estas tensões refletem um fundamento moderno e europeu dos direitos humanos caracteristicamente excludente e protetor de uma identidade que se impõe como razão universal, mostrando-se profícua esta crítica elaborada pelo pensamento descolonial, que recupera a tradição colonial como experiência de sofrimentos provocados pela imposição de uma racionalidade, tanto para enriquecer a fundamentação dos direitos humanos com uma experiência distinta e complementar da modernidade, quanto para contribuir, no diálogo intercultural, com exemplos de direitos conquistados em lutas por reconhecimento.

Palavras-chave: Direitos humanos, Fundamento, Pensamento descolonial, Modernidade, Lutas por reconhecimento

Abstract/Resumen/Résumé

Human rights were launched in the bourgeois revolutions of modernity as universal and innate, but nowadays universality is opposed by violations. These tensions reflect a modern and european human rights foundation that is characteristically excluding and protector of an identity that imposes itself as universal reason, being fruitful this critical prepared by decolonial thought, that recovers the colonial tradition as a suffering experience caused by the imposition of a rationality, to enrich the foundation of human rights with a distinct and complementary experience of modernity and to contribute to intercultural dialogue with examples of rights earned in struggles for recognition.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Human rights, Foundation, Decolonial thought, Modernity, Struggles for recognition

¹ Professor Associado da Universidade Federal do Pará - UFPA. Doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC/Rio.

² Doutoranda e Mestra em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará - PPGD/UFPA

1 – INTRODUÇÃO

Os direitos humanos, desde suas positivações primeiras e emblemáticas nas declarações de direitos da modernidade, aspiram a universalidade e, em tempos de globalização, o mundo totalmente conectado pelas relações comerciais e pela informação deveria consagrar, a partir de uma perspectiva liberal, o ideal de universalização dos mencionados direitos. Contudo, a história e a experiência fazem crer que a universalidade dos direitos humanos no mundo globalizado não se realiza.

A proteção integral ao ser humano, para garantir-lhe a dignidade inerente, foi lançada como objetivo do direito na modernidade, mas na contemporaneidade esta promessa permanece contraposta por violações das mais diversas. Em se tratando de Ocidente, poder-se-ia elencar o genocídio do holocausto nazista e, mais recentemente, o aumento da desigualdade entre ricos e pobres no ano de 2015, conforme divulgou o grupo financeiro Credit Suisse ao demonstrar que um por cento da população global possui tanto dinheiro quanto os outros noventa e nove por cento. (FARIZA, 2015).

Logo, ao assumir que a fundamentação moderna dos direitos humanos, tornada direito positivo nas declarações decorrentes das revoluções americanas (1776 e 1791) e francesa (1789), disseminou um ideal de universalidade não conquistado contemporaneamente, quer-se apontar para a dificuldade desta fundamentação moderna, liberal e subjetivista - recepcionada na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 - de universalizar os direitos em questão.

Quando se questiona sobre a fundamentação dos direitos humanos, está-se perguntando, em verdade, sobre as bases que impelem, ou não, estes direitos para o fim ético do direito enquanto ciência e instituição política, qual seja, a justiça. Esta articulação entre fundamento e prática importa na medida em que, na esteira de Culleton, Bragato e Fajardo (2009, p. 13), a potência conferida às exigências dos direitos humanos depende da solidez da base de fundamentos que os ampara.

É de se frisar que o aspecto fundacional da lei moderna e do direito internacional dos direitos humanos comunicam-se pela proteção ao indivíduo. O subjetivismo moderno conferiu ao homem os direitos naturais como atributos de sua subjetividade, dificultando o estabelecimento de uma comunidade política que se reconhece e se afirma pela tradição. Este mesmo subjetivismo continua presente nos documentos de direitos humanos positivados internacionalmente, como afirmações e extensões do ser autêntico. (DOUZINAS, 2009, p. 29).

A moderna ascensão da proteção do sujeito e da liberdade de seus atos de vontade para a esfera de representação política, isto é o Estado, foi resultado da emergência dos interesses de classe burgueses. Esta racionalidade, estabelecida como verdadeira na modernidade, foi harmonizada ao determinismo mecanicista, o qual previa a formulação de leis a partir de regularidades sistematicamente observadas, experimentadas e finalmente teorizadas, pressupondo a ordem e a estabilidade do mundo. A teorização determinista convergiu com os interesses burgueses que, ao ascenderem econômica e politicamente passaram a compreender a sociedade, a qual dominavam, como o último estágio de evolução da humanidade. (SANTOS, 1988, p. 51).

Em tese, em sendo o último estágio evolutivo da sociedade, a burguesia europeia sentia-se capaz de informar universais os direitos que mais lhes beneficiavam como classe, afirmando-os, desde a neutralidade própria da ciência moderna, como básicos a qualquer ser racional e autônomo, a qualquer ser humano, portanto. Contudo, a racionalidade e a autonomia não foram atribuídas a todos neutralmente, mas a uma parte muito reduzida daquele contexto: somente a burguesia masculina europeia pode prevalecer no jogo político, sujeitando-o a sua razão e à sua lei.

O ser pensante e inteligente, considera Bragato (2013, p. 110-111), seria, nos termos da cultura da sociedade industrial, somente o sujeito capaz de transformar a natureza em instrumental de dominação, o qual considerava sua racionalidade universal, dada sua capacidade política de autodeterminação e sua visão atomística de que estaria no último estágio evolutivo social. O homem que substituiu Deus como base e significado para a ação tornou-se, alerta Douzinas (2009, p. 109-110), a essência jurídica da modernidade e sua abstração filosófica ganhou concretude politicamente. Embora os direitos naturais pertencessem ao homem abstrato por derivação da natureza humana, o sexo, a cor e etnia conferiram concretude ao descorporificado sujeito racional e ele era homem, branco e proprietário. A universalidade dos direitos humanos é, pois, historicamente excludente e protetora de uma identidade.

Compete indicar, todavia, que anteriormente ao surgimento dos direitos humanos como lei moderna pautada em uma identidade excludente, a experiência colonizadora europeia já praticara a negação do predicado “racional” para aqueles que não compreendiam o mundo tal como os europeus. Está-se a falar, pois, da imposição da racionalidade europeia como a razão universal no contexto colonial. A oposição ao nativo latino-americano, considerado irracional, foi base para dominação colonial da América Latina. Enrique Dussel

(1992) nos narra que antes mesmo do *ego cogito*¹ de Descartes, impôs-se o *ego conquiro* do colonizador, revestido de uma racionalidade legitimadora da violência contra os nativos latino-americanos, ao argumento de que os europeus seriam os responsáveis por retirar os bárbaros de seu estado de imaturidade, mesmo se necessário fosse o uso da força. Em verdade, a busca por uma razão universal do europeu só se podia fazer existente diante da acusação da irracionalidade do nativo que não compreendia e não vivia sua realidade tal qual a tradição europeia.

Ao considerar que a tradição colonial guarda em si uma imposição de racionalidade que sobrepõe uma identidade à outra, pode-se reputar, conforme o concluído por Dussel, pelo entendimento de que o encobrimento da racionalidade distinta do nativo latino-americano dá início a uma modernidade temporã informativa da modernidade do século XVII acerca do que não se deve ser, sobre quem ou o quê incide o direito de subjugação, exploração e alienamento da própria identidade. O processo de colonização alçou a Europa ao centro do mundo a partir da constituição de uma periferia dominada pela imposição de uma racionalidade infligida como universal, perecendo a outra racionalidade em propositada descontinuidade histórica que nem mesmo lhe permitiu emergir como origem da modernidade e, por que não dizer, da lei moderna na qual nasceram os direitos humanos.

O pensamento o qual busca a recuperação e valorização da reflexão acerca da encoberta tradição colonial é chamado Descolonial. A preocupação em pensar a periferia, constituída a partir da colonização, desde sua própria realidade move estudos que, longe de um sentimento primitivista, processam-se pela necessidade de retorno às raízes e à história própria e descontinuada da tradição colonial. (BRAGATO E CASTILHO, 2014, p. 19).

Remontar à tradição colonial pode parecer um interesse voltado puramente ao objetivismo histórico, mas a teoria descolonial aponta, tal como na perspectiva da, também crítica do racionalismo moderno, hermenêutica gadameriana, para a relevância dos efeitos que a história produz na atualidade, no sentido de retirar do eclipse o real significado de uma tradição. Em Gadamer (2011, p. 397), procurar compreender o fenômeno desde a distância histórica que determina a condição de compreensão da situação atual, permite a esta mostrar-se em suas incongruências e no que precisa ser investigada.

A consciência dos efeitos da história permitirão distinguir a situação hermenêutica, a posição que limita as possibilidades de ver (GADAMER, p. 399). Então, a partir do horizonte

¹ *Ego cogito, ergo sum* é a expressão latina enunciada pelo filósofo francês René Descartes, a qual traduzida significa “Eu penso, logo existo”. Exprime o ser do “Eu” como “alma iteiramente distinta do corpo, sendo inclusive mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que ele não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é.” (DESCARTES, 2012, p. 70).

da tradição colonial, isto é, da esfera de visão situada em um ponto determinado, a mencionada tradição abre-se, através do pensamento descolonial, para valorizar o que se funde ao seu horizonte, isto é, a modernidade, elaborando, desta feita, a situação hermenêutica, ou “a obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição”. (GADAMER, p. 400).

A partir do entendimento até aqui construído, considera-se que o pensamento descolonial, em atitude hermenêutica, recupera a tradição colonial como uma vivência que, a partir dos sofrimentos provocados pela imposição de uma racionalidade, poderá gerar diálogos que contribuam para enriquecer a fundamentação moderna dos direitos humanos, uma vez que aparenta ser horizonte tanto distinto, quanto complementar da modernidade.

Ao mesmo tempo, esta recuperação da tradição colonial importa para mostrar que a distinta experiência latino-americana, desde seu despontar como continente colonizado do Ocidente, dotou a tradição da América Latina de condições ímpares, capazes de contribuir, em um diálogo intercultural, acerca dos direitos humanos como frutos de lutas por reconhecimento, as quais, longe de refletirem um direito natural inato, preocupado com o individualismo liberal, indicam a preocupação com a efetividade com o reconhecimento institucional de novos direitos perseguidos por parcelas sociais muitas vezes excluídas dos processos políticos decisórios e somente capazes de alcançar garantias jurídico-políticas após engajarem-se em processos de mobilização social.

Para elucidar de forma mais aprofundada a crítica descolonial ao fundamento moderno dos direitos humanos, assim como esta teorização transforma-se em abertura para o reconhecimento de novos direitos dentro de um diálogo intercultural que busca a universalidade destes direitos, deve-se partir à leitura dos tópicos que seguem.

2 – A LIGAÇÃO ENTRE A TRADIÇÃO COLONIAL E O PENSAMENTO MODERNO EM QUE DESPONTAM OS DIREITOS HUMANOS

Tal como proposto na introdução, impende esclarecer preliminarmente acerca da relação das tradições colonial e moderna como horizontes fundidos e, portanto, capazes de se influenciar mutuamente de forma criativa. É-nos comum, e é inegável, a presença da tradição europeia na cultura latino-americana colonizada, mas o reconhecimento de uma dialética criativa e o reconhecimento da alteridade que as culturas colonizadas guardam com respeito à própria modernidade europeia é uma preocupação e uma compreensão, no sentido hermenêutico, da teoria descolonial.

Em Bragato e Castilho (2014, p 20) toma-se conhecimento de que é a filosofia da libertação de Enrique Dussel a primeira a explorar a conquista da América como práxis de dominação, cujo início, em 1492, também originou a modernidade europeia. Tal concepção inspirou os diversos autores da teoria descolonial a considerar a subjugação de outros povos fora da Europa como dimensão essencial da modernidade. Dussel argumenta que se os pós-modernos criticam a razão moderna como razão, a filosofia da libertação critica a razão moderna por encobrir um mito irracional.

A afirmativa de Dussel é complementada pela de Bragato e Castilho (2014, p.212/213) quando expõem o legado teórico ocidental como o propagador da ideia de que a modernidade é um fenômeno puramente intraeuropeu, fundado desde a Reforma Protestante, Revolução Francesa e Revolução Industrial, e, ulteriormente, estendido para o mundo. As autoras esclarecem a modernidade como um fenômeno produzido pelas assimétricas relações iniciadas em 1492 pela Europa com as colônias, as quais, são entendidas desde o pensamento descolonial, como meios para a dominação de não europeu e para a difusão hegemônica de um modo de saber afirmativo da universalidade da experiência europeia, cunhado “eurocentrismo”.

Enrique Dussel (2008, p. 152) afirma ser a instauração do processo colonizador o verdadeiro início da modernidade, deslindando-se desta afirmação o que o autor intitula “Mito da Modernidade”. O filósofo elucida serem as expedições marítimas e a chegada na América os fatos que erigiram a Europa ao centro da história mundial empírica em função da constituição de culturas periféricas a sua.

Espanha e Portugal ao final do século XV, então, não mais faziam parte do mundo propriamente feudal, tendiam mais para nações renascentistas, fazendo parte da primeira região da Europa com a experiência originária de constituir um povo como dominado pelo controle do conquistador, instituindo-se o domínio da periferia latino-americana pelo centro europeu. Esta constatação permite à América Latina o redescobrimento de seu lugar na história da modernidade, isto é, como periferia da Europa moderna. (DUSSEL, 1992, p. 11/12).

Na leitura de Dussel (1992, p. 25) a travessia do oceano Atlântico realizada por Cristóvão Colombo possui uma significação peculiar, uma vez que o navegador genovês nunca se deu conta de haver chegado à América e, até sua morte, em 1506, acreditava ter alcançado a Ásia. Através da ilusória chegada ao continente asiático acreditou-se, inicialmente, em uma abertura oficial e política da Ásia para a Europa, permanecendo a crença de que a Terra somente continha três partes: Europa, África e Ásia. A América Latina

somente é entendida como a quarta parte da Terra quando das expedições, do também italiano Américo Vespúcio, em busca da Ásia. (DUSSEL, 1992, p.32-33).

Em carta a Lourenço de Médici, Vespúcio indica pela primeira vez a consciência de que a massa continental encontrada por Colombo é a quarta parte da Terra, habitada por humanos muito primitivos e desnudos. Segundo Dussel (1992, p. 34-35) o “ego” concreto daquele descobridor terminou de produzir a passagem da Idade Média renascentista para a Idade Moderna, culminando com a abertura de um mundo novo e desconhecido para a Europa, o qual não chegou a ser compreendido como um lugar dotado de nativos, cujo modo de compreensão do mundo era distinto, mas como matéria onde a Europa deveria projetar sua racionalidade para que os indígenas passassem a segui-la, como se segue uma razão universal.

Houve, assim, uma abertura do horizonte ontológico de compreensão do mundo da vida cotidiana europeia, o qual passou a ser um novo entendimento de sua história como acontecer mundial, planetário, surgindo, então, o ego moderno em confrontação ao não-ego dos habitantes das terras descobertas, verdadeiras matérias-primas a serem colonizadas, modernizadas, civilizadas. (DUSSEL, 1992, p. 35-36).

Quando se apropria dos escritos do frei dominicano Bartolomé de Las Casas, Dussel (2008, p. 171/172) logo aponta o clérigo como aquele que, primeiramente, se voltou contra o discurso filosófico da modernidade “*temprana*”, ou “temporã” - em tradução livre para o português -. Las Casas, vivendo no período colonial, já se preocupava com o direito com que a Europa se investia para dominar colonialmente e, para além disso, com a falta de questionamento acerca deste direito, o qual o frei considerava ilegítimo. E desde o frei a modernidade nunca mais se perguntou acerca deste direito de dominação e esta foi se impondo, como se fosse a natureza das coisas, subposta à toda filosofia moderna, cujo desenvolvimento não racionalizou eticamente o processo colonial e a exploração periférica. (DUSSEL, 2008, p. 176).

A modernidade “*temprana*” originou-se, pois, no processo de expansão colonialista, no qual ocorreu a imposição de uma razão entendida, eurocentricamente, como universal e desencadeadora de um tempo violento em que conquista e subjugação dilaceraram a distinção racional dos nativos latino-americanos.

Em estudos sobre o pensamento de Gines de Sepúlveda, estudioso na Universidade de Valladolid em 1550, Dussel (2008, p. 166/167) aponta para as ideias do autor acerca da necessidade de imposição armada do poder imperial da Península Ibérica diante da resistência indígena em aceitar a colonização. Para Sepúlveda seria o direito de dominar natural e justo aos varões probos, inteligentes, virtuosos e humanos, restando aos nativos latino-americanos,

em sua inumanidade irracional, o dever de permanecerem sob o jugo europeu em condição servil. É possível observar, portanto, como o conceito de humano fez-se abstrato durante a modernidade, servindo esta abstração para retirar a humanidade de quem não se encaixasse na moldura identitária europeia.

Pode-se entender, portanto, porque a Europa, para Dussel (2007, p. 17) e para a teoria descolonial, é uma cultura composta como “centro” da história mundial, empiricamente, em razão da colonização. Não ponderar esta centralidade como característica elementar da modernidade é, para o filósofo, uma postura eurocêntrica, a qual atribui às potencialidades da burguesia todos os acontecimentos modernos, os quais são frutos, verdadeiramente, da dialética criativa entre centro europeu e periferia colonial latino-americana, denegando-se, assim, a criação da modernidade pela periferia. A modernidade é nascida na confrontação, controle e violência, sua vitória foi contra o nativo da América, cuja alteridade foi negada, não lhe sendo permitido reconhecer-se como ser, como “des-coberto”, uma vez que sua identidade foi “en-coberta” para ser classificada em acordo com as categorias eurocêntricas (DUSSEL, 1992, p. 8).

Porque há a preocupação com a fundamentação dos direitos humanos surgida desde o experienciar moderno burguês, dado o subjetivismo que o impede de buscar verdadeiramente a universalidade, este tópico fez-se importante para evidenciar a tradição colonial como a alteridade deste subjetivismo, pois esta se nos apresenta, na fala da teoria descolonial, como a outra face da modernidade, encoberta e ocultada. Ora, em sendo a face distinta e ocultada pela racionalidade identitária europeia, a tradição colonial, recuperada e atualizada pela descolonialidade, é uma parte com legitimidade para o diálogo, pois é desde a sua emergência, como experiência para a Europa, que a modernidade recorre à binarismos para tornar exteriores os seres classificados a partir de raças e de graus de racionalidade, classificações transmitidas para os direitos humanos, mas camuflada na abstração da lei.

Porque a tradição colonial também vivenciou, mas sob a perspectiva de dominada, a modernidade “temporã” europeia, seu lugar de interlocutora já está constituído, já existe um legítimo face-a-face entre modernidade e colonialidade e este diálogo, denegado no passado, emerge como o direito objetivo de a tradição colonial ser ouvida, uma vez que se está diante de uma conversação e isso implica deixar espaço para que a outra parte fale e assim se possa compreendê-la (GADAMER, 2011, p. 499).

3 – O PENSAR DESCOLONIAL

A recuperação da tradição colonial para a construção de uma teoria descolonial é a proposta do grupo chamado Modernidade/Colonialidade (M/C). Ao final dos anos 1990 o coletivo surgiu da união de pensadores latino-americanos, cujo fito era radicalizar a teoria pós-colonial na América do Sul através da atualização de releituras históricas e problematização de novas e velhas questões referentes ao continente. Tal atualização na crítica latino-americana foi denominada “giro descolonial” e está amparada na ideia de um mundo ainda marcado pela permanência da colonialidade global nos níveis epistêmico, teórico, político e até ontológico. (BALLESTRIN, 2013, p. 89).

Em um caminho de resistência influenciado pelos pós-colonialistas, os descoloniais ou decoloniais diferenciam-se porque ao fundo de suas pesquisas está sempre a ideia de que modernidade e colonialidade são faces de uma mesma moeda, são horizontes que se fundem e formam a tradição latino-americana, fazendo parte, pois, da experiência do continente latino-americano como efeito da história que permeia o presente.

Arturo Escobar (2003, p. 53-55) apresenta o programa M/C como um plano de pensamento diferente, contrastante das narrativas modernistas e produtor de questionamentos e pensamentos próprios e não eurocêntricos. Trata-se de uma perspectiva nova da América Latina, mas não somente pra a América Latina como também para o mundo das ciências sociais e humanas em seu conjunto, afirmando-se como uma intervenção no discurso das ciências modernas para a configuração de outro espaço de produção do conhecimento, “*la posibilidad misma de hablar sobre mundos y conocimientos de otro modo*”.

Reconhecendo que o M/C encontrou inspiração em um amplo número de fontes, inclusive teorias modernas e norte-americanas da modernidade, até os sul-asiáticos e seus estudos subalternos, Escobar (2003, p.54) ressalta ser a principal força orientadora do grupo a reflexão continuada sobre a realidade cultural e política da América Latina, estando incluso o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos.

Castro-Gómez e Grosfoguel (2007, p. 13) ensinam que a categoria “decolonialidad” pretende transcender a suposição de certos estudos acadêmicos e políticos, nos quais se compreende o fim das administrações coloniais e a formação dos Estados-Nações nas periferias como origem de um mundo descolonizado e pós colonial. O M/C parte do pressuposto de que a divisão do trabalho entre centro e periferia, bem como as hierarquizações étnico-raciais das populações, enraizadas no imaginário mundial durante os séculos da expansão da colonização europeia, não se transformaram absolutamente ou drasticamente a partir do fim do colonialismo. Em verdade, atualmente há uma transição do

colonialismo moderno para a colonialidade global, um processo de dominação iniciado na modernidade e que ainda constitui as relações centro-periferia em escala mundial.

Há que se elucidar, portanto, na esteira do que nos diz Maldonado-Torres (2007, p. 113) serem colonialismo e colonialidade termos aproximados, mas com significados diferentes. Enquanto o colonialismo denota a relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está sob o poder de outro, a colonialidade faz referência a um padrão de poder originado do colonialismo moderno, não limitando-se à uma relação formal de poder entre dois povos, mas como a forma com que o mercado, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas ainda guardam as heranças da racionalidade subjugadora moderna. O colonialismo precede a colonialidade e a colonialidade sobrevive ao colonialismo.

Mas e quanto às descolonizações ocorridas no globo? A primeira descolonização, afirmam Castro-Gómez e Grosfoguel (2007, p. 17), deu-se no século XIX com colônias ibéricas e no século XX com as colônias inglesas e francesas, mas seu processo foi incompleto e limitado à independência jurídica e política dos novos Estados, ao passo que a segunda descolonização, sobre a qual trata o termo descolonialidade ou decolonialidad deve ser orientada para as hierarquizações e relações sociais que a primeira deixou intactas, tais como as étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero.

O pensamento sobre o dominação colonial através da criação da ideia de raça, oriunda do pós-colonialismo do psiquiatra argelino Frantz Fanon, é recepcionada pela pesquisa descolonial do sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005, p. 107) que passa a desenvolvê-lo relacionando-o com a globalização e a colonialidade que se consolida neste cenário. Quijano compreende a globalização em curso como o resultado do processo iniciado na colonização da América e do capitalismo colonial/moderno que estabeleceu um novo padrão de poder. Pautando-se na ideia de que o processo colonizador criou um centro e uma periferia mundiais, o autor (2005, p. 107) afirma ser o mesmo processo o criador de um novo padrão de poder alicerçado no conceito de raça.

A concepção de raça foi, possivelmente, originada como referência às diferenças de fenótipo entre colonizadores e colonizados e, serviu para designar hipotéticas distinções biológicas entre ambos, as quais fundaram as relações sociais com identidades historicamente novas. Português e espanhol não mais indicavam procedência geográfica, mas também uma identidade com conotação racial, a qual associava-se à uma hierarquia correspondente à atuação dominadora e exploradora do europeu sobre o nativo latino-americano. (QUIJANO, 2005, p. 107).

As identidades históricas produzidas através do conceito de raça foram associadas aos lugares de trabalho na estrutura global de controle deste trabalho, uma vez que os europeus exploravam a mão de obra primeiramente servil dos indígenas e depois escrava dos africanos para acumular metais preciosos e, posteriormente, cultivar matérias-primas a serem comercializadas num mercado global. Impôs-se, dessa forma, uma divisão racial do trabalho, levada à frente na colonização asiática e africana do século XIX, dada a exitosa experiência na América Latina. (QUIJANO, 2005, p. 109).

A hierarquização das raças e seu transporte para a hierarquia do trabalho no capitalismo mundial configurou o mundo em uma intersubjetividade entre dominadores e dominados. O processamento destas identidades deu-se por meio da repressão das formas de conhecimento, coibindo-se, violentamente, os padrões de produção de sentido, seus símbolos, as formas de expressão e objetivação da subjetividade. Em substituição à compreensão nativa, os colonizadores impuseram sua cultura em tudo que fosse útil para que a dominação pudesse ser reproduzida, configurando-se, assim uma colonização do saber. (QUIJANO, 2005, p. 111).

Esta colonização do saber concedeu aos europeus a possibilidade de gerar e propalar como universal a sua perspectiva temporal da história, na qual os povos colonizados por serem inferiores, eram também anteriores aos europeus, criando-se desde a experiência colonial, os binarismos típicos da modernidade: primitivo/civilizado; atrasado/evoluído; mítico/científico; irracional/ racional. Quijano (2005, p. 112) observa que o mais notável nesse processo foi a capacidade dos europeus em difundir e estabelecer essa intersubjetividade como padrão mundial de poder.

A colonização foi capaz de reduzir, em trezentos anos, Maias, Incas, Astecas, Potiguaras, Tabajaras e Tupinambás à “índios” e o mesmo sucedeu com os escravizados africanos. Foram povos despojados de suas próprias história e singularidades, conquistados em suas identidade, transformados negativamente em raças que os privou, também, de seu lugar na história da produção do conhecimento no mundo. A colonialidade do ser, do que singularizava a existência dos povos colonizados, foi fruto da colonialidade do seu modo de produzir conhecimento e da elevação da subjetividade europeia ao ponto de colonizar o padrão de poder que mais lhe beneficiava, isto é, aquele que estabeleceu o trabalho conforme a superioridade ou inferioridade de raças. (QUIJANO, 2005).

É de se observar que a colonialidade do ser é o aspecto mais profundo e mais difícil da colonialidade. Em Maldonado-Torres (2008, p.89) temos que quando o poder e o pensamento são instrumentos de exclusão, tal como foram no período colonial, estes destroem

a linguagem que serve de meio para que as pessoas, desde a transmissão da tradição, tenham identidade e *sejam*.

O ser-colonizado emerge do poder e do conhecimento colonizados e ao mesmo tempo em que é, na terminologia de Fanon, um *damné*, isto é, um condenado, um explorado, subjugado é também *não-ser*, na terminologia de Dussel, pois é retirado do horizonte de compreensão como verdadeiro, como real com identidade distinta, sendo transformado por padrões, que lhe foram violentamente impostos, em falso, em mítico, inferior, em raça.

Ao recordarmos o que se argumentou até o momento, é possível conectar a lógica de colonialidade do ser, configurada a partir do colonialismo iniciado no século XV, com a abstração de humano que acometeu a fundamentação moderna dos direitos humanos no século XVIII: Os dois fenômenos utilizam-se, através do poder e do conhecimento, da oposição que o binarismo pode oferecer e, a partir deste artifício, estabeleceram um padrão de ser humano que se sobrepõe acima de outros considerados inferiores.

Em não se concebendo a modernidade e a colonialidade como fenômenos isolados, também não se concebe a colonialidade do ser e a fundamentação moderna dos direitos humanos como elementos distanciados, supondo-se, dessa forma, que a recuperação que a teoria descolonial faz do pensamento crítico ao colonialismo, bem como as formulações apresentadas pelos próprios descoloniais, podem enriquecer conceitualmente a linguagem dos direitos humanos.

4 - A TEORIA DESCOLONIAL E OS DIREITOS HUMANOS: ABERTURA PARA O RECONHECIMENTO DE NOVOS DIREITOS A PARTIR DA EXPERIÊNCIA COLONIAL

Ao voltarmos para as linhas introdutórias deste artigo, veremos que os direitos humanos aspiram a universalidade desde a sua positivação nas declarações políticas da modernidade e que a globalização parece ser o tempo ideal para este intento, pois se apresenta como o momento de união do mundo em uma aldeia global com livre circulação de pessoas, informações e mercadorias. Contudo, a história e a vivência estão a nos dizer que a efetivação e o reconhecimento dos direitos humanos no mundo globalizado não é real.

A globalização a serviço do capitalismo e sua busca por redução de fronteiras econômicas é um fenômeno de contribuição para a manutenção da desigualdade e exclusão social na atualidade. Boaventura de Sousa Santos (2008, p. 393) entende a globalização como um processo multifacetado, combinando universalidade e eliminação, onde grupos sociais hegemônicos subordinam grupos sociais menores dentro de uma ampla interação

transnacional causadora de desastres ambientais, conflitos étnicos, migração internacional em massa, emergência e colapso de países.

Uma das faces da globalização nega a existência do Sul (referência a dicotomia Norte/Sul; Desenvolvimento/Subdesenvolvimento; Riqueza/Pobreza.) como se em um nível financeiro, produtivo e até de consumo o mundo houvesse se integrado em uma economia global. A globalização, assim, poria máscaras na realidade por meio de falácias deterministas que dissimulam o seu verdadeiro movimento ideológico e político, expondo-se ao mundo sob uma ótica de espontaneidade, inevitabilidade e irreversibilidade não tão transparente ou automática quanto prega o capitalismo. (SANTOS, 2008, p. 395).

Em outro momento histórico, não muito distante, o colonialismo configurou uma relação de oposição e exploração entre Europa e colônias; atualmente, e em contraste, para Fernando Coronil (2005, p. 58-59), a atual globalização evoca a imagem de um processo indiferenciado, sem definir os atores geopolíticos dominadores e dominados, escondendo a concentração das fontes de poder e a fragmentação na fruição de direitos que impõem. Em se apresentando o mercado como a estrutura da sociedade, aberta às possibilidades, e não mais como um regime de dominação, cultiva-se a ilusão de que a miséria humana é resultado das falhas de cada pessoa, de cada indivíduo ou um problema de governo, quando é efeito da violência da estrutura. A globalização é, pois, a colonialidade que ainda abriga a ideia de superioridade e inferioridade de identidades no discurso de uniformização de pessoas e culturas; é precisamente nesta uniformização, chamada juridicamente de igualdade, que se faz a dominação imperial.

Ao propormos que a fundamentação subjetivista, individualista e liberal dos direitos humanos seja pensada desde uma perspectiva descolonial, estamos propondo que os processos de exclusão daqueles que são historicamente colonizados, como ser e em seu processo de conhecer, possam compreender-se em sua alteridade distintiva, a qual, longe de apontar para a irracionalidade, tal como ocorreu com os nativos latino-americanos durante o período colonial, indica conhecimentos e formas de manifestação do ser capazes de enriquecer com novas experiências os direitos humanos que possuem pretensão de universalidade. Perceba que, a colonialidade é algo ainda em andamento, por isso a descolonização não é somente um processo de libertação da ocultação a qual foi submetida a tradição colonial no passado, mas também dos efeitos históricos da obliteração da relevância do colonialismo.

A libertação de formas de vida e conhecimento antes silenciados, liberta, também, os horizontes eclipsados pelo horizonte moderno. Nessa perspectiva, a teoria descolonial reivindica a exterioridade que contribuirá com a totalidade vigente. A exterioridade é um

conceito utilizado por Dussel (1996) como contraponto à totalidade, ou o sistema ficcional criado pelo razão moderna para confirmar a universalidade de sua verdade. Neste sistema a aproximação entre os homens se dá porque todos estão enquadrados em um padrão que os uniformiza; aqueles que neste padrão não se encaixam são inferiorizados como ser e como produtor de conhecimento. De fato, compreender que a igualdade que aproxima os homens é extra-sistemática, tal como propõe a teoria descolonial, é também compreender a exterioridade ao sistema totalizante como a liberdade para resistir à totalização que impede a alteridade e a possibilidade de ser “Outro”, distinto.

O homem enquanto “Outro”, exterior à totalidade, é livre, mas enquanto parte de um sistema é operacional, membro de uma estrutura que o classifica, conforme os padrões impostos. Acreditar no “Outro” está além da capacidade especulativa humana em descobrir o que são os entes ou no que consiste a totalidade, está na exterioridade que a razão nunca poderá escutar desde si mesma, mas que poderá aceitar, pois o “Outro” a revela. (DUSSEL, 1996, p. 62-64).

Poder-se-ia perguntar se esta abertura à alteridade de tradições exteriores, e sua contribuição conceitual para a fundamentação dos direitos humanos, não seria um relativismo cultural, ao que responderemos “não”. Trata-se na verdade de um pensamento de fronteira, no qual os horizontes estão sempre fundidos pela linguagem que permeia a todos como elemento universal, ao passo que as experiências são plúrimas e preenchem a universalidade. (MIGNOLO, 2010, p. 122).

O pensamento de fronteira nos mostra que não há tradições de pensamento original para as quais se deva ou possa voltar. Para não reproduzir as abstrações modernas, a linguagem dos direitos humanos deve ser permeada por conceitos outros, surgidos desde diferentes e exteriores espaços. Esta articulação entre o pensamento subalterno e hegemônico, partindo-se da perspectiva do subalterno, é também a rearticulação dos desígnios globais aos quais os direitos humanos pretendem atender. (ESCOBAR, 2003, p.66/67).

Iniciemos as exemplificações acerca da contribuição descolonial, proporcionada pela tradição colonial, para a luta pelo reconhecimento de novos direitos a partir de um acontecimento que abarca a descolonização do ser e do conhecer no próprio período colonial. Vejamos, pois, o caso do Haiti, já reconhecendo que embora os direitos humanos tenham sido pensados primariamente para o âmbito estatal, as colônias e seus nativos originais, partes do Estado, mas geograficamente fora do Estado, poderiam estar em sua área de alcance, caso os interesses econômicos de exploração de mão-de-obra não falassem mais alto. Mas se os direitos humanos foram primeiramente positivados a partir de lutas por seu reconhecimento,

esta experiência também valeu às colônias para tentarem sua libertação por meio de uma construção moderna.

O caso do Haiti é, então, um exemplo para evidenciar a influência combativa dos direitos humanos em terras coloniais. Após a Revolução Francesa, os proprietários de terras no Haiti passaram a defender as ideias revolucionárias para justificar um projeto de autogoverno. Contudo, os colonos também se apropriaram dos ideais revolucionários e em 1791 o clima na ilha de Saint-Domigüe era de confronto em razão da luta contra escravidão e pela independência, levada a cabo em um conflito militar capaz de derrotar não somente os exércitos francês, inglês e espanhol, como também de criar a República do Haiti em 1804, cuja Constituição foi a primeira a vedar a discriminação com base na raça. (REIS, 2011, p.105)

Reconhecendo que os países de tradição colonial sempre foram compreendidos como objetos de preocupação em relação aos direitos humanos, entendemos juntamente à Carozza (2003, p. 283) ser a hora de a contribuição colonial voltar-se ao pensamento destes direitos, em lugar de ser concebida, na maioria das vezes, como exemplo negativo por conta das violações que assolam seu povo. Para tanto, é de se observar a tentativa do continente latino-americano em contribuir com a Comissão de redação da Declaração Universal de 1948.

A partir das memórias de John Humpfrey, redator do primeiro rascunho da Declaração Universal, Carozza (2003, p. 284/285) informa ter sido intensa a participação da delegação latino-americana para que os direitos humanos assumissem caráter internacional, primeiramente na própria Carta da ONU de 1945 e, posteriormente, na Declaração Universal. Carozza frisa que a delegação da América Latina, muito mais comprometida que as, então, potências mundiais Estados Unidos e União Soviética, tinha por preocupação principal o enfrentamento da discriminação racial e a anexação da declaração de direitos na própria Carta de São Francisco, o que não foi alcançado, embora o documento cite os direitos humanos em seu preâmbulo.

O esforço demonstrado pelas comissões latino-americanas confirma uma vontade intensa do continente em tornar mais complexa a construção social dos direitos humanos. A contribuição desde outro lugar não eurocêntrico pode ser, inclusive, mais propensa a lidar com os desafios da globalização, uma vez que a compreensão emerge de um horizonte histórico distinto, cuja exterioridade quanto à Europa é entendida por conta da tentativa frustrada de enquadrar-se nos padrões da ideologia dominante.

A universalidade dos direitos humanos sempre conviveu com a “deficiência” de humanidade de algumas pessoas (SANTOS, 2013, p. 76); basta lembrar dos direitos políticos

denegados às mulheres e da ausência de direitos das pessoas escravizadas no próprio âmbito moderno europeu; atualmente a pobreza e a miséria também privam de direitos em nome da competição justa e saudável por oportunidades de mercado que não brilham para todos. Ora, em sendo a concepção moderna de direitos humanos já excludente de boa parte da humanidade, não é surpreendente que sua reflexão não alcance o fato de os humanos estarem integrados em entidades mais abrangentes, como a natureza, cuja não proteção faz valer pouco a proteção ao ser humano enquanto indivíduo. (SANTOS, 2013, p. 77).

A Constituição do Equador e da Bolívia, ao unir a tradição moderna dos direitos humanos e a indígena sobre as condições essenciais para se viver, traduz-se em um documento político plurinacional, respeitador das raízes milenares dos povos pré-coloniais e incorporador da visão destes na lei que estrutura o Estado (BRAGATO e CASTILHO, 2014, p. 11/12). Ambas as Constituições, afirmando a cosmovisão indígenas, incluem a natureza como sujeito de direitos, invocando a *Pachamama*, ou mãe natureza, em seus preâmbulos, exigindo-lhe respeito para o *sumak kawsay* ou *buen vivir*. (FERNANDES, 2014, p. 55).

A exterioridade dos indígenas frente a configuração constitucional dos Estados equatoriano e bolivariano não se mostrou, portanto, negativa, nem se constituiu em um ponto de enfrentamento para antagonismos, podendo-se considerar este novo tipo de constitucionalismo como um exemplo de diálogos entre nações que não se rendeu ao binarismo da endemonização do distinto. Como nos diz Dussel (2004, p. 26), esta visão da natureza pelas culturas indígenas pode ser a afirmação mundial de um ambiente mais equilibrado e ecológico, devendo-se aprender com o conhecimento indígena que a morte da natureza é o suicídio da humanidade, portanto exportar, vender e desenvolver não são as únicas formas de compreensão dos recursos naturais, existem outras, as quais podem ensinar que em lugar de dominar, pode-se considerá-la parte de nós.

Em distinguindo a necessidade do diálogo para uma conformação universal dos direitos humanos, a qual contemple as diversas culturas em suas reivindicações, não se pode deixar de assumir que os direitos humanos vão ganhando seus contornos através de lutas por seu reconhecimento, cuja característica de descoberta histórica vai conquistando participação, segundo Dussel (2007, p. 233), por semelhança analógica intercultural, diferentemente da concepção de direitos universais e independentes da história

Para exemplificar aquilo que teoriza, Dussel (2010, p. 230) relata a luta do movimento sufragista feminino para ter seu direito ao voto reconhecido, antes que qualquer direito fosse reconhecido ao sexo feminino. A luta veio depois da tomada de consciência acerca da realidade e dos aspectos negativos do sistema de direitos vigente, os quais poderiam

ser milenários, mas se davam sem que as vítimas tivessem se dado conta.

Ao considerar o direito como instituição política, Dussel o vê como estrutura de legitimação na política do que para a ética é válido, consolidando institucionalmente o entendido como verdadeiro para a comunidade. Os movimentos sociais, por sua vez, buscam através de seu ativismo tornar legítimos, no ordenamento vigente, os direitos cujo não reconhecimento faz vítimas. Tal questionamento das estruturas hegemônicas do sistema político, Dussel (2007, p.115/116) chama *práxis de libertação* e sua constituição inicia uma crise institucional.

A crise da instituição, que a movimenta para a *práxis da libertação*, dá-se quando as vítimas do sistema político, vendo-se em assimetria de participação na comunidade política ou mesmo excluídas, iniciam movimentos sociais a fim de contestar a política, embasadas na percepção de seu sofrimento, de sua opressão, de sua exterioridade frente à norma em voga. (DUSSEL, 2007, p. 87). Logo, desde a compreensão da injustiça nas leis vigentes, configurada no sofrimento frente o que antes pode ter sido considerado natural, instaura-se uma crise e o despontar da movimentação social para o florescimento de novos direitos.

A *práxis de libertação* e o surgimento de novos direitos são parte de um movimento que podem fazer emergir direitos perenes, os quais a humanidade reconhece, por semelhança analógica intercultural, como mundiais e válido para todos os seres humanos (DUSSEL, 2007, p. 233). Esta emergência, no entanto, não virá a tona diante da esperança da mudança da conformação política, a qual faz vítimas, de maneira lenta e gradual, mas através da crítica e do ativismo que insere parcelas da população em ambientes de negociação, ampliando-se, desta forma, as conquistas normativas e os espaços para a razão pública. (WEYL, 2010, p. 89).

A crítica saída da cotidianidade deve ser, pois, transformadora, desde o descobrimento do impedimento da espontaneidade da exterioridade até o questionamento do movimento de redução da alteridade em uma identidade, como já dissemos, chegando até a luta pelo reconhecimento da alteridade frente a um padrão, cuja existência vitima. Porque entendemos que a América Latina e sua tradição colonial, tanto no tocante à sua história, quanto no tocante ao latino-americano é vítima do encobrimento de sua condição de alteridade, pensamos que esta experiência pode contribuir criticamente com os direitos humanos e com a própria *práxis de libertação* colonial, mas isso só será possível se os colonizados desenvolverem um pensamento sobre si desde si. Não, se trata, nos dizeres de Mignolo (2001, p. 19) de um discurso político identitário em que só os colonizados podem falar da tradição colonial ou pensa-la, há, em verdade a configuração de um cenário

geopolítico propício à isso desde a modernidade/colonialidade, o qual gera questionamentos incapazes de serem respondidos por quem não está na tradição deles criadora.

5 – CONCLUSÃO

Até a chegada neste tópico final, as críticas à razão moderna podem sugerir alguma descrença quanto aos direitos humanos, mas se isso fosse verdadeiro esta pesquisa não estaria em busca de uma outra forma de justificar tais direitos para se aproximarem da universalidade que nós, assim como os modernos, acreditamos ser necessária para a humanidade. O que estamos propondo, todavia, é o enriquecimento do pensar sobre os direitos humanos através de outras tradições – neste trabalho, especialmente, a tradição colonial- para que não se subjuguem à uniformidade da dominação e resistam à padronização ao reconhecer as limitações impostas pelo discurso da globalização, as quais perduram e são efeitos do individualismo datado da modernidade.

Como nos diz Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 458), no campo dos direitos humanos, a cultura do ocidente pode aprender com o Sul global (nações mais pobres e outrora colonizadas), tornando a universalidade não garantida no contexto ainda imperial um objetivo mais próximo de ser alcançado, caso seja construído como diálogo intercultural, e não de cima para baixo, através da consolidação de direitos universais, mas constantemente violados e deslegitimados por Estados que ratificam tratados, convenções e outros documentos de direito internacional dos direitos humanos.

Obviamente, as experiências, as quais o Sul global pode partilhar para enriquecer o diálogo em prol dos direitos humanos, são somente um dos pontos de partida. Deve-se tomar cuidado, entretanto, para que este não se revele um ponto de partida falso, incapaz de compreender a exterioridade que guarda em relação a cultura protagonista no discursar sobre os direitos humanos, bem como de se reconhecer também como legítimo protagonista para o mesmo discurso.

Embora tenham sido criados para serem universalmente aceitos, os direitos humanos também foram criação de um contexto social determinado, o qual ainda vem se refletindo na prática. O pensamento moderno dividiu abissalmente o mundo entre metrópole e colônia, de tal modo que a realidade colonial não pôde concretizar a universalidade das teorias de origem metropolitana (SANTOS, 2013, p. 44).

Os direitos humanos precisam, então, ser pensados não somente na estrutura que os situa como relação entre Estado e indivíduo, como também na dinâmica entre impérios e colônias. Como é bem sabido, as lutas contra o absolutismo levaram ao surgimento das

liberdades e direitos políticos protetores das individualidades, contudo, no contexto colonial estes direitos só poderiam ser conhecidos como instrumentos para a proteção contra a metrópole, ao mesmo tempo criadora e violadora de direitos. (BARRETO, 2013, p. 164).

Ao remontar a tradição colonial – desde seus resistentes – está-se pedindo que o conhecimento, que a compreensão dos direitos humanos encare o ser resistente à colonização através do diálogo. A interpretação descolonial dos eventos de conquista colonial e da colonialidade reconhece-os como marcos da história moderna dos direitos humanos, como a alteridade negada que é “ser”, mas que jamais informou sobre sua moralidade política ao “dever ser” dos direitos humanos, não permitindo este ocultamento de tradições, por conseguinte, que os direitos humanos alcançassem universalidade. Por isso é que a crítica descolonial à fundamentação moderna dos direitos humanos importa: para indicar a outra face que dialoga com a modernidade e direcionar a fundamentação dos direitos humanos para uma compreensão desde a experiência de violações e imposição de uma racionalidade.

Claramente, os cinco séculos de colonização e seus ensinamentos, capazes de contribuir com os direitos humanos, não puderam ser sintetizados neste trabalho, mas a discussão foi lançada e expõe que a tentativa de retirar o caráter histórico do conhecer pode se configurar na dominação sustentada pela estratégica abstração. (MENDIETA, 2014, p. 249). Por isso os espaços de colonização, representados neste artigo pela experiência colonial, especialmente a latino-americana, devem continuar reivindicando seu lugar de enunciação na produção de conhecimento para os direitos humanos, afinal exteriormente ao pensamento eurocêntrico existe uma história de resistência à violência de Estado de cunho imperialista a qual opera como crítica, como elevação à linguagem já constituída, para o enriquecimento da narrativa padrão através do diálogo que tornará mais forte o movimento dos direitos humanos. (BARRETO, 2013, p. 141).

6- REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. Brasília: **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, 2013, p. 89-117.

BARRETO, Jose-Manuel. Imperialism and Decolonization as scenarios of human rights history. In: BARRETO, Jose-Manuel (Org.). **Human Rights from a Third World Perspective**. New Castle, Reino Unido: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Uma crítica descolonial ao discurso eurocêntrico dos direitos humanos. In: LOPES, Ana Maria D’Ávila; MAUÉS, Antônio Moreira (Org.). **A Eficácia Nacional e Internacional dos Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013, p. 105- 118.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; CASTILHO, Natália Martinuzzi. A importância do pós-colonialismo e dos estudos descoloniais na análise do novo constitucionalismo latino-americano. In: VAL, Eduardo Manuel; BELLO, Enzo (Org.). **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2014.

CAROZZA, Pablo G. From Conquest to Constitutions: Retrieving a Latin American Tradition of the idea of human rights. Baltimore, Estados Unidos: **Human Rights Quaterly**, n. 25, 2003, p. 281-313.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. Prólogo. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (editores). **El griro descolonial**: 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 Javerina, Instituto Pensar, 2007.

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos aires, Argentina: CLACSO, 2005.

CULLETON, Alfredo; BRAGATO, Fernanda Frizzo; FAJARDO, Sinara Porto. **Curso de direitos humanos**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2009.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre, L&PM Pocket, 2012.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos Direitos Humanos**. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2009.

DUSSEL, Enrique. **1492**: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidade. Madrid, Nueva Utopía, 1992.

_____. **Filosofía de la Liberación**. Bogotá, Colômbia: Editorial Nueva America, 1996.

_____. Meditaciones Anti-Cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. **Tábula Rasa**, Bogotá – Colômbia, nº 9, p. 153-197, 2008.

_____. **20 Teses de Política**. Tradução de Rodrigo Rodrigues. 1 ed, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.

_____. Derechos Vigentes, Nuevos Derechos y Derechos Humanos. **Revista Crítica Jurídica**, nº 29. Ciudad del México, 2010, p. 229-235.

_____. **Transmodernidad e Interculturalidad** (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). 2004, p. 1-26. Disponível em < <http://enriquedussel.com/articulos.html>>. Acesso em jan. 2016.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y Conocimientos de otro modo. Bogotá, Colômbia: **Tabula Rasa**, n. 1, 2003, p. 51-86.

FARIZA, Ignacio. 1% da população mundial concentra metade de toda a riqueza do planeta. In: **EL PAÍS** Brasil. Madrid, 2015. Disponível em <http://brasil.elpais.com/brasil/2015/10/13/economia/1444760736_267255.html>. Acesso em nov. 2015.

FERNANDES, Pádua. Direitos indígenas, provincianismo constitucional e o novo constitucionalismo latino-americano. In: VAL, Eduardo Manuel; BELLO, Enzo (Org.). **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 11 ed. Petropolis, RJ: Editora Vozes/ Editora Universitária São Francisco, 2011.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. Coimbra, Portugal: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 2008, p. 71-114.

MENDIETA, Eduardo. The Ethics of (Not) knowing: Take Care of Ethics and Knowledge will come of its own accord. In: RIVIERA-GUARDIOLA, Oscar; KORAM, Kojo; RÍOS, Enrique Prieto. **Focus on the Funk**: Decolonizing Epistemologies, Politicizing Rights: A seminar with Eduardo Mendieta. Londre, Reino Unido, 2014.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia Epistémica**. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. Desobediência Epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução de Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê Literatura, língua e identidade**, n. 34. Rio de Janeiro, 2008, p. 287-324.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. In: **Estudos Avançados**, São Paulo, 1988, v. 2, n. 2., Disponível em<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340141988000200007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em jan. 2015.

_____. **Globalizations**. Coimbra: Sage Publications, 2008.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa; CHAUÍ, Marilena. **Direitos Humanos, Democracia e Desenvolvimento**. São Paulo: Cortez, 2013.

WEYL, Paulo. América Latina: Entre a Afirmação e a Permanência de Violação dos Direitos Humanos. **Hendu**: Revista Latino-Americana de Direitos Humanos, ano I, vol. I, nº 1. Belém: 2010, p. 85-92.