

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
FACULDADE MINEIRA DE DIREITO
Programa de Pós-Graduação em Direito

Letícia Garroni Moreira Franco

**A REFLEXÃO DECOLONIAL COMO PROPOSTA PARA CRIAÇÃO DE
NARR(ALTERNA)TIVAS AO DISCURSO HEGEMÔNICO DE DIREITOS
HUMANOS**

**Belo Horizonte
2016**

Letícia Garroni Moreira Franco

**A REFLEXÃO DECOLONIAL COMO PROPOSTA PARA CRIAÇÃO DE
NARR(ALTERNA)TIVAS AO DISCURSO HEGEMÔNICO DE DIREITOS
HUMANOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade Mineira de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, área de concentração em Direito Público, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: José Luiz Quadros de Magalhães

Área de concentração: Direito Público

**Belo Horizonte
2016**

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

F825r Franco, Letícia Garroni Moreira
A reflexão decolonial como proposta para criação de narr(alterna)tivas ao discurso hegemônico de Direitos Humanos / Letícia Garroni Moreira Franco. Belo Horizonte, 2016.
173 f.

Orientador: José Luiz Quadros de Magalhães
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Direito.

1. Direitos humanos. 2. Comunicação intercultural. 3. Civilização moderna. 4. Cultura e direito. 5. Cultura e Diversidade. I. Magalhães, José Luiz Quadros de. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 342.7

Letícia Garroni Moreira Franco

**A REFLEXÃO DECOLONIAL COMO PROPOSTA PARA CRIAÇÃO DE
NARR(ALTERNA)TIVAS AO DISCURSO HEGEMÔNICO DE DIREITOS
HUMANOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade Mineira de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, área de concentração em Direito Público, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Prof. Dr. José Luiz Quadros de Magalhães – PUC Minas (Orientador).

Prof. Dr. Dr. Mário Lúcio Quintão Soares – PUC Minas (Banca Examinadora).

Prof. Dr. Alexandre Gustavo Melo Franco de Moraes Bahia – (Banca Examinadora).

Belo Horizonte, 7 de outubro de 2016.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Dr. José Luiz Quadros de Magalhães, meu orientador e amigo, por me inspirar em minha vida acadêmica instigando-me e fazendo-me acreditar na utopia. Agradeço ainda pelas valiosas críticas e sugestões, a dedicação, o incentivo, a paciência, a amizade e sempre pronto a me orientar em circunstâncias adversas e cujo espírito positivo foi crucial para a sequência e finalização deste trabalho.

Aos meus pais que me apoiaram durante toda a minha vida em especial na minha vivência acadêmica, sem os quais não poderia concluir esta jornada.

À minha avó, Maria de Lourdes, pelo exemplo de vida, apoio e carinho em todos os momentos.

Aos meus irmãos Alexandre, Priscila e Henrique pelo apoio e incentivo.

À Rosana que sempre esteve ao meu lado e sempre acreditou em mim.

Ao Kalyton pela compreensão, carinho e amizade durante esses anos.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Direito (PROPPG/PPG em Direito) da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, em especial professor Mário Lúcio Quintão Soares, professor Bruno Wanderley Júnior e professor Leonardo Nemer Caldeira Brant pela contribuição em minha vida acadêmica.

Aos funcionários da secretária de Pós-Graduação em Direito da PUC, Fernando, Thomaz, Bárbara, pela simpatia e presteza no atendimento. Sempre com um sorriso no rosto, eles conseguem suavizar os caminhos burocráticos inerentes a qualquer programa de pós-graduação.

Ao André Vicente Leite de Freitas, Ana Carolina Gusmão da Costa, Ana Carolina Santos Leal da Rocha, Cristianne Fonseca Pereira Nascimento, Raquel Fernandes Guimarães Souza, Adriana Franco Barreto e Silvio Teixeira da Costa Filho, companheiras e companheiro de pós-graduação na PUCMINAS, pela amizade e os incentivos.

RESUMO

Trata-se de uma reflexão sobre os Direitos Humanos a partir de uma perspectiva decolonial. Como ponto de partida demonstro o que é a perspectiva decolonial do conhecimento, como um giro epistemológico que parte da ideia de que somos colônia intelectual e cultural da Europa. A partir daí faço uma análise da construção histórica da Modernidade que se inicia com a invasão dos povos europeus no continente Americano e é marcada pelas colonialidades do poder, do saber e do ser o que resulta no encobrimento da diversidade por toda a Modernidade. A partir disso, demonstro as influências das colonialidades na produção do Direito Internacional, mais especificamente naquilo que chamamos de Direitos Humanos; lançando algumas reflexões sobre o conceito de Direitos Humanos, a fim de avaliar a influência da estrutura de poder e estrutura de conhecimento estabelecida no sistema-mundo moderno/colonial sobre os Direitos Humanos. Por fim, proponho o diálogo intercultural, por meio da hermenêutica diatópica, como alternativa ao discurso hegemônico de Direitos Humanos.

PALAVRAS-CHAVE: Pensamento Decolonial. Colonialidade. Modernidade. Direitos Humanos. Diálogo Intercultural.

ABSTRACT

It aims at a reflection on human rights from a colonialist perspective. As a starting point, I demonstrate what a colonialist perspective of knowledge is, as an epistemological spin that stems from the idea that we are an intellectual and cultural colony from Europe. From that point, an analysis of the historical construction of modernity that begins with Europeans invasion in the American continent and it is marked by the colonialism of power, knowledge and being, which results in the shutdown of diversity throughout modernity. From that point, I show the influence of colonialisms in the production of international law, specifically in that one we use to call the Human Rights; considering some reflections on the Human Rights concept, in order to evaluate the influence of power and knowledge structure established in the modern/colonial system/world about the Human Rights. Finally, I propose an intercultural dialogue, by diatopical hermeneutics as an alternative to the hegemonic discourse of Human Rights.

KEY-WORDS: Colonialist thought. Colonialism. Modernity. Human Rights. Intercultural Dialogue.

LISTA DE ABREVIATURAS

DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos
EUA	Estados Unidos da América
M/C	Programa de Investigação da Modernidade/ Colonialidade
Sistema-Mundo Moderno/Colonial	Sistema-Mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno/europeu
URSS	União Das Repúblicas Socialistas Soviéticas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
2 O PENSAMENTO DECOLONIAL	19
2.1 Antecessores do Pensamento decolonial.....	19
2.2 A América Latina como locus de enunciação – o Programa de Investigação da Modernidade/Colonialidade	30
2.2.1 O pensamento heterárquico e o “Sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu”	40
2.2.2 A Modernidade	44
2.3 A ideia de raça e a colonialidade do poder	49
2.3.1 O Capitalismo.....	53
2.4 O Dispositivo Moderno “Nós X Eles” – A invenção do “outro”	59
2.5 A formação do Estado Nação e o Direito Moderno	63
2.6 O Eurocentrismo e a Colonialidade do Saber.....	69
2.6.1 “Desobediência Epistêmica” – O Pluralismo Epistemológico e a decolonialidade do saber	77
2.7 A Colonialidade do Ser	80
2.8 O Giro decolonial e a decolonialidade.....	84
3 REFLETINDO SOBRE O DIREITO INTERNACIONAL E OS DIREITOS HUMANOS A PARTIR DA DECOLONIALIDADE	91
3.1 As origens coloniais do Direito Internacional	95
3.2 O século XIX, o direito internacional e as consequências do fato colonial	109
3.3 Críticas ao discurso hegemônico de Direitos Humanos a partir da decolonialidade	115
4 (RE)PENSANDO A (DES)CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS PARA ALÉM DA MODERNIDADE	141
4.1 Multiculturalismo e direito à diferença	148
4.2 O diálogo intercultural como forma de criação de narr(alterna)tivas ao discurso hegemônico de Direitos Humanos.....	152
5 CONCLUSÃO	167
REFERÊNCIAS	169

1 INTRODUÇÃO

No presente trabalho busco refletir sobre o discurso de Direitos Humanos como concebido a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 demonstrando como esse discurso se baseia no legado da Modernidade. Sendo a expressão mais contemporânea do dispositivo moderno “Nós x Eles”. Assim, busco entender o conflito entre o discurso universal de direitos humanos, que se baseia na epistemologia eurocêntrica e nos padrões de poder da modernidade, e as demandas por inclusão das minorias historicamente oprimidas, bem como, as exigências que surgem nas últimas décadas por uma pluralidade de esferas de valores e práticas institucionais que assegurem a diversidade de formas de pensar, de ser, de agir e de se organizar no mundo.

A escolha do tema se justifica pelo interesse pessoal em se desenvolver uma pesquisa que busca pensar respostas às demandas sociais, ou seja, que busca refletir sobre as inferioridades sociais, sobre as discriminações e as desigualdades sociais. Diante desse interesse, fui levada aos estudos sobre os Direitos Humanos, que a meu ver se apresentavam como o melhor instrumento jurídico na busca da libertação social. Contudo, a partir do desenvolvimento de meus estudos pude perceber que os Direitos Humanos, da maneira que, até então eu tinha estudado, ou seja, dentro da própria lógica moderna, não permitiam uma verdadeira libertação social. Isso, por que os Direitos Humanos pensados dentro da lógica moderna hegemônica ignoram as dinâmicas de poder na “comunidade internacional”, bem como outros elementos geradores de opressão. O que me levou, dessa forma, a querer buscar narrativas alternativas, à maneira como os Direitos Humanos têm sido pensados convencionalmente.

Dessa forma, uma pesquisa sobre o tema demonstra importante relevância social. Pois ao refletir sobre as inferioridades sociais, sobre as discriminações e as desigualdades sociais e ao trazer à tona questões relativas à formação da modernidade e evidenciar a grande influência do legado epistemológico do “eurocentrismo” nessa formação, revela-se o cenário em que as relações sociais no sistema-mundo moderno/colonial foram construídas; permitindo, dessa maneira, que se tenha um olhar crítico para essa realidade, e a partir daí, possa se pensar maneiras de se concretizar, verdadeiramente, o objetivo emancipatório e libertador dos Direitos Humanos. A pesquisa, ainda, pode alimentar uma ideologia que visa

aproximar as pessoas, bem como uma vida em sociedade mais justa e solidária, pautada na diversidade.

Ressalto, ainda, a relevância científico-acadêmica da pesquisa. Pois é importante construir um conhecimento crítico sobre os Direitos Humanos. Assunto que, por vezes, é tratado como algo já totalmente conhecido, ignorando as complexidades referentes ao tema.

Para o desenvolvimento do trabalho, utilizei da pesquisa bibliográfica, mediante o estudo de obras e artigos concernentes ao tema, tanto obras brasileiras quanto obras publicadas em língua estrangeira. Adoto uma perspectiva decolonial para o desenvolvimento da pesquisa. O que significa a visibilização de um intenso processo de injustiça cognitiva, que não considera o mundo em sua pluralidade política, cultural e cognitiva, que oculta e exclui diversas maneiras de se experimentar, ver e agir no mundo, a fim de legitimar e validar apenas uma forma de produção de conhecimento; garantindo, assim, o monopólio epistemológico, e conseqüentemente, ideológico, político, econômico e cultural do Norte global diante do resto do mundo, ou do Sul global. Dessa maneira, no desenvolver da pesquisa busquei, para além da simples análise, desvendar e problematizar o que está escondido na aparência dos fenômenos sociais; levando em consideração as contradições e conflitos presentes na sociedade e na história: buscando assim construir um diálogo com as bases teóricas na construção da pesquisa. A pesquisa, ainda, será concretizada em um viés interdisciplinar, em que além do conhecimento do campo jurídico, serão convocados para a reflexão conhecimentos do campo da História, das Ciências Sociais e da Filosofia, mais especificamente, o que é considerado como "Pensamento Decolonial". Apresentado como a base epistemológica do trabalho.

Assim, divido a pesquisa em três partes; sendo a primeira parte a apresentação das bases epistemológicas, ou seja, o Pensamento Decolonial apresentará os conceitos-chaves utilizados durante a pesquisa. Para isso, é necessário fazer um retorno histórico crítico sobre o que seja a Modernidade e suas características; explorando algumas ideias como: a colonialidade do poder, a colonialidade do saber, a colonialidade do ser e seus desdobramentos. A partir disso, poderemos entender como se constitui o sistema-mundo moderno/colonial e suas estruturas de poder, baseadas na ideia de raça. Bem como, nas ideias de países centrais e países periféricos. Ainda refletirei sobre a produção e legitimação

de verdades universais que tem sido parte de uma geopolítica colonial e sobre as consequências de se adotar uma perspectiva monocultural epistemológica. Daí, a importância de se entender o conceito de eurocentrismo que se apresenta como uma universalidade radicalmente excludente.

Na segunda parte, reflito sobre a forma de produção do direito internacional desde suas origens no fim do século XV, até o discurso contemporâneo de direitos humanos; demonstrando que o direito internacional é produto, mesmo, das colonialidades do poder, do saber e do ser. E, de forma geral produto da lógica Moderna; sendo o discurso de Direitos Humanos a sua forma mais contemporânea. Assim, faço uma análise crítica dos Direitos Humanos, que não deixa de reconhecer as conquistas humanitárias que eles trouxeram, mas que leva em consideração as suas limitações. Parto da ideia de que os países ocidentais detentores da hegemonia mundial criaram os chamados Direitos Humanos a fim de que fossem aplicados universalmente. Porém, essa universalidade se demonstra falsa, pois é uma particularidade (a lógica eurocêntrica) que busca se impor, universalmente, de maneira hegemônica. Não é uma universalidade em que todos os povos participem de sua concepção. É uma universalidade excludente.

Na última parte da pesquisa, busco demonstrar que é necessária uma ruptura com a Modernidade para que de fato os Direitos Humanos se tornem universais. E, uma maneira possível a se fazer isso é a partir do diálogo intercultural, que pode se desenvolver por meio da hermenêutica diatópica e a busca pelo equivalente homeomórfico. O diálogo intercultural se baseia na ideia de pluralismo epistemológico, como uma ruptura com o paradigma eurocêntrico, que permite a inclusão de todas as formas de produção, de conhecimento, até então ocultadas, que permite escutar outras teorias, considerar outros métodos de produção de conhecimento. E, o que é de extrema importância, busca estabelecer uma relação dialógica entre as diversas formas de produção de conhecimento; entendendo que nenhuma cultura ou grupo social detêm a “verdade” e, que as visões de mundo são complementares entre si; partindo da ideia de que conhecimento é interconhecimento, buscando uma justiça cognitiva, demonstrando a relação dessa com a busca pela justiça social. Por fim, apresento o Estado Plurinacional latino-americano como exemplo de diálogo intercultural. Podendo inspirar a re-construção não- hegemônica dos Direitos Humanos.

2 O PENSAMENTO DECOLONIAL

Antes de tudo, é importante entendermos o que seja o pensamento decolonial e seus pressupostos, já que essa será a perspectiva adotada nesse trabalho. O pensamento decolonial é um giro epistemológico, teórico e político que parte da ideia de que somos colônia intelectual e cultural da Europa. Para termos uma ideia do que seja o pensamento decolonial, é necessário entendermos onde, quando e como surge esse pensamento, o que demonstra a importância de entendermos a trajetória dos autores que sustentam o pensamento decolonial e que foram denominados por Arturo Escobar (2003) como “*programa de investigación de modernidade/colonialidad*”, bem como diferenciá-lo do pensamento pós-colonial. Necessário ainda esclarecermos algumas categorias chaves que guiam o fazer investigativo do pensamento decolonial. Neste ponto, surgem as categorias de “colonialidade” e “decolonialidade”, utilizadas no sentido de “giro decolonial”, expressão desenvolvida originalmente pelo filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2006), que, como teremos a oportunidade de argumentar, complementa a categoria de “descolonização”, utilizada pelas ciências sociais no fim do século XX.

2.1 Antecessores do Pensamento decolonial

Importante entendermos o que é o pós-colonialismo e os estudos subalternos, bem como as teorias do sistema-mundo e teoria da dependência que apresentarei nesse trabalho como precursores dos argumentos desenvolvidos pelo “programa de investigação modernidade/colonialidade” que é a perspectiva epistêmica adotada nesse trabalho. Ou seja, essas linhas de pensamento se apresentam como uma tentativa de se desenvolver teorias que levam em consideração o papel constitutivo da colonização e do imperialismo na realidade histórica, epistêmica e institucional do mundo moderno; argumentos que posteriormente são aprofundados pelo “programa de investigação modernidade/colonialidade”.

De acordo com Ballestrin (2013), podemos compreender do termo “pós-colonialismo” dois entendimentos. Em primeiro lugar compreende-se o momento histórico posterior aos processos de descolonização do chamado “terceiro mundo”, a partir da metade do século XX, isto é, diz respeito aos processos de

independência das sociedades, principalmente localizadas nos continentes asiático e africano, exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo, o que conseqüentemente, se reflete em discussões teóricas que começam a ser desenvolvidas após os processos de descolonização destes territórios. Em segundo lugar refere-se a um conjunto de contribuições teóricas provenientes, principalmente, dos estudos literários e culturais que ganharam evidência, a partir dos anos 1980, em algumas universidades dos Estados Unidos e Inglaterra.

O pós-colonialismo como corrente teórica se desenvolve, principalmente, em países de cultura anglo-saxã, mais especificamente nos Estados Unidos. A maioria dos autores pós-coloniais, com algumas exceções, provêm de campos humanísticos de investigação, tais como, da história e da filosofia, e apenas um pequeno número de autores provêm das ciências sociais, em particular da antropologia. Importante, porém, como nos alerta Ballestrin (2013, p.90-91), notarmos que é possível encontrarmos pensadores pós-coloniais antes mesmo do termo “pós-colonial” ser institucionalizado, ou considerado como uma corrente teórica de pensamento. Por exemplo, na América Latina, encontram-se argumentos pós-coloniais pelo menos desde o século XIX; pois foi nesse período que os países na América Latina passaram pelos seus processos de independência política, ou passaram pelo seu período “pós-colonial”. Como também, podemos encontrar argumentos pós-colônias em autores europeus.

O que podemos entender, portanto, é que existem argumentos pós-coloniais que são desenvolvidos em tempos históricos diversos e em localidades diversas do globo, porém, é a partir das décadas de 1970 e 1980 que o pós-colonialismo se estabelece como uma corrente teórica.

Nesse sentido, o que caracteriza o pós-colonialismo, de maneira geral, é a identificação de uma situação antagônica por excelência, qual seja, a existência do colonizado e do colonizador, decorrente do fato histórico da colonização. Diante desse fato, os argumentos pós-coloniais buscaram interceder pelo colonizado e buscaram a superação das relações decorrentes da colonização.

Alguns autores se tornaram “clássicos” do pensamento pós-colonial tais como Frantz Fanon (1925-1961) – psicanalista, negro, nascido na Martinica e revolucionário do processo de libertação nacional da Argélia que escreveu *Os condenados da Terra* - Aimé Césaire (1913-2008) – poeta, negro, também nascido na Martinica que escreveu *Discurso sobre o colonialismo* – Albert Memmi (1920 -) –

escritor e professor, nascido na Tunísia, de origem judaica que escreveu *Retrato do colonizado* e Edwards Said (1935 -2003) – crítico literário de origem palestina, intelectual que escreveu *Orientalismo*.

A corrente teórica do pós-colonialismo trouxe várias críticas ao sistema-mundo moderno e caracterizou-o como um sistema de significações culturais.

A crítica feita ao pós-colonialismo, tanto por autores dos estudos subalternos, quanto por autores da modernidade/colonialidade, é a grande influência oriunda do pós-estruturalismo e do pós-modernismo de Foucault, Deleuze, Derrida e Lyotard. (Castro-Gómez, 2005, p.80). Tal crítica se baseia no fato de que a influência dos autores citados fez com que ocorresse uma invisibilização das estruturas de poder, saber e ser que constituem o sistema-mundo moderno. Uma ideia de “pós-modernidade” que não se justifica contrafaticamente mediante o estudo do “outro”, o “outro da razão” (o louco, o índio, o negro, o homossexual...), o outro geopoliticamente falando (O Sul global em contraposição ao Norte global), como ainda não se justifica mediante os estudos das instituições em que ainda vivemos (Estado Nacional, moeda nacional, polícia, exército nacional, direito moderno, entre outras).

Santiago Castro-Gómez é enfático em sua afirmação:

No entanto, e no caso de ser plausível o que vim argumentando até agora, no momento em que a acumulação do capital já não demanda a supressão, mas sim a *produção* de diferenças, também deve mudar o vínculo estrutural entre as ciências sócias e os novos dispositivos do poder. As ciências sociais e as humanidades vêem-se obrigadas a realizar uma ‘mudança de paradigma’ que lhes permita ajustar-se às exigências sistêmicas do capital global. O caso de Lyotard parece-me sintomático. Afirma com lucidez que o meta-relato da humanização da Humanidade entrou em crise, mas declara, ao mesmo tempo, o nascimento de um novo relato legitimador: a *coexistência* de diferentes ‘jogos de linguagem’. Cada jogo de linguagem define suas próprias regras, que já não necessitam ser legitimadas por um tribunal superior da razão. Nem o herói epistemológico de Descartes nem o herói moral de Kant funcionam mais como instâncias transcendentais das quais se definem as regras universais que deverão jogar *todos* os jogadores, independentemente da diversidade de jogos que participem. Para Lyotard, na ‘condição pós-moderna’ são os próprios jogadores que constroem as regras do jogo que desejam jogar. Não existem regras definidas de antemão.

O problema com Lyotard não é que tenha declarado o final de um projeto que, na opinião de Habermas ainda se encontra ‘inacabado’. O problema reside, isto sim, no novo relato que propõe. Pois afirmar que já não existem regras definidas de antemão equivale a *invisibilizar* – quer dizer, mascarar – o sistema-mundo, equivale, a uma transformação das relações de poder no *interior* do sistema-mundo, o que gera novos relatos de legitimação como o proposto por Lyotard. Só que a estratégia de legitimação é diferente: já não

se trata de metarrelatos que *mostram* o sistema, projetando-o ideologicamente num macro-sujeito epistemológico, histórico e moral, e sim de micro-relatos que o deixam de *fora da representação*, ou seja, que o invisibilizam. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 85).

Outro movimento, que de forma paralela, reforçou o pós-colonialismo como um movimento epistêmico, intelectual e político, foi o chamado “Estudos Subalternos” (*subaltern studies*) que se desenvolveram tanto no sul asiático, quanto nas Américas, o denominado Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos.

Surgiu, portanto, no sul asiático, na década de 1970, com a liderança de Ranajit Guha - autor dissidente do marxismo indiano - o que foi denominado como grupo de estudos subalternos. O projeto de Guha era “analisar criticamente, não só a historiografia colonial da Índia, feita por ocidentais europeus, mas também a historiografia eurocêntrica nacionalista indiana bem como a historiografia marxista ortodoxa.” (GROSFOGUEL *apud* BALLESTRIN, 2013, p.92)

Na década de 1980, os “Estudos Subalternos” se tornaram conhecidos fora da Índia, principalmente pelos autores Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak. Esses autores foram de extrema importância para os Estudos Subalternos, pois evidenciaram o fato do colonialismo, além de suas dimensões econômicas e políticas, possuir também uma dimensão epistêmica. O que tem ligação direta com o nascimento das ciências humanas modernas, tanto no centro quanto na periferia. Nas palavras de Castro Gómez sobre os autores citados:

Quase todos os autores mencionados argumentaram que as humanidades e as ciências sociais modernas criaram um imaginário sobre o mundo social do “subalterno” (o oriental, o negro, o índio, o camponês) que não somente serviu para legitimar o poder imperial no nível econômico e político, mas também contribuiu para criar os paradigmas epistemológicos dessas ciências gerar as identidades (pessoais e coletivas) dos colonizadores e colonizados. (CASTRO-GÓMEZ, 2005 p.81)

Os Estudos Subalternos se basearam, dessa maneira, no conceito de “subalterno”, termo que foi tomado emprestado da obra de Antonio Gramsci e foi utilizado no sentido de “classe ou grupo desagregado e episódico, que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes.” (BALLESTRIN, 2013, p. 93).

Em 1985, Spivak publicou um artigo que se tornou também um cânone do pós-colonialismo e dos Estudos Subalternos, intitulado: “Pode o subalterno falar?”. Neste artigo a autora fez ferrenhas críticas aos intelectuais ocidentais, mais precisamente, críticas a Deleuze e Foucault, como também produziu uma autocrítica aos estudos subalternos por meio da reflexão sobre a prática discursiva do intelectual “pós-colonial” (a expressão utilizada de maneira geral) e dos intelectuais dos Estudos Subalternos. A autora buscou demonstrar que o “subalterno” é um sujeito cuja voz não pode ser ouvida. A partir da caracterização do sujeito “subalterno”, Spivack criticou a intelectualidade e o papel dos intelectuais dos Estudos Subalternos e do pós-colonialismo. Na visão da autora, não fazia sentido os intelectuais pretenderem falar em nome dos subalternos, por mais que a teoria se baseasse no subalterno mesmo. “Nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno sem que esse ato esteja imbricado no discurso hegemônico.” (ALMEIDA *apud* BALLESTRIN, 2013 p.93). Para Spivack, o subalterno é silenciado a todo o momento e não pode o intelectual falar por ele, nem o intelectual sendo dos Estudos Pós-coloniais ou dos Estudos Subalternos por exemplo.

Como dito anteriormente, nas Américas, também se desenvolveu o Grupo Latino-Americano de Estudo Subalternos, que era composto principalmente por pensadores latino-americanos que viviam nos Estados Unidos. O Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos se iniciou mais ou menos na década de 1990. O grupo Latino-Americano foi inspirado pelo grupo de estudos subalternos sul-asiático como fica ressaltado no Manifesto Inaugural do Grupo Latino Americano de Estudos Subalternos:

O trabalho do Grupo de Estudos Subalternos, uma organização interdisciplinar de intelectuais sul-asiáticos dirigida por Ranajit Guha, inspirou-nos a fundar um projeto semelhante dedicado ao estudo do subalterno na América Latina. O atual dismantelamento de regimes autoritários na América Latina, o final do comunismo e o conseqüente deslocamento dos projetos revolucionários, os processos de democratização, as novas dinâmicas criadas pelo efeito dos meios de comunicação de massa e a nova ordem econômica transnacional: todos esses são processos que convidam a buscar novas formas de pensar e de atuar politicamente. Por sua vez, a mudança na redefinição das esferas política e cultural na América Latina durante os anos recentes levou a vários intelectuais da região a revisar epistemologias previamente estabelecidas nas ciências sociais e nas humanidades. A tendência geral para uma democratização outorga prioridade a uma reconceitualização do pluralismo e das condições de subalternidade no interior das sociedades plurais. (Grupo de estudos subalternos latino americano *apud* Ballestrin, 2013 p.94)

É muito importante entendermos a que se propunha o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos e os motivos de seu desagregamento em 1998, pois ele é constituído de alguns autores que posteriormente farão parte do programa de investigação Modernidade/Colonialidade, que é base epistemológica deste trabalho.

O Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos incorpora vários dos temas abordado por Ranajit Guha, mas buscando uma reconstrução da história latino-americana. Como nos conta Ballestrin (2013, p.97) “o grupo foi formado em um diálogo sul-sul com os indianos em uma universidade do norte”. A intenção do grupo latino-americano era centrar-se em categorias de ordem política tais como “classe”, “nação” ou “gênero”. Isso porque o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos buscava uma alternativa para as construções teóricas, também desenvolvidas na América Latina, a partir da década de 1980, pelo chamado Estudos Culturais. Para os participantes do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos os Estudos Culturais não levavam em consideração categorias políticas importantes e as diluíam em categorias meramente descritivas.

Vale ressaltarmos, que apesar de o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, se inspirar no Grupo sul-asiático, alguns autores entendiam que deveriam ir muito além das críticas desenvolvidas pelo grupo sul-asiático. Walter D. Mignolo se apresentou, assim, como a voz mais crítica e radical do grupo Latino-Americano e o que mais insistiu nesse “ir além” dos desenvolvimentos teóricos do grupo sul-asiático. Para ele, era importante salientar que o *lócus* de enunciação do grupo sul-asiático tinha heranças coloniais no império britânico, dessa forma, ele queria demonstrar que era importante buscar categorias que criticavam o ocidentalismo e o eurocentrismo que tivessem o *lócus* de enunciação na América Latina e nas especificidades do processo de colonização do continente. Principalmente, levando em consideração que o continente americano foi o primeiro a sofrer a violência da lógica colonial/imperial moderna; como também levando em consideração que no continente americano se desenvolveu, posteriormente, o império estadunidense, tendo sido ele próprio uma colônia.

Mignolo já se atentava para o fato de que os estudos pós-colônias e subalternos mantinham estreitas relações com autores ocidentais e eurocêntricos.

Na visão dele, deveria acontecer uma ruptura real com os autores ocidentais e eurocêntricos. Sendo assim, para Mignolo, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos não deveria se espelhar inteiramente na resposta dada pelo grupo sul-asiático, à colonização e suas consequências. (MIGNOLO, 1998).

Porém, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos não conseguiu realizar aquilo que se propôs, tendo seu fim em outubro de 1998, quando aconteceu a última reunião do grupo, por ocasião de um congresso sediado na Universidade de Duke, nos EUA, em que ocorreu um encontro/diálogo entre o Grupo Sul-asiático de Estudos Subalternos e o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos. Como nos conta Ramón Grosfoguel (2008), o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos buscava produzir um conhecimento alternativo e radical que se baseava também no conceito de “subalterno”. Porém, o grupo se sediava no Norte global enquanto os sujeitos por eles estudados se sediavam no Sul global.

Ainda, o autor, nos ressalta o fato de o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos basear-se, epistemologicamente, nas obras dos que chamavam de “os quatro cavaleiros do apocalipse”: Foucault, Derrida, Gramsci e Guha, ou seja, vemos a preferência dada a autores ocidentais. Ressaltando, ainda, que Foucault e Derrida eram partes do cânone pós-estruturalista/pós-moderno ocidental e apenas Rinajit Guha era um pensador que pensava a partir do Sul global. Isto é, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos ao preferir se basear epistemologicamente em autores em sua maioria eurocêntricos, se afastava do objetivo do grupo de produzir estudos a partir da visão subalterna. (GROSFOGUEL, 2008, p.2),

Vale a leitura das palavras de Grosfoguel acerca da desagregação do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, pois os motivos que levaram à desagregação do grupo serão os motivos que levam à criação do programa de investigação da modernidade/colonialidade (que será abordada no próximo tópico do trabalho):

Entre as muitas razões que conduziram à desagregação do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, uma delas foi a que veio opor os que consideravam a subalternidade uma crítica pós-moderna (o que representa uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo) àqueles que a viam como uma crítica descolonial (o que representa uma crítica do eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados). Para todos nós que tomamos o partido da crítica descolonial, o diálogo com o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos tornou evidente a necessidade de transcender epistemologicamente – ou seja, de descolonizar – a epistemologia e o

cânone ocidentais. O principal projeto do Grupo Sul-asiático de Estudos Subalternos consiste em analisar criticamente não só a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus, mas também a historiografia eurocêntrica nacionalista indiana. Porém, ao recorrer a uma epistemologia ocidental e ao privilegiar Gramsci e Foucault, tal perspectiva constrangeu e limitou a radicalidade da sua crítica ao eurocentrismo. Embora estes autores representem diferentes projetos epistêmicos, o privilegiar do cânone epistêmico ocidental por parte da escola subalterna sul-asiática acabou por espelhar o apoio dado ao pós-modernismo pelo setor do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos. Não obstante, ainda que com todas as suas limitações. O Grupo Sul-asiático de Estudos Subalternos representa um importante contributo para a crítica do eurocentrismo. O grupo insere-se num movimento intelectual denominado pós-colonial (uma crítica da modernidade vinda do Sul global) por oposição à crítica pós-moderna do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos (uma crítica da modernidade feita pelo Norte global). Estes debates tornaram claro para nós (aqueles que tomaram o partido da crítica descolonial acima descrita) que era necessário descolonizar não apenas os Estudos Subalternos mas também os Estudos Pós-coloniais. (GROSFOGUEL, 2008, p.2)

A partir da década de 1980, o debate acerca das questões levantadas pelos estudos Pós-Coloniais e os Estudos Subalternos passaram a ser difundidos no campo dos estudos culturais e crítica literária, tanto na Inglaterra, quanto nos Estados Unidos e no Brasil. No Brasil, os autores mais conhecidos foram Homi Bhabha (indiano), Stuart Hall (jamaicano) e Paul Gilroy (inglês). Dessa maneira, os estudos pós-coloniais e os estudos subalternos passaram a convergir com os estudos culturais e multiculturais.

Ainda, como antecessor do pensamento decolonial, temos as análises ou perspectiva do chamado “Sistema-Mundo” em que seus principais expoentes foram Immanuel Wallerstein, André Gunder Frank, Samir Amin, Giovanni Arrighie. As teorias do Sistema-Mundo começaram a se consolidar como corrente de pensamento autônoma a partir da segunda metade da década de 1970. Os argumentos evidenciados pela perspectiva do Sistema-Mundo apareciam, todavia, pelo menos a partir da segunda metade do século XIX. Porém, como afirma Eduardo Barros Mariutti (2004, p.89), “há quase um consenso de que a publicação do primeiro volume de *The modern world-system* (1974) demarca o surgimento de uma nova modalidade de reflexão, com uma problemática razoavelmente definida e um campo conceitual próprio.”

A perspectiva do Sistema-Mundo surgiu, primeiramente, como alternativa e oposição à chamada Teoria da Modernização. A Teoria da Modernização surgiu quando os cientistas sociais da Europa e dos EUA se depararam com a realidade do

“Terceiro Mundo”. A ideia de “Terceiro Mundo” se apresentava como uma realidade que não se conformava perfeitamente com a estrutura das ciências sociais herdadas do século XIX. Dessa maneira, a Teoria da Modernização consistia na ideia de que há um progresso evolutivo natural na história dos Estados Nacionais, isto é, existem vários estágios a serem atravessados pelos Estados, nos quais os Estados desenvolvidos se tornam a unidade de referência, aos quais os Estados menos desenvolvidos devem alcançar. Essa ideia é representada nas noções de progresso, desenvolvimento entre outros jargões utilizados pela ideologia neoliberal. A perspectiva do Sistema-Mundo se contrapõe, portanto, à Teoria da Modernização.

As análises do Sistema-Mundo se caracterizavam pelas críticas ao capitalismo, ao mercado neoliberal e à democracia formal. Focavam ainda, na discussão acerca da divisão internacional do trabalho e como as lutas militares geopolíticas eram constitutivas dos processos de acumulação do capital em nível mundial. As teorias do Sistema-Mundo buscavam mostrar, principalmente, que o fato de existirem regiões no mundo tidas como “atrasadas” ou de “Terceiro mundo” não se devia a questões naturais. Entendiam, dessa forma, que não fazia sentido dizer que existiam regiões “atrasadas” em relação a outras regiões do mundo. Entendiam ainda, que não deveria ser dito que esse atraso poderia ser superado algum dia, pois as diferenças entre as regiões no mundo se deviam à própria dinâmica do Sistema-Mundo, melhor dizendo, eram o resultado do complexo sistema de trocas econômicas – uma economia mundial ou sistema-mundo – caracterizado pela dicotomia entre capital e trabalho e a acumulação de capital entre agentes em concorrência (nomeadamente os Estados-nação), frisando o caráter transnacional do capitalismo.

São categorias conceituais pertencentes às perspectivas do Sistema-Mundo:

I) Globalidade : Como já observamos, a teoria da modernização é internacional por definição, já que fundamentada basicamente na comparação sistemática entre Estados "soberanos", mas nunca foi global — pelo menos não no sentido proposto por Wallerstein. Para ele, por sistema mundo devemos entender uma unidade cujas partes integrantes não podem ser analisadas separadamente. Sendo assim, os processos do sistema mundo são sempre totais. **II) Historicidade**: Esse aspecto decorre do anterior. Se há realmente um sistema-mundo, isto é, uma totalidade espaço-temporal efetiva, apenas a sua história — como um todo, e não a história de suas subunidades tomadas separadamente — pode explicar as suas sucessivas conformações, assim como a sua feição contemporânea. Mas

para tanto é necessário delimitar as fronteiras (espaço) temporais do sistema-mundo moderno, procedimento que tem suscitado acirradas polêmicas. (...) **III) Unidisciplinaridade:** Se as duas constatações anteriores forem verdadeiras, a usual divisão entre as arenas política, econômica e sociocultural como esferas regidas por lógicas particulares não pode ser sustentada. Assim, unidisciplinaridade não significa multidisciplinaridade, já que a abordagem multidisciplinar, mesmo combinando elementos e descobertas de diversas áreas, respeita as fronteiras entre as ciências sociais. Em outros termos, a análise do sistema-mundo demanda a constituição de uma ciência unitária. **IV) "Holismo" ou totalismo:** Essa noção fundamenta as anteriores e ao mesmo tempo é fundamentada por elas. Quando se estuda um sistema mundo, as fronteiras entre as ciências sociais deixam de fazer sentido. Essas fronteiras, socialmente construídas entre 1850 e 1945, refletem a ideologia liberal, que de tão arraigada se tornou quase invisível. O conceito de sistema-mundo é sobretudo uma negação da perspectiva liberal: a totalidade do sistema é a unidade que confere sentido às partes (...) (MARIUTTI, 2004,p.89)

De maneira bem geral, os pontos acima elencados eram os principais pontos desenvolvidos pelos teóricos do Sistema-Mundo.

Podemos identificar ainda, como antecessor do pensamento decolonial, a Teoria da Dependência (em que suas reflexões podem ser divididas em 3 etapas diferentes) que buscava apontar as assimetrias econômicas entre centro e periferia do mundo sendo o desenvolvimento dos países do Norte a causa do subdesenvolvimento dos países do Sul. Ressaltando que o processo de dependência não se deve somente à atuação dos Estados-nação, mas também a própria divisão de classes que ocorre no interior dos Estados-nação dependentes, destacando, assim, o papel desempenhado pelas elites locais que se aliam ao capital internacional e aos interesses das elites estrangeiras. (SILVA, 2005)

O pós-colonialismo, os Estudos Subalternos, as perspectivas do Sistema-Mundo e a Teoria da Dependência são tidos, portanto, como antecessores do pensamento decolonial. Isso quer dizer que muitos pontos levantados e problematizados por estas correntes de pensamentos antecipam pontos que serão foco do trabalho desenvolvido pelo programa de investigação da Modernidade/Colonialidade. Porém, são identificados os limites das abordagens dessas correntes de pensamento, limites estes que estimulam a criação do programa de investigação Modernidade/Colonialidade.

Os pontos de vistas críticos de cada corrente teórica dão ênfase a algumas determinantes, e é a ênfase em cada uma dessas determinantes - mais

especificamente a determinante cultural no âmbito dos estudos pós-coloniais e nos estudos subalternos a determinante da economia política nas perspectivas do sistema-mundo e na teoria da dependência – que caracterizam os limites de cada perspectiva citada, limites que serão abordados pelo pensamento decolonial e resolvidos a partir da noção de heterarquia (que desenvolverei nos tópicos seguintes do trabalho).

Essas determinantes devem ser entendidas a partir da noção de que para os estudos pós-coloniais e os estudos subalternos, a categoria que determina a realidade social é a cultura, ou seja, a dimensão cultural se sobrepõe às demais dimensões da existência social e as determina. Já para a perspectiva do sistema-mundo e para a teoria da dependência a categoria que determina as demais, é a economia política, isto é, a dimensão econômico-política se sobrepõe às demais dimensões da realidade social e as determina. Contudo, há alguns autores em cada uma dessas perspectivas de pensamento que reconhecem a importância constitutiva de outra determinante no mundo moderno, como Spivack ou Wallerstein, em que a primeira reconhece a importância da divisão internacional do trabalho como constitutiva do sistema capitalista e o segundo reconhece a importância dos discursos racistas e sexistas como inerentes ao capitalismo histórico. Porém esses entendimentos não são compartilhados por todos os autores de cada perspectiva. (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p.15 a 19).

Castro-Gómez nos explica muito bem essa preponderância, ou da esfera cultural, ou da esfera econômica nas perspectivas de pensamento que foram explicadas até aqui:

A crítica que provém dos estudos culturais e do pós-colonialismo caracteriza o sistema-mundo moderno/colonial como um sistema de significações culturais. Crêem que âmbitos semióticos tais como os 'discursos sobre o outro' são um elemento *sobredeterminante* das relações econômico-políticas do sistema capitalista, e que a luta pela hegemonia social e política passa necessariamente pelo controle desses códigos semióticos. Para eles, as relações econômicas e políticas não têm sentido em si mesmas, senão que *adquirem* sentido para os atores sociais a partir de espaços semióticos específico (ou 'epistemes'). Pelo contrário, a maioria dos investigadores do sistema-mundo dão ênfase nas relações econômicas em escala mundial como determinante do sistema-mundo capitalista. De fato os teóricos do sistema-mundo têm dificuldade para pensar a cultura, enquanto que os teóricos anglo-saxões da pós-colonialidade têm dificuldades para conceitualizar os processos político-econômicos. Muitos investigadores do sistema-mundo reconhecem a importância da linguagem e dos discursos,

mas não sabem o que fazer com eles ou como articulá-los nas análises da economia política sem reproduzir um economicismo vulgar. De igual forma, muitos investigadores do pós-colonialismo reconhecem a importância da economia política, mas não sabem como integrá-la nas análises culturais sem reproduzir um culturalismo vulgar. Deste modo, ambas correntes flutuam entre os perigos do reducionismo econômico e os desastres do reducionismo culturalista. (tradução minha) (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p.16)¹

Depois de todo esse percurso feito, elencando os antecessores do pensamento decolonial, passarei a expor o que constitui o programa de investigação da Modernidade/Colonialidade e o pensamento decolonial.

2.2 A América Latina como lócus de enunciação – o Programa de Investigação da Modernidade/Colonialidade

O Programa de Investigação da Modernidade/colonialidade² foi sendo construído por meio de diversos seminários, diálogos e publicações. Seguindo o entendimento de Arturo Escobar “uma apropriada contextualização e genealogia do programa de investigação da modernidade/colonialidade terá que esperar por futuros estudos.” (tradução minha) (ESCOBAR, 2003, p. 53)³, diante dos diversos motivos e das diversas discussões levantadas que levaram ao desenvolvimento do programa de investigação da modernidade/colonialidade. Contudo, irei apresentar, de forma geral, o caminho percorrido para a constituição do programa.

¹“ La crítica que proviene de los estudios culturales y de los ‘postcolonial studies’ caracteriza al sistema-mundo moderno/colonial como un sistema de significaciones culturales. Creen que ámbitos semióticos tales como los imaginarios massmediáticos y los ‘discursos sobre el otro’ son un elemento *sobredeterminante* de las relaciones económico-políticas del sistema capitalista, y que la lucha por la hegemonía social y política del sistema pasa necesariamente por el control de esos códigos semióticos. Para ellos, las relaciones económicas y políticas no tienen sentido en sí mismas, sino que *adquieren sentido* para los actores sociales desde espacios semióticos específicos (o ‘epistemes’). Por el contrario, la mayoría de los investigadores del sistemamundo hacen énfasis en las relaciones económicas a escala mundial como determinantes del sistema-mundo capitalista. Para ellos, los imaginarios, los discursos y las epistemes son ámbitos *derivados* de los procesos de acumulación capitalista. El hecho es que los teóricos del sistema-mundo tienen dificultades para pensar la cultura, mientras que los teóricos anglosajones de la poscolonialidad tienen difi cultades para conceptualizar los procesos político-económicos. Muchos investigadores del sistema-mundo reconocen la importancia del lenguaje y los discursos, pero no saben qué hacer con ellos o cómo articularlos al análisis de la economía política sin reproducir un economicismo vulgar. De igual forma, muchos investigadores del poscolonialismo reconocen la importancia de la economía política, pero no saben como integrarla al análisis cultural sin reproducir un culturalismo vulgar. De este modo, ambas corrientes fl uctúan entre los peligros del reduccionismo económico y los desastres del reduccionismo culturalista.”

² Ao longo do texto me referirei ao Programa de Investigação da Modernidade/Colonialidade como grupo modernidade/colonialidade ou grupo M/C ou programa de investigação M/C.

³ “Uma apropriada contextualización y genealogía del programa de investigación de modernidad/colonialid tendrá que esperar por futuros estúdios.”

Na segunda metade da década de 1990, o sociólogo peruano Aníbal Quijano estava vinculado à Univesidade do Estado de Nova York (SUNY) e estava trabalhando com o norteamericano Immanuel Wallerstein que à época era diretor do Centro Ferdinand Braudel em Paris. Os dois pensadores já tinham reconhecimento internacional: Quijano pela sua colaboração ativa como pensador latino-americano vinculado à “teoria da dependência” e Wallerstein por ser o fundador da perspectiva do sistema-mundo, tida como um dos enfoques mais inovadores da sociologia ocidental na época. Quijano ministrava diversas conferências e seminários organizados pelo “*Cononality Working Group*” que tinha como integrantes outros pensadores como Ramón Grosfoguel e Augustín Lao-Montes e Sylvia Wynters que se destacavam com os seus trabalhos acerca das heranças coloniais no continente latino-americano. Esses autores, portanto, já estavam em contato e desenvolvendo diálogos sobre a questão das consequências do colonialismo no continente americano.

No ano de 1998, um importante seminário, apoiado pela CLASCO (Conselho Latino Americano de Ciências Sociais) na Universidad Central de Venezuela, conseguiu reunir, pela primeira vez, alguns importantes pensadores que constituem o grupo modernidade/colonialidade, como Edgador Lander, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil originando uma das publicações coletivas mais importantes do M/C lançada no ano 2000 “*La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.*” Ainda no ano de 1998, ocorreu, em Binghamton, o congresso internacional “*Transmodernity, historical capitalism, and coloniality: a post-disciplinary dialogue*” organizado por Ramón Grofoguel e Augustín Lao-Montes quando são chamados para o diálogo Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel e Walter Mignolo: “foi neste congresso que Dussel, Quijano e Mignolo se reuniram pela primeira vez para discutir seus enfoques acerca das heranças coloniais na América Latina em diálogo com as análises do sistema-mundo de Wallerstein”.(tradução minha)(CASTRO-GÓMEZ e GROSGOQUEL, 2007, p.10)⁴

Em 1999, ocorre um simpósio internacional na Pontifícia Universidad Javeriana na Colômbia organizado por Santiago Castro-Gómez e Oscar Guardiola,

⁴ “Fue em este congresso em donde Dussel, Quijano y Mignolo se reunieron por primera vez para discutir su enfoque de las herencias coloniales em América Latina, em diálogo com el análisis del sistema-mundo de Wallerstein”.

com a participação de Walter Dignolo, Edgardo Lander, Fernando Coronil, Quijano, Zulma Palermo e Freya Schiwy que resultou em publicações importantes como *“Pensar (en) los interstícios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial”* e *“La reestructuración de las ciencias sociales em América Latina”*. O que resultou na cooperação entre a Universidad Javeriana de Bogotá, Duke University, University of North Carolina e a Universidad Andina Simón Bolívar. (BALLESTRIN, 2013, p.97).

Iniciou-se, portanto, um intenso diálogo entre pensadores de diversas áreas do conhecimento que compartilhavam entre si a necessidade de se discutir, profundamente, o que significou a colonização no continente americano e quais as consequências desse fato para a América Latina. Assim, de 2001 a 2006 ocorreram pelo menos mais sete encontros oficiais dos pensadores que já estavam constituindo o grupo modernidade/colonialidade. Durante todo esse processo de desenvolvimento das investigações do grupo modernidade/colonialidade, outros pensadores foram se somando ao grupo, como Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Lewis Gordon, Boaventura de Sousa Santos, Margarita Cervantes de Salazar, entre outros. Durante todo esse período, temas como a descolonização, o imperialismo, a reestruturação das ciências sociais para a América Latina, a colonialidade, a modernidade entre outros temas foram sendo abordados.

Para além dos seminários, congresso e publicações, o grupo da modernidade/colonialidade participa também de diversos projetos acadêmico-políticos o que tem direta vinculação com a própria proposta epistemológica do grupo (que abordarei a seguir). “Alguns de seus membros se encontram vinculados com o movimento indígena na Bolívia e no Equador, e outros organizam atividades no marco do Fórum Social Mundial.”(tradução minha) (CASTRO-GÓMEZ e GROSFUGUEL, 2007, p. 12) ⁵

Ainda é necessário ressaltarmos que o grupo modernidade/colonialidade não é estático em relação a sua constituição, isto é, o grupo vai se constituindo de novos pensadores que se vinculam ao grupo devido à incorporação da perspectiva decolonial em seus estudos.

Importante lembrarmos que a maioria dos pensadores que vão constituindo o programa de investigação da modernidade/colonialidade, principalmente em seu

⁵ “Algunos de sus miembros se encuentran vinculados con el movimiento indígena em Bolívia y Equador, y otros organizan actividades em el marco del Foro Social Mundial”.

início, já desenvolviam linhas de pensamento próprias, como é o caso, por exemplo, de Enrique Dussel com a sua Filosofia da Libertação, Aníbal Quijano com a Teoria da dependência e Immanuel Wallerstein com a perspectiva do sistema-mundo.

É nesse sentido, que vale entendermos o motivo pelo qual se coloca esses diversos pensadores como participantes do “Programa de Investigação da Modernidade/Colonialidade” e ainda o que esse grupo pretende em relação as suas investigações e o que esse grupo representa dentro do cenário latino-americano e do cenário mundial em relação ao campo das ciências sociais e humanas.

Arturo Escobar (2003) denomina as elaborações desses pensadores como “Programa de Investigação da Modernidade/Colonialidade”. Escobar cria essa denominação para referir-se, assim, à constituição dessa nova perspectiva, que segundo ele:

(...) constitui uma novíssima perspectiva a partir da América Latina, mas não só para a América Latina mas si para o mundo das ciências sociais e humana em seu conjunto. Isto não significa que o trabalho do dito grupo é só de interesse das supostamente universais ciências sociais e humanas, senão que o mesmo grupo busca intervir decisivamente na discursividade própria das ciências sociais modernas para configurar outro espaço para a produção de conhecimento – uma forma distinta de pensamento, um paradigma outro, a possibilidade mesma de falar sobre ‘mundos e conhecimentos de outro modo’. O que este grupo sugere é que um pensamento outro, um conhecimento outro e outro mundo, no espírito do Fórum Social Mundial, de Porto Alegre são certamente possíveis. (tradução minha) (ESCOBAR, 2003,p.53)⁶

Logo, o “Programa de Investigação da Modernidade/Colonialidade” tem como proposta o questionamento profundo sobre a discursividade própria das ciências sociais e humanas; buscando romper com a história linear e os paradigmas epistêmicos que são hegemônicos nas ciências sociais e humanas. Nesse sentido, as discussões levantadas pelo Programa de Investigação da Modernidade/Colonialidade devem ser entendidas como a possibilidade de um

⁶ “(...) contituye una novedosa perspectiva desde Latinoamérica, pero no sólo para Latinoamérica sino para el mundo de las ciencias sociales y humanas, en su conjunto. Esto no significa que el trabajo de dicho grupo es sólo de intrés para las supuestamente universales ciencias sociales y humanas, sino que el mismi grupo busca intervenir decisivamente em la discursividad própria de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento – una forma distinta de pensamiento, un paradigma otro, la posibilidad misma de hablar sobre ‘mundos y conocimientos de otro modo’. Lo que este grupo sugere es que um pensamiento otro, un conocimiento otro, y otro mundo, en el espíritu del Foro Social Mundial de Porto Alegre – son ciertamente posibles.”

pensamento diferente, que se distancia das grandes narrativas modernistas, como o liberalismo e o marxismo. Propondo a pensar, a partir dos limites desses paradigmas dominantes, a fim de se criar possibilidades de pensamentos não-eurocêntricos.

Arturo Escobar utiliza a expressão “Programa de Investigação da Modernidade/Colonialidade”, pois leva em consideração as diversas linhas de pensamento que antecipam e inspiram o Programa M/C; bem como leva em consideração que algumas linhas passam a fazer parte do Programa M/C, tais como a Teologia da Libertação, a Filosofia da Libertação, a Pedagogia do Oprimido, a Teoria da Dependência; como ainda teorias críticas europeias e norte-americanas, o grupo sul-asiático de estudos subalternos, a teoria pós-colonial, as perspectivas do sistema-mundo e, principalmente, os conhecimentos subalternizados dos grupos explorados e oprimidos. Por isso, a expressão “programa de investigação” busca representar a heterogeneidade das fontes epistemológicas constituintes do “Programa de Investigação da Modernidade/Colonialidade”.

Vale ressaltarmos que dentre os vários motivos estimulantes da criação do grupo M/C um fato importante foi a crescente discussão acerca da Globalização; discussão que começa a tomar corpo a partir da década de 1990. As discussões sobre a Globalização, na maioria das vezes, sugeriam a globalização implicada na universalização da modernidade, como um estágio histórico em que o desenvolvimento é radicalizado e levado a todos os cantos do mundo. Porém, algumas perguntas deveriam ser feitas: O que é entendido como Modernidade? O que está sendo universalizado? Como se dá essa universalização? “É a globalização o último estado da modernidade capitalista ou o começo de algo novo?” (tradução minha) (ESCOBAR, 2003, p.55)⁷

Para entendermos a proposta do grupo M/C, é importante entendermos, mesmo de maneira geral, quais são as tendências dominantes dentro das ciências sociais e humanas, às quais o grupo M/C se contrapõe. Vale lembrarmos que não é uma teorização sobre a modernidade, mas sim uma tentativa de demonstrar as perspectivas dominantes, em relação à modernidade, questionadas pelo grupo.

Tais perspectivas sobre a modernidade podem ser denominadas como “intra-europeias”, isto é, são análises sobre a modernidade feitas a partir da herança epistemológica europeia, ou melhor dizendo, a partir do eurocentrismo (termo que

⁷ “Es la globalización el último estado de la modernidad capitalista o el comienzo de algo nuevo?”

será melhor explorado na continuação do texto, mais especificamente no item “Colonialidade do saber”)

A perspectiva hegemônica acerca da Modernidade, tanto de uma perspectiva filosófica, quanto sociológica, busca explicar a modernidade como um fenômeno essencialmente europeu, que nasce e se desenvolve na Europa, e que necessita apenas de fatos que ocorrem dentro da Europa para explicar o seu desenvolvimento.

A modernidade, ainda, se caracterizaria como a conquista pelos seres humanos da emancipação por meio da razão (como processo crítico). Assim a razão é o que deve coordenar as decisões humanas. Nesse sentido, historicamente, a modernidade tem raízes nos filósofos gregos. Os europeus se entendem como herdeiros da herança do pensamento clássico (helenocentrismo). Assim sendo, surge uma sequência histórica, lógica e linear apresentada como: Mundo Grego, Mundo Romano pagão e cristão, Mundo Cristão Medieval e Mundo Europeu Moderno. Dentro desta perspectiva a Europa é colocada como o centro do mundo em todos os momentos históricos e a modernidade europeia surge como o ápice de um processo histórico evolutivo. (DUSSEL, 2005, p. 26)

Diante da “descoberta da razão”, a vida passa a ser racionalizada e, em consequência disso, criam-se algumas instituições, como por exemplo, o Estado-Nação, ligado à ideia de que a razão e a ordem são os fundamentos para a igualdade possibilitando a criação do direito. (ESCOBAR, 2003, p.56). Ainda, a modernidade se caracterizaria pelo antropocentrismo, isto é, a emergência da noção de “Homem” como fundamento de todo o conhecimento; separado da natureza e do divino.

Essas ideias, portanto, vão constituindo o imaginário moderno e vão sendo reproduzidas por diversos autores que marcam a história do pensamento moderno; como Descartes, Kant, Hegel, Weber, Heidegger, Habermas, Giddens, Taylor, Touraine, Lyotard, Rorty, entre outros. Ainda que os desenvolvimentos de seus pensamentos se deem de maneiras diferentes, as matrizes epistemológicas são modernas e intra-européias. (ESCOBAR, 2003, p. 53).

Visto isso, os pensadores latino-americanos começaram a perceber as limitações da abordagem eurocêntrica da Modernidade. Como pontua Dussel, (2005, p.81) a abordagem eurocêntrica, hoje tradicional é, na verdade, uma abordagem ideológica como proposta de superioridade da Europa frente ao resto do mundo. É

uma abordagem que oculta o colonialismo e as colonialidade e o emprego constante da violência ao outro.

É levando em consideração esses apontamentos acerca da Modernidade que vão surgindo as bases conceituais do grupo M/C. Dessa maneira, o programa de investigação da Modernidade/Colonialidade busca contribuir na construção de princípios políticos, éticos, econômicos e epistêmicos; diversos dos princípios eurocêntricos, modernos/coloniais que imperam ainda hoje. Assim, a matriz epistêmica, política, valorativa, ética e econômica do programa de investigação da Modernidade/Colonialidade passa a ser o grito do sujeito, ou a vida que grita do sujeito submetido às misérias levadas a cabo durante anos de colonialismo, e ultimamente, da civilização neoliberal. A matriz, portanto, é algo que toca o material, o físico, o real, o sofrimento dos povos. Deve surgir de uma experiência, da *práxis*. Ao mesmo tempo, deve ser a reconstrução de categorias da filosofia como ensinadas na academia.

Dussel, (2005, p.109), se refere a essa matriz como “*Principium Opressionis*”, “um enunciado em que o outro é considerado como oprimido ‘dentro’ da totalidade, como parte funcional (e não como ‘sujeito’) à qual se negam os diferentes interesses que teria dentro do ‘sistema’. Trata-se do tema da alienação propriamente dita da ‘coisificação’ do outro.”

Dessa maneira, o objetivo do programa de investigação da Modernidade/Colonialidade é reinserir na história da humanidade o que foi reprimido pela razão, ética, política e economia modernas. É importante ressaltarmos que, durante todo o período da Modernidade/Colonialidade, houve resistência à imposição do projeto moderno e essa resistência é mais encarniçada e prolongada do que muitos acreditam. Porém, é somente a partir da segunda metade do século XX que podemos visualizar com mais intensidade e mais frequência a emergência de novos atores sociais encampando o projeto decolonial em escala global. Vale ressaltarmos, ainda, que é a resistência (epistemológica, cultural, política...) existente durante todo o período da Modernidade/Colonialidade o que torna possível a existência do programa de investigação M/C e que essa resistência dá as bases do programa de investigação M/C.

A emergência a que me referi no parágrafo anterior se deve, principalmente, ao espaço aberto pela perda de sentido de *práxis* e discursividades centradas nos projetos políticos-liberais de modernização e nas ideias de classe do pensamento

marxista, mas também, se deve a novos espaços conquistados pelos sujeitos históricos que estavam em uma posição de subalternidade em diversos contextos:

Fim de regimes coloniais na África e Ásia, luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, surgimento das feministas de cor naquele país, diversos movimentos indígenas pelo mundo, uma nova face do movimento negro em diversos países (por exemplo, a fundação, no final da década de 70 do século passado, do Movimento Negro unificado no Brasil), a negritude, etc. Obviamente, cada um desses movimentos tem a sua singularidade, porém nos interessa é a sua semelhança. (BERNADINO-COSTA, 2007, p.328)

O que é importante considerarmos sobre o grupo M/C é que ele não busca rejeitar as contribuições da modernidade, mas, sim, trazer à tona o lado ocultado da modernidade, isto é, a colonialidade; entendendo que as contribuições da modernidade foram orientadas para benefícios apenas de uma parte da humanidade, se esquecendo dos sujeitos coloniais.

A colonialidade, assim, é algo para além do colonialismo que representa a presença física do colonizador em um país colonizado. A colonialidade é algo que perdura para além da independência política dos países colonizados. A colonialidade é a face oculta da Modernidade na qual se passa a entender a Modernidade como um fenômeno não apenas intra-europeu, mas um fenômeno de dimensão global, vinculada com a hegemonia, periferação e subalternização geopolítica, racial, cultural e epistêmica da Europa (colocada como centro). Nas palavras de Catherine Walsh:

A colonialidade é o lado oculto da modernidade, o que articula desde a Conquista os padrões de poder a partir da raça, do saber, do ser e da natureza de acordo com as necessidades do capital e para o benefício branco-europeu como também da elite crioula. A Modernidade/Colonialidade então serve, por um lado, como perspectiva para analisar e compreender os processos, as formações e o ordenamento hegemônico do projeto universal do sistema-mundo (moderno e colonial) e, por outro lado, para visibilizar, a partir da diferença colonial, as histórias, subjetividades, conhecimentos e lógicas de pensamento e vida que desafiam esta hegemonia. (tradução minha) (WALSH, 2007, p.104)⁸

⁸ “La colonialidad es el lado oculto de la modernidade, lo que articula desde la Conquista los patrones de poder desde la raza, el saber, el ser y naturaleza de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio blanco-europeo como también de la elite criolla. La modernidade/colonialid entonces sirve, por un lado, como perspectiva para analizar y comprender los procesos, las formaciones y el ordenamento hegemónicos del proyecto universal del sistema-mundo (a la vez moderno y colonial) y, por el otro, para visibilizar, desde la diferencia colonial, las

A dimensão da colonialidade é constituída por três esferas, ou dimensões de operação que, a partir de sua articulação, contribuem para manter a diferença colonial e a subalternização. São essas esferas: a colonialidade do poder, a colonialidade do saber e colonialidade do ser. No decorrer do capítulo explicarei cada uma dessas esferas de forma mais detalhada. O importante, para o momento é entendemos o que seja a diferença colonial.

Walter D. Mignolo desenvolve o conceito de diferença colonial, em que ele demonstra que a diferença colonial é o resultado da hegemonia da modernidade. Assim, a noção de diferença colonial se constitui de acordo com a história e localização dos povos no mundo moderno/colonial. É nesse sentido que surge as categorias de “Norte/Sul” e de “Centro/Periferia” sendo “Norte e Centro” os países detentores da hegemonia política, econômica, epistêmica, cultural, ontológica, no sistema da Modernidade/Colonialidade e o “Sul e a Periferia” o resultado de um processo histórico de subalternização e ocultamento dentro do sistema da Modernidade/Colonialidade. Vale ressaltarmos que as categorias de “Norte/Sul” e de “Centro/Periferia” não dizem respeito diretamente a uma questão geográfica, mas se referem ao resultado histórico da colonialidade. É um conceito geopolítico e não só geográfico, o que faz com que haja um Sul/Periferia no Sul global considerado geograficamente como também haja um Sul/Periferia dentro do Norte global considerado geograficamente. Para Mignolo a diferença colonial se refere à “classificação do planeta no imaginário moderno/colonial, pela promulgação da colonialidade do poder, uma energia e maquinaria que transforma diferenças em valores”(tradução minha) (2002)⁹ e também explica “se o racismo é a matriz que penetra em cada domínio do imaginário do sistema mundial moderno/colonial, ‘ocidentalismo’ é a metáfora sobre a qual as diferenças coloniais vêm sendo articuladas e rearticuladas por meio das mãos mutáveis da história do capitalismo e das ideologias mutáveis motivadas pelos conflitos imperiais.”¹⁰ (Mignolo, 2000b p.13)

historias, subjetividades, conocimientos y lógicas de pensamiento y vida que desafían esta hegemonia.”

⁹ “La clasificación del planeta en el imaginario moderno/colonial, por la promulgación de la colonialidad del poder, una energía y maquinaria que transforma diferencias en valores.”

¹⁰ “Si el racismo es la matriz que penetra cada dominio del imaginario del sistema mundial moderno/colonial, ‘occidentalismo’ es la metáfora sobre la cual las diferencias coloniales han sido articuladas e rearticuladas por medio de las manos cambiantes de la historia del capitalismo y las ideologías cambiantes motivadas por los conflictos imperiales.”

Portanto, o projeto de investigação da Modernidade/Colonialidade busca pensar a partir da diferença colonial, o que implica em pensar:

À partir das ruínas, das experiências e das margens criadas pela colonialidade do poder na estruturação do mundo moderno/colonial, como maneira não de restituir conhecimentos senão de fazermos intervir em um novo horizonte epistemológico transmoderno e pós-ocidental. (MIGNOLO, 2000a, p.23)

Pensar a partir da diferença colonial significa, dessa maneira, colocar sobre o olhar investigativo as perspectivas epistemológicas e as subjetividades subalternizadas e excluídas. É, ainda, entrar em contato com produções outras que buscam construir um projeto distinto de poder social. É pensar, a partir do que é ignorado pela perspectiva hegemônica da Modernidade, a partir do construído pelas experiências históricas vividas do colonialismo e da colonialidade, um pensamento subversivo e insurgente.

Estes projetos formam um paradigma outro porque têm em comum a perspectiva e a crítica da modernidade a partir da colonialidade: isto é, não mais a modernidade refletida em si mesma no espelho, preocupada com os horrores do colonialismo, mas sim vista pela colonialidade que busca refletir-se a si mesma no espelho. E porque questiona a própria lógica mediante a qual a modernidade se pensou e segue se pensando como modernidade ou pós-modernidade. O paradigma outro não é e não pode ser, reduzido à hegemonia da pós-modernidade ou do projeto pós-moderno posto que em ambos os casos o paradigma outro é reduzido ao silêncio, como o foram outras formas de pensamento durante quinhentos anos de colonialidade/modernidade. (tradução minha) (Mignolo, 2003, p.27)¹¹

A noção de diferença colonial desenvolvida por Mignolo ainda traz uma observação muito importante. Segundo ele (2003, p.27), as diferenças coloniais foram construídas pelo pensamento hegemônico em diversas épocas, durante o período da modernidade e representam as marcas e os excessos das populações

¹¹ “Estos proyectos forman un paradigma outro porque tienen em común la perspectiva y la crítica de la modernidad desde la colonialidad: esto es, no y la modernidade reflejada a sí misma em el espejo, preocupada por los horrores del colonialismo, sino vista por la colonialidad que la mira reflejarse a sí misma em el espejo. Y porque cuestiona la própria lógica mediante la cual la modernidad se pensó y se sigue pensando como modernidad y posmodernidad. El paradigma outro no es, no puede ser, reducido a la hegemonia de la posmodernidad o del proyecto pós-moderno puesto que em ambos casos el paradigma outro es reducido al silencio, como lo fueron otras formas de pensamiento durante quinhentos años de colonialidad/modernidad.”

não europeias, primeiramente, e não estadunidenses que hoje em dia o modelo hegemônico busca corrigir e/ou ocultar. Dessa maneira, as diferenças coloniais foram mascaradas e vendidas apenas como “diferenças culturais”, resultando no ocultamento da dinâmica do poder, ou melhor dizendo, da colonialidade do poder. Esse apontamento de Mignolo é muito importante, pois marca uma diferença radical na perspectiva de construção de alternativas à modernidade/colonialidade, pois busca não transformar a diferença colonial em um “objeto de estudo” que se é estudado a partir da perspectiva epistêmica hegemônica, mas sim transformar a diferença colonial em um verdadeiro *lócus* de enunciação. O que resulta pensar a partir da dor e violência da diferença colonial, a partir do grito do sujeito.

2.2.1 O pensamento heterárquico e o “Sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu”

A ideia de pensamento heterárquico, aqui assumida, é a desenvolvida pelo teórico social, sociólogo e filósofo grego Kyriakos Kontopoulos (1993). De acordo com o autor, o conceito de heterarquia corresponde a uma estratégia epistêmica, ou a uma orientação analítica metateórica de caráter mais geral, nas palavras de Kontopoulos “(...) elas implicam em um conjunto de compromissos ontológicos, epistemológicos, assim como puramente metodológicos dirigidos à teorização, ou às tarefas de investigação.” (tradução minha) (Kontopoulos, 1993, p.384) ¹². O conceito de heterarquia será de extrema importância para o presente trabalho e permeará toda a discussão aqui proposta.

O pensamento heterárquico busca desenvolver uma nova linguagem para dar conta dos complexos processos do sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu, sem depender da velha linguagem herdada pelas ciências sociais eurocêntricas. Antiga linguagem que determina as estruturas sociais como sistemas fechados, ou com uma só lógica abarcante determinante de uma hierarquia única. Assim, o pensamento heterárquico busca ir além da linguagem de sistemas fechados em que há uma instância única que determina e condiciona todas as demais. Busca desenvolver novos conceitos e uma nova linguagem que dê conta da complexidade das hierarquias de gênero, raça,

¹² “(...) them involves a set of ontological, epistemological commitments and directed towards purely methodological theorizing or research tasks”

classe, sexualidade, conhecimento e espiritualidade dentro dos processos geopolíticos, geoculturais e geoeconômicos.

A ideia de heterarquia traz à tona a noção de que não existe um único subsistema que governa os demais. Pelo contrário, cada subsistema social exerce influência sobre os demais, diferentemente da noção de hierarquia na qual há a preponderância de um subsistema sobre outro. A partir do pensamento heterárquico, podemos perceber que há múltiplos vínculos e múltiplas determinações entre os subsistemas. “Qualquer teoria referente a fenômenos com níveis semi-independentes um do outro e entre mesclados em formas assimétricas, mas que ordenamos totalmente é uma teoria heterárquica.” (tradução minha) (Kontopoulos 1993, p.226) ¹³

Por isso, difere da noção de hierarquia. Em uma heterarquia não existe uma inclusão completa ou quase completa de um subsistema por outro, ou ainda, não há sobreposição de subsistemas, ou, subsistemas mais complexos são superiores e se constroem mediante a agregação de subsistemas menos complexos e inferiores. Em uma heterarquia não existe, portanto, uma hierarquia definida, pelo contrário existe:

(...) Um entrecruzamento de níveis nos quais não há forma de dizer com certeza se um nível é superior a outro, ou se é causamente mais importante ou ontologicamente mais básico (...) Isto implica que em cada nível particular podem influir diferentes restrições; um ‘entrecruzamento de restrições’, constitutivo do carácter multidimensional das entidades do fenómeno, aumenta em cada nível a probabilidade da subdeterminação dos níveis superiores pelos inferiores e vice e versa, a subdeterminação dos níveis inferiores pelos superiores. (tradução minha) (KONTOPOULOS *apud* BARRAGÁN p.6).¹⁴

O que é importante ressaltarmos é que o pensamento heterárquico é aquele que revela uma estrutura na qual os subsistemas se intersectam e influem uns nos outros, destacando o dinamismo da interação humana; demonstrando relações heterárquicas. Conseguimos identificar uma heterarquia a partir da constatação de

¹³ “Any theory that refers to phenomena with semi-independent levels each and intermingled with each other in asymmetrical shapes, rather than fully ordain theory is a heterarchical.”

¹⁴ “(...) um entrecruzamento de niveles em los cuales no hay forma de decir com certeza si um nivel es superior a outro, o si es casualmente más importante u ontologicamente más básico (...) Esto implica que em cada nivel particular pueden influir diferentes restricciones; un ‘entrecruzamiento de restricciones’, constitutivo del carácter multidimensional de las entidades del fenómeno, incrementa em cada nivel la probabilidade de la subdeterminación de los niveles superiores por los inferiores y viceversa, la subdeterminación de los niveles inferiores por los superiores.”

que diferentes componentes, ou diferentes agentes com diferentes leis de composição interatuam ao mesmo tempo. Dessa maneira, heterarquia é uma estrutura complexa na qual não existe um nível básico que governe os demais níveis, mas sim, vários níveis, ou estruturas que exercem um grau de influência mútua em diferentes aspectos particulares, de acordo com a necessidade da conjuntura histórica.

A partir do pensamento heterárquico, o conceito de “lógica” se transforma, ou se redefine, deixa de se referir a uma lógica única, ou uma lógica autônoma e passa a se referir a processos múltiplos, heterogêneos, imbrincados e complexos dentro de uma só realidade histórica.

A noção de imbricação é essencial aqui e perto do conceito de sistemas históricos desenvolvido por Wallerstein, entendidos como ‘redes integradas de processos econômicos, políticos e culturais’. Considera-se que as múltiplas relações hierárquicas do momento estão imbrincadas, segundo Kontopoulos ou integradas, segundo Wallerstein; não se conserva nenhuma lógica nem domínios autônomos. A noção de uma só lógica corre o risco de ser reducionista, algo contrário à ideia dos sistemas complexos, enquanto que a noção de múltiplas lógicas corre o risco de ser dualista. (tradução minha) (GROSFOGUEL, 2006, p,33-34)¹⁵

O pensamento heterárquico busca ir além da oposição binária monismo/dualismo. Pretende des-ocultar os múltiplos processos imbrincados nos diferentes níveis estruturais em uma mesma realidade material histórica. Nesse sentido, o pensamento heterárquico conserva a noção de “lógica”, apenas com propósitos analíticos, ou propósitos didáticos para diferenciar os processos imbrincados entre si, que em um processo histórico concreto adquirem um efeito e um significado estrutural diferente quando percebidos como heterarquia.

Para esse trabalho, é importante a ideia de heterarquia para demonstrar que participamos, enquanto sociedade, de diferentes subsistemas simultaneamente, que juntos constituem o que entendemos por Modernidade e, mais especificamente por sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu. É também muito

¹⁵ “La noción de imbricación es esencial aquí y cercana al concepto de sistemas históricos desarrollado por Wallerstein, entendidos como ‘redes integradas de procesos económicos, políticos e culturales’. Se considera que las multiplex relaciones jerárquicas del momento están imbrincadas, según Kontopoulos, o integradas, según Wallerstein; no se conserva ninguna lógica ni domínios autónomos. La noción de una só lógica corre el riesgo de ser reducionista, algo contrario a la idea de los sistemas complejos, mientras que lá noción de múltiples lógicas corre el riesgo de ser dualista.”

importante considerarmos o que ressaltai no parágrafo anterior, que por propósitos analíticos e didáticos durante o trabalho analisarei, separadamente, cada subsistema, ou cada processo. Porém, levando em consideração que um processo não determina o outro, mas sim que os processos influenciam uns aos outros, bem como são influenciados como ainda um processo constitui e é constituído por outro.

A expressão “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu”¹⁶ é cunhada por Ramón Grosfoguel, ao se referir à modernidade, em que ele busca exatamente um olhar heterárquico. Busca, assim, uma linguagem decolonial para a complexidade da Modernidade. Ele aplica à modernidade a linguagem da complexidade, de sistemas abertos, imbricações de hierarquias múltiplas e heterogêneas. A expressão “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu” busca dar conta da heterogeneidade estrutural da modernidade, em que estruturas heterárquicas de desigualdade sexual, de gênero, de classe, de raça e epistemológicas se interatuam. Nesse sentido, ela não está somente articulada a uma hierarquia que envolva raça/etnia e trabalho.

Isso quer dizer que buscamos avançar no entendimento de que o atual sistema-mundo (que tem raízes coloniais), não é apenas um sistema capitalista. Ainda buscamos avançar na discussão da caracterização do fator capitalismo dentro sistema-mundo. Assim sendo, o capitalismo deixa de ser visto só como um sistema econômico (paradigma da economia-política), ou só como um sistema cultural (paradigma dos estudos culturais/pós-coloniais), e passa a ser entendido como uma rede global de poder integrada por e com processos econômicos, políticos, culturais, epistêmicos e ontológicos que mantêm todo o sistema. Sendo que o que faz caracterizá-lo como sistema é exatamente essa interrelação entre as diversas dimensões da vida social.

Por conseguinte, a noção de sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu questiona muitos entendimentos acerca das características do momento histórico que ela representa. Citarei, neste momento, alguns questionamentos de maneira geral, pois no decorrer do trabalho me deterei a cada um especificamente. Supera-se a ideia de que as sociedades se desenvolvam de acordo com uma evolução linear que vai de modos pré-capitalistas

¹⁶ A partir desse momento posso me referir à expressão “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu” apenas como sistema-mundo moderno/colonial para não ficar tão extenso e repetitivo na leitura.

a modos capitalistas. Constata-se que o sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu articula diferentes formas de trabalho de acordo com a classificação racial da população mundial. Substitui-se o paradigma marxista da infra-estrutura e da superestrutura por uma estrutura histórico-heterogênea, o que quer dizer que a subjetividade e o imaginário social não decorrem das estruturas do sistema, mas são constituintes do sistema. Nesse sentido, as ideias de raça e racismo deixam de ser instrumentais à lógica preponderante de acumulação capitalista e passam a ser percebidos como constitutivos da acumulação capitalista em escala mundial. Evidencia-se, dessa maneira, a matriz de poder colonial dominante e exploradora em múltiplas dimensões da vida social, como a economia, a sexualidade ou relações de gênero, as organizações políticas, as estruturas de conhecimento, as instituições estatais e familiares. Evidencia-se, assim, a colonialidade como face oculta da modernidade.

Toda essa discussão acerca da natureza do sistema é importante, pois demonstra que para nos libertarmos desse sistema, ou melhor dizendo, para superarmos esse sistema devemos enfrentar as múltiplas hierarquias ou heterarquias que constituem o sistema. Ou, não se pode reduzir a opressão apenas a uma dimensão da vida social, ou dizer que uma opressão condiciona as demais. É necessário enfrentar as opressões em todas as dimensões da vida social, as dimensões sexuais, de gênero, espirituais, epistêmicas, econômicas, políticas, linguísticas e raciais do sistema. Isso desafia-nos a refletir sobre mudanças e transformações sociais de uma forma que não seja redutora.

Para enfrentarmos as diversas opressões constituintes do sistema-mundo moderno/colonial é importante, conseqüentemente, entendermos como se estrutura a modernidade nas diversas dimensões da vida social, política, econômica, cultural e epistemológica, e é isso que farei a seguir. Na sequência, portanto, há uma tentativa de des-ocultar a Modernidade entendida de forma hegemônica.

2.2.2 A Modernidade

Necessário se faz o esclarecimento do que seja a modernidade para entendermos o processo de construção do mundo como conhecemos hoje e descobriremos certos aspectos da "identidade moderna" (DUSSEL, 1995, p.82). Com relação à Modernidade, vários estudos têm sido feitos. Contudo, nesse trabalho,

serão convocadas para os estudos sobre a Modernidade as investigações desenvolvidas a partir de uma perspectiva decolonial; baseando-nos em uma postura intelectual que busca quebrar a ideia de linearidade histórica, e a consequente naturalização das instituições e das concepções sobre o humano e as relações humanas, que decorrem de uma abordagem linear da história. A perspectiva decolonial é baseada no fato de que os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como as suas respectivas histórias no passado de uma trajetória histórica cuja culminação é a Europa. Consequentemente a isso, surge uma perspectiva dualista/evolucionista da história: “assim todos os não-europeus puderam ser considerados, de um lado, como pré-europeus e ao mesmo tempo dispostos em certa sequência histórica e contínua, do primitivo ao civilizado, do irracional ao racional, do tradicional ao moderno, do mágico-mítico ao científico.”(QUIJANO, 2005, p.111) Dessa forma, buscamos um conceito não eurocêntrico de Modernidade.

A modernidade, afirma Dussel, nasce em 1492, marco da “invasão”¹⁷ das Américas. É, a partir de 1492, que se deram as condições históricas das origens efetivas da modernidade:

1492, segundo nossa tese central, é a data do ‘nascimento’ da Modernidade; ainda que sua gestação – como um feto – leve um tempo de crescimento intra-uterino. A Modernidade se originou nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas ‘nasceu’ quando a Europa pode se confrontar com ‘o Outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo; quando pode definir-se como um ‘ego’ des-cubridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da mesma Modernidade. De todas maneiras, este Outro não foi ‘des-coberto’ como Outro, mas foi ‘en-coberto’ como ‘o Mesmo’ que a Europa já era desde sempre. De maneira que 1492 será o momento do ‘nasci-mento’ da Modernidade como conceito, o momento concreto da ‘origem’ de um ‘mito’ de violência sacrificial muito particular, ao mesmo tempo, um processo de ‘en-cobrimento’ do não-europeu. (tradução minha) (DUSSEL, 1994, p. 8)¹⁸

¹⁷ Dentro de uma visão não-eurocêntrica dos povos periféricos.

¹⁸ “1492, según nuestra tesis central, es la fecha del “nacimiento” de la Modernidad; aunque su gestación -como el feto- lleve un tiempo de crecimiento intrauterino. La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” des- cubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue “des-cubierto” como Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del “naci- miento” de la Modernidad como concepto, el momento concreto del “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “en-cubrimento” de lo no-europeo”.

O ano de 1492, representa, por conseguinte, um marco importante para o projeto moderno. Pois, como nos demonstra José Luiz Quadros de Magalhães, nesta data ocorrem três fatos importantes para o início do processo de construção do mundo moderno como hoje o conhecemos. Em 1492, se inicia a invasão das Américas, o que dá início ao encobrimento de identidades, conhecimentos e um processo de violência que se perpetua até hoje. Como fato também de grande simbolismo, temos a queda de Granada, em 1492, que representou a expulsão dos muçulmanos da Península Ibérica abrindo a possibilidade de se formar uma união territorial na Espanha, o que é demonstrativo da intolerância à diversidade que é marca da Modernidade e da criação dos Estados-nação. Ainda, em 1492, temos a edição da primeira gramática normativa, a Gramática castelhana de Nebrija, que representa “o aperfeiçoamento do controle do pensamento, da limitação da compreensão do mundo pelos seus signos e significantes e pela hegemonia na determinação dos significados.” (MAGALHÃES e FACHUN, 2015, P.380)

Podemos perceber que a Modernidade surge, assim, no século XV, apesar de suas origens serem mais remotas. Contudo caracteriza-se a Modernidade pelo aparecimento, pela primeira vez na história mundial, de um sistema-mundo moderno/colonial, que se iniciou com a articulação dialética da Europa (enquanto centro) com o Mundo periférico (enquanto subsistema dominado e explorado).

Assim sendo, consideramos como Modernidade o que ocorre a partir de 1492 até os dias de hoje. Como muito bem nos esclarece Tatiana Ribeiro de Souza, (2013) os marcos cronológicos não são precisos no sentido de que a partir de alguma data as coisas mudam completamente da noite para o dia, mas servem para nos guiar em nossa reflexão e permitem o estabelecimento de comparações entre estado de coisas diferentes. “Percebe-se que toda grande transformação tem suas características anunciadas por uma série de eventos que a antecedem. Assim sucedeu com a modernidade.” (SOUZA, 2013).

A partir de 1492, com a invasão das Américas, iniciou-se a construção de aparatos hegemônicos, que se basearam em uma dominação militar, econômica, epistemológica e cultural por parte dos países europeus.

Para Dussel, a ideia de Modernidade assume dois sentidos ambíguos:

Semanticamente a palavra ‘Modernidade’ tem dois conteúdos ambíguos:

1) Pelo seu conteúdo primário e positivo conceitual, a 'Modernidade' é emancipação racional. A emancipação como 'saída' de uma imaturidade pelo esforço da razão como processo crítico, que abre à humanidade a um novo desenvolvimento histórico do ser humano.

2) Mas, ao mesmo tempo, por seu conteúdo secundário e negativo mítico, a 'Modernidade' é justificação de uma prática irracional de violência. O mito poderia descrever-se assim: a) a civilização moderna se autocomprende como mais desenvolvida, superior (o que significará sustentar uma posição ideologicamente eurocêntrica). b) A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, rudes, bárbaros, como exigência moral. c) O caminho deste processo educativo de desenvolvimento deve ser o seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento linear e a Europa que determina, novamente sem consciência alguma, a 'falácia desenvolvimentista'). d) Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador; a prática moderna deve exercer em último caso a violência se for necessário, para destruir os obstáculos de tal modernização (a guerra justa colonial). e) Esta dominação produz vítimas (de muitas variadas maneiras), sacrifício que é interpretado como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador investe em suas vítimas o caráter de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o colonizado, escravo africano, a mulher, a destruição ecológica da terra, etc). f) Para o moderno, o bárbaro tem uma culpa (ao opor-se ao processo civilizador) que permite à 'Modernidade' apresentar-se não somente como inocente mas também como 'emancipadora' dessa 'culpa' de suas próprias vítimas. g) Por último, e pelo carácter 'civilizatório' de la 'Modernidad', se interpretam como inevitáveis os sofrimentos ou os sacrifícios (os custos) da 'modernização' do povos 'atrasados' (imaturos), das outras raças escravizáveis, o outro sexo por ser débil, etc. (tradução minha) (DUSSEL, 1994, p.166)¹⁹

O que pretendo neste trabalho, portanto, é ir além do conceito de Modernidade que se foca na supremacia do uso da razão como forma de emancipação. Claro que a Modernidade também contém esse sentido positivo do

¹⁹Semánticamente la palabra "Modernidad" tiene ambiguamente dos contenidos:

1) Por su contenido primario y positivo conceptual, la "Modernidad" es emancipación racional. La emancipación como "salida" de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano. 2) Pero, al mismo tiempo, por su contenido secundario y negativo mítico, la "Modernidad" es justificación de una praxis irracional de violencia. El mito podría describirse así: a) la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica). b) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. c) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la "falacia desarrollista"). d) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador; la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial). e) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), sacrificio que es interpretado como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador invierte a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (del colonizado, esclavo africano, de la mujer, de la destrucción ecológica de la tierra, etcétera). f) Para el moderno, el bárbaro tiene una "culpa" (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la "Modernidad" presentarse no sólo como inocente sino como "emancipadora" de esa "culpa" de sus propias víctimas. g) Por último, y por el carácter "civilizatorio" de la "Modernidad", se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la "modernización" de los otros pueblos "atrasados" (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera."

desenvolvimento crítico e emancipador, mas se limitar a essa posição é deixar de relacionar a modernidade com o capitalismo, o colonialismo, o emprego constante da violência ou a agressão militar por exemplo. Assim, irei focar na análise do segundo sentido da Modernidade identificado por Dussel. Busco pensar, portanto, a Modernidade pela sua face ocultada, a colonialidade.

Desde que a modernidade é um projeto, o projeto triunfal do Ocidente Cristão e secular, a colonialidade é, de um lado, o que o projeto da modernidade necessita eliminar e apagar com o fim de implantar-se a si mesma como modernidade e, de outro lado, é o lugar de enunciação onde a cegueira do projeto moderno é revelado e concomitantemente, é também o lugar onde os novos projetos começam a se desenvolver. Em outras palavras, a colonialidade é o lugar de enunciação que revela e denuncia a cegueira da narrativa da modernidade a partir da perspectiva da modernidade mesma, e ao mesmo tempo a plataforma da pluriversidade, os projetos diversos provenientes da experiência das histórias locais trocadas pela expansão ocidental (como o Fórum Social Mundial demonstra); assim a colonialidade não é um novo universal abstrato (o marxismo está incrustado na modernidade, tanto a parte boa, quanto a parte míope) mas sim o lugar de onde a diversidade como projeto universal pode ser pensado; onde as questões da linguagem e dos conhecimentos se apresentam como cruciais (o árabe, o chinês, o aymara, o bengali, etc.) como o lugar do pluriversal – isto é, o “tradicional” que o “moderno” está apagando e eliminando. (tradução minha) (MIGNOLO *apud* ESCOBAR, 2003 p. 62-63)²⁰

Ao fazermos uma análise crítica da Modernidade que enfrente a colonialidade, muitos aspectos se revelam e um estudo sobre eles se demonstra importante para entendermos como se constitui o sistema mundo moderno/colonial. Debrucemos, assim, sobre esses aspectos.

²⁰ “Desde que la modernidad es un proyecto, el proyecto triunfal del Occidente Cristiano y secular, la colonialidad es, de un lado, lo que el proyecto de modernidad necesita eliminar y borrar en aras de implantarse a sí misma como modernidad y, del otro lado, es el sitio de enunciación donde la ceguera del proyecto moderno es revelado y concomitantemente, es también el sitio desde donde los nuevos proyectos comiezan a desplegarse. Em otras palabras, la colonialidad es el sitio de enunciación que revela y denuncia la ceguera de la narrativa de la modernidad desde la perspectiva de la modernidad misma, y al mismo tiempo la plataforma de la pluriversidad, de proyectos diversos provenientes de la experiencia de historias locales trocadas por la expansión occidental (como el Foro Social Mundial demuestra); así la colonialidad no es un nuevo universal abstracto (el marxismo está incrustado em la modernidad, tanto el bueno como el míope) sino el lugar donde la diversidad como proyecto universal puede ser pensado; donde la cuestion de lenguajes y conocimientos devienen cruciales (él árabe, el chino, el aymara, el bengali, etc.) como el sitio de lo pluriversal – esto es, lo “tradicional” que lo “moderno” está borrando y eliminando”

2.3 A ideia de raça e a colonialidade do poder

As ideias de Aníbal Quijano sobre a colonialidade do poder foram desenvolvidas originalmente em 1989, e formam uma das bases do pensamento decolonial, que também desenvolve as ideias de colonialidade do saber e do ser; que são interligadas entre si. Todas levando em consideração aquilo que Quijano identifica como colonialidade. De grande importância são as reflexões de Quijano, pois, como já demonstramos acima, as teorias críticas, até então privilegiavam, ou a categoria da economia ou a categoria cultural em suas análises, categorias como “gênero” e “raça” eram frequentemente ignoradas e quando usadas eram reduzidas à ideia de “classe”. Quijano, dessa forma, amplia o enfoque a partir da teoria da colonialidade do poder em que busca integrar as múltiplas hierarquias (ou heterarquias) que constituem o processo histórico-estrutural heterogêneo da modernidade/colonialidade.

A colonialidade do poder diz respeito a um modelo hegemônico global de poder que articula as noções de raça e trabalho, espaço e pessoas, de acordo com as necessidades do capital, e traz à tona a noção de que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não terminaram com o fim do colonialismo. Ou seja, a colonialidade é o elemento de origem colonial que permanece mesmo com o fim do colonialismo, mesmo com o fim da presença física do colonizador nas colônias a colonialidade permanece.

A colonialidade do poder, assim, como afirmam Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007, p. 18-19), coloca no centro da discussão o padrão de poder colonial que constitui a complexidade dos processos de acumulação capitalista articulados em uma hierarquia racial/étnica global e suas classificações derivativas de povos civilizados/ povos bárbaros, superior/inferior, desenvolvido/subdesenvolvido. Principalmente, a ideia de colonialidade do poder traz à tona a constatação de que a constituição da economia-mundo capitalista se inicia com o processo de colonização das Américas. Isso resulta no fato de que vivemos, ainda hoje, um mesmo processo histórico iniciado no século XVI.

Nas palavras de Aníbal Quijano a colonialidade do poder diz respeito:

(...) a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que

situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. (QUIJANO, 2005. P. 107)

E Quijano ainda é enfático:

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de *raça*, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. **Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico (grifo meu)** (QUIJANO, 2005. P. 107)

Com a ideia de colonialidade do poder, Quijano articula, portanto, dois conceitos que segundo ele surgem com a modernidade, ou com o colonialismo. São eles a ideia de *raça* e a ideia do capital e o mercado mundial. Isso quer dizer que a construção da hierarquia racial/étnica global foi simultânea e contemporânea, espaço-temporalmente, com a constituição de uma divisão internacional do trabalho organizada em relações centro-periferia em escala mundial (CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL, 2007, p.19),

A ideia de *raça* é, portanto, uma categoria de extrema importância para as análises decoloniais, pois como nos demonstra o autor, a ideia de *raça* buscou codificar a diferença entre conquistadores e conquistados, se utilizando de questões biológicas. A ideia de *raça* colocou uns em posição de superioridade em relação a outros e apresentou essa situação como algo natural. De acordo com Quijano, a ideia de *raça* não tem história antes da invasão das Américas, isto é, para o autor não existe um “pré” ou um “pós” da hierarquia racial/étnica em escala mundial em relação ao processo de acumulação capitalista.

Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel sobre esse assunto nos dizem que:

Desde a formação inicial do sistema-mundo capitalista a incessante acumulação de capital se mesclou de maneira complexa com os discursos racistas, homofóbicos e sexistas do patriarcado europeu. A divisão internacional do trabalho vinculou em rede uma série de hierarquias de poder: étnico-racial, espiritual, epistêmica, sexual e de gênero. A expansão colonial europeia foi levada a cabo por homens heterossexuais europeus. Por onde quer que fossem exportavam seus discursos e formavam estruturas hierárquicas em termos raciais, sexuais, de gênero e de classe. Assim, o processo de incorporação periférica e a incessante acumulação de capital se articulou de maneira complexa com práticas e discursos homofóbicos, eurocêntricos, sexistas e racistas. (tradução minha) (CASTRO-GÓMEZ e GROSFUGUELI, 2007, p. 19)²¹

A partir do encontro entre colonizador e colonizado, a América passou a ser a primeira identidade da Modernidade, ou seja, o colonizador para se diferenciar do colonizado e para reiterar a sua dominação “criou” a ideia de América. Em decorrência desse novo espaço/tempo surgiram identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços. A partir desse momento, as relações sociais são fundadas nessas diferenciações criadas, são fundadas na elaboração teórica da ideia de raça, de um lado, índios, negros e mestiços, de outro lado o espanhol, o português e mais tarde o europeu. Até então a ideia de espanhol, português e europeu designavam apenas uma procedência geográfica, mas a partir da invasão das Américas essas categorias adquiriram também uma conotação racial. As relações sociais que estavam se configurando se baseavam, assim, em relações de dominação, de poder, a partir das noções de colonizador e colonizado. A partir da “cor” dos colonizados, ou, do fenótipo dos colonizados, surgiram as categorias raciais que buscaram diferenciar o dominador do dominado. Assim, essas identidades raciais passaram a ser associadas a hierarquias, lugares e papéis sociais, ou, “raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população”. (QUIJANO, 2005 p.107)

Com a América, portanto, a noção de raça surgiu como forma de legitimar as relações de dominação impostas pela conquista. Dessa maneira, raça não é apenas a “cor” das pessoas, juntamente com a noção de raça estão relacionadas as

²¹ “Desde la formación inicial del sistema-mundo capitalista, la incessante acumulación de capital se mezcló de maneja compleja com los discursos racistas, homofóbicos y sexistas del patriarcado europeo. La división internacional del trabajo vinculó em red una serie de jerarquias de poder: etno-racial, espiritual, epistémica, sexual y de género. La expansión colonial europea fue llevada a cabo por varones hetero-sexuales europeos. Por donde quiera que fueran, exportaban sus discursos y formaban estructuras jerárquicas em términos raciales, sexuales, de género y de clase. Así, el proceso de incorporación periférica a la incessante acumulación de capital se articuló de manera compleja com prácticas y discursos homofóbicos, eurocéntricos, sexistas y racistas.”

questões do conhecimento, do poder, do trabalho. Assim a ideia de raça serviu e serve ainda para hierarquizar algumas questões: o conhecimento válido passa a ser o conhecimento do europeu, o europeu passa a ser o que manda, e o europeu passa a ter o trabalho de mando em relação às demais raças. De extrema importância entendermos que a partir da noção de raça (de questões biológicas) uma estrutura social é legitimada. Dessa maneira, a ideia de raça naturalizou as relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Desenvolverei mais a frente como se desdobrou a noção de colonialidade do poder dentro do moderno Estado-nação demonstrando que todo Estado-nação possível é uma estrutura do poder, do mesmo modo que é produto do poder.

Sobre o papel legitimador da raça nas relações sociais constituídas a partir da invasão das Américas Quijano nos explica:

Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados forma postos numa situação natural de inferioridade e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. (QUIJANO, 2005, P. 108).

Vale ressaltarmos que o projeto colonizador da América não teve somente um significado local. Pelo contrário, a colonização da América proveu um modelo de poder global. A partir da colonização da América surgiram as bases sobre as quais se desenvolveu o padrão de poder moderno/colonial que se liga ao capitalismo mundial e a um sistema de dominação estruturado ao redor da ideia de raça. Modelo de poder que se iniciou com a colonização e permanece, apesar de algumas diferenças, até hoje.

Quijano (2005, p. 109) nos mostra como foi articulada a ideia de “raça” com o novo padrão de controle do trabalho; no sentido de que passou a ocorrer uma sistemática divisão racial do trabalho, que permanece ainda hoje. Por exemplo, numa quase exclusiva associação de branquitude social com o salário e com os postos de mando. Assim as noções de raça e trabalho são naturalmente associadas

e isto é constitutivamente colonial. A partir da invasão da América, os colonizadores, os dominadores, os europeus, associaram o trabalho não pago com as raças dominadas, pois eram consideradas raças inferiores. Percebemos que nessa relação se entrelaçam as noções de raça e de trabalho. Mas, também surge, a partir daqui, o questionamento do que é o humano. Ou melhor, quem é humano? Que é uma questão mais bem explorada pela noção de colonialidade do ser que explicarei mais a frente neste capítulo.

A ideia de colonialidade do poder trazida por Quijano, como podemos ver, traz um olhar totalmente novo para as análises do sistema-mundo moderno/colonial, pois supera a noção de que há apenas uma só lógica de acumulação capitalista que instrumentaliza as divisões étnico-raciais e que precede a formação de uma cultura eurocêntrica global. Pelo contrário, Quijano percebe as inter-relações entre raça, poder, acumulação de capital, centro/periferia, entre outras. Para Quijano, a relação entre os povos desenvolvidos e povos bárbaros, pessoas superiores e pessoas inferiores, todas essas dicotomias hierarquizantes, estiveram sempre mescladas com o poder colonial, com a divisão internacional do trabalho e com os processos de acumulação capitalista. Por isso, a opção de Quijano em utilizar a expressão “colonialidade” no lugar de “colonialismo”, pois ele busca chamar a atenção para a continuidade histórica entre os tempos coloniais e os chamados tempos “pós-coloniais”, como também ele assinala que as relações coloniais de poder não se limitam apenas ao domínio econômico-político e jurídico-administrativo dos centros sobre as periferias, as relações coloniais vão além disso, tendo também uma dimensão epistêmica, cultural e ontológica. Falarei sobre a colonialidade epistêmica e a colonialidade do ser na continuidade do capítulo.

Como já explicado anteriormente, é necessário dividir a apresentação dos conceitos por uma questão pedagógica, porém os conceitos de colonialidade do poder, do saber, do ser, bem como a noção de raça, de capital, entre outras, são todas relacionadas entre si. Não há uma hierarquia entre elas, todas são constitutivas daquilo que entendemos como modernidade/colonialidade.

2.3.1 O Capitalismo

A partir do pensamento decolonial, o capitalismo é percebido de forma diferente de outras vertentes de pensamento crítico como, por exemplo, das análises

marxistas ortodoxas. O pensamento decolonial abre novos questionamentos em relação ao capitalismo. A partir da diferença colonial, busca-se entender as ideologias globais, a cultura colonial/racista e as relações centro-periferia em escala mundial, como constitutivas junto com os processos de acumulação capitalista. O pensamento decolonial, portanto, busca perceber as diferentes estruturas e processos que formam uma heterarquia, ou, hierarquias imbrincadas, heterogêneas e complexas que o paradigma da infraestrutura/superestrutura não pode dar conta de perceber.

O pensamento decolonial e a colonialidade do poder rompem com a ideia de uma sequência histórica unilinear e universalmente válida entre as formas conhecidas de trabalho e de controle do trabalho, ou também conhecidas como relações, ou modos de produção, ou seja, tendo como marco a invasão da América as ideias de capital e pré-capital são colocadas em questionamento.

É considerado como pré-capital pelo pensamento eurocêntrico, relações como a reciprocidade, escravidão, servidão e produção mercantil independente, ou seja, essas relações são vistas como uma sequência histórica prévia à mercantilização da força de trabalho. O pré-capital, portanto, é visto como diferente e incompatível com o capital. Contudo, ao se lançar um olhar para a América invadida e colonizada, podemos perceber que essas relações não emergiram em uma sequência histórica linear, não são, assim, uma mera extensão de antigas formas pré-capitalistas, como também não são incompatíveis com o capital.

Isso quer dizer que a questão do trabalho e da acumulação de riquezas está ligada diretamente com a ideia de colonialidade do poder no sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu, isto é, enquanto nos países do centro começavam a surgir formas de trabalho consideradas como “civilizadas”, nos países da periferia existia a escravidão, por exemplo. E mais do que isso, para que existisse a possibilidade de desenvolvimento de trabalhos “civilizados” e acumulação de riquezas nos países do centro era necessária a exploração do trabalho e riquezas nos países de periferia, situação que não é diferente até hoje. Importante, ainda ressaltarmos o que já foi dito anteriormente da ligação entre raça e trabalho. Percebemos a complexa estrutura capitalista que o pensamento decolonial procura demonstrar. Para além do recorte de classes, o pensamento decolonial busca demonstrar como as categorias de raça, gênero e sexualidade são constitutivas do capitalismo, bem como as relações entre países colonizadores (países de centro) e

países colonizados (países de periferia) é parte constitutiva do capitalismo, ou, não há como ignorar a colonialidade na reflexão sobre o capitalismo.

Devemos achar novos conceitos e uma nova linguagem para dar conta da complexa imbricação das hierarquias de gênero, raça, sexualidade e de classe nos processos globais geopolíticos, geoculturais e geoeconômicos do sistema mundo moderno/colonial onde a incessante acumulação de capital se vê afetada por estas hierarquias, está integrada por elas, é constitutiva delas e está constituído pelas mesmas. (tradução minha) (GROSGUÉL, 2006, p. 33).²²

Importante percebermos que na América a escravidão foi deliberadamente estabelecida e organizada como mercadoria para produzir mercadorias para o mercado mundial. Foi estabelecida, portanto, para servir aos propósitos e necessidades do capitalismo. O mesmo ocorreu com a servidão imposta aos índios, com a redefinição das instituições da reciprocidade e também com a produção mercantil independente. Todas foram organizadas de maneira a servirem às necessidades do mercado mundial e do capitalismo. Isso quer dizer que todas essas formas de trabalho e de controle do trabalho na América existiam simultaneamente e foram articuladas em torno do eixo do capital e do mercado mundial.

Sobre o papel determinante da invasão da América em relação ao capitalismo como sistema de relações de produção, e a constituição da economia mundial e seu mercado Quijano nos diz:

O capital, como relação social baseada na mercantilização da força de trabalho, nasceu provavelmente em algum momento por volta dos séculos XI-XII, em algum lugar na região meridional das penínsulas ibérica e/ou itálica e conseqüentemente, e por conhecidas razões, no mundo islâmico. É pois bastante mais antigo que a América. Mas antes da emergência da América, não está em nenhum lugar estruturalmente articulado com todas as demais formas de organização e controle da força de trabalho e do trabalho, nem tampouco era ainda predominante em relação a nenhuma delas. Só com a América pôde o capital consolidar-se e obter predominância mundial, tornando-se precisamente o eixo em torno do qual todas as demais formas foram articuladas para os fins do mercado mundial. Somente desse modo o capital transformou-se no modo de produção dominante. Assim, o capital existiu muito tempo antes que a América.

²² “Debemos hallar nuevos conceptos y um nuevo lenguaje para dar cuenta de la compleja imbricación de las jerarquias de género, raciales, sexuales y de classe em processos globales geopolíticos, geoculturales y geoeconômicos del sistema mundo moderno/colonial donde la incessante acumulación de capital se ve afectada por estas jerarquias, está integrado por ellas, es constitutivo de ellas y está constituído por las mismas.”

Contudo, o capitalismo como sistema de relações de produção, isto é, a heterogênea engrenagem de todas as formas de controle do trabalho e de seus produtos sob o domínio do capital, no que dali em diante consistiu a economia mundial e seu mercado, constituiu-se na história apenas com a emergência da América. A partir desse momento, o capital sempre existiu e continua existindo hoje em dia só como o eixo central do capitalismo, não de maneira separada, muito menos isolada. Nunca foi predominante de outro modo, em escala mundial, e com toda probabilidade não teria podido desenvolver-se de outro modo. (QUIJANO, 2005. p. 115).

A invasão promovida a partir de 1492 é, portanto, fundamental para a constituição e desenvolvimento do capitalismo: sistema econômico criado pelos europeus. Como nos diz José Luiz Quadros de Magalhães (2012, p. 25) não haveria capitalismo e o poderoso processo de industrialização da Europa, incluindo os EUA mais tarde, sem a pilhagem das riquezas retiradas da América inicialmente, assim como as riquezas da Ásia e África, ou, sem a pilhagem do ouro, cobre, prata, madeira, e diversas outras riquezas do subsolo, solo e supersolo dos países periféricos.

Deste modo, diferentemente do marxismo ortodoxo do século XX, o pensamento decolonial traz à tona a percepção de que a pilhagem que ocorreu nos países coloniais por parte dos europeus não se restringe ao que Marx denominava como período de acumulação primitiva. Na verdade, o colonialismo e a colonialidade são constitutivas do capitalismo mesmo em sua plena maturidade. Ou seja, não se trata de acumulação primitiva, mas sim de um processo iniciado com a colonização e que persiste até os dias de hoje. O sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu é constituído pela violência da exploração dos povos subjugados. Essa ideia revelada pelo pensamento decolonial nos faz perceber, então, que as raízes econômicas do imperialismo estão no colonialismo, e mais, o imperialismo não é apenas um estágio do capitalismo, mas sim característica central do próprio capitalismo desde seu início, pois desde o início o capitalismo precisou capturar mercados externos para a sua própria constituição e expansão. O capitalismo se constitui e se expande via conquista, da transformação de economias naturais, que não são mercantis, em economias de mercado. A violência, deste modo, é intrínseca ao processo do trabalho e da constituição da economia mundial.

Quijano ao falar do capitalismo como a nova estrutura de controle do trabalho iniciada com a invasão, nos afirma que:

Por outro lado, no processo de constituição histórica da América, todas as formas de controle e de exploração do trabalho e do controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articuladas em torno da relação capital-salário (de agora em diante capital) e do mercado mundial. Incluíram-se a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário. Em tal contexto, cada uma dessas formas de controle do trabalho não era uma mera extensão de seus antecedentes históricos. Todas eram histórica e sociologicamente novas. Em primeiro lugar, porque foram deliberadamente estabelecidas e organizadas para produzir mercadorias para o mercado mundial. Em segundo lugar, porque não existiam apenas de maneira simultânea no mesmo espaço/tempo, mas todas e cada uma articuladas com o capital e com seu mercado, e por meio entre si. Configuraram assim um **novo padrão global de controle do trabalho (grifo meu)**, por sua vez um novo elemento fundamental de um novo padrão de poder, do qual eram conjunta e individualmente dependentes histórico-estruturalmente. Isto é, não apenas por seu lugar e função como partes subordinadas de uma totalidade, mas também porque sem perder suas respectivas características e sem prejuízo das descontinuidades de suas relações com a ordem conjunta e consigo mesmas, seu movimento histórico dependia desse momento em diante de seu pertencimento ao padrão global de poder. Em terceiro lugar, e como consequência, para preencher as novas funções cada uma delas desenvolveu novos traços e novas configurações histórico-estruturais. Na medida em que aquela estrutura de controle do trabalho, de recursos e de produtos consistia na articulação conjunta de todas as respectivas formas historicamente conhecidas, estabelecia-se, pela primeira vez na história conhecida, um padrão global de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. E enquanto se constituía em torno de e em função do capital, seu caráter de conjunto também se estabelecia com característica capitalista. Desse modo, estabelecia-se uma nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial. (QUIJANO, 2005. p. 108)

A ideia de colonialidade do poder busca, ainda, como já afirmado anteriormente, mas importante ainda nos determos um pouco a essa temática, ressaltar o papel importante da raça em relação à constituição do capitalismo mundial. A ideia de raça produz novas identidades históricas, como brancos, negros, índios, e mais tarde mestiços, entre outros, tais identidades foram associadas, dentro da nova estrutura de controle do trabalho, a papéis e funções a serem desenvolvidas por cada uma delas. Ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente.

Desse modo, impôs-se, uma sistemática divisão racial do trabalho. Na área hispânica, a Coroa de Castela logo decidiu pelo fim da escravidão dos índios, para impedir seu total extermínio. Assim, foram confinados na estrutura da servidão. Aos que viviam em suas comunidades, foi-lhes permitida a prática de sua antiga reciprocidade – isto é, o intercâmbio de

força de trabalho e de trabalho sem mercado – como uma forma de reproduzir sua força de trabalho como servos. Em alguns casos, a nobreza indígena, uma reduzida minoria, foi eximida da servidão e recebeu um tratamento especial, devido a seus papéis como intermediária com a raça dominante, e lhe foi também permitido participar de alguns dos ofícios nos quais eram empregados os espanhóis que não pertenciam à nobreza. Por outro lado, os negros foram reduzidos à escravidão. Os espanhóis e os portugueses, como raça dominante, podiam receber salários, ser comerciantes, independentes, artesãos independentes ou agricultores independentes, em suma, produtores independentes de mercadorias. Não obstante, apenas os nobres podiam ocupar os médios e altos postos da administração colonial, civil ou militar. Desde o século XVIII, na América hispânica muito dos mestiços de espanhóis ou mulheres índias, já um estrato social extenso e importante na sociedade colonial, começaram a ocupar os mesmos ofícios e atividades que exerciam os ibéricos que não eram nobres. Em menor medida ou sobretudo em atividades de serviço ou que requeriam talentos ou habilidades especiais (música, por exemplo), também os mais “abrançados” entre os mestiços de mulheres negras e ibéricos (espanhóis ou portugueses), mas demoraram a ver legitimados seus novos papéis, já que suas mães eram escravas. A distribuição racista do trabalho no interior do capitalismo colonial/moderno manteve-se ao longo de todo o período colonial. No curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante – os brancos (ou do século XVIII em diante, os europeus) – foi imposto o mesmo critério de classificação social a todas a população mundial em escala global. Consequentemente, novas identidades históricas e sociais foram produzidas: *amarelos e azeitoados* (ou oliváceos) somaram-se a brancos, índios, negros e mestiços. Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Isso se expressou, sobretudo numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial. Assim, cada forma de controle de trabalho esteve articulada com uma raça particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido. (QUIJANO, 2005 p. 108 -109).

A categoria de raça, portanto, se apresenta como de extrema importância para se entender o capitalismo. Mais do que isso, raça como constitutiva da noção de colonialidade do poder, nos permite entender que a colonialidade determinou a distribuição geográfica do trabalho e da acumulação de riquezas. Determinou e ainda determina a geografia social do capitalismo. A partir da colonialidade, podemos entender como a Europa e o europeu se constituíram no centro do mundo capitalista. O capitalismo, em vista disso, foi desde o seu início colonial/moderno e eurocentrado. Para o capitalismo se constituir como sistema mundial foi necessário o colonialismo, e a colonialidade para que ele se perpetuasse.

Dessa maneira, busco deixar claro que as ideias de “primeiro-mundo” e “terceiro-mundo” que emergem, principalmente após a II Guerra Mundial, mascaram a colonialidade. Pois dão a falsa impressão de que um país de “terceiro-mundo” pode e deve chegar a ser um país de “primeiro-mundo”, desde que siga os passos de desenvolvimento dos países ricos. Sugerem ainda, que a partir da organização e desenvolvimento racional do Estado-nação pode-se chegar a um certo grau de desenvolvimento. Isso é uma falácia, pois, como vimos a exploração de uns (os países periféricos) é que garante a riqueza de outros (países de centro), desta forma, desenvolvimento e subdesenvolvimento são resultados de relações estruturais dentro do sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu.

A noção de colonialidade do poder, em relação ao capitalismo busca, dessa maneira, decolonizar o dilema cultura *versus* economia que permeia algumas discussões críticas acerca do capitalismo. O que a colonialidade do poder nos ajudar a entender é que não se pode subestimar as hierarquias coloniais/raciais na análise do capitalismo, ou melhor, na análise das complexidades dos processos econômicos heterárquicos globais.

A colonialidade do poder busca, portanto, integrar como parte do processo heterogêneo estrutural as múltiplas relações em que se vêm imbricadas os processos culturais, políticos e econômicos no capitalismo como sistema histórico.

2.4 O Dispositivo Moderno “Nós X Eles” – A invenção do “outro”

De acordo com Santiago Castro Gómez (2005, p.80) a Modernidade se estrutura gerando, continuamente, “alteridades”, que baseadas na ideia de razão e nas inúmeras tentativas de se caracterizar uma natureza humana, “exclui do imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concretas”. Com a Modernidade, portanto, surge um poderoso dispositivo moderno que se apresenta como “Nós X Eles” ou a “invenção do outro” baseada em uma lógica binária que reprime e oculta as diferenças.

Segundo Magalhães (2012, p.26-27) a partir da invasão das Américas, o dispositivo moderno “Nós X Eles” se manifesta pela primeira vez em sua radicalidade. Ou seja, os espanhóis e portugueses ao chegarem nas Américas, para justificarem o seu domínio militar e territorial, negam aos habitantes originários o status de pessoa, tendo como consequência um não reconhecimento do outro e uma

coisificação do outro.

O processo de criação de uma identidade espanhola e europeia se baseia na diferenciação do outro inferiorizado, compreendido como menos gente, menos humano ou até mesmo como não humano. Dessa forma, se criam padrões que estabelecem o que é necessário para ser considerado enquanto pessoa (o que veremos melhor no item da colonialidade do ser). Aqueles que não se encaixam nesses padrões podem ser excluídos, ocultados, violentados, exterminados.

Percebe-se que esse dispositivo “Nós X Eles” começa a surgir a partir daqueles três fatos importantes que ocorreram em 1492. Com a “invasão” das Américas inicia-se a conquista dos “selvagens”, o que representa a conquista daqueles tidos como inferiores e atrasados, justificando a presença do colonizador. Com a queda de Granada e a conseqüente expulsão dos “infiéis” (os mais diferentes), inicia-se um processo de criação de “uniformização; homogeneização; normalização (que gera hegemonias) e a negação sistemática da diversidade” (MAGALHÃES, 2012, p.15). Ocorre a exclusão do “outro” e a afirmação desse “Eu” ou desse “Nós” europeu sobre “Eles”: os estrangeiros, os infiéis, os selvagens, os bárbaros. Com a criação da primeira gramática normativa, começa toda construção de um imaginário baseado na lógica binária que esconde a diversidade da realidade, a partir da nomeação e criação de significados. “A nomeação é um mecanismo de simplificação e de geração de preconceitos que facilita a manipulação e dominação. A estratégia de nomear facilita a dominação” (MAGALHÃES, 2012, p. 34).

Uma das primeiras manifestações do dispositivo “Nós X Eles” é a nomeação de grupos diversos entre si, com culturas diferentes, visões de mundo diferentes, línguas diferentes que habitavam o território das Américas quando os europeus invadiram. Todos esses grupos diversos entre si foram nomeados pela palavra única “índios”. A noção de “índios” é uma noção que oculta as diversidades e se apresenta como uma grande violência destruidora das diferenças. Esse mecanismo de nomeação de grupos vai se desenvolvendo durante todo o período da modernidade.

Importante percebermos que esse dispositivo que tem origem em 1492, continua existindo até os dias de hoje, o que quer dizer que esse “Eles” vai mudando de acordo com o necessário para se manter o funcionamento do sistema-mundo moderno/colonial. Por isso a importância de levá-lo em consideração.

Tal dispositivo se apresenta, dessa maneira, como a justificativa, tanto do massacre quanto da ocultação do outro. Baseado nele que se afirma uma suposta

superioridade europeia em relação aos povos originários da América, vistos, portanto, como bárbaros ou selvagens que precisavam sair deste estado de barbárie, ou selvageria, justificando a ação europeia contra os povos originários. “Gostaria, no entanto, de defender aqui a ideia de o massacre vir, antes de tudo, de uma operação do espírito: uma maneira de se ver o ‘Outro’, de estigmatizá-lo, de rebaixá-lo e anulá-lo, antes mesmo de matá-lo, de fato.” (SÉMELIN, 2009, p.29)

Como dito anteriormente, este dispositivo existe até hoje e é utilizado como forma de justificar muita violência. Interessantes são os apontamentos de Jacques Sémelin a esse respeito em seu livro *“Purificar e destruir: Usos políticos dos massacres e dos genocídios”* em que o autor se propõe estudar como ocorreram os crimes em massa, voltando o olhar, principalmente, para os casos da *Shoah* judaica da Segunda Guerra Mundial, as limpezas étnicas da ex-Iugoslávia, o genocídio da população tutsi de Ruanda e, ainda, os genocídios armênio e cambodjano.

As dinâmicas sociais que podem levar à ‘limpeza étnica’ e ao genocídio, aliás, já se encontram, em estado latente, nos pátios de recreio das escolas ou nos bairros de nossas cidades. Não estou sequer falando das sinistras pichações – *Morte aos judeus* ou *Morram os árabes* – que mãos hostis traçam anonimamente, às vezes em uma caixa de correio, sobre um cartaz publicitário ou nas escadas de um prédio. Representam já a expressão do ódio e a rejeição do ‘Outro’, por indivíduos ou grupos racistas, no seio mesmo das democracias que se creem tolerantes. As próprias crianças não têm prazer de pegar, de vez em quando, um bode expiatório como ‘saco de pancadas’? Mais adiante, não têm os jovens a tendência a constituir gangues, bandos com uma forte sensação de inserção: ‘nós’ contra ‘eles’? E as aspirações religiosas não se baseiam em buscas fundamentais de pureza contra um mundo percebido como impuro? As lógicas de violência que culminam em massacre se apoiam em tudo isso: na designação de bodes expiatórios, na radicalização do antagonismo amigos/inimigos e, mais ainda, na matança como ato purificador. O massacre, é calor, toma sempre uma forma específica, por meio de uma cultura ou de um conflito que o pré-formam. Mas tem também um fundo de universalidade próprio da nossa comum humanidade. Felizmente, há uma distância entre a ideia e a passagem ao ato. São necessários muitos desvios sinuosos, circunstâncias sociais complexas e circunstâncias políticas favoráveis para que aconteça o massacre. Mas ele está sempre presente, em linha pontilhada, como futuro do homem, como seu possível fim. (SÉMELIN, 2009. P. 30)

Podemos entender, deste modo, que o “Outro” só é visto com a intenção do “Nós” se diferenciar deste Outro e ao mesmo tempo reforçar o seu contentamento e sua superioridade em relação ao Outro. Não se tem, portanto, um olhar de empatia em relação ao Outro, muito menos, um olhar em relação às diferenças de maneira positiva. A diferença é vista como algo ruim e perigoso.

Esse dispositivo moderno de inferiorização do outro será extremamente importante para a manifestação política da Modernidade, principalmente, para a constituição dos Estados-Nação. A ideia de nacionalidade se baseia em uma uniformização altamente excludente e violenta.

Sémelin, em sua obra acima citada, nos demonstra as “etapas” da coisificação do outro como forma de garantir o poder. E como a exacerbação dessa lógica de subalternização pode levar ao extermínio do outro, gerando durante a história moderna, vários episódios de extrema violência e genocídios. O professor José Luiz Quadros de Magalhães, ao analisar a obra de Sémelin, nos resume em alguns pontos essas “etapas” de subalternização e coisificação do outro, até o seu extermínio:

a) Em primeiro lugar a transformação da política em uma competição: adversários que se encontram em uma competição pela vitória de seus argumentos diante da “opinião pública”. (...) b) O projeto de poder era (ou continua sendo) totalizante. Logo, o adversário foi transformado em inimigo. (...) c) Depois de transformar o adversário político em inimigo, o seguinte passo será o de sua subalternização. (...) d) O passo seguinte: surge o discurso da pureza moral (e ou racial, política, etc). (...) e) O próximo passo será a geração sistemática do medo. (...) f) A seguir, um fato. O estopim. É quando este “outro” pratica um ato visível para todos. Quando o que tínhamos se torna realidade: o passo seguinte é o extermínio e a violência sem limites. (MAGALHÃES e CHALFUN, 2015)

A lógica binária e o dispositivo moderno “Nós X Eles” se manifestam de formas diversas nas várias estruturas do sistema-mundo moderno/colonial. Em relação à colonialidade do poder, o dispositivo se torna base da constituição dos Estados-Nação. Em relação à colonialidade do saber, a noção de “Nós X Eles” constrói conhecimentos que escondem as complexidades e diversidades que constituem a realidade. E, finalmente, em relação à colonialidade do ser, o dispositivo é a própria base para o estabelecimento, durante toda a modernidade, sobre quem deve ser considerado humano e quais os critérios no reconhecimento da humanidade. Nesse sentido, o dispositivo “Nós X Eles” tem diversas facetas que interagem entre si e colaboram para a perpetuação de uma lógica de violência contra o outro. Veremos, portanto, as suas diversas manifestações.

2.5 A formação do Estado Nação e o Direito Moderno

O Estado Moderno surgiu como manifestação institucional política dos princípios da Modernidade, e o Direito Moderno como a manifestação jurídica de tais princípios. Buscarei demonstrar que a lógica binária do “Nós X Eles” e a colonialidade do poder se apresentam como características constituintes da ideia de Estado Moderno ou Estado Nação e do Direito Moderno. Assim, reconheço que o estudo do surgimento do Estado Nação e do Direito Moderno pode se dar por diversas óticas. Porém, abordarei, nesse item, como as ideias de Estado Moderno e Direito Moderno se utilizam das noções de uniformização, padronização e exclusão; contribuindo para a reprodução das subalternidades e exclusões que são geradas a partir de 1492. Darei um panorama geral de como se caracteriza os Estados Nação e o Direito Moderno. Pois, no próximo capítulo, abordarei, com mais profundidade, a maneira com que cada um se desenvolve nos diversos momentos históricos do início da Modernidade, até o discurso contemporâneo de direitos humanos.

Os primeiros Estados surgiram na Europa no final do século XV e início do século XVI, em Portugal, Espanha, França e Inglaterra e suas origens estão ligadas aos principados europeus, personificados na pessoa do monarca. O Estado que passa a ser construído se tornou a instância principal de organização do poder; ganhando preponderância, frente a outros espaços de poder, que de alguma maneira, organizavam-se, previamente e que se apresentavam como espaços de complexidades formados por diversos grupos étnicos, com diversas línguas, culturas e religiosidades:

(...) podemos dizer que este estado, que começa a ser construído, ocupará o espaço intermediário dos três grandes espaços de poder: o espaço macro territorial dos impérios, descentralizados, multiétnicos e multilinguísticos; **o espaço do reino, também complexo, onde será construído o estado nacional com seu projeto uniformizador**; e o espaço local, onde estava então o poder feudal. Mais um movimento precisa ser lembrado, que pode ainda hoje ser facilmente reconhecido: *o estado moderno surge de uma necessidade de segurança de nobres, ameaçados pelos servos em rebelião, e dos burgueses, ameaçados por estas mesmas rebeliões que levavam estes servos rebeldes até os burgos, as cidades.* (MAGALHÃES e CHALFUN, 2015, p. 380)

Ocorreu, assim, uma aproximação dos nobres e dos burgueses junto ao rei, que se sentindo ameaçados pelos servos, buscaram uma forma de manter os privilégios da nobreza e garantir os interesses comerciais da burguesia. Para conter a rebelião dos servos, surgiu a necessidade de instituição de um poder centralizado, armado, hierarquizado que pudesse garantir uma ordem para a sociedade e para a economia que satisfizesse os nobres e os burgueses. A aproximação dos burgueses que necessitavam da proteção do rei ainda ajudou no financiamento da construção do Estado Moderno.

Começou, dessa maneira, a criação de um poder centralizado, que para legitimar a imposição de sua autoridade, utilizou-se de recursos que visavam uniformizar valores, compreensões de mundo e comportamentos. Buscou-se criar um passado comum entre os diversos povos de um território para que existisse uma “união” dos nacionais e diferenciação dos não-nacionais. E, ainda, criou-se uma burocracia que permitia que esta nova instância de poder se instituisse. Isso porque, sem a criação de elementos uniformizadores um poder centralizado não seria possível, permitindo que a “desordem” causada pelas revoltas dos servos continuasse.

Dessa forma, iniciou-se todo um processo de homogeneização em que os “mais diferentes” eram expulsos dos territórios ou eliminados, percebido no episódio, já, acima citado da queda de Granada e a consequente expulsão dos mouros e dos judeus. Criou-se uma uniformização a partir da religião, isto é, por mais que houvessem diferenças entre os povos eles se “uniram” pelo catolicismo (em Portugal, Espanha e França). O que permitiu que se criasse uma história comum. Iniciou-se, dessa forma, um processo de encobrimento das diversidades com o estabelecimento de um padrão: o nacional.

A expulsão dos mouros e dos judeus da Península Ibérica é um episódio representativo do processo de uniformização, necessário à constituição do Estado Nacional. Podemos perceber que, sob a justificativa, de que as religiões dos mouros e dos judeus não eram reconhecidas pelo grupo que detinha o poder promoveu-se a uniformização entre os “menos diferentes”, a partir das noções de branquitude e catolicismo. Esse processo de uniformização foi necessário para o estabelecimento de um poder único e soberano que se utilizou de elementos compartilhados pelos diferentes povos para criação de uma identidade comum.

Dentre os elementos utilizados, como instrumentos de uniformização, a religião se destacou, pois “sua capacidade de controle de comportamento e do pensamento chega onde nenhum outro sistema de controle até então poderia chegar. O crente, mesmo isolado, é vigiado por um deus onipresente, onipotente e onisciente.” (MAGALHÃES e CHALFUN, 2015, p. 382). Contudo, vários são os instrumentos utilizados para a uniformização de valores e comportamentos. Mas, todos visavam o controle do “passado” dos nacionais pelo Estado, o que garantia o consequente controle sobre o “futuro” e os objetivos comuns almejados, enquanto sociedade, e o estabelecimento no “presente” do Estado-Nação.

É possível perceber que essa identidade comum não decorre de uma identificação natural entre as pessoas, mas, sim, da junção de elementos comuns; outros inventados, a partir de mitos como os heróis nacionais, a criação de símbolos, a invocação de uma história comum, entre outros elementos com a finalidade de fortalecer a relação entre os habitantes de determinado território e o poder político que buscava se instituir. Esse elemento de uniformização resultou na construção das nacionalidades. Desta forma, o que é importante percebermos, é que a noção de nacionalidade foi um artifício para a instituição do poder político do Estado Nacional que favorecia a união dos membros de grupos diferentes entre si e destes com o grupo que detinha o poder.

Sobre a criação da nacionalidade, como artifício necessário à instituição do poder político, o Professor José Luiz Quadros de Magalhães nos ensina que:

(...) para que o poder do rei (ou do Estado) seja reconhecido, este rei não pode se identificar particularmente com nenhum grupo étnico interno. Os diversos grupos de identificação preexistentes ao Estado nacional não podem criar conflitos ou barreiras intransponíveis de comunicação, pois ameaçarão a continuidade do reconhecimento do poder e do território deste novo Estado soberano. Assim a construção de uma identidade nacional se torna fundamental para o exercício do poder soberano. Desta forma, se o rei pertence a uma região do Estado, que tem uma cultura própria, identificações comuns com a qual ele claramente se identifica, dificilmente outro grupo, com outras identificações, reconhecerá o seu poder. Assim, a tarefa principal deste novo Estado é criar uma nacionalidade (conjunto de valores de identidade) por sobre as identidades (ou podemos falar mesmo em nacionalidades) preexistentes. (...) Portanto, a tarefa de construção do Estado nacional (do Estado moderno) dependia da construção de uma identidade nacional, ou, em outras palavras: da imposição de valores comuns que deveriam ser compartilhados pelos diversos grupos étnicos, pelos diversos grupos sociais para que assim todos reconhecessem o poder do Estado, do soberano. (MAGALHÃES, 2012, p. 31)

A ideia de nacionalidade, dessa forma, pressupõe uma uniformização representada, também, em outro fato ocorrido em 1492, também citado acima: a criação da primeira gramática normativa, em que o poder centralizado pega para si o poder de dar sentido às palavras e, mais do que isso, dar sentido à interpretação sobre o mundo; iniciando, assim, um processo de colonialidade do saber que é essencial para o estabelecimento do Estado Nação e sua manutenção como instância de poder. Portanto, a criação da noção de nacionalidade serviu estritamente para a construção do poder político do Estado Nacional. Sendo, assim, a nacionalidade é um conceito moderno e não um conceito baseado em uma suposta naturalidade da identidade nacional.

Vale percebermos que o processo de construção da nacionalidade é extremamente violento, tanto fisicamente, no caso de expulsão ou até de extermínio dos “mais diferentes”, quanto cultural, epistêmica e ontologicamente em que se encobrem as diversidades, subalternizando-as, ocultando-as sob um padrão hegemônico de constituição da identidade nacional. Podemos, assim, ver o desenvolvimento da lógica binária do “Nós X eles” em que se estabelece um padrão a ser seguido. O que diverge desse padrão não é considerado como existência válida. O que foi dito no item do dispositivo moderno “Nós X eles” se aplica totalmente na construção das identidades nacionais.

Contudo, vale ressaltarmos que as formações dos Estados Nação fora da Europa (na periferia do sistema-mundo moderno/colonial) ocorreram de maneiras um pouco distintas da forma em que ocorreu na Europa. O processo de formação dos Estados Nação da periferia do sistema-mundo moderno/colonial se inicia, a partir do século XIX na América. A formação destes Estados se dá de forma diversa dos Estado Nação do centro do sistema-mundo moderno/colonial, pois entram em jogo as questões das colonialidades, principalmente, da colonialidade do ser (que abordaremos adiante), mas que de maneira geral, classifica os seres humanos entre humanos e não-humanos ou menos humanos. A noção de colonialidade do ser se refletirá na constituição dos Estados Nação fora da Europa, de forma que os Estados que surgiram não buscavam o enquadramento de todos os grupos que habitavam o território. Até porque, alguns grupos (como os índios e os negros na América) não eram considerados enquanto pessoas. Dessa forma, não interessava aos grupos dominantes que estes se sentissem participantes enquanto nacionais, era melhor, que permanecessem à margem, ou fossem totalmente excluídos.

Outra noção importante que caracteriza o Estado Moderno é a noção de Soberania. Como nos diz Magalhães (2012), uma soberania em duplo sentido, uma soberania externa “a partir da não submissão automática à vontade do papa e do poder imperial (multiétnico e descentralizado)” (p. 31) e uma soberania interna “a partir da unificação do Reino sobre os grupos de poder representados pelos nobres (senhores feudais), com a adoção de um único exército subordinado a uma única vontade” (p.31). Sobre a questão da Soberania, desenvolverei em maiores detalhes no próximo capítulo, em que veremos qual papel cumpre a Soberania nos Estados centrais e nos Estados periféricos. Pois, como poderemos perceber o conceito de Soberania é um conceito eurocêntrico e a “aquisição” da Soberania pelos Estados periféricos não representa a realização das potencialidades locais, mas sim um enquadramento nos padrões previamente estabelecidos.

Vale percebermos que o elemento “uniformização” é essencial à criação dos Estados Nação e este elemento se manifesta em diversos âmbitos da vida social, como a criação das moedas nacionais, bancos nacionais, exércitos nacionais, polícias nacionais, um direito único e estatal. Tudo para garantir a existência de um poder centralizado e hierarquizado.

Os exércitos nacionais surgiram para defender as fronteiras dos “inimigos” (o outro não-nacional surge enquanto inimigo), a polícia nacional para garantir a ordem interna do Estado, fiscalizar e reprimir o comportamento daqueles que fogiam ao padrão, o direito moderno surgiu como elemento uniformizador das regras sociais e as moedas e os bancos nacionais garantiam as condições para que se viabilizasse o capitalismo enquanto modelo econômico hegemônico moderno.

É essencial percebermos que o Estado Moderno cria as condições para a viabilidade e a expansão capitalista. Isso porque, a partir das navegações marítimas, os europeus invadiram e colonizaram territórios; extraindo suas riquezas que serviram de fontes para o acúmulo de riquezas nos países europeus. O que dá início ao capitalismo e que depois permite o início do processo de industrialização da Europa, que se dá, assim, com a exploração dos povos colonizados submetendo-os a injustiças e violências.

Desta forma o Estado Moderno trouxe instituições fundamentais para a instituição do sistema econômico capitalista:

o povo nacional, domado, uniformizado, normalizado; os bancos nacionais; as moedas nacionais; a burocracia estatal e a administração do sistema tributário; o controle da população, dos rebanhos, da produção agrícola e industrial (os censos); a polícia nacional (para conter os excluídos); os presídios e manicômios para estocar o excedente não absorvido pela economia (para a exploração de mão de obra) e guardar os não adaptados; e os exércitos nacionais, responsáveis pela invasão do mundo pelas novas potências, garantindo com isto o suprimento de recursos naturais e mão de obra escrava, e depois barata, para as economias capitalistas hegemônicas. (MAGALHÃES e CHALFUN, 2015, p. 381)

É possível percebermos que a criação do Estado Nacional institucionalizou a exclusão da diversidade. A exclusão e ocultação das diversidades epistêmica, ontológica, cultural, social são fundamentais para a manutenção de um poder organizado, centralizado e hierarquizado. Dessa forma, podemos entender que há diversos fatores agindo conjuntamente na constituição do Estado Moderno. Ao mesmo tempo, em que este é essencial para a constituição da própria Modernidade. A expansão europeia cumpre, portanto, o papel de uniformização de valores, crenças, ideias e comportamentos em outros territórios necessário para a expansão do capitalismo. Ao mesmo tempo que permite aos grupos dominantes dentro dos Estados Nação da Europa se enriquecerem por meio das riquezas retiradas das colônias, o que, também, viabiliza o capitalismo, como sistema econômico produtor de injustiças.

Desta forma:

O capitalismo moderno se desenvolve a partir da necessária proteção do rei (do Estado) para crescer. Não é possível capitalismo sem estado. O Estado moderno cria o povo nacional, o exército nacional, a moeda nacional, os bancos nacionais, a polícia nacional. Sem isto não teria sido possível o desenvolvimento da economia capitalista. A expansão militar, a conquista do mundo, a exploração de recursos naturais com a escravização de milhões de pessoas consideradas inferiores, é fator fundamental para o desenvolvimento da economia capitalista. A polícia como mecanismo de repressão dos excluídos do sistema é outro fator primordial. Forças armadas para buscar recursos naturais para alimentar a indústria e polícia para reprimir os explorados que produzem. (MAGALHÃES, 2012, p. 45)

O Direito Moderno surgiu como a manifestação jurídica da modernidade e é de extrema importância para a constituição do Estado Nação. Sendo que o Direito moderno é marcadamente estatal, tanto o direito nacional quanto o direito internacional. Dessa forma, o Direito moderno é condicionado pelos interesses dos

grupos dominantes, pela ascensão da classe burguesa e pela expansão do capitalismo.

O Direito Moderno caracterizou-se pelo seu formalismo expresso por normas gerais, abstratas e impessoais, em que a forma se sobrepõe ao conteúdo do direito. Como também, as abstrações e generalizações se sobrepõem à concretude da realidade. Assim, o direito moderno contribuiu e contribui ainda para o processo de uniformização e exclusão do outro, na medida em que o direito moderno é, principalmente, a manifestação estatal.

Para o presente trabalho se torna importante a reflexão acerca do direito internacional. Por esse motivo não me deterei nas reflexões acerca do direito nacional e seus desdobramentos. O próximo capítulo é dedicado à reflexão sobre o desenvolvimento do direito internacional e seus diversos discursos, sendo o discurso de direitos humanos o mais contemporâneo. Por isso, por ora, basta entendermos que o direito internacional é concebido a partir de um pequeno número de Estados. O que não se modifica com o fato de novos Estados aderirem aos tratados e órgãos internacionais. A dinâmica internacional do sistema-mundo moderno/colonial é, dessa forma, impregnada de ideias, valores e costumes, essencialmente, eurocêntricos, o que resulta no fato de o direito internacional e seus discursos serem hegemônicos, eurocêntricos, excludentes, produtores e reprodutores de injustiças.

2.6 O Eurocentrismo e a Colonialidade do Saber

Quando nos referimos à modernidade e ao projeto moderno, nos referimos à tentativa de submeter todas as instâncias da vida ao controle absoluto do homem baseado em uma perspectiva do que seja o conhecimento. Como nos alerta Lander (2005. p.10.) com o colonialismo não se iniciou apenas o domínio territorial dos países colonizados, isto é, a organização colonial do mundo, mas simultaneamente, se iniciou a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário.

A colonialidade do saber, em vista disso, busca trazer à tona a herança colonial epistemológica que exclui e/ou oculta visões de mundo diferentes de uma visão de mundo eurocêntrica; contribuindo para uma hegemonia cultural da Europa perante o resto do mundo. O que é importante ressaltarmos é o fato de a colonialidade do saber emergir juntamente com a colonialidade do poder e do ser,

isto é a dominação ideológica do mundo pelo eurocentrismo é constituinte do sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu, que se inicia no colonialismo e se estende até os dias de hoje. A colonialidade do saber, por esse motivo, não é mero instrumento para a construção e perpetuação do poder, mas é, antes de tudo, necessária à constituição do poder. É elemento mesmo da constituição do poder, é uma relação heterárquica.

Diante disto, a modernidade é marcada pela universalização da experiência europeia, sendo essa universalização altamente excludente; isso porque, a partir da experiência particular da história europeia, realiza-se uma leitura da totalidade do tempo e espaço da experiência humana. O eurocentrismo, portanto como nos descreve Quijano se apresenta:

Como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura e em especial do conhecimento, da produção de conhecimento (...) Reprimiram as formas de produção de sentido, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. Forçaram os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo o que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. Implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas, do mundo, em suma a cultura.(QUIJANO, 2005. P. 110-111)

O Eurocentrismo busca a sua legitimação e se impõe a partir da justificativa de que é algo universal, neutro e objetivo. É, dessa forma, o paradigma hegemônico que configura a filosofia, as ciências sociais e a cultura.

Assim, ao se falar em eurocentrismo precisamos, antes de tudo, entender como foi construído aquilo que entendemos por Europa. E ao se falar em Europa devemos falar, ao mesmo tempo, de modernidade. Segundo Dussel (2005, p. 27) o conceito hegemônico de modernidade é “eurocêntrico”, pois indica como o início e desenvolvimento da modernidade fenômenos intra-europeus. O que representa uma visão provinciana que é universalizada. Uma visão regional que marca a modernidade como algo acontecido, essencialmente, a partir do século XVII com as formulações de Galileu, Francis Bacon e Descartes, e que culmina no século XVIII, como o ápice do estabelecimento da razão como uma saída da imaturidade

humana. Portanto, uma emancipação, ocorrida por meio do uso crítico da razão. Assim, os fatos históricos essenciais para a implementação da modernidade e para o estabelecimento do princípio da subjetividade moderna são a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa.

Desta maneira, estabelece-se uma “sequência espaço-temporal” iniciada na Grécia Antiga, depois Roma pagã e cristã, o Mundo Cristão medieval e a culminação na Europa moderna. Dessa forma, “a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus” (QUIJANO, 2005, p. 111).

De acordo com Dussel (2005, p.25), a noção hegemônica de Europa e de Modernidade, se apresentam como uma invenção ideológica que rapta a cultura grega como sendo exclusivamente europeia e ocidental, transformando a Europa como “centro” da história mundial. Ou seja, explica-se toda a história mundial por meio de acontecimentos intra-europeus e, principalmente, coloca-se a Europa como o lugar em que a ideia de “racionalidade” foi sendo desenvolvida, desde os gregos antigos até a atualidade. Cria-se uma linha evolutiva de pensamento que vem de Sócrates, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás, Descartes, Locke e assim seguindo. Coloca-se a Europa como a culminação de um processo de construção de conhecimento. Cria-se uma noção de que a Europa sempre esteve no centro do mundo, tanto geograficamente falando quanto epistemologicamente falando. Dessa forma, a Europa é vendida como o padrão a ser seguido, principalmente em relação à forma de se produzir conhecimento.

Para Dussel (2005), essa visão é uma visão falsa que foi se construindo. Primeiro, porque antes de 1492 não poderíamos falar de uma história mundial, “mas histórias justapostas e isoladas: a romana, a persa, dos reinos hindus, de Sião, da China, do mundo meso-americano ou inca na América, etc.” (DUSSEL, 2005, p. 26) E segundo, porque não tem como falar da Europa como “centro” antes da invasão das Américas, até por uma questão geopolítica.

Ainda segundo Dussel (2005), é difícil refletir com fundamentos teóricos a mudança do significado do conceito de Europa. Mitologicamente, a Europa é filha de fenícios, logo de um semita, sendo completamente distinta da Europa moderna (o que é considerado a Europa definitiva). Não se pode confundir, portanto, a Grécia e o legado do pensamento grego com a concepção moderna de Europa. O que vai se constituir, como a Europa moderna, é o que se situava ao norte da Macedônia e ao

norte da Magna Grécia. Dessa forma, o que é a Europa moderna era antes ocupada pelo “bárbaro”. Dussel nos explica como se deu a formação do conceito de Europa e a conseqüente ideologia do eurocentrismo:

O lugar da futura Europa (a ‘moderna’) era ocupado pelo ‘bárbaro’ por excelência, de maneira que posteriormente, de certo modo, usurpará um nome que não lhe pertence, porque a Ásia (que será província com esse nome no Império Romano, mas apenas a atual Turquia) e a África (o Egito) são as culturas mais desenvolvidas, e os gregos clássicos têm clara consciência disso. A Ásia e a África não são “bárbaras”, ainda que não sejam plenamente humanas. O que será a Europa “moderna” (em direção ao Norte e ao Oeste da Grécia) não é a Grécia originária, está fora de seu horizonte, e é simplesmente o incivilizado, o não-humano. **Com isso queremos deixar muito claro que a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa é um invento ideológico de fins do século XVIII romântico alemão; é então uma manipulação conceitual posterior do “modelo ariano”, racista.**

Em segundo lugar, o “Ocidental” será o império romano que fala latim (cuja fronteira oriental situa-se aproximadamente entre as atuais Croácia e Sérvia), que agora compreende a África do Norte. O “Ocidental” opõe-se ao “Oriental”, o império helenista, que fala grego. No “Oriental” estão a Grécia e a Ásia. (a província Anatólia), e os reinos helenistas até as bordas do Indo, e também o Nilo ptolomaico. Não há um conceito relevante do que se chamará de Europa posteriormente.

Em terceiro lugar, Constantinopla, desde o século VII o Império Romano Oriental cristão, enfrenta o mundo árabe-muçulmano crescente. É importante lembrar que o ‘grego clássico’ - Aristóteles, por exemplo é tanto cristão-bizantino como árabe-muçulmano.

Em quarto lugar, a Europa latina medieval também enfrenta o mundo árabe-turco. Novamente Aristóteles, por exemplo, é considerado mais um filósofo nas mãos dos árabes que dos cristãos. Abelardo, Alberto Magno e Tomás de Aquino, contra a tradição e arriscando-se a condenações, utilizam o estagirita. De fato, Aristóteles será usado e estudado como o grande metafísico e lógico em Bagdá, muito antes de que na Espanha muçulmana seja traduzido ao latim, e de Toledo chegue a Paris no final do século XII. A Europa distingue-se agora da África, pela primeira vez (já que esta é muçulmana berbere; o Magrebe), e do mundo oriental (principalmente do Império Bizantino, e dos comerciantes do Mediterrâneo Oriental, do Oriente Médio). As Cruzadas representam a primeira tentativa da Europa latina de impor-se no Mediterrâneo Oriental. Fracassam, e com isso a Europa latina continua sendo uma *cultura periférica, secundária e isolada* pelo mundo turco muçulmano, que domina politicamente do Marrocos até o Egito, a Mesopotâmia, o Império Mongol do Norte da Índia, os reinos mercantis de Málaga, até a ilha Mindanao, nas Filipinas, no século XIII. A “universalidade” muçulmana é a que chega do Atlântico ao Pacífico. A Europa latina é uma cultura periférica e *nunca foi, até este momento, ‘centro’ da história*; nem mesmo com o Império Romano (que por sua localização extremamente ocidental, *nunca foi centro nem mesmo da história do continente euro-afroasiático*). Se algum império foi o centro da história regional euro-asiática antes do mundo muçulmano, só podemos referir-nos aos impérios helenistas, desde os Seleucidas, Ptolomaicos, Antíocos, etc. Mas, de qualquer modo, o helenismo não é Europa, e não alcançou uma “universalidade” tão ampla como a muçulmana no século XV.

Em quinto lugar, no Renascimento italiano (especialmente após a queda de Constantinopla em 1453) começa uma fusão que representa uma novidade; o Ocidental latino une-se ao grego Oriental, e enfrenta o mundo turco, o

que, esquecendo-se da origem helenístico-bizantina do mundo muçulmano, **permite a seguinte falsa equação: Ocidental = Helenístico + Romano + Cristão. Nasce assim a 'ideologia' eurocêntrica do romantismo alemão.** (grifo meu) (DUSSEL, 2005, P. 24-25)

Em consequência disso, Dussel nos demonstra como foi se criando a concepção de Europa como conhecemos hoje, e como essa criação manipula a história e as tradições de pensamento para colocar a Europa e a forma de produção de conhecimento feita pela Europa como padrão no mundo moderno.

Diante disso, Dussel (2005) propõe outra visão de Modernidade e, conseqüentemente, de Europa que se desenvolve em um sentido mundial. Para Dussel, nunca houve história mundial até 1492, como já foi dito anteriormente. A Espanha, conjuntamente, com Portugal abre a primeira etapa “moderna” - o mercantilismo mundial. O Atlântico supera o mediterrâneo. Para Dussel, a “centralidade da Europa Latina na história mundial é o *determinante fundamental da Modernidade*” (2005, p.27). A segunda etapa da modernidade se dá com a revolução industrial e a Ilustração. Mas, esses fatos representam o aprofundamento e ampliação do horizonte cujo início está no século XV. Nesse período, a Inglaterra substitui a Espanha como potência hegemônica até 1945 e depois os Estados Unidos emergem como potência mundial.

Logo, só a partir de 1492 que se pode falar que a Europa Moderna se torna o “centro” da história mundial, pois a partir desse momento a noção do Eurocentrismo se impõe frente a todas as demais culturas e formas de produção de conhecimento; localizando essas demais culturas como “periferia” em relação ao “centro” que é a Europa. O que Dussel quer nos mostrar, portanto, é que Portugal e Espanha com as invasões da América têm papel central na constituição da Modernidade e do Eurocentrismo, diferentemente do que o conhecimento histórico e filosófico tradicional apontam.

Portanto, além da invasão militar iniciada com a invasão da América, iniciou-se também, a dominação ideológica por todo o mundo. Essa ideologia é o que consideramos como o Eurocentrismo.

O Eurocentrismo se caracteriza por alguns fatores. O primeiro, como já demonstrado pelas reflexões de Dussel acima apresentadas, é a noção de linearidade histórica e a conseqüente naturalização da história e da cultura por meio da noção de progresso. Assim, a Europa se apresenta como ápice de um

processo histórico evolutivo e, portanto, padrão natural de todos os povos que querem evoluir. Desta forma, surgem as divisões entre evoluídos e atrasados e a subalternização de todas as demais formas de produção do conhecimento, já que se considera que o pensamento europeu por ser mais evoluído deve ser universalizado.

O Eurocentrismo se caracteriza, ainda, por uma divisão radical entre o sagrado, o homem e natureza. As concepções de mundo, que entendem o homem e a natureza como um todo interrelacionado, passam a ser excluídas na formação do sistema mundo moderno/colonial. Dessa forma, inicia-se a ideia de que a natureza e o homem participam de âmbitos ontológicos diferentes, sendo que o homem se sobrepõe à natureza e ao divino e é função do conhecimento exercer um controle racional sobre o mundo e a natureza. “É dizer que o conhecimento já não tem como fim último a compreensão das ‘conexões ocultas’ entre todas as coisas, mas sim a decomposição da realidade em fragmentos com o fim de dominá-la (tradução minha) (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 82)²³

Essa noção de divisão, entre natureza e homem se manifestará na filosofia de Descartes. E, a noção do *Ego Cogito*, em que por meio da razão metódica e por meio da divisão entre sujeito e objeto, da separação ontológica entre corpo e mente, entre razão e mundo pode-se chegar à verdade. A esse tipo de conhecimento pautado pelo Eurocentrismo, Santiago Castro-Gómez se refere como conhecimento a partir do “ponto cego” (*punto cero*) que representa “pretender fazer um ponto de vista sobre todos os demais pontos de vista, mas sem que esse ponto de vista possa ter um ponto de vista” (2007, p.83)²⁴. Isso, segundo o autor, vai ser reproduzido em toda noção de ciência moderna e na concepção das universidades enquanto instituições de produção do conhecimento.

Como nos afirma o professor José Luiz Quadros de Magalhães:

Uma subjetividade hegemônica (a partir de parte da Europa) será gradualmente e violentamente universalizada. Esta subjetiva forma de ver e interpretar o mundo será levada a todos (ou boa parte) do mundo. A exportação de livros, teorias, cultura, será feita a partir de um imenso aparato construído a partir da hegemonia econômica, sustentada na inicial hegemonia militar. Povos serão privados de sua música, sua arte, sua forma

²³ “Es decir que el conocimiento ya no tiene como fin último la comprensión de las ‘conexiones ocultas’ entre todas las cosas, sino la decomposición de la realidad em fragmentos com el fin de dominarla.”

²⁴ “pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de esse punto de vista pueda tenerse un punto de vista.”

de comer e pensar. As universidades ocidentais (Europa Ocidental e EUA) passarão a ser o destino de alunos de todo o mundo. Ali será ensinada como universal a filosofia ocidental (leia-se Ocidente como uma construção das culturas hegemônicas de alguns estados hegemônicos da Europa). Nestes centros serão, também, ensinada economia (a forma de produção de parte dos estados da Europa ocidental) como sendo a única forma econômica possível. A partir destes centros uma gigantesca indústria cultural (na segunda metade do século XX especialmente nos EUA) ditará comportamentos, modas, gostos e criará padrões comportamentais que sustentará uma sociedade de consumo global. (MAGALHÃES, 2012, p.58)

O Eurocentrismo, conseqüentemente, tem como base de sua episteme a lógica binária de separações sucessivas e de diversos reducionismos. A episteme eurocêntrica se baseia em diversas “partições do mundo real” (como Espaço-tempo, natureza-sociedade), bem como articula a noção de saber com a organização do poder. Pelas diversas separações criadas pelo eurocentrismo, concebe-se um tipo de conhecimento descorporizado e descontextualizado, que pretende ser objetivo e universal. É isso que dá as bases para uma narrativa de conhecimento que se apresenta como neutra. (LANDER, 2005, p. 9)

Há uma ausência do espaço na construção do conhecimento e nas análises sociais. O que tem por consequência a ideia naturalizada de apropriação da natureza que serve ao capitalismo. Dessa forma, os fatos históricos são tidos como independentes do espaço, que é apresentado, como algo inerte. A ausência do espaço implica, dessa forma, na ausência da natureza e da territorialidade como âmbito do político.

Esta é uma construção *eurocêntrica*, que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal. Mas é ainda mais que isso. Este metarrelato da modernidade é um dispositivo de conhecimento *colonial* e *imperial* em que se articula essa totalidade de povos, tempo e espaço como parte da organização colonial/imperial do mundo. Uma forma de organização e de ser da sociedade transforma-se mediante este dispositivo colonizador do conhecimento na forma ‘normal’ do ser humano e da sociedade. As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas. São colocadas num momento *anterior* do desenvolvimento histórico da humanidade, o que, no imaginário do progresso, enfatiza sua inferioridade. Existindo uma forma ‘natural’ do ser da sociedade e do ser humano, as outras expressões culturais diferentes são vistas como essencial ou ontologicamente inferiores e, por isso, impossibilitadas de ‘se superarem’ e de chegarem a ser modernas (devido principalmente à inferioridade racial). Os mais otimistas vêem-nas demandando a ação civilizatória ou modernizadora por parte daqueles que são portadores de

uma cultura superior para saírem de seu primitivismo ou atraso. *Aniquilação* ou *civilização imposta* definem, destarte, os únicos destinos possíveis para os *outros*. (LANDER, 2005, p. 13-14)

Boaventura de Souza Santos (2009, p.31) se refere ao pensamento Ocidental Moderno como um pensamento abissal, o qual traça um sistema de distinções visíveis e não visíveis; sendo que as não visíveis se convertem em fundamento das visíveis, o que divide a realidade em dois mundos ontologicamente opostos: O Norte colonial, situado deste lado da linha e o Sul oprimido e colonizado, situado do outro lado da linha. A divisão é tamanha que aquilo que se situa do outro lado da linha é considerado como não-existência, invisibilidade, ausência, não dialética. O pensamento abissal baseia-se, portanto, em uma lógica de violência e apropriação que produz uma destruição além de física e material, também cultural e epistêmica.

O conhecimento moderno e o direito moderno, segundo o autor, representam as mais consumadas manifestações do pensamento abissal. No campo do conhecimento, há uma divisão entre conhecimentos aceitáveis do lado de cá da linha abissal: a ciência que é detentora do monopólio do verdadeiro e do falso e alternativas reconhecidas pela ciência, a filosofia e a teologia. Já do outro lado da linha abissal está o que se apresenta como distinção invisível. Residem os conhecimentos populares, laicos, camponeses, indígenas, entre outros, que desaparecem como conhecimentos relevantes, pois estão mais além da verdade e da falsidade. São tidos como crenças, opiniões, magia, idolatria, compreensões intuitivas ou subjetivas. Não são reconhecidos como conhecimentos.

Para Boaventura, por isso, nos últimos cinco séculos ocorreu um “epistemicídio”, em que todas as formas de ver e compreender o mundo, e conseqüentemente de agir no mundo, que não fossem considerados como ciência foram menosprezados, excluídos, destruídos. E isso, como já acima dito, tem ligação direta com a colonização, resultando em uma cartografia epistemológica (geopolítica do conhecimento) em que o conhecimento produzido pelo Norte global é o único que prevalece, e com pretensões de universalidade. Conseqüentemente, o conhecimento produzido pelo Sul global se torna invisível.

Cria-se, portanto, uma geopolítica do conhecimento em que o conhecimento válido é só aquele produzido dentro dos padrões europeus, da racionalidade e da ciência moderna como conhecimento universal, um saber não localizado que

concebe as demais formas de produção do conhecimento como sendo saberes locais ou regionais, saberes primitivos e não racionais.

Dessa forma, a partir da geopolítica do conhecimento todas as demais culturas e formas diversas de ver o mundo passam a ser estudadas a partir do *lócus* moderno, o que contribui para ocultar, negar, subordinar ou extirpar a diversidade epistêmica.

2.6.1 “Desobediência Epistêmica” – O Pluralismo Epistemológico e a decolonialidade do saber

A ideia de pluralismo epistemológico se contrapõe a ideia do “eurocentrismo” e se fundamenta no reconhecimento da colonialidade do saber, no fato de que as pessoas consideradas inferiores tiveram seu agenciamento epistêmico negado. É uma crítica ao paradigma europeu de racionalidade, mas que não busca a mera negação de todas as categorias, mas sim, busca revelar a colonialidade na construção do conhecimento eurocêntrico.

O pluralismo epistemológico parte da ideia de que:

O mundo é um pluriverso político, cultural e cognitivo. A vida se organiza e se experimenta de vários modos. Se produz conhecimento por meio de uma diversidade de estratégias, de processos de imaginação que permitem compreender as diversas dimensões da natureza e a nós mesmos como parte dela. Não só existe uma pluralidade de formas de conhecimento que corresponde a diversidade de culturas, mas também que no interior de cada cultura se desenvolve uma pluralidade de formas de pensamento. Neste sentido as pretensões de verdade que se erigem em qualquer cultura acabam sendo uma forma de desconhecimento da diversidade constitutiva de sua forma de vida, ademais se convertem em um ato repressivo que desconhece o desenvolvimento de uma pluralidade de formas de pensar nos mais diversos âmbitos, a partir do estudo dos processos da natureza no sentido amplo até os processos sociais e políticos. (tradução minha) (ÓLIVE, 2009. P 12)²⁵

²⁵ “El mundo es un pluriverso político, cultural y cognitivo. La vida se organiza y experimenta de varios modos. Se produce conocimiento a través de una diversidad de estrategias, de procesos de imaginación, que permiten comprender las diversas dimensiones de la naturaleza y a nosotros como parte de ella. No sólo existe una pluralidad de formas de conocimiento que corresponde a la diversidad de culturas sino que también al interior de cada cultura se desarrolla una pluralidad de formas de pensamiento. En este sentido que las pretensiones de verdad que se esgrimen en cualquier cultura acaban siendo una forma de desconocimiento de la diversidad constitutiva de su forma de vida, además se convierten en un acto represivo que desconoce el despliegue de una pluralidad de formas de pensar en los más diversos ámbitos, desde el estudio de los procesos de la naturaleza en sentido amplio hasta los procesos sociales y políticos.”

O pluralismo epistemológico questiona o “eurocentrismo”, e isso significa fazer do conhecimento o próprio objeto de estudo, levando em conta que, todo o conhecimento crítico deve começar por uma crítica da própria forma de se produzir o conhecimento. Dessa maneira, revelam-se encobrimentos estratégicos, revelam-se as ideologias, e se assume a perspectiva de que cada pessoa é única e que por isso cada um, e as diversas culturas, enxergam a realidade de formas diferentes, e que cada um desses olhares são complementares e não se excluem.

A ideia do pluralismo epistemológico nos permite, portanto, perceber que desde a colonização, a subjetividade foi sendo forjada de forma hegemônica, (a partir de parte da Europa) por meio de processos graduais e que foram universalizados de forma violenta. Pois, por todo o mundo, vários povos foram exterminados e ao se exterminar um povo, se extermina também a maneira como aquele povo via o mundo, seus idiomas, formas de produzir e de viver, maneiras diversas de pensar e encarar o mundo. Percebe-se que essas diversas formas de viver foram exterminadas ou ocultadas.

Como vimos no item da colonialidade do saber, uma noção hegemônica de conhecimento será gradualmente e violentamente universalizada. O legado do eurocentrismo impede pensar o mundo de outra forma:

Como nos disse Walter Mignolo, o fato de os gregos terem inventado o pensamento filosófico, não quer dizer que tenham inventado O Pensamento. O pensamento está em todos os lugares onde os diferentes povos e suas culturas se desenvolveram e, assim, são múltiplas as epistemes com seus muitos mundos de vida. Há, assim, uma diversidade epistêmica que comporta todo o patrimônio da humanidade acerca da vida, das águas, da terra, do fogo, do ar, dos homens. (PORTO-GONÇALVES, 2005, p.3)

O pluralismo epistemológico, deste modo, permite-nos vislumbrar novas maneiras de se ver e pensar o mundo. Pois parte da ideia de que não há uma forma correta de se ver o mundo ou de se produzir conhecimento. O que há são formas diversas de se experimentar o mundo. Esta ideia parte da percepção de que é necessário buscar uma ruptura com a Modernidade, já que esta se apresenta como uniformizadora, hegemônica, e não reconhece a diversidade de formas de existir.

Boaventura vai direto ao ponto ao afirmar que “Não é possível uma justiça social global sem uma justiça cognitiva global!” (2009, p.40). Dessa maneira, não basta apenas o reconhecimento da diversidade cultural. É necessário o reconhecimento da diversidade epistemológica do mundo.

Dessa forma, é necessária uma ruptura radical com as formas de pensamento e ação da Modernidade Ocidental. É necessário pensar a partir de outras perspectivas que se inserem no domínio do impensável até então: as diversas formas de ver o mundo que não são identificadas como ciência.

O pluralismo epistemológico é, dessa maneira, uma forma de “desobediência epistêmica”. É o enfrentamento da epistemologia dominante. Traduz-se, assim, em um aprender a desaprender. O pluralismo epistemológico não vem para negar a ciência, porque ela, nesse contexto, é vista como mais uma maneira de se produzir conhecimento, mas não a única. O pluralismo epistemológico confronta com a monocultura da ciência moderna, e se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos e nas interações entre esses conhecimentos; partindo da ideia de que conhecimento é interconhecimento. Os conhecimentos diversos são complementares entre si e nenhuma cultura ou grupo social detêm a “verdade”. O processo de produção de conhecimento deve ser plural e dialógico. Parte-se, portanto, da ideia da inesgotável diversidade epistemológica do mundo, da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico.

O pluralismo epistemológico enfrenta a epistemologia moderna, por exemplo, ao não ser categórico com a divisão entre teoria e prática. A prática é tão necessária quanto a teoria no sentido de que se percebe que o conhecimento influencia diretamente nas vidas das pessoas.

Boaventura se refere à ideia do pluralismo epistemológico como “ecologia dos saberes” o que veremos no último capítulo deste trabalho.

A partir disso, é importante ressaltar que para que haja justiça social, que depende como afirmado anteriormente de uma justiça cognitiva, não basta apenas uma distribuição mais equitativa do conhecimento científico, o que na prática seria apenas reprodução do conhecimento hegemônico. A epistemologia dominante nega a produção do conhecimento que não seja científico. Por isso, é necessário tensionar e questionar o modo tradicional de se produzir conhecimento. É necessário ter uma disposição epistemológica e política para rever a postura frente à

maneira de se produzir conhecimento. Subverter matrizes de pensamento, acolher as diversas perspectivas possíveis, numa área que tradicionalmente tenta estabelecer verdades absolutas e universais. Possibilitar o deslocamento do pensamento hegemônico é urgente e necessário como forma de dar voz e visibilidade a sujeitos que foram ocultados dentro dessa normatização hegemônica.

Obviamente que, o processo de interconhecimento não é um processo simples de ocorrer. Aparecem nesse processo desafios que devem ser encarados, como a tradução intercultural. Desenvolverei no último capítulo do trabalho sobre como pode ocorrer o diálogo intercultural, já que acredito que as propostas do pluralismo e da interculturalidade são necessária para a reconstrução dos direitos humanos.

2.7 A Colonialidade do Ser

O conceito de colonialidade do ser surgiu das discussões de um diverso grupo de intelectuais, como Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola, Edgardo Lander, Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano, Freya Schiwy, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, entre outros, que desenvolvem trabalhos em torno da temática da colonialidade e da decolonialidade.

O conceito de colonialidade do ser surge a partir das reflexões sobre as implicações da colonialidade do poder em diferentes áreas da sociedade. Ou seja, o conceito de colonialidade do ser surge enquanto conceito um pouco depois das ideias de colonialidade do poder e do saber, porém historicamente como constituinte do sistema-mundo moderno/colonial surge simultaneamente às ideias de colonialidade do poder e do saber.

Se a colonialidade do poder se refere à inter-relação entre formas modernas de exploração e dominação, e a colonialidade do saber diz respeito à epistemologia hegemônica eurocêntrica e a produção de conhecimento e a reprodução de regimes de pensamentos coloniais, a colonialidade do ser busca explicitar a experiência vivida da colonização. O surgimento do conceito de colonialidade do ser, portanto, responde à necessidade de se perguntar sobre os efeitos da colonialidade na experiência vivida dos sujeitos subalternos e não só em relação à formação mental e do imaginário, do qual a colonialidade do saber dá conta.

Segundo Nelson Maldonado-Torres (2007, p. 130) “A colonialidade do ser introduz o objetivo de conectar os níveis genético, existencial e histórico, onde o ser mostra de forma mais evidente seu lado colonial e suas fraturas.”²⁶ (tradução minha)

Para se entender melhor o conceito de colonialidade do ser é importante trazermos à tona a discussão desenvolvida por Nelson Maldonado-Torres a cerca da ideia de “*ego conquiro*”, ideia essa desenvolvida por outros autores também como Enrique Dussel. A noção de “*Ego conquiro*” busca demonstrar um ideal da subjetividade moderna o qual antecede a formulação cartesiana de “*Ego Cogito*”. Isso quer dizer que o significado do *cogito* cartesiano, em relação à identidade moderna europeia, tem que se dar em relação a um ideal não questionado de subjetividade expresso pela ideia de “*ego conquiro*”.

A certeza do sujeito em sua tarefa de conquistador precedeu a certeza de Descartes sobre o ‘eu’ como substância pensante (*res cogitans*), e proveu uma forma de interpretá-lo. O que sugiro aqui é que o sujeito prático conquistador e a substância pensante têm graus de certeza parecidos para o sujeito europeu. Ademais, o *ego conquiro* proveu o fundamento prático para a articulação do *ego cogito*. Dussel sugere esta ideia: ‘O ‘bárbaro’ era o contexto obrigatório de toda reflexão sobre a subjetividade, a razão, o *cogito*’ Mas, tal contexto não está definido somente pela existência do bárbaro, mas sim que, o bárbaro havia adquirido novas conotações na modernidade. O bárbaro era agora um sujeito racializado. E o que caracterizava esta racialização era um questionamento radical ou uma suspeita permanente sobre a humanidade do sujeito em questão. Assim, a ‘certeza’ sobre a empresa colonial e o fundamento do *ego conquiro* são ancorados no *cogito* cartesiano, na dúvida ou no ceticismo. O ceticismo se converte em meio para alcançar a certeza e prover a fundação sólida do sujeito moderno. O rol do ceticismo é central para a modernidade europeia. E assim como o *ego conquiro* antecede o *ego cogito*, um certo tipo de ceticismo sobre a humanidade dos sub-otros colonizados e racializados serve como fundo para as certezas cartesianas e seu método de dúvida hiperbólica. Assim, pois, antes que o ceticismo metódico cartesiano (o procedimento que introduziu a figura do gênio maligno) se fez central para as concepções modernas do eu e do mundo, havia outro tipo de ceticismo na modernidade que era constitutivo do sujeito moderno. Em vez da atitude metódica que leva o *ego cogito*, esta forma de ceticismo define a atitude que sustenta o *ego conquiro* ou *hombre imperial*. Seguindo a interpretação fanoniana do colonialismo com a misantropia, como indica Lewis Gordon, caracterizaria esta atitude como um maniqueísmo misantrópico racista/imperial, o qual também pode entender-se de forma mais simples como *actitude imperial*.

Diferente da dúvida metódica cartesiana, o ceticismo maniqueo misantrópico não duvida da existência do mundo ou o status normativo da lógica e da matemática. Este, sim, **questiona a humanidade dos colonizados. A divisão cartesiana entre *res cogitans* (coisa pensante) e *res extensa* (matéria), a qual tem como uma de suas expressões a divisão entre mente e corpo é precedida pela diferença colonial**

²⁶ “La colonialidad del ser introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico, donde el ser muestra de forma más evidente sua lado colonial y sus fracturas.”

antropológica entre o conquistador e o conquistado. (grifo meu)
(tradução minha)(Nelson Maldonado-Torres, 2007. 133-134)²⁷.

O que Nelson Maldonado-Torres quer nos mostrar é que o *ego cogito*, ou seja, o ser pensante, é estabelecido na modernidade a partir da diferença anterior do *ego conquiro*, o eu conquistador. Quer dizer que é tido como ser pensante aquele que é o conquistador. O conquistado, por sua vez, não é tido como ser pensante e como a característica de “pensante” que estabelece o que é o ser (ou o que é o homem) àquele que não pensa ou o conquistado tem a sua humanidade negada. Mais do que isso ainda, o autor quer nos mostrar que o dualismo cartesiano mente e corpo é antecipado pelo dualismo *ego conquistador* e *ego conquistado* o que resulta em que a categoria de mente pertence ao *ego conquistador* e categoria de corpo ao *ego conquistado*. Isso é de extrema importância, pois, este dualismo serviu para introduzir em nível teórico, o racismo. Tomando o corpo como uma entidade puramente material, teses científicas se desenvolveram com o escopo de estudar certas populações em termos naturalistas, resultando no estudo científico das raças.

²⁷ “La certidumbre del sujeto em sua tarea de conquistador precedió la certidumbre de Descartes sobre el “yo” como sustancia pensante (*res cogitans*), y proveyó una forma de interpretalo. Lo que sugiero aqui es que el sujeto práctico conquistador y la sustancia pensante tenían grados de certidumbre parecidos para el sujeto europeo. Además, el *ego conquiro* proveyó el fundamento práctico para la articulación del *ego cogito*. Dussel sugere esta idea: ‘El ‘bárbaro’ era el contexto obligatorio de toda reflexión sobre la subjetividad, lá razón, el *cogito*” Pero, tal contexto no estaba definido solamente por la existencia del bárbaro, más bien, el bárbaro había adquirido nuevas connotaciones em la modernidad. El bárbaro era ahora um sujeto racializado. Y lo que caracterizaba esta racialización era um cuestionamiento radical o uma sospecha permanente sobre la humanidad del sujeto em cuestión. Así, la “certidumbre” sobre la empresa colonial y el fundamento del *ego conquiro* quedan anclados, como el *cogito* cartesiano, em la duda o el escepticismo. El escepticismo se convierte em em médio para alcanzar certidumbre y proveer una fundación sólida al sujeto moderno. El rol del escepticismo es central para la modernidad europea. Y así como el *ego conquiro* antecede al *ego cogito*, um certo tipo de escepticismo sobre la humanidad de los sub-otros colonizados y racializados sirve como fondo a las certidumbres cartesianas y su método de duda hiperbólica. Así, pues, antes que el escepticismo metódico cartesiano (el procedimiento que introdujo la figura del gènio maligno) se hiciera central para las concepciones modernas del yo y del mundo, había outro tipo de escepticismo em la modernidad que y ale era constitutivo al sujeto moderno. Em vez de la actitud metódica que lleva al *ego cogito*, esta forma de escepticismo define la actitud que sostiene al *ego conquiro* u *hombre imperial*. Siguiendo la interpretación fanoniana del colonialismo com la misantropia, como indica Lewis Gordon, caracterizaria esta actitud como um maniqueísmo misantrópico racista/imperial, el cual también puede entenderse de forma más simple como *actitud imperial*. Distinto de la duda metódica cartesiana, el escepticismo maniqueo misantrópico no duda sobre la existencia del mundo o el status normativo de la lógica y la matemática. Éste, más bien, **cuestiona la humanidad de los colonizados. La división cartesiana entre *res cogitans* (cosa pensante) y *res extensa* (matéria), la cual tiene como uma de sus expresiones la división entre mente y cuerpo es precedida pela diferencia colonial antropológica entre el conquistador y el conquistado.**”

Portanto, essa relação entre mente e corpo enunciada por Descartes, serve para entender as relações entre colonizador e colonizado, entre homem e mulher – em especial a mulher negra. Essa dicotomia se traduz, dessa maneira, na diferença entre europeu e não europeu, entre brancos e negros e entre homens e mulheres. Surgem, assim, hierarquias humanas, e são essas hierarquias que a colonialidade do ser busca explicitar.

Poderia mostrar a colonialidade como discurso e prática que simultaneamente prega a inferioridade natural dos sujeitos e a colonização da natureza, o que marca a certos sujeitos como dispensáveis e a natureza como pura matéria prima para a produção de bens para o mercado internacional. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 135)²⁸

Dessa maneira, podemos perceber o motivo pelo qual a modernidade concebe a proteção da vida e dos direitos de alguns, em detrimento da vida e direito dos outros. Essa preferência em proteger alguns e não outros, parte do que disse acima; se fundamenta no *ego conquirō* como base de fundamentação para o *ego cogito* o que transforma as perguntas acerca do humano. As questões, aparentes acerca do humano, trazem uma diferenciação anterior e oculta que condiciona o entendimento do que é o humano. Isso quer dizer que a pergunta aparente “O que é o humano?” é condicionada pela pergunta “É em realidade humano?”; bem como “Tem direitos?” se condiciona por “Por que pensa que tem direitos?” e ainda afirmações como “É um ser racional” se condiciona por “É em realidade racional?” (MALDONADO-TORRES, 2007, p.136)

Essas condicionantes que representam a colonialidade do ser nos ajudam a entender porque violências extremas ocorrem e também o motivo pelo qual os direitos humanos não são aplicados igualmente a todos. Baseado no dispositivo “Nós X Eles” a colonialidade do ser promove a identificação de sujeitos que são dispensáveis, porque, na verdade, não são considerados como sujeitos, ou como pessoas, mas sim como coisas e corpos.

²⁸ “Podría plantearse la colonialidad como discurso y práctica que simultaneamente predica la inferioridade natural de sujetos y colonización de la naturaleza, lo que marca a ciertos sujetos como dispensables y la naturaleza como pura matéria prima para la producción de bienes em el mercado internacional.”

2.8 O Giro decolonial e a decolonialidade

A expressão “giro decolonial” foi cunhada por Nelson Maldonado-Torres em 2005. Neste ano, no mês de abril, o autor organizou uma reunião em Berkeley chamada “Mapping the Decolonial Turn”, que contou com a participação de membros da Associação Filosófica Caribenha e de um grupo de intelectuais latino-americanos. Essa reunião foi de extrema importância para constituir a decolonialidade como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade. Segundo o autor (2011), o pensamento descolonial tem existido desde o começo das modernas formas de colonização, emergindo como contrapartida desde a fundação da modernidade/colonialidade. Isto é, pelo menos desde o final do século XV e início do século XVI. Mas, o mais massivo e, possivelmente, o mais profundo pensamento e que se afastou da modernização é o sentido da decolonialidade apresentado como um projeto iniciado no fim do século XX e que ainda está se desenrolando.

Para Maldonado-Torres (2011 p.5-6), o conceito de “giro decolonial” surge a partir de seu interesse em encontrar uma forma de articular os enormes avanços teóricos e epistemológicos das obras de figuras do “Terceiro Mundo”, como, Frantz Fanon, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Sylvia Wynter, Linda Martin Alcoff, Lewis Gordon, María Lugones, Walter D Mignolo, Chela Sandoval, Catherine Walsh, entre outros. O “giro decolonial” não se refere, assim, a uma única escola teórica, mas a uma família de diversas posições que compartilham da ideia de que a colonialidade é o problema fundamental da era moderna. Compartilham ainda, a ideia que a decolonialidade ou decolonização é uma tarefa necessária e permanece inacabada. Dessa maneira, o “giro decolonial” traz uma variedade de discursos decoloniais que dialogam entre si e que se abrem à tarefa transdisciplinar que é o “giro decolonial”; incluindo a Filosofia Africana e Caribenha, teologia afro-americana, feminismo latino e afro-americano, a epistemologia latina, a Filosofia da Libertação, a Teologia da Libertação, o grupo de investigação modernidade/colonialidade/decolonialidade, ou seja, autores preocupados com a problemática da geopolítica do conhecimento.

Interessante, portanto, trazer à tona as palavras de Walter D Mignolo sobre o que é o pensamento decolonial:

Colonialidade e descolonialidade introduzem uma fratura entre a pós-modernidade e a pós-colonialidade como projetos no meio do caminho entre o pensamento pós-moderno francês de Michel Foucault, Jacques Lacan e

Jacques Derrida e quem é reconhecido como a base do cânone pós-colonial: Edward Said, Gayatri Spivak e Hommi Bhabba. A descolonialidade – em contrapartida – arranca de outras fontes. Desde a marca descolonial implícita na *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala; no tratado político de Ottobah Cugoano; no ativismo e crítica decolonial de Mahatma Ghandi; na fratura do Marxismo em seu encontro com o legado colonial dos Andes, no trabalho de José Carlos Mariátegui; na política radical, o giro epistemológico de Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Rigoberta Menchú, Glória Anzaldúa, entre outros (MIGNOLO *apud* BALLESTRIN, 2013 p.17-18)

Para Mignolo, então, a genealogia do pensamento decolonial é diversificada e deve levar em consideração as reflexões dos movimentos sociais, isto é, um pensamento que se baseia também na prática (no agir) de grupos subalternizados:

A genealogia global do pensamento decolonial (realmente outra em relação a genealogia da teoria pós-colonial) até Mahatma Ghandi, W.E.B. Dubois, Juan Carlo Marietágui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Glória Anzaldúa, o movimento Sem Terras no Brasil, os zapatistas em Chiapas, os movimentos indígenas e afros na Bolívia, Equador e Colômbia, o Fórum Social Mundial e o Fórum Social das Américas. A genealogia do pensamento decolonial é planetária e não se limita a indivíduos, mas incorpora nos movimentos sociais (o qual nos remete aos movimentos sociais indígenas e afros) (MIGNOLO *apud* BALLESTRIN, 2013 p.18)

Dessa maneira, o “giro decolonial” reflete o interesse de articular a partir da América Latina, mas em diálogo com outras regiões do mundo, projetos intelectuais e políticos que coloquem em debate pensamentos críticos com o objetivo de pensar fora dos limites definidos pelo neoliberalismo e a modernidade, com o propósito de construir mundos e modos de pensar, ser e agir distintos. (WALSH, 2005, p. 16)

Esse pensamento outro tem o propósito da descolonialidade e não somente a descolonização. A expressão “decolonial” substituindo “descolonial”, utilizada por vários autores, já procura marcar uma diferença. Embora Estados da América, África, Ásia, Oceania, e mesmo da colonizadora Europa, tenham passado por processos de lutas de independência e expulsão dos exércitos dos colonizadores, marcas do processo de descolonização iniciados no século XIX pelas colônias espanholas, e seguidas no século XX pelas colônias inglesas e francesas, as ideologias, a cultura, e a própria ciência permaneceu colonial e, na grande maioria das vezes, não tem consciência de ser colonial (DUSSEL, 1994), ou seja, a descolonização foi incompleta limitando-se à independência jurídico-política dos

países periféricos. Daí a existência de uma colonialidade do ser, do poder, do saber, das elites econômicas, políticas e mesmo, ainda, em grande medida, cultural. A ideia de decolonialidade é, dessa forma, útil para se transcender a suposição de que com o fim das administrações coloniais e a formação dos Estados-nação, na periferia, vive-se em um mundo descolonizado ou pós-colonial. A decolonialidade se refere a um segundo momento de libertação: a superação do sentimento de subalternidade, assimilação e imitação que nos condena a uma periferia que o movimento decolonial se recusa estar. A decolonialidade busca romper com a colonialidade e não apenas com o colonialismo. A decolonialidade complementa a ideia de descolonização, diferentemente da descolonização, a colonialidade é um processo de ressignificação, a longo prazo, que não pode se reduzir a um acontecimento jurídico-político. (CASTRO-GÓMEZ e GROSFUGUEL, 2007, p.17).

De acordo com Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel:

Nós partimos, por outro lado, do suposto de que a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias, assim como a hierarquização étnico-racial das populações, formada durante vários séculos de expansão colonial europeia, não se transformou significativamente com o fim do colonialismo e a formação dos Estados-Nação na periferia. Assistimos, na verdade, a uma *transição do colonialismo moderno à colonialidade global* processo que certamente tem transformado as formas de dominação desenvolvidas pela modernidade, mas não a estrutura das relações centro-periferia em escala mundial. As novas instituições do capitalismo global, tais como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial (BM), assim como organizações militares como a OTAN, as agências de inteligência e o Pentágono, todas estabelecidas depois da Segunda Guerra Mundial e do suposto fim do colonialismo, mantêm a periferia em uma posição subordinada. O fim da guerra fria terminou com o colonialismo da modernidade, mas deu início ao processo de colonialidade global. Deste modo, preferimos falar do 'sistema-mundo europeu/euro-norte-americano capitalista/patriarcal moderno/colonial', porque com essa expressão se questiona abertamente o mito da descolonização e a tese de que a posmodernidade nos conduz a um mundo já desvinculado da colonialidade. A partir desse enfoque que aqui chamamos 'decolonial', o capitalismo global contemporâneo ressignifica, em um formato pós-moderno, as exclusões provocadas pelas hierarquias epistêmicas, espirituais, raciais/étnicas e de gênero/sexualidade desenvolvidas pela modernidade. Deste modo, as estruturas de larga duração formadas durante os séculos XVI e XVII continuam marcando um rol importante no presente.²⁹ (CASTRO-GÓMEZ e GROSFUGUEL, 2007, p. 13,14).

²⁹ “Nosotros partimos, em cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformo significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación em la periferia. Assistimos, más bien, a una *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*, processo que certamente há transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidade, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. Las nuevas instituciones del capital global, tales

Decolonizar-se é, justamente, libertar o conhecimento de maneira que aquele que pensa, pensa em um lugar de enunciação que já não deve ser uma colônia que se quer metrópole. É tomar o horizonte de um mundo em que seja superada a ideia de centro-periferia, e, onde, começamos a deixar de ser colônia, para transformarnos em membros diversos de um mundo que recusa a lógica hegemônica. Decolonizar-se é, portanto, construir um pensamento crítico que parte das histórias e experiências marcadas pela colonialidade e não pela modernidade. É colocar em diálogo as formas críticas de pensamento existentes não só na América Latina, mas em outras partes do mundo, que negam a universalidade abstrata do projeto moderno e apontam modos de pensar, ser e agir distintos. Isto é, que se discuta a colonialidade do poder, do saber e do ser.

Catherine Walsh conceitua decolonialidade da seguinte maneira:

(...) a *decolonialidade* implica dizer a partir da deshumanização – do sentido de não-existência presente na colonialidade (do poder, do saber e do ser) – para considerar as lutas dos povos historicamente subalternizados por existir na vida cotidiana, mas também suas lutas de construir modos de viver, de poder e de saber distintos. Portanto, falar de de-coloniaolidade é visibilizar as lutas contra a colonialidade pensando não só a partir de seu paradigma, senão a partir das gentes e de suas práticas sociais, epistêmicas e políticas, levando em conta a presença do que Maldonado-Torres chama ‘atitude de-colonial’.. (...) a decolonialidade parte de um posicionamento de exterioridade em relação à modernidade/colonialidade, mas também pelas violências raciais, sociais, epistêmicas e existenciais vividas como parte central dela. A decolonialidade encontra sua razão nos esforços de confrontar a partir ‘do próprio’ e a partir de lógicas-outras e pensamentos-outras a deshumanização, o racismo e a racialização e a negação e destruição dos campos-outras do saber. Por isso, sua meta não é a incorporação ou a superação (tão pouco simplesmente a resistência), mas sim a reconstrução radical de seres, do poder e saber,, é dizer, a criação de condições radicalmente diferentes de existência, conhecimento e

como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), así como organizaciones militares como la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono, todas conformadas después de la Segunda Guerra Mundial y del supuesto fin del colonialismo, mantienen a la periferia em una posición subordinada. El fin de la guerra fría terminó con el colonialismo de la modernidade, pero dio inicio al proceso de la colonialidad global. De este modo, preferimos hablar del ‘sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial’ y no sólo del ‘sistema-mundo-capitalista’, porque con ello se cuestiona abiertamente el mito de la descolonización y la tesis de que la posmodernidad nos conduce a um mundo ya desvinculado de la colonialidad. Desde el enfoque que aqui llamamos ‘decolonial’, el capitalismo global contemporáneo resignifica, em um formato pós-moderno, las exclusiones provocadas por las jerarquias epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidade desplegadas por la modernidade. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando um rol importante en el presente.”

de poder que poderiam contribuir à formação de sociedades distintas.³⁰
(WALSH, 2005, p. 23-24)

O pensamento decolonial ainda pode ser identificado com o que Walter Mignolo tinha anteriormente se referido como “pensamento fronteiriço”. A ideia do pensamento fronteiriço surgiu para identificar o potencial de um pensamento que surge desde a subalternidade colonial:

O pensamento fronteiriço, a partir da perspectiva da subalternidade colonial, é um pensamento que não pode ignorar o pensamento da modernidade, mas não pode tão pouco subjugar-se a ele, ainda que tal pensamento moderno seja de esquerda ou progressista. O pensamento fronteiriço é o pensamento que afirma o espaço onde o pensamento foi negado pelo pensamento da modernidade, de esquerda ou de direita.³¹ (MIGNOLO, 2003, p. 51).

Desse modo, a investigação da experiência do colonialismo e seus efeitos passados e presentes, tanto em nível local das ex-colônias, como nas relações globais passam a ser de interesse de uma pesquisa decolonial. Busca-se entender o que foi o colonialismo e as condições sob as quais se fortaleceram o imperialismo, bem como o que ocorreu ao final do colonialismo, mas que permaneceu como elemento de colonialidade. Parte-se da ideia de que a cultura, a ciência, o poder, as formas de existência foram condicionadas pelo processo colonial desde o momento da colonização até o presente.

³⁰ “(...) la *decolonialidad* implica a partir de la deshumanización – del sentido de no-existencia presente em la colonialidad (del poder, del saber y del ser) – para considerar las luchas de los pueblos historicamente subalternizados por existir em la vida cotidiana, pero también sus luchas de construir modos de vivir, y de poder, saber y ser distintos. Por lo tanto hablar de la de-colonialidad es visibilizar las luchas em contra de la colonialidad pensando no solo desde su paradigma, sino desde la gente y sus prácticas sociales, epistémicas y políticas, tomando em cuenta la presencia de la que Maldonado-Torres llama una ‘actitud de-colonial’. (...) la decolonialidad parte de um posicionamiento de exterioridade por la misma relación modernidade/colonialidad, pero también por las violências raciales, sociales, epistémicas y existenciales vividas como parte central de ella. La decolonialidad encuentra su razón em los esfuerzos de confrontar desde ‘lo propio’ y desde lógicas-otras y pensamientos-otros a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos-otros del saber. Por eso, su meta no es la incorporación o la superación (tampoco simplemente la resistência), sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existência, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades distintas.”

³¹ “El pensamiento fronterizo, desde la perspectiva de la subalternidade colonial, es um pensamiento que no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero no puede tampoco subyugarse a él, aunque tal pensamiento moderno sea de izquierda o progressista. El pensamiento fronterizo es el pensamiento que afirma el espacio donde el pensamiento fue negado por el pensamiento de la modernidade, de izquierda o de derecha.”

Os estudos decoloniais levantam questões fundamentais e provocativas sobre como o poder é estruturado no mundo atual (e que tem raízes coloniais), lança o olhar sobre os fundamentos culturais da resistência, se debruça sobre a relação entre as sociedades coloniais e metropolitanas, pensa sobre a questão da construção de identidade de grupos no contexto da formação do Estado nacional. Propõe, portanto, uma crítica à Modernidade e ao Eurocentrismo, uma nova visão da história (uma visão não eurocêntrica) e uma nova política que represente os anseios dos povos historicamente subjugados.

Busca-se, assim, uma alternativa aos discursos hegemônicos, não de maneira a negá-los totalmente, mas de maneira a apresentar outras perspectivas de conhecimento, de poder e de formas de ser. Dessa maneira, dá lugar e voz a outras falas, diversas visões de mundo, histórias esquecidas, valores diversos dos europeus e mesmo diversas perspectivas ocultadas dentro do que se chamou “Europa”. O objetivo, desse modo, é ampliar as perspectivas epistemológicas, a partir da noção de um campo interdiscursivo, intercultural, complexo em que há diversos atores.

Cabe, assim, diante de tudo que foi demonstrado até aqui, também ao campo jurídico, essa tarefa transdisciplinar de racionalidade ampliada, em que a razão do Outro tem lugar de fala tendo respeitada a sua Alteridade. É o que proponho neste trabalho e o que faremos a seguir.

3 REFLETINDO SOBRE O DIREITO INTERNACIONAL E OS DIREITOS HUMANOS A PARTIR DA DECOLONIALIDADE

Diante de toda a reflexão levantada no capítulo anterior, em que busquei demonstrar no que consiste o pensamento decolonial estabelecendo-o como a base epistemológica do presente trabalho. Junto ao entendimento de que cabe também ao campo jurídico a tarefa transdisciplinar de racionalidade ampliada, em que a razão do Outro tem lugar de fala, tendo respeitada a sua Alteridade. Faz-se necessário, neste momento, fazer um retorno histórico crítico do direito internacional; levando em consideração o que representa o fato colonial na constituição do direito internacional moderno. Dessa maneira, poderemos relacionar os conceitos acima desenvolvidos de colonialidade do poder, do saber e do ser e a proposta decolonial com o direito internacional, e mais, especificamente, com o discurso dos direitos humanos desenvolvidos, principalmente, após a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Para isso, farei um retorno histórico crítico do desenvolvimento do direito internacional moderno; demonstrando que o “encontro colonial” é parte central na formação do direito internacional. Basearei minhas análises no autor Antony Anghie, jurista australiano, atualmente professor na Universidade de Utah, que tem dentre os seus interesses de pesquisa: o colonialismo e a história do direito internacional público, sendo um autor associado às chamadas TWAIL (Third World Approaches to International Law); utilizarei principalmente seu livro *“Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law”*. Convocarei, também, as análises de Immanuel Wallerstein, sociólogo estadunidense mais conhecido pela sua contribuição fundadora para as perspectivas do sistema-mundo, utilizando mais especificamente a obra *“O Universalismo Europeu – a retórica do poder”*. Basearei, ainda, nos estudos do Professor José Luiz Quadros de Magalhães, jurista brasileiro, atualmente professor da Universidade Federal de Minas Gerais e da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, principalmente, em sua obra *“O Estado Plurinacional e o Direito Internacional Moderno”*.

Vale ressaltar que o objetivo das análises levantadas aqui, não é exaurir a questão acerca da reconstrução da história do direito internacional, pois isso é, por si só, uma questão a ser desenvolvida em outros trabalhos. Sendo o objetivo, portanto, trazer à tona alguns fatos acerca do direito internacional que nos permita

entender o papel desenvolvido pelo “encontro colonial” no desenvolvimento da disciplina e como esse “encontro colonial” permanece na estrutura do direito internacional público até os dias de hoje; sendo que em tempos históricos diferentes esse “encontro” se manifesta de formas diversas no discurso internacionalista.

O fato de a lógica do “encontro colonial” se manifestar de maneiras diversas, dependendo do momento histórico, é o que justifica a necessidade do retorno histórico crítico acerca do direito internacional para depois entrarmos, especificamente, na questão dos Direitos Humanos. Isso porque, conforme demonstrarei o discurso dos direitos humanos atual se apresenta também – mas não apenas – como discurso derivado das consequências da lógica do “encontro colonial”.

Nesse sentido, o que proponho, é não apenas descrever o pensamento decolonial, mas tentar aplicá-lo como método de investigação acerca do direito internacional e, mais especificamente, acerca do discurso dos direitos humanos desenvolvidos, principalmente, após a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Ou seja, as ideias demonstradas no item do “Pluralismo epistemológico” e do “Giro decolonial” serão aqui aplicadas como chave para a investigação, isto é, o próprio trabalho é desenvolvido a partir da aplicação das ideias de pluralismo epistemológico, pensamento heterárquico e pensamento decolonial.

Importante salientar que o autor Antony Anghie não se filia, diretamente, à linha do pensamento decolonial. Suas análises são muito mais ligadas às investigações pós-coloniais e às chamadas TWAIL (Third World Approaches to International Law). Esse fato, contudo, não atrapalha o desenvolvimento do trabalho, pois o que proponho, aqui, é um diálogo entre as ideias de Anghie e os conceitos desenvolvidos pelo pensamento decolonial, algo que durante o desenvolvimento do trabalho, nos fará perceber as afinidades existentes entre eles. O motivo da escolha de um autor, que não se vincula diretamente ao pensamento decolonial, se dá pelo fato de que apesar de existirem muitos pensadores decoloniais e o pensamento decolonial ser uma perspectiva epistemológica já consolidada, não existem, todavia, muitos estudos em relação à história do direito internacional, a partir da perspectiva decolonial. Isso se deve ao fato de o direito internacional ainda ser majoritariamente baseado em teorias eurocêntricas, o que reitera a necessidade de se ampliar a discussão. Contudo, existem autores, que serão apresentados em outros itens do

trabalho, que desenvolvem uma leitura dos Direitos Humanos a partir da perspectiva decolonial.

Já, as análises de Immanuel Wallerstein se filiam diretamente ao pensamento decolonial, sendo ele mesmo um dos representantes dessa vertente. E as discussões do Professor José Luiz Quadros de Magalhães, acerca do direito internacional, dialogam diretamente com as perspectivas do pensamento decolonial, em que ele propõe uma re-leitura da disciplina que leva em consideração o fato colonial, a origem da Modernidade em 1492 e suas consequências como a criação do dispositivo moderno “Nós X Eles” que marca o desenvolvimento das noções do direito internacional moderno.

Pois bem, diante do que discutimos no capítulo anterior, foi possível perceber que durante os últimos 500 anos, pelo menos, imperou, no âmbito do conhecimento a epistemologia ocidental eurocêntrica, colocando-se como a única forma de conhecer o mundo; a única forma válida, ou seja, a epistemologia ocidental eurocêntrica se apresentou como a única capaz de propiciar conhecimentos verdadeiros sobre o direito, a natureza, a economia, a sociedade, a moral e a felicidade das pessoas. Consequentemente, todas as demais formas de conhecer o mundo foram relegadas ao âmbito do não conhecimento; sendo no máximo consideradas como algo mítico, algo primitivo. Dessa maneira, colocadas como o passado em relação à ciência moderna, algo a ser superado. Pois, do contrário se apresentariam como um obstáculo epistemológico para alcançar a certeza e a verdade do conhecimento.

Busquei anteriormente, mostrar como uma única visão de mundo conseguiu se alçar ao *status* de verdadeiro conhecimento e único conhecimento válido. Isso se deu, como já anteriormente demonstrado, por diversas razões que se imbrincam entre si e que representam a colonialidade do poder, do saber e do ser. Esse processo de “universalização” de uma única forma de ver e compreender o mundo foi um processo marcado pela violência contra o outro subalternizado iniciada com a violência da Invasão das Américas e que perdura até os dias de hoje. Contudo, é importante notarmos que todo um sistema foi construído para que a visão eurocêntrica se “universalizasse”, qual seja o “Sistema-mundo/patriarcal/capitalista/colonial/moderno/europeu”.

É interessante, desse modo, para compreendermos como se deu essa “universalização” entendermos que alguns dispositivos decorrentes da colonialidade

do poder, saber e ser, foram se desenvolvendo para que fosse garantido a constituição e manutenção desse sistema. É nesse momento, que se torna indispensável a análise acerca do papel do direito, e dentro dele, do direito internacional, na constituição e manutenção da “universalização” do “Sistema-mundo/ patriarcal/capitalista/colonial/moderno/europeu”. O direito, nesse sentido, se apresenta como um dispositivo regulatório das relações sociais constituídas a partir da visão eurocêntrica do mundo.

É por essa razão que apresentarei, aqui, o percurso desenvolvido pelo direito internacional, demonstrando como este reproduz a epistemologia eurocêntrica, contribuindo, assim, para a exclusão e subalternização do outro, bem como para a manutenção de um sistema de poder. Essa análise nos permitirá, posteriormente no último capítulo, perceber que há outros direitos, outras formas de pensar o direito, baseadas em outras histórias e experiências, que não apenas os modelos epistêmicos jurídicos ocidentais, que foram ocultados e subjugados. Ao perceber essas outras maneiras de se entender o direito, é aberto um caminho para a construção de um direitos humanos intercultural que não se baseie apenas nos modelos epistêmicos jurídicos ocidentais. Para isso, é importante analisarmos, como os conhecimentos locais ocidentais, especificamente, os jurídicos, se constituíram enquanto universais e, assim, subalternizaram os demais. Ao fazermos esta análise histórica, abrimos espaço para o que é plural e para o diverso, para aqueles que foram considerados, ora como bárbaros, ora como primitivos, ora como subdesenvolvidos, e assim tiveram, também, os seus saberes silenciados por um pretense saber universal.

Assim sendo, seguindo os ensinamentos de Antony Anghie (2004) e Immanuel Wallerstein (2007), examinarei alguns episódios da história jurídica moderna focando na relação entre o que é considerado como Ocidente e o que é considerado como não-Ocidente; demonstrando que em diferentes épocas e de formas diferentes a dominação e a subordinação do outro marcaram a universalização dos valores Ocidentais. Nesse caso os valores jurídicos que constituíram o direito internacional público.

Nesse sentido, o “encontro colonial” (*colonial encounter*) termo utilizado reiteradamente por Anghie, passa a ter uma importância central nas análises acerca do desenvolvimento do direito internacional, ou seja, não se considera o colonialismo apenas como um momento histórico passado, mas sim como algo que

é constitutivo do direito internacional e que suas consequências perduram até os dias de hoje.

Busco, portanto, identificar alguns conceitos e estruturas no desenvolvimento do direito internacional que são ocultados pela história tradicional da disciplina. Dessa maneira, poderemos entender qual a relação existente entre o imperialismo e o direito internacional, a partir de uma perspectiva alternativa que busca analisar os aspectos imperiais do direito internacional e como isso se reflete no sistema contemporâneo de direitos humanos.

3.1 As origens coloniais do Direito Internacional

Foram os europeus, enquanto sujeitos do conhecimento, quem definiram as discussões acerca do que seja a humanidade (como vimos no item sobre a colonialidade do ser) e os direitos referentes aos “índios”; bem como os direitos dos colonizadores em relação ao território colonizado e em relação àqueles que habitavam o território. É nesse contexto que surge o discurso do direito no século XVI. Ou seja, a Invasão das Américas é um marco para as discussões sobre o direito moderno. São representantes dessas discussões no momento colonial, Francisco de Vitória, Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda.

O Frade Dominicano Francisco de Vitória é considerado por muitos um dos “pais” do direito internacional moderno, e suas obras *De Indie Noviter Inventis* e *De Jure Bellis Hispanorum in Barbaros*, reunidas no tratado *De Indis et de Ivre Belli Relectiones* são tidas como fundacionais na história da disciplina.

Nos trabalhos desenvolvidos por Vitória, fica claro a preocupação com o fato colonial, isto é, com o encontro entre os espanhóis e os índios. O colonialismo é o tema central dos trabalhos do autor. Segundo Anghie (2004, p.14), Vitória estava preocupado com a relação colonial sendo o trabalho dele construído na tentativa de resolver os problemas decorrentes da Invasão das Américas (uso Invasão por questões de preferência epistemológica do trabalho, porém Vitória se utiliza da palavra “descoberta” ou “descobrimento”).

Diferentemente das abordagens tradicionais sobre a obra de Vitória, em que consideram que Vitória apenas aplicou doutrinas jurídicas já existentes, Anghie (2004, p.15) afirma que Vitória reconceitualiza as doutrinas existentes em seu tempo ou cria novas para lidar com os novos problemas decorrentes do “encontro colonial”.

É esse fato, que permite Anghie afirmar que “o direito internacional foi criado a partir das questões exclusivas geradas pelo encontro entre os espanhóis e os índios.” (tradução minha) (ANGHIE, 2004, P. 15)³²

Nesse sentido, se torna importante compreendermos qual a relação entre o “encontro colonial” e as origens do direito internacional, e o que essas origens sugerem sobre a relação entre o colonialismo e o direito internacional como um todo.

Segundo Anghie (2004, p.15), o problema clássico, pertencente ao direito internacional, gira em torno da maneira como pode ser criada uma ordem entre estados soberanos. Contudo, Anghie afirma que Vitória interpreta o problema do encontro entre espanhóis e os indígenas de maneira diversa, não como o problema da criação da ordem entre estados soberanos, mas antes disso Vitória busca responder algumas questões tais como: “Quem é soberano? Quais são os poderes da soberania? São os índios soberanos? Quais são os direitos e os deveres dos índios e dos espanhóis? Como os respectivos direitos e deveres dos espanhóis e dos índios serão decididos?”³³ (tradução minha) (Anghie, 2004, p.15)

Dessa maneira, ao buscar respostas a essas questões Vitória se deparou com o fato de que indígenas e espanhóis possuíam práticas sociais e culturais diversas entre si. Assim sendo, ele formulou os direitos e deveres referentes a cada grupo examinando, por exemplo, os estilos de vida e os rituais de cada grupo. Diante disso, Anghie afirma que o problema confrontado por Vitória não foi o da criação de uma ordem entre estados soberanos, mas sim o problema da criação de um sistema de leis para explicar a relação entre povos diferentes entre si, povos com práticas culturais diferentes. É nesse sentido que Anghie (2004, p.16) afirma que as reflexões de Vitória são guiadas pelo dilema da diferença cultural (*cultural difference*).

É, a partir do dilema da diferença cultural que Vitória desenvolveu a sua teoria, entendendo que o conhecimento das leis existentes até então, leis marcadas especificamente pelas “leis divinas” que diziam respeito à estrutura tradicional da Igreja, não eram suficientes para lidar com a nova situação do “encontro colonial”. As leis divinas aplicadas, até aquele momento, foram sendo desenvolvidas para a Igreja lidar e legitimar a sua autoridade frente aos sarracenos ou pagãos. Essas leis

³² “the international law was created out of the unique issues generated by the encounter between the Spanish and the Indians”

³³ “Who is sovereign? What are the powers and the duties of the Indians and the Spaniards? How are the respective rights and duties of the Spanish and the Indians to be decided?”

se baseavam no fato de que as relações humanas eram governadas pela lei divina e que o Papa exercia uma jurisdição universal, pelo fato de ele ter a missão divina de levar o cristianismo a todos. Vitória, por sua vez, nega essas teorias e as reformula, substituindo a lei divina pela lei natural e a administração do Papa pela soberania secular.

É a partir dessa substituição da lei divina pela lei natural que Vitória chega à conclusão de que os índios têm direitos em relação às terras deles, independentemente, do fato de os índios serem seres que não acreditavam em Deus ou seres considerados hereges:

A incredulidade não destrói qualquer lei natural ou lei humana; mas a propriedade e domínio baseiam-se na lei natural ou na lei humana; portanto, eles não são destruídos por falta de fé. (tradução minha) (VITÓRIA *apud* ANGHIE, 2004 P. 18)³⁴

A argumentação de Vitória, portanto, diz respeito à inaplicabilidade da lei divina em questões relativas à propriedade; demonstrando o fato de que os índios não poderiam ser privados das suas terras pelo simples fato de não terem a fé cristã. Nesse sentido, Vitória demonstra que as questões em relação à propriedade deveriam ser decididas por um sistema de leis secular, lei natural ou lei humana. Como consequência, o poder do Papa nesse sistema secular de administração é diminuído e deslocado para a ideia secular de soberania. A anterior ideia, de que o Papa possuía autoridade sobre todo o mundo, é substituída pela ideia de que o Papa possuía uma autoridade parcial limitada à dimensão espiritual do mundo cristão.

Nesse sentido, a questão se apresenta para Vitória da seguinte maneira: índios e espanhóis não pertencem a um sistema universal ditado pela lei divina. Eles pertencem, por sua vez, a dois sistemas culturais diferentes entre si. Os problemas que surgem das diferenças culturais devem ser resolvidos em termos de problemas jurídicos. É nesse momento, em que, em busca da resolução dos problemas que surgem das diferenças culturais, que Vitória desenvolve um trabalho sobre a caracterização da personalidade dos índios e, em seguida, elabora um novo sistema universal da lei natural. A resolução que Vitória vai buscar a essa questão é de

³⁴ "Unbelief does not destroy either natural law or human law; but ownership and dominion are based either on natural law or human law; therefore they are not destroyed by want of faith"

extrema importância para se entender as origens do direito internacional. (ANGHIE, 2004 p. 19)

É de extrema importância a contribuição de Vitória acerca da caracterização da personalidade dos índios (apesar de algumas críticas que podem ser feitas e que desenvolverei na continuidade). Vitória se contrapõe às ideias de outros autores do período que caracterizavam os índios como animais, coisas, pecadores, bárbaros para justificarem a intervenção espanhola. Ou seja, Vitória se contrapõe insistentemente às ideias que não consideravam os índios enquanto seres humanos. É neste sentido que ele é reconhecido como um protetor da população nativa em relação à exploração colonial. Vitória argumenta:

o verdadeiro estado do caso é que eles não são mentes doentias, mas têm , de acordo com a sua espécie, o uso da razão. Isso é claro, porque há um certo método em seus afazeres, eles têm políticas que são ordenadas e organizadas e têm casamento definitivo e magistrados, senhores, as leis e workshops, e um sistema de troca, todos demonstrando o uso de razão; eles também têm uma espécie de religião. Além disso, eles não cometem erros em assuntos que são auto-evidentes para os outros; este é o testemunho do uso da razão. (tradução minha) (VITÓRIA *apud* ANGHIE, 2004, P.20)³⁵

O fato de Vitória caracterizar os índios como seres humanos que possuem o uso da razão é determinante na solução para o problema da jurisdição e da resolução para o problema do “encontro colonial”. É nesse momento que aparece nos trabalhos de Vitória a noção de *jus gentium* (direito das gentes), reforçando a ideia de que o fato colonial é determinante na constituição do direito internacional como nos demonstra Anghie:

O sistema universal da lei divina administrada pelo Papa é substituído pelo sistema universal da lei natural do *jus gentium* cujas regras podem ser determinadas pelo uso da razão. Como resultado, é precisamente pelo motivo de os índios possuírem razão que eles estão vinculados ao *jus gentium*. Vitória dificilmente menciona o conceito de *jus gentium* em suas primeiras discussões. No entanto, o problema da jurisdição é resolvido pela simples enunciação deste conceito que ele elabora primeiramente, demonstrando como isto cria doutrinas que regem as relações hispano-

³⁵ “the true state of the case is that they are not of unsound mind, but have, according to their kind, the use of the reason. This is clear, because there is a certain method in their affairs, for they have polities wich are ordenaly arranged and they have definitive marriege and magistrates, overlords, laws and workshops, and a system of exchange, all of wich call for the use of reason; they also have a kind of religion. Further, they make no error in matters which are self-evident to others; this is witness to their use of reason”

indígenas. **A lei natural administrada por soberanos, ao invés da lei divina administrada pelo Papa torna-se a fonte de direito internacional que rege a relação hispano- indígena.** (grifo meu) (tradução minha) (ANGHIE, 2004, P. 20)³⁶

É, portanto, a partir da lei natural que surge para Vitória algo parecido a uma ideia de “comunidade internacional” que resulta do fato dos seres humanos compartilharem, independente do local, o uso da razão. Isto é, começa a se delinear a ideia de uma “comunidade internacional” baseada no fato de a razão se estender à universalidade do gênero humano. E é, exatamente, isso que se apresenta como o argumento de fundamentação da ideia de *jus gentium*. É isso que também se apresenta como o motivo pelo qual os índios devem se submeter a esse sistema jurídico universal.

É, categoricamente, a ideia de *jus gentium* utilizada por Vitória para justificar a presença espanhola em território colonizado. Ele parte do princípio de que já que há algo partilhado por todo o gênero humano, que é a razão, e que une todos, essa união se dá tanto em relação à questão da humanidade, ou melhor dizendo, de se reconhecer como ser humano, quanto em relação ao próprio espaço do mundo, quer dizer, o mundo passa a ser um lugar pertencente a todos. Ora, se o mundo pertence a todos não há problemas no fato de os espanhóis estarem em terras indígenas. É por esse motivo que Anghy (2004, p.21), argumenta que as noções promovidas por Vitória, as quais aparentemente, promovem a igualdade e a reciprocidade entre os espanhóis e os indígenas, devem ser entendidas de maneira a ressaltar o fato de que essas ideias acabam por legitimar a presença espanhola, altamente violenta, em território indígena.

É importante destacarmos o fato de que a ideia de “humanidade”, pertencente, tanto a espanhóis, quanto aos indígenas, é o pré-requisito para a elaboração de um direito comum, o *jus gentium*, apresentado como sendo neutro e universal, pois está alicerçado em uma qualidade pertencente a todo o gênero humano, a razão. A racionalidade, por isso, é apresentada como algo que está para

³⁶ “The universal system of divine law administered by the Pope is replaced by the universal natural law system of *jus gentium* whose rules may be ascertained by the use of reason. As a result, it is precisely because the Indians possess reason that they are bound by *jus gentium*. Vitoria hardly mentions the concept of *jus gentium* in his earlier discussion. Nevertheless, the problem of jurisdiction is resolved by his simple enunciation of this concept which he elaborates primarily by demonstrating how it creates doctrines which govern Spanish-Indian relations. Natural law administered by sovereigns rather than divine law articulated by the Pope becomes the source of international law governing Spanish-Indian relation.”

além do espaço e do tempo, para além da condição geográfica e corpográfica de diversos povos e culturas. Entretanto, é importante notarmos que quem define o que é a natureza humana comum e o direito comum a todos é o europeu. Nesse caso representado por Vitória, e não os indígenas. (COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p.28)

Vitória, ainda, endossa a imposição das regras espanholas em relação aos indígenas; utilizando outro argumento baseado, explicitamente, nas diferenças culturais entre indígenas e espanhóis. Apesar de os indígenas pertencerem à jurisdição do *jus gentium*, pois como argumentado por Vitória, eles possuíam razão, os índios eram muito diferentes dos espanhóis, pois possuíam práticas sociais e culturais diversas das espanholas. O que essas diferenças sociais e culturais representam dentro das ideias de Vitória? As diferenças sociais e culturais dos indígenas estavam, para Vitória, em desacordo com as práticas exigidas pela norma universal, de outro modo, em desacordo com as práticas espanholas que eram o parâmetro para as normas universais. Ou melhor, podemos perceber a discrepância entre a ideia ontologicamente “universal” de índio e a ideia social e historicamente “particular” de índio. Essa discrepância legitima a interferência espanhola em relação aos índios, legitima a intervenção espanhola no modo de viver indígena que violava as regras universais. Nesse sentido, a identidade espanhola, e, mais amplamente, uma identidade ocidental idealizada, representa um duplo movimento dentro do sistema de Vitória que tem pretensões universais. Age primeiramente de forma exteriorizada, na medida em que dá as bases para as normas de *jus gentium*, e age, ainda, de forma internalizada, na medida em que representa a identidade autêntica do índio e que deve ser buscada por este. (ANGHY, 2004, P.22-23)

É exatamente a diferença cultural, conseqüentemente, que vai justificar as medidas disciplinares decorrentes da guerra que servem para substituir a identidade indígena que está em desacordo com as regras universais, em desacordo com a identidade espanhola representante da identidade universal.

Antes de me adentrar ao tema específico da guerra, que é também tema central das discussões levantadas por Vitória, vale refletirmos sobre os conceitos apresentados no primeiro capítulo. Em outras palavras, as ideias de Eurocentrismo e o dispositivo Nós X Eles ganham forma nos escritos de Vitória. Apesar de seus ensinamentos representarem algo positivo no sentido de questionamento; em relação ao tratamento dos indígenas como coisas e animais; substituindo essa ideia pela noção de que os índios também eram seres humanos, sua argumentação

passa pela noção europeizada do que seja a razão. E, ainda coloca a razão entendida nos moldes europeus como o verdadeiro modelo universal a ser seguido, o qual se apresenta como o grau maior de evolução, que as demais culturas devem atingir. Isso fundamenta a noção de *jus gentium*. Fica claro, assim, o desenvolvimento do dispositivo Nós X Eles em que se diferenciam indígenas de espanhóis e se afirma a necessidade de transformar os valores indígenas em valores europeus.

O tema da guerra também é central nos escritos de Vitória e se relaciona diretamente com as questões levantadas por ele apresentadas até aqui. A guerra, nos escritos de Vitória, se apresenta como a maneira pela qual se transforma os índios e o território indígena em espanhol e território espanhol. Sua argumentação passa pela noção de soberania e os direitos decorrentes dela.

É interessante percebermos qual a argumentação que Vitória utiliza para tratar do tema da guerra. Pois, se anteriormente ele afasta o reino da lei divina e sua administração pelo Papa; substituindo pelo reino da lei natural para determinar a humanidade pertencente aos indígenas e fundamentar a autoridade da ordem secular que surge pelo *jus gentium*, ao tratar da guerra, Vitória reintroduz, sutilmente, normas cristãs em sua argumentação. Não se utilizando do termo lei divina, mas sim do termo lei das nações:

Os embaixadores são, segundo a lei das nações, invioláveis e os espanhóis são os embaixadores do povo Cristão. Portanto, os índios são obrigados a dar-lhes, pelo menos, uma audiência simpática e não para repeli-los. (tradução minha) (VITÓRIA *apud* ANGHIE, 2004, p. 23)³⁷

Essa substituição da lei divina pela lei das nações é de extrema importância, pois justifica a interferência espanhola em relação aos índios. Vale percebermos que, anteriormente, Vitória argumenta que a lei divina era somente aplicada ao mundo cristão. Dessa maneira, não se aplicava aos indígenas. Porém, agora a substituição pela lei das nações que decorre da ideia de *jus gentium* aparece em seu sistema argumentativo como regra universal. Por isso, aplicada a todos. Isso se relaciona diretamente com a temática da guerra, pois, a resistência indígena à

³⁷ “ambassadors are by the law of nations inviolable and the Spaniards are the ambassadors of the Cristian peoples. Therefore, the native Indians are bound to give them, at least, a friendly hearing and not to repel them”

conversão, dentro desses parâmetros, não viola a lei divina, mas viola, por sua vez, as regras universais. Dessa maneira, justifica a utilização da força contra os indígenas. (ANGHIE, 2004, p. 23)

Podemos entender as situações em que Vitória justifica a guerra no seguinte trecho:

Se depois de os espanhóis usarem toda a diligência, tanto em obras como em palavras, para mostrar que nada virá deles para interferir na paz e no bem-estar dos aborígenes, os aborígenes, no entanto, persistirem em sua hostilidade e continuarem a fazer o seu melhor para destruir os espanhóis, eles podem fazer guerra contra os índios, não mais como um povo inocente, mas como contra um inimigo e podem executar contra eles todos os direitos de guerra despojando-os de seus bens, reduzindo-os ao cativeiro, depondo seus antigos senhores e estabelecendo novos, mas com observância da proporção no que diz respeito à natureza das circunstâncias e das injustiças cometidas contra eles. (tradução minha) (VITÓRIA *apud* ANGHIE, 2004, p. 24)³⁸

A resistência indígena, portanto, é entendida como violação das leis das nações, o que justifica a guerra e sanções aplicadas pelos espanhóis. Ao tratar do tema da guerra, a questão da soberania aparece nos escritos de Vitória. Porém, antes de adentrar na discussão da soberania levantada por Vitória, vale percebermos, como nos aponta Anghie que, ao analisar a questão da guerra Vitória, depara-se com várias questões que ainda ocupam as discussões dos juristas do direito internacional. Questões como: “Quem pode fazer a guerra? Quando a guerra pode ser travada? Que limites devem ser observados na condução da guerra? O que constitui uma guerra justa?” (tradução minha) (VITÓRIA *apud* ANGHIE, 2004, p. 24)³⁹

A questão da soberania aparece, portanto, a partir da discussão sobre a guerra, pois a soberania aparece como ligada ao fato de um soberano poder declarar a guerra e exercer todos os direitos em relação a ela. O que caracteriza a soberania não é o fato de um grupo acreditar que a guerra é justa ou não (Vitória

³⁸ “If after the Spaniards have used all diligence, both in deed and in word, to show that nothing will come from them to interfere with the peace and well-being of the aborigines, the latter nevertheless persist in their hostility and do their best to destroy the Spaniards, they can make war on the Indians, no longer as on innocent folk, but against forsworn enemies and may enforce against them all the rights of war, despoiling them of their goods, reducing them to captivity, deposing their former lords and setting up new ones, yet withal with observance of proportion as regards the nature of the circumstances and of the wrongs done to them.”

³⁹ “Who may wage war? When can war be waged? What limits must be observed in the waging of war? What constitutes a just war?”

rejeita a ideia de “acreditar” que a guerra seja justa, pois do contrário estaria legitimando as guerras dos turcos e dos sarracenos contra os cristãos). Vitória, portanto, caracteriza a soberania a partir da subjetividade cristã. Ou seja, apenas os cristãos, no caso os espanhóis, possuem soberania, pois estes vivem de acordo com as regras universais e os índios se apresentam como não-soberanos por viverem em violação às regras universais que são estabelecidas a partir do paradigma cristão, europeu. (ANGHIE, 2004, p.26)

Vale ressaltarmos que, analisando a estrutura estabelecida por Vitória e, tendo em vista o fato de que ele estabelece essa estrutura, a partir de questionamentos levantados diante da relação entre povos culturalmente diferentes, torna-se evidente uma versão imperialista da disciplina em que apenas os espanhóis pertencem ao reino da soberania, têm direito à guerra e vivem de acordo com as leis das nações decorrentes do *jus gentium*. São os espanhóis que estabelecem o que é universal e o que é particular, quem é soberano e quem não é soberano, o que evidencia o fato de os povos não-europeus terem sido silenciados desde o início da era moderna. Dessa maneira, a história do mundo colonial se apresenta simplesmente como a história da missão cristianizadora dominante do século XVI ao século XVIII. (MIGNOLO, 2005, p. 44).

Importante notarmos o que foi dito no capítulo anterior em relação à nomeação que oculta a diversidade. Vitória ao agrupar quéchuas, aymaras, maias, entre outros grupos, sob a denominação de “índios”, já demonstra não conseguir visualizar os povos originários em sua diversidade de modos de viver e compreender o mundo, o que deixa claro as raízes da ocultação da diversidade. Bem como ao estabelecer um padrão universal de “humanidade”, acaba por incorrer em uma classificação que se baseia na razão entendida nos moldes europeus, o que deflagra o caráter racial de tal classificação. Como vimos, é base para a ideia de colonialidade do poder. Desta maneira, apesar de afirmar que espanhóis e indígenas eram iguais no âmbito do *jus gentium*, afirma também que os indígenas necessitavam da intervenção espanhola para tirá-los do estado primitivo em que se encontravam.

Podemos perceber, portanto, a partir da estrutura estabelecida por Vitória, que o “encontro colonial” é determinante na elaboração da doutrina sobre o direito internacional. Contudo, o fato colonial é por vezes relegado a um passado histórico, como sendo algo superado e não se leva em consideração o papel constitutivo deste

para o direito internacional, bem como a continuidade da lógica do “encontro colonial”.

Vale ressaltarmos ainda, outro episódio marcante que ocorreu dentro do contexto da conquista espanhola na América-latina. Permite-nos visualizar o dispositivo Nós X Eles de forma explícita e a colonialidade de forma implícita como constituintes do “encontro colonial” e que reverbera no direito internacional. Esse episódio é marcado pelos debates que ocorreram entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda. Esse debate ocorre principalmente na discussão de dois pontos, quais sejam, a caracterização da condição de barbárie a que os índios pertenciam e a questão da guerra como mecanismo de cristianização. Os debates, portanto, propunham-se a pensar se os índios eram tão bárbaros ao ponto de ser necessária a intervenção espanhola, por meio da guerra, para tirá-los deste estado e se a guerra seria um justo meio para propagar o cristianismo nas Américas.

Sepúlveda argumenta de quatro maneiras, sendo a primeira que os ameríndios são: “bárbaros, simplórios, iletrados e não instruídos, brutos totalmente incapazes de aprender qualquer coisa que não seja atividade mecânica, cheios de vícios, cruéis e de tal tipo que se aconselha que sejam governados por outros.”(SEPÚLVEDA *apud* WALLERSTEIN, 2007. P. 33). No segundo argumento, ele afirma que o colonizado deve aceitar a opressão espanhola, mesmo contra a sua vontade. Caso contrário, será punido por crimes contra a lei divina e natural e principalmente por práticas de idolatria e o costume do sacrifício humano. No terceiro argumento, Sepúlveda sustenta que os espanhóis eram obrigados, pela lei divina e natural, a impedir o mal e as grandes calamidades que os índios praticavam e que aqueles que ainda não estão sob o domínio espanhol continuam a praticar atos maléficis. O último argumento diz respeito à dominação espanhola como facilitadora da evangelização cristã.

Sepúlveda considera, portanto, os índios como não pertencentes ao gênero humano e os exclui do reino da “humanidade”. Estes eram bárbaros e não tinham as condições básicas para serem reconhecidos como pertencentes à humanidade. Segundo ele, pela lei divina e natural apenas os povos cristãos localizados na Europa dos séculos XV e XVI, têm os atributos para serem reconhecidos como pertencentes à humanidade. (COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p.29)

Para sustentar a sua posição Sepúlveda, baseia-se em Aristóteles, já que ele era um grande admirador do filósofo grego e, inclusive, traduziu algumas obras

como “*Política*”. A ideia da natural inferioridade dos índios, diante da maior “racionalidade” dos espanhóis é seu principal argumento para traçar o comparativo com os ensinamentos de Aristóteles, sobre a condição dos escravos na Grécia Antiga. Aristóteles argumentava que os bárbaros eram escravos por natureza. Assim, Sepúlveda afirma que já que os índios são bárbaros, eles também são escravos por natureza. Guerrear contra eles para dominá-los é justo, devido à condição natural de escravos a que eles pertenciam. (COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p.29)

Sepúlveda, desse modo, guia a sua argumentação de maneira a justificar as intervenções espanholas em terras indígenas. É importante termos em mente os argumentos utilizados por Sepúlveda, pois perceberemos que os argumentos utilizados por ele são reproduzidos em outros momentos históricos, com outra roupagem, mas mantendo a mesma lógica desenvolvida por Sepúlveda, como “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” (WALLERSTEIN, 2007, p. 35). Tais argumentos são utilizados para legitimar a interferência do mundo “civilizado” em zonas “não-civilizadas.”

Bartolomé de Las Casas se contrapõe à posição de Sepúlveda primeiramente se opondo ao uso da palavra “bárbaro” ao se referir índios. Las Casas, para isso, desenvolve várias categorias de bárbaros (categorização que vale ser citada, o que farei na continuidade, porém, por ora, basta ter em mente que Las Casas não considera os índios como bárbaros). Concluindo: bárbaro é aquele indivíduo que tem comportamento selvagem e que isso seria um comportamento individual ou de uma minoria. Também seria possível encontrar pessoas com essa definição em qualquer grupo populacional, não apenas entre os indígenas. “Las Casas propunha o argumento da equivalência moral média de todos os sistemas sociais conhecidos, de modo que não havia hierarquia natural entre eles que justificasse o domínio colonial.” (WALLERSTEIN, 2007, P. 36).

Las Casas ainda se contrapõe a Sepúlveda, utilizando-se da ideia de jurisdição, demonstrando que a Igreja não tinha competência para punir os indígenas por seguirem os seus próprios preceitos religiosos, já que estes não eram hereges (herege era aquele que havia violado o voto solene de obedecer à doutrina da Igreja). A Igreja, pelo contrário, deveria proteger os inocentes para que esses obtivessem a salvação. Dessa maneira, Las Casas repudia o uso da força como

método de cristianização. Las Casas ainda se baseia no princípio do mal menor, ou seja, embora a igreja tenha o dever de impedir mortes injustas de inocentes, é essencial que seja feita com o mínimo de moderação, para que não seja praticado um mal maior a outros povos, o que seria um impedimento a sua salvação e tornaria infrutífera e incompreendida a paixão de Cristo. O princípio do mal menor é, portanto, a razão final pela qual ele não estaria de acordo com o fato dos espanhóis punirem os índios pelos pecados que estes poderiam cometer contra inocentes (o que é representado pelos rituais de sacrifício praticados pelos indígenas). (WALLERSTEIN, 2007 PÁG. 38).

Para Las Casas, a guerra justa só seria admitida diante das seguintes situações: “se guerreassem contra os cristãos; se perseguissem, estorvassem ou impedissem a pregação da fé e da religião cristã matando os evangelizadores e seus seguidores; se retivessem os reinos e os bens dos cristãos.” (COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p.32) Considera-se ainda, que na hipótese de proteção de vida dos inocentes, mas levando em consideração o princípio do mal menor, a Igreja também tinha autoridade para promover a guerra.

Por fim, Las Casas se contrapõe ao último argumento de Sepúlveda de que a utilização da força ajudaria na cristianização dos povos originários, pois para ele os homens só podem ser levados a Cristo por livre vontade e não pelo uso da força.

Percebemos, portanto, que diante do debate travado entre Sepúlveda e Las Casas, o primeiro claramente se baseia no argumento “Nós X Eles” para afirmar a superioridade espanhola frente aos indígenas, considerados bárbaros e não pessoas, a fim de justificar a dominação colonial. Las Casas, por sua vez, defende a humanidade dos indígenas e os defende em relação ao uso da força pelos espanhóis. Ele possui uma retórica dissidente, mas que, contudo, nunca pôs em questão o fato de que os índios deveriam ser cristianizados. Por isso, vale nos determos em mais alguns pontos levantados por Las Casas, qual seja a categorização de “bárbaro”, para demonstrarmos como é ambígua a ideia de humanidade por ele apresentada (o que remonta à ambiguidade do conceito de humanidade anteriormente levantado por Vitória).

Para Las Casas, não era possível aplicar aos indígenas o termo bárbaro sem antes diferenciar os tipos de barbárie existentes. O primeiro tipo de bárbaro existente é aquele que atua de modo violento e irracional. O segundo tipo de bárbaro é aquele que carece da escrita, mais especificamente da escrita grega e latina e as das

línguas vernáculas da cristandade católica. O terceiro tipo de bárbaro, de alguma maneira, completa o primeiro tipo. A diferença é que este, pelo seu caráter ímpio ou pela esterilidade da terra que habita, é feroz, cruel e carente de razão; não sabe governar a si mesmo e não pode ser governado. Este terceiro tipo seriam os bárbaros propriamente dito na concepção de Las Casas. O quarto tipo de bárbaro é aquele que carece da verdadeira religião e da fé cristã, ou seja, todos os pagãos seriam bárbaros. Ainda há um quinto tipo de barbárie, a “barbárie negativa”, que diz respeito àqueles que mesmo tendo contato com o Evangelho Cristão se opõe a fé cristã, resistem ou rechaçam o Evangelho. Dessa forma, Las Casas conclui que “não há nação (com exceção da cristandade, isto é, uma ‘nação de fé’ mais que uma ‘nação de nascimento’) que não tenha alguma carência” (COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p.32-36)

Diante dessa categorização do que seja bárbaro, Las Casas conclui que apenas o terceiro tipo, os que careciam de direito e de estado, eram verdadeiramente bárbaros. Os demais tipos eram, para ele, “quase bárbaros”. O que significa pensar, que em algum momento, eles poderiam deixar de ser bárbaros. É essa distinção que faz Las Casas excluir os índios da categoria de bárbaros, particularmente os astecas e os incas. (COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p.37)

É importante percebermos, deste modo que:

Para falar sobre a barbárie, Las Casas chama a atenção sobre determinados critérios gerais para determinar o essencial no humano. O primeiro critério é a razão do homem, o que é comum e natural a todos os homens. Ao requisito da ‘razão’ se acrescenta o fato desta responder a parâmetros básicos de condutas semelhantes. Ou seja, além de possuir faculdades volitivas e cognitivas de caráter racional, a pessoa deve se comportar segundo certas regras básicas de conduta. Desta maneira, a humanidade segue certos preceitos básicos da lei natural, quer dizer, comporta-se segundo eles e trata de fazê-los respeitar. A lei natural não só inclui uma tendência natural a considerar como bom e justo fazer todo o possível para manter a vida, mas também inclui o fato de organizar-se em sociedade, formar famílias, apresentar tendência à religiosidade, fazer uso de linguagem articulada, ter algum tipo de ‘indústria’ entre outros. (COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p.39)

É importante, dessa maneira, percebermos que, tanto Vitória quanto Las Casas, afirmam que os índios pertencem à “humanidade” e essa humanidade deriva de um certo uso da razão por parte dos indígenas e isto os vincularia a uma ordem universal. Todavia, em ambos os casos, os autores ressaltam o atraso dos índios em

relação aos espanhóis, ou a necessidade de orientação e conversão por parte dos espanhóis, em relação aos índios. Esse fato se liga diretamente à ideia de colonialidade do poder em que um grupo, no caso os índios, é racialmente inferiorizado; o que justifica a intervenção de outro povo em seu território, em seus costumes, em suas maneiras de compreender o mundo. Ressalta-se, como a noção de “humanidade”, que é universalizada, é desenvolvida a partir de um conhecimento local (espanhol) e de suas concepções cristãs.

O pensamento de Las Casas, assim como de Vitória, ao situar os índios na infância da humanidade, isto é, no estado de natureza, abriu a possibilidade de justificar a necessidade de evangelizar e educar os habitantes do ‘Novo Mundo’. Essas correções eram necessárias porque muitas práticas dos índios eram inaceitáveis para os europeus e indicavam a necessidade de tutela. É evidente que junto com essas obras de ‘caridade’ estava incluído o direito dos espanhóis de comercializarem com os índios, se estabelecerem permanentemente na América e explorarem suas riquezas naturais. (COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p.39)

Vale salientarmos, que as contribuições de Vitória, Sepúlveda e Las Casas, a pesar, de serem diferentes entre si, principalmente, a posição de Sepúlveda em relação a Vitória e Las Casas, todas contribuem para desenhar os contornos do eurocentrismo; marcando o início e o desenvolvimento do direito internacional. Os argumentos de Sepúlveda vão ser utilizados, posteriormente, durante toda a modernidade, para justificar as invasões forçadas em outros territórios (podemos perceber a lógica dos argumentos de Sepúlveda, por exemplo, no que posteriormente vai ser chamado de doutrina do direito à ingerência – *Le Droit d’Ingérence* – que irei trabalhar na continuidade do trabalho).

A noção de “humanidade”, primeiramente, desenvolvida por Vitória, e também, sustentada por Las Casas e a ideia de um atentado contra essa nova pessoa jurídica (a humanidade) marca a diferença entre duas mentalidades jurídicas: a medieval e a moderna. (RUIZ *apud* COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p.32).

Ainda, as ideias de Vitória e Las Casas marcam a noção de direito de intervenção por solidariedade: que é um traço moderno na teoria jurídica internacional. Desta forma, o argumento de “intervenção por solidariedade” é reproduzido em diversos momentos históricos, principalmente, na sustentação do discurso de Direitos Humanos, que surge após a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, e é objeto central do presente estudo.

Podemos perceber que o “encontro colonial” e a “diferença cultural” são fatos determinantes para a constituição do direito internacional e criam uma lógica, representada pelo dispositivo “Nós X Eles”, se reproduzindo ao longo da modernidade. O que muda é apenas o discurso aparente, porém a lógica da colonialidade permanece nos diversos fenômenos jurídicos “universais”.

3.2 O século XIX, o direito internacional e as consequências do fato colonial

O século XIX tem uma importância determinante para a universalização do direito internacional. Podemos perceber que a universalização do direito internacional é um fato recente em termos históricos. Mas, como argumenta Anghie (2004, p.32) a associação entre direito internacional e a universalidade é tão arraigada no imaginário jurídico que é difícil conceber uma lei de direito internacional não universal.

Diante disso, se torna importante analisarmos qual o contexto do desenvolvimento da ideia de universalidade do direito internacional e de alguns conceitos como soberania. Ao analisarmos esse desenvolvimento, podemos perceber que a mesma lógica das ideias, utilizadas séculos antes aparecem, no século XIX, na ideia de positivismo e no vocabulário utilizado por essa corrente teórica; priorizando o consentimento do ente soberano. Busca-se, assim, excluir o mundo não-europeu, do reino da soberania; considerando-o atrasado e incivilizado. O que tem ligação direta com a expansão imperial. É por meio da análise da expansão colonial que poderemos visualizar a lógica do “encontro colonial”, desenvolvida pelas jurisprudências do direito internacional e entendermos o significado do encontro colonial do século XIX, como determinante para o entendimento do direito internacional como um todo.

Dessa forma, é interessante percebermos como o positivismo se relaciona com o colonialismo. Para isso, utilizarei das análises de Anghie (2004) em que poderemos analisar o caminho feito pelo positivismo para gerenciar o confronto colonial, a partir da análise das técnicas e metodologias utilizadas para justificar a expansão imperial europeia e justificar a presença física do colonizador em territórios pertencentes a outros povos. Dessa maneira, o que pretendo, neste item, não é fazer uma descrição da doutrina positivista, pois já existem vários trabalhos

nesse sentido, mas, sim, ressaltar a importância do fato colonial na constituição da teoria do direito internacional no século XIX. Algo que é, por vezes deixado em segundo plano, como sendo um problema do âmbito político e não jurídico.

O século XIX é marcado, assim, por inúmeras guerras coloniais ocorridas na África, Ásia e no Pacífico. Essas guerras são promovidas, principalmente, pelos estados europeus e tem como consequência a forçosa assimilação dos povos que nesses territórios habitavam em um sistema jurídico o qual é fundamentalmente europeu, isto é, baseado nas experiências europeias e no pensamento desenvolvido na Europa.

O positivismo surge, dessa forma, como doutrina do direito internacional que busca se diferenciar do naturalismo, a doutrina majoritária até então. Os autores positivistas, como John Westlake, James Lorimer, Thomas Lawrence e Lassa Oppenheim buscavam apontar as falhas da abordagem naturalista; elaborando o positivismo, que para eles se baseavam em conhecimentos científicos, conhecimentos precisos; o que é uma característica marcante do positivismo. A cientificidade, baseada nas noções da ciência moderna, é uma característica que os positivistas primavam. Os positivistas sentiam a necessidade de afirmar o fato de direito internacional ser uma “ciência”. Nesse sentido, as ideias de Darwin sobre seleção natural e as revoluções industriais ocorridas naquele momento histórico reverberaram no desenvolvimento de vários conceitos utilizados pelos positivistas, por exemplo, as ideias de civilizado e não-civilizados, já que as ciências naturais se apresentam como o paradigma do fazer científico. (ANGHIE, 2004, p. 36-38)

Podemos perceber a necessidade da afirmação do direito internacional como ciência e sua diferenciação das noções naturalistas nos escritos de Lawrence:

O Direito internacional, não com um instrumento para a descoberta e a interpretação de uma norma transcendental que moralmente vincule os Estados, que na prática é ou não observada, mas como uma ciência cujo objetivo principal é encontrar as regras que atualmente são seguidas nas relações entre os Estados, bem como classificá-las e organizá-las, fazendo referência aos princípios fundamentais em que se baseiam. (tradução minha) (LAWRENCE *apud* ANGHIE, 2004, p. 49)⁴⁰

⁴⁰ “Regards International Law, not as na instrument for the Discovery and interpretation of a transcendental rule of right binding upon states as moral beings whether they observe it or not in practice, but as science whose chief business it is to find out by observation the rules actually followed by states in their mutual intercourse, and to classify and arrange these rules by referring them to certain fundamental principles on which they are based”.

Para os positivistas, a soberania é a base de todo o sistema legal, mas ao afirmarem que a soberania é a base, os positivistas rejeitam inteiramente as noções naturalistas de soberania que decorrem de uma lei natural. Para os positivistas, as regras do direito internacional não derivam de uma especulação da lei natural acerca da justiça, ou da teologia, mas sim, do comportamento dos estados e das instituições criadas por eles.

Nesse sentido, os Estados são os principais atores do direito internacional e se submetem apenas àquilo a que eles consentem. Diante do protagonismo do Estado, surge o problema que tem guiado a maioria das teorias referentes ao direito internacional: como pode ser criada uma ordem legal entre estados soberanos? Esta questão vem guiando a disciplina desde então. Os problemas decorrentes do colonialismo se apresentam de forma muito incidental nessa abordagem. É, por este motivo, que Anghie propõe a elaboração do problema central da disciplina do direito internacional de forma alternativa, “como é criada uma ordem entre entidades caracterizadas como pertencentes a sistemas culturais inteiramente diferentes?” (ANGHIE, 2004, p.37)⁴¹

A questão alternativa proposta por Anghie nos permite visualizar a “dinâmica da diferença” (*dynamics of difference*) no desenvolvimento das ideias positivistas, pois, como veremos, os positivistas enunciam uma lacuna entre europa civilizada e a não-europa incivilizada que é determinada, principalmente, em termos de diferenças culturais e epistemológicas. A partir do estabelecimento dessa lacuna, os positivistas criam uma série de maneiras para superar tal lacuna o que acaba por justificar a expansão imperial europeia.

O que se torna importante para o trabalho, deste modo, é análise sobre como os positivistas determinam o conceito de soberania. Essa determinação é extremamente importante, pois isso resultou na universalização do direito internacional. É nesse momento, que a perspectiva positivista do direito internacional vai distinguir, entre estados civilizados e estados não-civilizados; afirmando que o direito internacional é aplicado, apenas, aos estados soberanos. Como veremos são os estados considerados civilizados, ou ainda considerados como pertencentes à

⁴¹ “How order is created among entities characterized as belonging to entirely diferente cultural systems?”

“família das nações civilizadas”. Dessa forma, os positivistas, também, demarcam a diferença em relação às doutrinas naturalistas utilizadas, até então, em que se considerava que o direito internacional se aplicava a toda “humanidade” (ANGHIE, 2004, p.35)

A questão da determinação do conceito de soberania passa, primeiramente, pela definição do que seja o civilizado e o incivilizado. É nessa determinação do civilizado e do incivilizado que podemos ver tomar forma o conceito trabalhado no capítulo anterior de colonialidade do ser, em que as ideias de progresso e evolução guiam a determinação sobre a existência humana. Deste jeito, criam-se parâmetros para se estabelecer quais povos pertencem à civilização e quais povos não pertecem. Essa diferenciação é de extrema importância, pois a ideia de que existem povos que não são civilizados justifica a presença do colonizador, pois este vai cumprir a missão civilizadora.

Podemos perceber a ideia de missão civilizadora no discurso feito por Lorde Curzon para justificar a presença inglesa na Índia:

O propósito do império é lutar pelo direito, rejeitar o imperfeito, o injusto e o cruel, não pender nem para a mão direita nem para a esquerda, não cuidar por lisonjas nem aplausos nem ódios nem ofensas (...), mas sim recordar que o Todo-poderoso pôs vossa mão no maior dos Seus arados (...) para levar a lâmina um pouco mais à frente em vosso tempo, sentir que em algum lugar, em meio àqueles milhões, deixastes um pouco de justiça ou felicidade ou prosperidade, uma sensação de honrabilidade ou dignidade moral, uma fonte de patriotismo, uma aurora de esclarecimento intelectual ou uma incitação ao dever, onde antes não existiam. Isso basta. Essa é a justificativa do homem inglês na Índia. (WALLERSTEIN, 2007, P.41)

Vale, aqui, aplicarmos a noção de heterarquia para buscarmos entender como se constitui e o papel que cumpre a determinação das noções de civilizado e incivilizado. Para determinar as noções de civilizado e incivilizado, os positivistas se baseiam em diversas justificativas e objetivos, ao mesmo tempo. Baseiam-se na noção da evolução das espécies; na linearidade histórica em que se cria a situação de povos “avançados” e povos “atrasados”; na ideia de que conhecimentos diversos do conhecimento europeu que não se pautam nos princípios epistemológicos e metodológicos europeus são considerados como não-conhecimentos; na ideia de que economias que não são economias de mercado são atrasadas. Ainda nas instituições político-jurídicas modernas para se auto-intitulem como o último

estágio da evolução social, cognitiva e moral. Então, a determinação de civilizado e incivilizado leva em consideração a cultura europeia, a ciência moderna e as instituições modernas como critério para essa determinação.

Percebemos, por esse motivo, que a distinção entre civilizado e incivilizado é o princípio epistemológico utilizado pelos positivistas na construção dos seus conceitos e da estrutura do pensamento positivista. A partir desta distinção, os positivistas conseguem caracterizar a sociedade, caracterizar o grupo social sobre o qual o conceito de soberania tem efeito e, dessa maneira, conseguem caracterizar o próprio direito internacional, a partir da relação existente entre o direito internacional e o grupo social a que ele se refere. Diante disso, os civilizados pertenciam ao reino da soberania e do direito internacional, enquanto os incivilizados eram excluídos desse.

Cria-se, assim, uma série de doutrinas positivistas acerca do direito internacional baseadas em critérios raciais e culturais para a determinação dos estados civilizados e soberanos e os estados incivilizados e não soberanos. Anghie (2004, p.40) afirma que a falta de personalidade jurídica das sociedades consideradas incivilizadas não permite que tais sociedades fizessem objeção ao fato dos colonizadores invadirem seus territórios, dessa maneira, foram reduzidas a objetos de conquista e exploração e regras foram criadas para facilitar a exploração econômica do mundo não-europeu.

Anghie (2004, p. 46) ainda se atenta para o fato de que as terras das sociedades consideradas incivilizadas fossem consideradas como *terra nullius*, em alguns casos, e em outros casos, as potências imperiais reivindicaram que os chefes nativos participaram de tratados que davam poderes de soberania sobre os povos e territórios não-europeus. Contudo, essa possibilidade de chefes nativos poderem fazer acordos com os estados europeus é extremamente paradoxal; já que eles tinham sido caracterizados como desprovidos de personalidade jurídica. Por isso, Anghie afirma, que fica claro, que esse status de “quase-soberania” dado aos nativos, era apenas para que os nativos transferissem os direitos de propriedade e soberania.

Consequentemente, na tentativa de formular uma nova e científica lei internacional, os juristas do século XIX articularam um modelo formalista de soberania que se apresenta como um conjunto de poderes absolutos que não se submetem a nenhuma outra autoridade. Este modelo vem sendo criticado por vários

motivos. O principal é sobre como poderia se criar uma ordem entre estados soberanos já que estes não se submetem a nenhuma autoridade. Esse tem sido, como já dito anteriormente, uma das preocupações centrais da disciplina de direito internacional.

Contudo Anghie (2004, p. 101-102), busca refletir sobre algo além do problema acima citado, que no seu ponto de vista, vem sendo excluído da reflexão acerca da matéria. O autor se atenta para o fato de que a soberania adquire uma dupla dimensão que vai para além da ideia de soberania estabelecida pela “Paz de Westphalia”; conferindo ao Estado autoridade suprema na ordem externa, sem qualquer subordinação à entidade superior.

Para os estados considerados civilizados, a soberania representa um dado, um fato, enquanto que para os estados considerados não civilizados a soberania é negada, mas pode ser “adquirida” (posteriormente já no século XX). Esse “adquirir” a soberania, contudo, significa que a sociedade considerada incivilizada é assimilada pelo mundo europeu. Claro que antes, ela mesma teve que assimilar toda a herança europeia (eurocentrismo). Normalmente, esse tema da aquisição da soberania é tratado dentro do direito internacional pelas doutrinas do reconhecimento e pela noção de “expansão da sociedade internacional”. Anghie, por sua vez, afirma que não é dada a devida atenção ao fato de que a soberania vinculada aos estados europeus, no século XIX, legitima a violência da “missão civilizadora”. Ignora-se o fato de que a soberania, para o mundo europeu, representa o poder e a autoridade, enquanto que para o mundo não-europeu a soberania representa exatamente o contrário: a negação do poder e da autoridade. E essa negação do poder e da autoridade não é, apenas no momento, em que um determinado povo é considerado incivilizado e não soberano, mas se estende até o momento futuro em que ele “adquire” a soberania. Pois, adquirir a soberania é adquirir, ao mesmo tempo, as concepções da civilização europeia. Para o mundo não-europeu, dessa forma, a realização da soberania é um profundo e ambíguo acontecimento, pois envolve a alienação, ao invés do empoderamento, a submissão a padrões estrangeiros ao invés da afirmação da autêntica identidade.

Importante, então, salientar que a ideia de soberania que se estabelece, definitivamente, no século XIX deixa uma grande marca no direito internacional. A começar pelo próprio vocabulário em que ideias como “lei”, “sociedade”, “soberania” e “ordem” aparecem como neutras e não levam em consideração o papel da raça e

da cultura não apenas na aplicação desses conceitos, mas em sua própria formação. A ideia de soberania, ainda, naturaliza as sociedades europeias; colocando-as como parâmetro de desenvolvimento para qualquer sociedade. Por isso Anghie (2004, p. 102), afirma que a ideia de soberania, só pode ser entendida em sua complexidade, a partir da confrontação com o encontro colonial e as diferenças culturais e raciais.

Segundo Anghie:

Eu estou argumentando que um foco exclusivo nesta estrutura pode não propiciar o entendimento da história do relacionamento entre a lei internacional e o mundo não europeu. Ele, relegado à periferia geográfica, é também relegado para as margens da teoria. A experiência histórica específica dos Estados Europeus é generalizada e universalizada por sua preocupação teórica com a disciplina. 42 (tradução minha) (ANGHI, 2004, P. 109)

No século XIX, portanto, os Estados Nação centrais estavam envolvidos diretamente com o projeto do colonialismo e a sistemática exploração das colônias, o que gera grandes consequências para o direito internacional. Talvez o maior legado do século XIX para a disciplina possam ser as expressões como “Soberania”, “comunidade”, “ordem”, que por de baixo de uma roupagem de neutralidade escondem a dinâmica da dominação e exploração na esfera internacional e permitem a reprodução da colonialidade do poder até os dias de hoje.

3.3 Críticas ao discurso hegemônico de Direitos Humanos a partir da decolonialidade

Diante de todo o percurso feito até aqui, poderemos, agora, analisar o discurso hegemônico de Direitos Humanos. Vale ressaltarmos que a intenção não é fazer uma história do desenvolvimento da ideia de Direitos Humanos. A proposta é analisarmos o discurso de direitos humanos desenvolvido a partir da Declaração

⁴² “I am arguing that an exclusive focus on this framework cannot provide an understanding of the history of the relationship between international law and non-european world. The non-european world, relegated to the geographical periphery, is also relegated to the margins of theory. The specific historical experience of European states is generalized and universalized by its metamorphosis into defining theoretical preoccupation of the discipline.”

Universal dos Direitos Humanos de 1948, marco da “universalização” dos Direitos Humanos.

De maneira geral, o que pretendo demonstrar é que a lógica jurídica desenvolvida a partir do início da Modernidade, isto é, a lógica do “Nós X Eles” e a lógica da colonialidade como um todo, vai se repetindo durante diversos períodos históricos, mas com uma “roupagem” diferente que a legítima. Busco demonstrar que o direito internacional, como um todo, mais especificamente, o discurso contemporâneo de Direitos Humanos não cumpre o papel libertador dos sujeitos oprimidos historicamente, e acaba por reproduzir a lógica da intervenção do Norte Global no Sul Global.

Nesse sentido compartilho do argumento desenvolvido por Wallerstein em o *“Universalismo Europeu – a retórica do poder”* de que, durante toda a Modernidade, justificativas morais foram utilizadas a fim de legitimar a intervenção das potências hegemônicas nos demais territórios. Portanto, no século XVI as potências hegemônicas se utilizam da lei natural e da cristianização como justificativas de intervenção. No século XIX se utilizam da missão civilizadora, e a partir da metade do século XX, até o início do século XXI, se utilizam da retórica da democracia e dos direitos humanos, como justificativa de intervenção.

Por esse motivo, se torna importante um olhar crítico acerca do discurso de Direitos Humanos. Vale termos, em mente, que a intenção durante todo o trabalho não é negar os avanços que são trazidos pelo direito internacional, como um todo e pelos Direitos Humanos, especificamente, mas sim analisarmos os limites destes em relação à efetivação da libertação dos sujeitos oprimidos historicamente e da efetivação de uma justiça social. Portanto, o que busco é lançar algumas perguntas sobre o tema, para que possamos refletir e olhar a temática dos Direitos Humanos de maneira diferente. O objetivo é relacionarmos os temas apresentados no primeiro capítulo, que delineiam em linha gerais o que é a Modernidade, e principalmente a epistemologia Moderna com os Direitos Humanos, para assim podermos pensar: “Quem” fala o que são os Direitos Humanos? Os Direitos Humanos servem, eficazmente, à luta dos excluídos, dos discriminados e explorados, ou a torna mais difícil? Diante da diversidade de formas de existir e da pluralidade epistemológica, há o acolhimento dessas demandas pelos Direitos Humanos como concebidos pela Modernidade?

De acordo com Costas Douzinas (2007, p.15), apesar da noção de direitos humanos vir se desenvolvendo há séculos, na intenção de determinar direitos que pertencem aos seres humanos, pelo simples fato de serem humanos, a primeira referência à expressão "direitos humanos" é relativamente recente. Ela aparece em escritos jurídicos na década de 1920. Contudo, o principal impulso para o estabelecimento jurídico da noção de Direitos Humanos, como conhecemos contemporaneamente, foi a adoção da Carta das Nações Unidas em 1945, que fez da proteção dos direitos humanos um dos principais objetivos da organização. Três anos mais tarde, em 1948, a Assembléia Geral da ONU, por meio da Resolução 217, aprovou a Declaração Universal dos Direitos Humanos, uma proclamação não-vinculativa (*soft law*) de normas mínimas de tratamento dos cidadãos pelos estados. A DUDH visava, assim, delinear uma ordem pública mundial, fundada no respeito à dignidade humana. Posteriormente, após difíceis negociações, há a adoção, em 1966, de dois tratados: o Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais que se apresentam como vinculantes (*hard law*). Estes três textos passam a compor a Carta Internacional de Direitos Humanos da ONU.

A ONU, deste modo, em 1948, elege como seu fundamento ideológico a DUDH, aceita por quase a totalidade de seus membros; não constituindo uma lei internacional, mas uma série de ideias com as quais as nações da ONU se comprometem. Todavia, é notório que, desde então, há atos repetidos e generalizados de violação da DUDH, embora essas violações se dêem normalmente como propaganda de um governo para condenar outro.

Vale ressaltar o contexto em que se é criada a ONU e o "ambiente" em que se é elaborada a DUDH. O ano de 1945 é um grande marco para o direito internacional, pois marca o fim de um dos maiores conflitos armados da história mundial (a segunda guerra mundial), marcado pelo nazismo e facismo e seus efeitos destruidores, devido à existência de campos de concentração e extermínio. A primeira metade do século XX, ainda, é marcada por vários acontecimentos que vão transformando a ordem mundial. Além das duas grandes guerras, vale ressaltar ainda as conferências dos Aliados (Yalta, Postdam, São Francisco, etc), a utilização pela primeira vez de armas nucleares (Hiroshima e Nagasaki), a ocupação e divisão da Alemanha e Polônia, o desmonte dos grandes impérios coloniais França, Reino Unido e Holanda, o triunfo dos Estados Unidos e o fortalecimento do regime

comunista na União Soviética; bem como, a ocorrência dos tribunais internacionais de Nuremberg e Tóquio.

Após o fim da Segunda Guerra Mundial, o mundo tem outra configuração de poder, marcada por duas forças antagônicas: capitalistas por um lado e comunistas por outro. Os EUA se lançam definitivamente como potência mundial, tomando lugar dos estados imperiais europeus e a URSS e seu regime se estende até a Europa do Leste. Devido ao desmonte dos impérios coloniais a ideia de descolonização dos territórios coloniais começa a ganhar força e favorece a aparição dos chamados países de “Terceiro Mundo”.

Logo, a partir de 1945, uma nova ordem mundial, nasce do ponto de vista político, e esta ordem se reflete na criação da ONU e seus objetivos principais de manter a paz e a seguridade internacional, se refletem na construção da DUDH. Fernando Quintana em seu livro *“La Onu y La Exégesis de los Derechos Humanos – una discusión teórica de la noción”* demonstra como a nova ordem política mundial interfere na constituição da DUDH. Nesse sentido, Quintana (1999) afirma que na constituição da DUDH visões distintas sobre o que deveria ser considerado como direitos humanos estavam em jogo, por um lado uma visão individualista, restrita e universalista, defensora da primazia do indivíduo frente ao Estado, a limitação dos direitos humanos às liberdades individuais e o reconhecimento universal de uma humanidade com uma natureza humana característica e imutável. Por outro lado, uma visão holista, ampla e particularista que defendia a primazia do social e do Estado frente ao indivíduo, a ampliação da noção de direitos humanos que incorpora os direitos econômicos e sociais, para além dos civis e políticos e a afirmação de que não há uma natureza igual a todos os homens, o que depende do contexto cultural, social e histórico. De maneira geral, essas duas grandes visões que estavam em jogo refletiam a nova ordem política mundial em que capitalismo representado pelos EUA e comunismo representado pela URSS se contrapunham. Essas duas grandes visões de mundo que conflitavam entre si marcam todo o período da Guerra Fria.

Importante notarmos, como nos alerta Baldi (2014) que a DUDH surge para evitar que os horrores do nazismo e do facismo se repitam; sendo essa uma das mais importantes justificativas para o desenvolvimento da DUDH. Porém, se oculta, ao mesmo tempo, dois fatos que violam os direitos humanos que estavam surgindo, protagonizados pelos Estados Unidos. Em primeiro lugar oculta-se a manutenção do

sistema de segregação racial dentro do território norte-americano, que na prática impede a igualdade “independente de raça e cor” estabelecida na DUDH; em segundo lugar não se questiona a grande violência que representou ao final da Segunda Guerra os bombardeios de Hiroshima e Nagasaki.

Em relação à fundamentação das ideias de direitos humanos, que consta na DUDH, ressaltam-se as reflexões jusnaturalistas e juspositivistas. Ressalta-se o privilégio epistemológico outorgado ao Ocidente; mais especificamente o privilégio epistemológico do eurocentrismo na constituição da DUDH. Isso quer dizer que a ideia de dignidade, tão ressaltada, se baseia na visão eurocêntrica do que seja a dignidade, que exclui, diretamente, outras visões de mundo que têm outros conceitos sobre dignidade ou até mesmo que baseiam as lutas por direitos, em conceitos distintos, à ideia de dignidade. O privilégio epistemológico, nesse sentido, é retratado pela valorização do pensamento Iluminista que busca demarcar a sociedade civil em contraposição a um estado de natureza e que coloca o uso da razão (nos termos do *ego cogito* cartesiano e, posteriormente, ao desenvolvimento da ciência moderna) como características centrais do ser humano, deixando de lado toda uma produção de conhecimento desenvolvida em outras partes do mundo.

A ideia de dignidade humana traz, em si, uma concepção do que seja o humano. O humano é caracterizado pelo uso da razão, principalmente, algo que diferencia o ser humano de todas as outras coisas existentes no mundo, que diferencia o humano dos animais e da natureza, o que é de extrema importância. Pois, dessa forma, excluem-se outras concepções do que seja o humano, como por exemplo, concepções que não concebem o ser humano apartado da natureza. A razão é, portanto, entendida nos termos modernos ocidentais. Tudo isso deflagra o caráter da colonialidade do ser e do saber que está incutido na noção de Direitos Humanos que passa a se universalizar.

Como fato importante do caráter ocidental da DUDH, resalta-se o protagonismo nas discussões dos políticos norte-americanos, em especial, a figura do presidente F.Roosevelt e sua declaração perante o congresso dos Estados Unidos sobre as quatro liberdades fundamentais; como a Carta Atlântica assinada por Roosevelt e Churchill. (QUINTANA, 1999)

Contudo, a abordagem tradicional, acerca da temática dos Direitos Humanos que culmina com a DUDH se desenvolve, a partir, da ideia de gerações de direitos que foram sendo construídos e conquistados durante o desenvolvimento histórico. O

início dessas gerações de direitos humanos remonta às revoluções burguesas do final do século XIII (norte-americana 1776; francesa 1789) em que foram conquistados os direitos civis e políticos. A segunda geração diz respeito aos direitos econômicos, culturais e sociais tendo como marco as Constituições Mexicana de 1917 e a Constituição de Weimar de 1919. A terceira geração diz respeito aos direitos coletivos ligados à ideia de solidariedade coincidindo com o processo de universalização dos direitos humanos.

A partir da abordagem tradicional, acerca do desenvolvimento da ideia de Direitos Humanos, já podemos perceber como os Direitos Humanos se baseiam em uma perspectiva Ocidental, desde os fatos históricos escolhidos como “marco” da conquista de direitos. Lembra-se o fato, por exemplo, de que concomitantemente à época das revoluções burguesas, ocorriam na América, duas lutas por direitos que foram ocultadas da história. Em 1804, ocorreu a Revolução do Haiti que buscava a independência do país e foi uma luta por direitos que coloca o Haiti como a primeira nação negra de escravos iletrados a se tornar independente. Mas, não é reconhecida como marco por ser uma revolução feita por negros que eram seres considerados como não-pessoas. E, em 1780-1781, ocorre o movimento de Tupac Katari e Bartolina Sisa na Bolívia contra o domínio espanhol. Fica claro, que só se levam em consideração as lutas por direitos que ocorrem em países do Norte Global, ocultando as lutas protagonizadas por negros e índios por exemplo. (BALDI, 2014).

É ocultado, outras narrativas de lutas por conquistas de direitos. Como afirma Baldi (2014), no século XVII, diversas narrativas de negros libertos, questionando a escravidão, foram formuladas. Porém, elas são esquecidas, como se a escravidão fosse apenas um “mero acidente de percurso na modernidade” e não algo constituinte da colonialidade do poder e constitutivo do sistema mundo moderno-colonial. Só no Brasil, a escravidão aconteceu durante séculos, e não é considerada como um marco na violação dos direitos humanos e nem na luta por direitos. A colonialidade como a face ocultada e perversa da modernidade é sistematicamente esquecida.

Percebe-se que a abordagem tradicional busca explicar o desenvolvimento da ideia de direitos humanos a partir de uma história, em sua maioria, intra-europeia, e marcadamente Ocidental. E essas questões devem ser enfrentadas para questionarmos o caráter “universal” dos Direitos Humanos.

Vale, ainda, ressaltarmos que dos 30 artigos da DUDH, os artigos I ao XIX estampam os direitos considerados de primeira geração, isto é, os direitos individuais, civis e políticos, enquanto os últimos artigos do XX ao XXX demarcam os direitos sociais, econômicos e culturais. O que já demonstra o caráter Ocidental da DUDH. Também, é de extrema importância, levarmos em consideração o fato de que a formulação da DUDH se deu sem a participação de vários povos do mundo; sendo que parte da África e Ásia ainda eram colônias, algo que se reflete na DUDH em seu artigo II. 2 em que a Declaração fala em território “sob tutela, sem governo próprio” ou, “sujeito a outra limitação de soberania”. Nesse sentido, a DUDH não vê o imperialismo como uma violação aos direitos humanos. De fato, a declaração descolonial será aquela assinada em 1960, que inicia o processo de libertação dos povos africanos e asiáticos do domínio europeu. Processo que também pode ser questionado diante do fato de a libertação das colônias ocorrer frente ao paradoxo de que as suas soberanias vão sendo formadas e moldadas pelas estruturas Ocidentais. Nesse sentido, questiona-se a noção de “universalidade”, tendo em vista que diversos povos do mundo não participaram da concepção da DUDH. Frente a esse paradoxo Boaventura (1997), afirma que a política dos Direitos Humanos, pós Segunda Guerra Mundial, serviu aos interesses econômicos e geopolíticos dos Estados capitalistas hegemônicos.

A discussão, acerca da natureza dos direitos humanos, marca todo o período da Guerra Fria e o conflito ideológico que se desenvolve dentro da ONU. Estes conflitos ideológicos tornam impossíveis, para as Nações Unidas, a elaboração de um projeto comum de lei internacional, o que resulta nos posteriores dois pactos internacionais de 1966: o Pacto Internacional dos direitos civis e políticos e o Pacto Internacional dos direitos Econômicos, Sociais e Culturais que demonstram a divisão geopolítica do momento histórico da Guerra Fria.

Devemos, para além da justificativa convencional, de que a DUDH foi desenvolvida para se evitar e lutar contra os autoritarismos e totalitarismo (o que é algo fundamental e indiscutível), questionar: a qual outro propósito poderia servir o novo discurso de direitos humanos?

Vale lembrar que a Segunda Guerra Mundial, para além de todos os seus horrores também, representou um dos momentos de desenvolvimento do grande capital. Desenvolveram-se, principalmente, grupos econômicos envolvidos com a indústria armamentista. Com o fim da Segunda Guerra, era necessário a esses

grupos econômicos fazer algo com todo o capital investido e acumulado por eles. Esses grupos necessitavam de novos mercados. Inicia-se, assim, a ampliação do fenômeno das multinacionais, o que conduz a uma nova ordem econômica internacional e ao capital transnacional. Para que este capital transnacional se expanda, é necessária a ampliação dos mercados consumidores; o que se dá por meio da dominação econômica e cultural e a imposição aos novos países de “Terceiro Mundo” ou subdesenvolvidos dos padrões estabelecidos pelas potências hegemônicas. (GRUBBA e RODRIGUES, 2012)

Diante disso, devemos lembrar que, frente a um mundo polarizado entre forças contrárias entre si, capitalistas de um lado e comunistas por outro, a utilização da força foi a maneira encontrada pelas respectivas potências mundiais: EUA e URSS, de levarem as suas ideologias e valores para os demais países do mundo. Foi o processo de “captação” de aliados para as ideologias dominantes. A URSS anexou territórios ou impôs uma “cortina de ferro”, enquanto os EUA apoiavam (financiavam) regimes autoritários e totalitários que se estabeleciam no Sul Global (na América Latina, por exemplo), ou impunham sua ideologia à força, a exemplo das guerras do Vietnã e da Coreia. O que demonstra o paradoxo da ideia de direitos humanos.

Nesse sentido, como afirma Douzinas (2007 p.26), os direitos humanos surgem, após a Segunda Guerra, como forma de preencher uma lacuna na ordem internacional, diante do fracasso dos princípios e instituições pré-guerra. Os direitos humanos, nesse sentido, fornecem uma superioridade moral para a nova ordem mundial e para a ONU (como primeira manifestação institucional). Contudo, diante do que Douzinas busca nos mostrar, o compromisso com a moralidade e com a defesa dos direitos vieram acompanhadas “esquizofrenicamente” pelo princípio da não-intervenção nos assuntos internos dos Estados. Nesse sentido, dois princípios entram em cena: a defesa dos direitos humanos e ao mesmo tempo, a defesa da soberania, o que serve de forma dupla às grandes potências. Legitima-se a nova ordem mundial, por meio do compromisso com a defesa dos direitos, mas não expõe os Estados vitoriosos à revisão de suas próprias violações flagrantes, como o caso dos EUA. Isso resulta no fato de que, se usa os direitos humanos para criticar estados que se desaprovavam ideologicamente por razões de direitos humanos, protegendo ao mesmo tempo as grandes potências e seus estados clientes de ataques aos abusos próprios.

Podemos ver que os direitos humanos se transformaram em instrumento de um ataque ideológico, no exemplo trazido por Douzinas:

Um recente exemplo é esclarecedor. A nova Comissão de Direitos Humanos da ONU, presidida por Eleanor Roosevelt, em um ato de abnegação sem precedentes, decidiu por sequer ler as queixas individuais de violação dos direitos humanos, tornando-se, assim, a mais cara e elaborada “cesta de lixo” já criada. Uma das petições descartadas foi redigida por W.E.B (William Edward Burghardt) Du Bois em nome da Associação Nacional para o Avanço das Pessoas de Cor e detalhou o linchamento, as Leis de Jim Crow e a ampla discriminação racial nos Estados Unidos. A Sra. Roosevelt se encontrou com Du Bois, que desejava incluir o apelo na agenda da Assembleia Geral. Ela ameaçou se demitir da Delegação Americana caso isto fosse feito e argumentou vigorosamente que ‘seria melhor olhar e trabalhar por resultados sem a exposição dos Estados Unidos a acusações distorcidas pelos outros países’. A delegação soviética, a quem Du Bois se dirigiu a seguir, felizmente adotou as queixas dos negros americanos. Durante a Guerra Fria, as condenações ocidentais aos Gulags e à política de repressão, foram seguidas por denúncias soviéticas ao racismo americano (e ao comportamento britânico na Irlanda do Norte). O palco tinha sido criado para transformar os direitos humanos no gol em um jogo por pontuações ideológicas, um suplemento teórico para as prioridades geopolíticas das superpotências. (tradução minha) (DOUZINAS, 2007, p.28)⁴³

Após a assinatura da Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e povos colonizados, que se deu por meio da resolução 1514 (XV) da Assembleia Geral da ONU, o discurso, acerca do “desenvolvimento”, enfatiza o que resultará em inúmeras intervenções dos países considerados “desenvolvidos” nos países “subdesenvolvidos,” que “por acaso” são ex-colônias. Vale ressaltarmos que o discurso do “desenvolvimento” começa a ser amplamente difundido a partir da segunda metade do século XX e se estende até os dias de hoje.

⁴³ “An early example is illuminating. The newly established UN Human Rights Commission, chaired by Eleanor Roosevelt, in an unparalleled feat of selfabnegation decided not even to read individual complaints of human rights abuses submitted to it, thus becoming the most elaborate and expensive wastepaper basket ever invented. One of the discarded petitions was drafted by W.E.B. Du Bois on behalf of the National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) and detailed lynching, Jim Crow and extensive racial discrimination in the United States. Mrs Roosevelt met Du Bois, who wanted to place the appeal on the agenda of the General Assembly. She threatened to resign from the American delegation if that was done and argued forcefully that ‘it would be better to look for and work for results within this country without exposing the US to distorted accusations by other countries’. The Soviet delegate, to whom Du Bois turned next, happily adopted the grievances of the American blacks. Throughout the cold war, Western condemnations of the Gulags and political repression were ritually followed by Soviet denunciations of American racism (and British behavior in Northern Ireland). The stage had been set for turning human rights into a football for ideological point-scoring, a rhetorical supplement and support for the geo-political priorities of the superpowers.”

Podemos visualizar uma manifestação do discurso do “desenvolvimento” no discurso de posse de Harry Truman, em seu segundo mandato como presidente dos Estados Unidos. Era uma das primeiras vezes que se empregava a expressão “subdesenvolvimento” para se referir aos países que não tivessem atingido certo nível de desenvolvimento industrial:

Faz-se necessário lançar um novo programa que seja audacioso e que ponha as vantagens de nosso avanço científico e de nosso progresso industrial a serviço da melhoria e do crescimento das regiões **subdesenvolvidas**. Mais da metade da população do planeta vive em condições próximas da miséria. Sua alimentação é inadequada, ela é vítima da doença. Sua vida econômica é primitiva e está estancada. Sua pobreza constitui um obstáculo e uma ameaça tanto para eles como para as áreas vizinhas. Pela primeira vez na história, a humanidade possui os conhecimentos e técnicas para mitigar o sofrimento destas pessoas [...]. Eu acredito que nós devemos tornar disponíveis para os povos amantes da paz os benefícios do nosso acervo de conhecimentos técnicos de modo a auxiliá-los a realizar suas aspirações por uma vida melhor [...]. O que temos em mente é um programa de **desenvolvimento** baseados nos conceitos de tratamento justo e democrático. Uma maior produção é a chave para a prosperidade e a paz. A chave para uma maior produção é a ampla e vigorosa aplicação do conhecimento científico e tecnológico moderno. (grifo meu) (TRUMAN *apud* COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p.86)

As ideias de desenvolvimento e subdesenvolvimento surgem, portanto, como forma de substituir a “missão civilizadora” pela ideia de se levar o desenvolvimento aos demais países. O discurso do “desenvolvimento”, conseqüentemente, irá refletir, de inúmeras formas, no âmbito internacional, desde a metade do século XX até o século XXI. As grandes potências desenvolverão diversas instituições e programas para levar o desenvolvimento aos países subdesenvolvidos, o que demonstra o triunfo do capitalismo.

A partir do discurso do “desenvolvimento”, uma gama de variáveis passa a surgir no cenário internacional como desenvolvimento local, microdesenvolvimento, endodesenvolvimento, etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável, países de terceiro mundo, países emergentes. O que torna importante, contudo, é percebermos que a palavra “desenvolvimento” traz em seu conteúdo a ideia de que existe um padrão considerado como desenvolvido e este padrão, obviamente, é estabelecido pelas potências Ocidentais. Essas ideias vinculadas ao desenvolvimento contribuem para a perpetuação da subalternização de determinados países e povos, por meio da crença de que os países desenvolvidos

têm o comprometimento moral de levar o desenvolvimento ao resto do planeta; o que justifica a intervenção do Norte Global no Sul Global, bem como alimenta a colonialidade do poder, do ser e do saber. A lógica moderna, dessa forma, tem a capacidade de se transformar em novos discursos para se manter preponderante.

Vale refletirmos, um pouco, sobre o processo de descolonização das colônias e a aquisição da independência e soberania. A negação do direito a autodeterminação democrática é uma tradição da Modernidade, se iniciando com a Conquista das Américas e se estendendo até os dias de hoje.

Após as duas grandes guerras mundiais, e com a assinatura da Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e povos colonizados, foi criado, na ONU, uma série de mecanismos institucionais para a promoção da descolonização, a partir do direito a autodeterminação. Com a insurgência dos novos Estados independentes, a composição da comunidade internacional foi mudando, já que os novos Estados tornaram-se maioria no sistema ONU. Como afirma Anghie (2006, p.749), os novos Estados soberanos viram a possibilidade de se utilizar do direito internacional, a partir da noção de soberania, para promoverem os seus interesses e articularem seus próprios pontos de vista sobre a lei internacional. A intenção dos novos Estados era proteger a recente soberania adquirida por eles e negar os efeitos duradouros do colonialismo. Nesse sentido, os Estados começaram a estabelecer um conjunto de princípios que proibissem a conquista, a agressão e a intervenção nos assuntos dos novos países independentes. Sendo numerosos na Assembléia Geral, os novos estados utilizaram dessa vantagem numérica para propor uma “Nova ordem econômica Internacional” (*New International Economic Order*). Isso se deu, pois os novos Estados perceberam que a ideia de soberania não teria sentido se não correspondesse, também, a uma autonomia econômica. Assim, se desenvolveu toda uma discussão acerca da nacionalização de entidades que estavam sobre o domínio estrangeiro, desde o período colonial. Ou seja, a esfera do direito econômico internacional se tornou uma arena de combate entre os países Ocidentais e as ex-colônias.

Como nos demonstra Anghie (2006, p.749), a proposição de uma “Nova ordem econômica mundial,” pelos novos Estados, se deu sob o argumento de que o corpo de leis internacionais, que existiam até então, sobre o assunto, tinha sido elaborado pelos países Ocidentais para promover os seus próprios interesses e que os novos Estados não tiveram participação na constituição das leis em relação à

ordem econômica. Contudo, os países Ocidentais argumentaram que não se submeteriam às regras criadas pelos novos Estados. Pois, um Estado não pode ser vinculado a regras internacionais, a menos que tenha consentido. Ao mesmo tempo em que os países Ocidentais argumentavam que não se submeteriam a essas regras, por não terem consentido a elas, argumentavam, também, que os novos Estados independentes, no ato de “adquirirem” as suas soberanias, consentiram sobre as regras econômicas do direito internacional estabelecidas pelos países Ocidentais. Ou seja, os países Ocidentais argumentaram e deixaram claro que a condição para as ex-colônias se tornarem Estados independentes e soberanos foi a aceitação das regras estabelecidas no sistema internacional (as quais eles não participaram de sua constituição). A noção de autodeterminação é comprometida, portanto, a partir do momento em que para as ex-colônias se tornarem soberanas elas tiveram que se submeter às regras estabelecidas pelas grandes potências. Nesse sentido o colonialismo formal se encerrou. Porém a colonialidade continuou, as relações coloniais continuaram. A noção de soberania, dessa forma, como vimos anteriormente, não é um conceito neutro como muitos afirmam. Pelo contrário, tem a capacidade de moldar povos e territórios, de acordo com os modelos hegemônicos propostos pelas grandes potências.

Os novos Estados, portanto, adquirem suas soberanias, mas surgem no cenário internacional como países de Terceiro Mundo ou subdesenvolvidos, o que deixa claro o papel secundário desses países no sistema internacional, que tornou os novos Estados dependentes economicamente das grandes potências Ocidentais. E como afirma Anghie (2006, p.749), as regras da economia internacional assegurariam a continuação das relações coloniais (o neo-colonialismo):

A aquisição de soberania pelos países de terceiro mundo trouxe várias outras repercussões. O Estado pós-colonial, em muitos aspectos, adotou modelos de desenvolvimento, de progresso e de nação que foi inicialmente articulado no Sistema de Mandato e que foram refinados e melhor elaborados pelas teorias do desenvolvimento, a exemplo da teoria da modernização. Os líderes destes Estados algumas vezes consistiam nas elites com laços estreitos com o Ocidente; em outros casos os poderes deles decorriam de afiliações com as superpotências no contexto da Guerra Fria. Além disso, os países do Terceiro Mundo estavam divididos pelas

linhas étnicas, que experimentaram guerras civis pelo controle do Estado..⁴⁴(tradução minha) (ANGHIE, 2006, p.749)

Além do caráter colonial da soberania adquirida pelos novos Estados, Boaventura (2010, p. 93), nos atenta para o fato de o princípio da autodeterminação proposto pela ONU se limitar a autodeterminação externa, em detrimento da autodeterminação interna. Assim, os Estados pós-coloniais além da dependência econômica que tinham que enfrentar, enfrentavam, ao mesmo tempo, dentro de seus próprios territórios, as brutalidades das guerras internas que envolviam as minorias locais, sendo que mulheres, camponeses, povos indígenas e os mais pobres foram as maiores vítimas. Fica claro que o colonialismo interno não se finda com a aquisição da soberania, pelo contrário se intensifica. Desta maneira, a partir das noções de nacionalidade e soberania as minorias vão sendo oprimidas.

Os direitos humanos nesse sentido começam a ser utilizados pelas grandes potências para intervir nos conflitos internos dos países de Terceiro Mundo:

Contudo, a legislação dos Direitos Humanos foi controversa, precisamente porque legitimou a intromissão da lei internacional nos aspectos internos de um Estado: ela poderia ser usada para justificar uma maior intervenção pelo Ocidente no Terceiro Mundo. Aspectos desta intervenção se tornaram evidente depois do colapso da URSS e a intensificação da globalização.(tradução minha) (ANGHIE, 2006, p.749)⁴⁵

Assim, a partir da segunda metade do século XX, ocorre a fase de descolonização em massa pelo mundo, como consequência do alto grau de organização de movimentos de libertação nacional, em que antigas colônias tornam-se Estados independentes e membros das Nações Unidas, protegidos pela doutrina de não intervenção em assuntos internos. Em tese, era o fim da interferência,

⁴⁴ “The acquisition of sovereignty by the Third World state had numerous other repercussions. The postcolonial state, in many ways, adopted the models of development, progress and the nation-state that had first been articulated in the Mandate System and that had been further refined and elaborated by development theories such as modernisation theory. The leaders of these states sometimes consisted of elites with close ties with the West; in other cases they derived their power from affiliations with superpowers in the context of the ongoing Cold War. Further, Third World states divided along ethnic lines experienced civil wars as different ethnic groups fought for control of the state.”

⁴⁵ “Human rights law was controversial, however, precisely because it legitimised the intrusion of international law in the internal affairs of a state: it could be used to justify further intervention by the West in the Third World. Aspects of this intervention became evident after the collapse of the USSR and the intensification of globalization.”

porém, não foi o que ocorreu. Do discurso da evangelização passou-se para o discurso de defesa dos direitos humanos e promoção do regime democrático na época pós-colonial.

Wallerstein (2007, p. 43), afirma que apesar da DUDH, na prática não existia uma preocupação intergovernamental com a efetivação dos direitos humanos, o que resulta no surgimento de várias ONG's que buscam suprir essa lacuna, assumindo o fardo da ação direta em defesa dos direitos humanos. Segundo o autor, essas ações não governamentais conseguem um certo grau de sucesso e se disseminam principalmente a partir da década de 1970; recebendo apoio a nível intergovernamental. Contudo, juntando as noções de desenvolvimento e o surgimento da ONG's, um grande mercado da solidariedade, ou da compaixão é formado, cujos clientes (os beneficiários) são os subdesenvolvidos, os povos tradicionais, os povos atrasados, ou países emergentes do Sul que para a realização dos direitos humanos devem se modernizar, devem se desenvolver.

Sobre essa questão vale a reflexão:

Esse discurso coloniza os imaginários coletivos de seu objeto de intervenção (as populações que se localizam no outro lado da linha do desenvolvimento e, portanto, podem “desenvolver-se”). Além disso, permite articular um complexo institucional entrelaçado (o aparato do desenvolvimento) que gera modelos teóricos e linhas práticas de intervenção, orientando, canalizando, financiando e avaliando o processo dialético de ação, reação e mudança por ele mesmo estimulado. (COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p.88)

Na década de 1970, a ideia do desenvolvimento se aprofunda e toma um novo rumo político, que se manifesta pela postura do Banco Mundial e das agências da ONU ao adotarem uma política de programas “orientados para a pobreza” que buscava a passagem do subdesenvolvimento para o desenvolvimento, como se fosse uma escala de progresso ascendente. (COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p.86). A partir de então, as intervenções humanitárias passam a ser justificadas em nome do progresso, do combate à pobreza e para se levar o acesso aos direitos humanos. Esta postura paternalista, contudo, ignora o fato de que os países e povos “subdesenvolvidos”, para além de serem sujeitos de direitos, são sujeitos de conhecimento que entendem os rumos de suas vidas, não necessariamente ligados à ideia de desenvolvimento. O mais gritante, contudo, é que essa ideia de se levar o

desenvolvimento ignora o fato de a pobreza e a miséria serem geradas sistematicamente e que são produtos mesmo da colonialidade.

Ainda durante a década de 1970, temos um grande exemplo do papel desenvolvido pelos direitos humanos, como forma de julgar o comportamento de países que não concordavam ideologicamente. Em 1975, a maior parte de países europeus, USA, Canadá e União Soviética se reuniram na conferência sobre Segurança e Cooperação na Europa (CSCE) e assinam os acordos de Helsinque em que todos os Estados participantes se obrigam a obedecer a DUDH. Todavia, como não havia um mecanismo de punição para a sua violação, criou-se uma estrutura ocidental não governamental, a Helsink Watch para pressionar os governos do bloco soviético a respeitar esses direitos. (WALLERSTEIN, 2007, p.44)

Após o fim da Guerra Fria, com a vitória norte-americana sobre os seus adversários comunistas o discurso de direitos humanos se tornou o centro da nova ordem mundial, a nova ideologia.

Com o colapso da União Soviética, a derrubada dos governos comunistas em toda a Europa Oriental e Central e a subsequente divisão da Iugoslávia ocorreram uma série de guerras na Croácia, Bósnia, Sérvia e Macedônia, onde a luta pela independência se vinculava à política de “purificação étnica”. Devido aos altos níveis de violência que ocorreram nesses conflitos, ocorrem vários apelos à intervenção Ocidental para pacificar a região principalmente a Bósnia e o Kosovo e “garantir uma aparência de equanimidade política, ou pelo menos assim se argumentou” (WALLERSTEIN, 2007, p. 48). Na França a pressão não governamental foi mais forte e um grupo de intelectuais criou uma revista chamada *Le Droit d' Ingerence* (o Direito à Ingerência) em que afirmavam que os defensores da lei natural, além do direito moral e político, tinham o dever moral e político de intervirem nos conflitos para garantir a proteção dos direitos humanos.

Na mesma época, ocorrem guerras civis na África, na Libéria, em Serra Leoa, no Sudão e Ruanda, sem que houvesse intervenção estrangeira significativa, o que fez com que tais conflitos tenham se tornado motivo de grandes debates retrospectivos sobre o que poderia ter sido feito, ou não, para salvaguardar os direitos humanos nessas regiões. A ideia de necessidade de intervenção das grandes potências Ocidentais para levar a democracia e garantir os direitos humanos começa a fazer parte do imaginário internacional. Mas é importante a pergunta: “quem tem o direito de intervir?” As intervenções das grandes potências

começam a se tornar uma normalidade no âmbito internacional e se estendem até o século XXI se radicalizando após o 11 de setembro em que se estabeleceu a “guerra ao terror”, a defesa da “segurança nacional” e o argumento da “legítima defesa prévia”.

A esse respeito, Boaventura afirma que iniciou uma cultura que desenvolve “Duplos critérios na avaliação das violações dos direitos humanos, complacência para com os ditadores amigos, defesa do sacrifício dos direitos humanos em nome dos objetivos do desenvolvimento – **tudo isso tornou os direitos humanos suspeitos enquanto guião emancipatório.**” (grifo meu) (SANTOS, 1997, p.4)

Frente a esses fatos podemos ver o caráter ambivalente do discurso de direitos humanos:

Essa ambiguidade faz parte do arcabouço dos valores dos interventores aceitos como universais. No entanto, quando se observa que esses valores são criação social dos estratos dominantes de um sistema-mundo específico, a questão revela-se de modo mais fundamental. O que estamos usando como critério não é o universalismo global, mas o universalismo europeu conjunto de doutrinas e pontos de vista éticos que derivam no contexto europeu e ambicionam ser valores universais globais – aquilo que muitos de seus defensores chamam de lei natural – ou como tal são apresentados. Isso justifica, ao mesmo tempo, a defesa dos direitos humanos dos chamados inocentes e a exploração material a que os fortes se consagram. É uma doutrina moralmente ambígua. Ela ataca os crimes de alguns e passa por cima dos crimes de outros, apesar de usar os critérios de uma lei que se afirma natural. (WALLERSTEIN, 2007, P. 59-60)

Com o fim da Guerra Fria algumas questões ainda se levantam diante da nova postura política que se manifesta na postura do Banco Mundial em que a ideia de “boa governança” se liga conceitualmente e operacionalmente à noção de direitos humanos. Após o fim da Guerra Fria, os governos ocidentais e outras entidades procuraram universalizar as instituições políticas da democracia liberal por meio da elaboração de modelos de 'governança democrática' e governança legítima por meio do discurso de direitos humanos.

Contudo, Anghie procura demonstrar que as iniciativas de democratização e de boa governança transformam os direitos humanos em um mecanismo para promover uma versão específica de economia de mercado. Podemos ver isso na afirmação de Upendra Baxi citada por Anghie:

Eu acredito que o paradigma da Declaração Universal dos Direitos do Homem está sendo firmemente suplantado por um paradigma dos direitos humanos amigável ao mercado e favorável ao comércio. Este novo paradigma reverte a noção de que os direitos humanos universais são projetados para a dignidade e bem-estar dos seres humanos e insiste, ao invés disso, sobre a promoção e proteção dos direitos coletivos do capital global de forma a 'justificar' o bem-estar e a dignidade da corporação frente as do ser humano. (BAXI *apud* ANGHIE, 2004, p. 256)⁴⁶

Desta forma, os direitos humanos são utilizados para expansão da economia capitalista. Além disso, vale perceber que as iniciativas de "democratização" são baseadas em um conceito muito superficial de democracia, uma "democracia de baixa intensidade" que é um mecanismo inadequado para uma verdadeira transformação política. Essas iniciativas, ainda nos colocam uma questão a se pensar: "A democracia pode ser imposta e, ainda assim, permanecer democrática?" (PANIKKAR, 2004, p. 226)

O que é importante notarmos, é que ideia de "boa governança" e "governança democrática" tem ligação direta com o papel desenvolvido pelas instituições financeiras internacionais, o Banco Mundial e o FMI, que procuram difundir por todo o globo um modelo de desenvolvimento (neo-liberal); colocando esse modelo como o único capaz de promover a efetivação dos direitos humanos. Utilizam, dessa forma, da justificativa de "levar o desenvolvimento" ao "Terceiro Mundo" ou aos países "subdesenvolvidos". Essa justificativa, contudo, nada mais é do que a retórica da manutenção do poder que se utiliza do discurso dos direitos humanos.

O Banco Mundial e o FMI foram essencialmente criados em 1944, na Conferência de Bretton Woods, com a finalidade de coordenar e gerir as questões monetárias e financeiras internacionais. O Banco Mundial centra-se na promoção do desenvolvimento e investimentos estrangeiros, enquanto o FMI foca na política monetária. As duas instituições financeiras internacionais forneceram empréstimos aos países da Europa Oriental e aos países de "terceiro mundo". Foi por meio destes empréstimos que possuíram várias condições, que essas instituições financeiras internacionais desempenharam um papel extremamente importante na formulação das políticas econômicas do "terceiro mundo". O caráter dessa relação

⁴⁶ "I believe that the paradigm of the Universal Declaration of Human Rights is being steadily supplanted by a trade-friendly, market-friendly, human rights paradigm. This new paradigm reverses the notion that universal human rights are designed for the dignity and well being of human beings and insists, instead, upon the promotion and protection of the collective rights of global capital in ways that 'justify' corporate being and dignity over that of the human person.

demonstra como a noção de "governança" pode ser usada para projetar ideias particulares de desenvolvimento. A ascendência neoliberal, as políticas econômicas guiadas pelo Banco Mundial e pelo FMI desempenham, cada vez mais, um papel de intromissão na vida econômica dos países de Terceiro Mundo e isso inclui vários projetos estratégicos de direitos humanos.

Importante neste ponto, nos determos um pouco na reflexão acerca da globalização, pois, como poderemos ver o momento em que vivemos se apresenta como uma globalização excludente, mas isso não impede que ocorra um processo de globalização verdadeiramente global que corresponde a um processo de universalização verdadeiramente universal.

Segundo Boaventura (1997), a globalização atual se apresenta como um grande campo de conflitos entre grupos sociais, Estados do Norte global e interesses hegemônicos por um lado e grupos sociais e interesses subalternos por outro. Dessa forma, a globalização, que leva em consideração as dimensões econômicas, políticas, sociais e culturais, se apresenta como "o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival". (SANTOS, 1997,p. 14)

Desta maneira, a globalização se apresenta como o ápice do estabelecimento das colonialidades do poder, do saber e do ser, em que o eurocentrismo, o capitalismo e os demais desdobramentos das colonialidades se estabelecem por todo o globo, ou seja, "determinado fenômeno local é globalizado com sucesso, seja a atividade mundial das multinacionais, a transformação da língua inglesa em língua franca, a globalização do fast food americano (...)" (SANTOS, 1997, p.16)

A este processo Boaventura se refere como "localismo globalizado", pois, para ele o global e o local são socialmente produzidos no interior dos processos de globalização. O global seria o local estendido para além da própria localidade, de acordo com as relações de poder no sistema-mundo moderno/colonial, esse poder que permite designar algo como global ou como local.

O "localismo globalizado" é produzido, portanto, pelos países centrais, e como consequência disto, nos países periféricos ocorre o processo de "globalismo localizado", que diz respeito às maneiras como as práticas globais impactam as práticas dos países periféricos. "Consiste no impacto específico de práticas e imperativos transnacionais nas condições locais, as quais são, por essa via,

desestruturadas e reestruturadas de modo a responder a esses imperativos transnacionais.” (SANTOS, 1997, p. 16)

Estes processos de globalização, que decorrem da ação das colonialidades, são denominados por Boaventura como globalização hegemônica ou globalização de cima para baixo.

Diante disso, Boaventura nos afirma que “enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado – uma forma de globalização de cima para baixo” (SANTOS, 1997, p. 18). E ainda, nos afirma que “na forma como são agora predominantemente entendidos, os direitos humanos são uma espécie de esperanto que dificilmente se poderá tornar na linguagem quotidiana da dignidade humana nas diferentes regiões do globo.” (SANTOS, 1997, p. 18)

Assim, o discurso de direitos humanos, como se aprende hoje, é a linguagem hegemônica da dignidade humana e colabora para a perpetuação de uma estrutura de poder hegemônica, eurocentrada e ocidental, criada a partir da lógica moderna. Segundo Boaventura esse discurso convencional de direitos humanos caracteriza-se:

Considero um entendimento convencional dos direitos humanos como tendo as seguintes características: os direitos são universalmente válidos independentes do contexto social, político e cultural em que operam e dos diferentes regimes de direitos humanos existentes em diferentes regiões do mundo; partem de uma concepção de natureza humana como sendo individual autossustentada e qualitativamente diferente da natureza não humana; o que conta como violações de direitos humanos é definido pelas declarações universais, instituições multilaterais (tribunais e comissões) e organizações não governamentais (predominantemente baseadas no Norte). (SANTOS, 2013, P.25)

Dessa maneira, podemos perceber que a forma como o discurso dos direitos humanos se apresenta para nós representa a linguagem da colonialidade e do imperialismo, deixando de lado o seu potencial libertador. Diante disso, é necessário refletir o que os direitos humanos representam para os estados não-europeus, para os povos não-europeus, para as minorias históricas.

Para Boaventura existe um “senso-comum” sobre os Direitos Humanos, da forma que são convencionalmente entendidos; baseado em algumas “ilusões” que possibilitam a manipulação do discurso de Direitos humanos:

Porque largamente partilhadas, estas ilusões constituem o senso comum dos direitos humanos convencionais, Distinguo quatro ilusões: a teleologia; o triunfalismo; a descontextualização e o monolitismo. A ilusão teleológica consiste em ler a história de frente para trás. Partir do consenso que existe hoje sobre os direitos humanos e sobre o bem incondicional que isso significa e ler a história passada como um caminhar linearmente orientado para conduzir a este resultado. A escolha dos percursos é crucial a este respeito. Nas palavras de Moyn: ‘estes são passados utilizáveis: a construção pós-fato dos percursos’. Esta ilusão impede-nos de ver que o presente, tal como o passado, é contingente, que, em cada momento histórico, diferentes ideias estiveram em competição e que a vitória de uma delas, no caos, os direitos humanos, é um resultado contingente que pode ser explicado *a posteriori*, mas que não poderia ser deterministicamente previsto. A vitória histórica dos direitos humanos traduziu-se muitas vezes num ato de violenta reconfiguração histórica: as mesmas ações que, vistas da perspectiva de outras concepções de dignidade humana, eram ações de opressão ou dominação, foram reconfiguradas como ações emancipatórias e libertadoras, se levadas a cabo em nome dos direitos humanos. A segunda ilusão é o triunfalismo, a ideia de que a vitória dos direitos humanos é um bem incondicional. Assume que todas as outras gramáticas de dignidade humana que competiram com os direitos humanos eram inerentemente inferiores em termos éticos e políticos. Esta noção darwiniana não toma em conta um aspecto decisivo da modernidade ocidental hegemônica, de fato, o seu verdadeiro gênio histórico: o ter sempre sabido complementar a força de ideias que servem os seus interesses com a força bruta das armas que, estando supostamente ao serviço das ideias, é, na prática, servida por elas. É, pois, necessário avaliar criticamente as razões de superioridade ética e política dos direitos humanos. (...) A terceira ilusão é a descontextualização. É geralmente reconhecido que os direitos humanos, como linguagem emancipatória, provêm do Iluminismo do século XVIII, da revolução francesa e da revolução americana. O que normalmente não é referido é que, desde então até os nossos dias, os direitos humanos foram usados, como discurso e como arma política, em contextos muitos distintos e com objetivos contraditórios. (...) A quarta ilusão é o monolitismo. (...) Consiste em negar ou minimizar as tensões e até mesmo as contradições internas das teorias dos direitos humanos.(...) (SANTOS, 2013. P.18-25)

Os Direitos Humanos, a partir do “senso-comum”, são apresentados como o ápice da criação na história das ideias; baseando-se na noção de evolução histórica, em que a história se move de forma linear e gradual, em que vão se desenvolvendo, pelo uso da razão humana, ideias como liberdade, igualdade ou direitos. Nesse sentido, o presente é sempre e, necessariamente, superior ao passado devido à marcha da história. Contudo, temos que levar em consideração que a história não é linear e que forças diversas e, por vezes, destoantes, entre si, atuam no mesmo

momento histórico. Se essa ideia é abandonada, passa-se a exercer a noção de que a história dos vencedores é a única conhecida.

Devemos assim reconhecer, os fundamentos da DUDH e entender o seus limites para que possamos transcendê-los. Panikkar (2004) apresenta os fundamentos da DUDH. Segundo o autor a base do discurso dos direitos humanos é uma “natureza humana universal” cognoscível por intermédio da razão e que se diferencia de todo o resto da realidade. O discurso de direitos humanos pressupõe a noção de dignidade do indivíduo (frente à sociedade como um todo e ao estado em particular) o que resulta numa concepção de mundo, em que há uma separação entre indivíduo e sociedade, a autonomia da humanidade (do indivíduo), frente ao cosmos e a natureza, o que coloca o indivíduo como o único a ser tutelado. Pressupõe-se ainda, a noção de ordem social democrática para a realização dos direitos humanos.

Tendo em vista os fundamentos apresentados, podemos retomar as perguntas: “Quem” fala o que são Direitos Humanos? Os Direitos Humanos servem eficazmente à luta dos excluídos, dos discriminados e explorados, ou a torna mais difícil? Diante da diversidade de formas de existir e da pluralidade epistemológica, há o acolhimento dessas demandas pelos Direitos Humanos como concebidos pela Modernidade?

Para respondermos essas perguntas, temos que ter em vista, como demonstrado até aqui, que o pensamento jurídico moderno nega a diversidade em busca de segurança e ordem. Podemos, aqui, retomar as ideias de Boaventura sobre o pensamento abissal, mas agora analisando a lógica jurídica moderna.

Segundo Boaventura (2009, p.35), o campo do direito se determina pelo que é considerado legal ou ilegal, de acordo com o Estado, e com o direito internacional. Porém a, ideia de legal e ilegal abandona todo o território social, onde essa dicotomia poderia ser impensável como princípio organizativo, ou seja, o território sem lei, o a-legal, o não-legal e inclusive o legal e o ilegal de acordo com o direito não reconhecido oficialmente. Dessa maneira, todo esse território, em que a ideia de legal e ilegal não é o princípio organizativo, é negado radicalmente, não se vislumbra, portanto, uma co-presença entre eles. De acordo com Boaventura, essa exclusão radical se iniciou no período colonial.

Sobre isso Boaventura nos diz:

A este respeito o direito moderno, parece ter algum precedente histórico sobre a ciência e a criação do pensamento abissal. De fato, contrariamente a convencional sabedoria legal, foi a linha global separando o velho mundo do novo mundo que fez possível a emergência do direito moderno e, em particular, do direito internacional moderno no velho mundo, a este lado da linha. (tradução minha) (BOAVENTURA, 2009. P. 35.)⁴⁷

A afirmação de Boaventura reafirma, o que já foi dito acima, que o imperialismo é constitutivo da modernidade e das suas manifestações políticas e jurídicas, o que implica em dizer que, à diferença do que afirmam as teorias convencionais do direito internacional, este não é produto do Estado moderno pré-existente. Dessa maneira, o que o autor quer nos mostrar é que o estado moderno e o direito internacional são produtos do mesmo processo histórico imperialista. O direito internacional, não é um campo neutro em que o poder e as ideologias não influenciam, muito pelo contrário.

Boaventura, ainda nos diz que este processo iniciado no momento colonial persiste ainda hoje:

Meu argumento neste texto é que isto é tão verdadeiro hoje em dia como era no período colonial. O pensamento moderno ocidental avança operando sobre linhas abissais que dividem o humano do sub-humano de tal modo que os princípios humanos não estejam comprometidos pelas práticas não humanas. As colônias proveram um modelo de exclusão radical que prevalece hoje em dia no pensamento e prática ocidental moderna como fizeram durante o ciclo colonial. Hoje como antes, a criação e a negação do outro lado da linha são constitutivas dos princípios e práticas hegemônicas. Hoje como antes, a impossibilidade da co-presença entre os dois lados da linha se convertem em suprema. Hoje como antes, a civilidade legal e política deste lado da linha se pressupõe sobre a existência de uma completa incivilidade no outro lado da linha. Guantánamo é hoje uma das mais grotescas manifestações do pensamento legal abissal, a criação do outro lado da linha como uma não-área em termos político e legais, como uma base impensável para o governo da lei, dos direitos humanos e da democracia. Mas seria um erro considerar isto excepcional. Existem muitos outros Guantánamos, desde o Iraque até a Palestina e Darfur. Mais do que isso, existem milhões de Guantánamos nas discriminações sexuais e raciais, na esfera pública e privada, nas zonas selvagens das megacidades, nos guetos, nas fábricas de exploração, nas prisões, nas novas formas de

⁴⁷ “A este respecto, el derecho moderno parece tener algún precedente histórico sobre la ciencia en la creación del pensamiento abismal. De hecho, contrariamente a la convencional sabiduría legal, fue la línea global separando el viejo mundo del nuevo mundo la que hizo possible la emergencia del derecho moderno y, em particular, del derecho internacional moderno em el viejo mundo, a este lado de la línea”

escravidãp, no mercado negro de 6rg6os humanos, no trabalho infantil e na prostituiç6o.(traduç6o minha) (SANTOS, 2009,p. 39)⁴⁸

Com isso, Boaventura quer nos mostrar que, para al6m do direito e sua dicotomia legal e ilegal, h6 pessoas e territ6rios que n6o s6o inclu6dos nessa l6gica. Pelo contr6rio, h6 uma exclus6o radical, uma aus6ncia radical, que produz uma subhumanidade moderna, em que esses subhumanos n6o s6o considerados sequer candidatos 6 inclus6o social. Ou seja, o que Boaventura (2009, p.38-39) busca mostrar 6 que a ideia de “humanidade” que vem sendo constru6da durante toda a modernidade, n6o 6 concebida sem a ideia de uma subhumanidade moderna, o que 6 deflagrado pela colonialidade do ser e que vimos tomar forma desde as ideias de Vit6ria. Em vista disso, a condiç6o para que algo se erija como “universal” 6 a negaç6o da diversidade.

A negaç6o da diversidade, a simplificaç6o da vida jur6dica tem um impacto significativo sobre a constituiç6o do pensamento acerca dos direitos humanos. A intenç6o do pensamento jur6dico de criar um conceito ou uma definiç6o expressa do que sejam os direitos humanos, trouxe como consequ6ncia a negaç6o da pluralidade da realidade em que est6o inseridos os seres humanos. Sobre essa simplificaç6o Fariñas afirma:

A racionalidade jur6dica moderna, sobre a qual se assenta a construç6o te6rica dos direitos humanos, est6 presidida pelo paradigma da ‘simplicidade’, o qual tem contribu6do, por meio do pressuposto epistemol6gico da *reductio ad unum*, o ocultamento e a ‘hiper-simplificaç6o’ da pluralidade, da diversidade e da complexidade ontol6gicas das

⁴⁸ “Mi argumento em este texto es que esto es tan verdadero hoy em d6a como em el per6odo colonial. El pensamiento moderno occidental avanza operando sobre l6neas abismales que dividen lo humano de lo subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por pr6cticas inhumanas. Las colonias proveyeron um modelo de exclus6o radical que prevalece hoy em d6a em el pensamiento y pr6ctica occidental moderna como lo hicieron durante el ciclo colonial. Hoy como entonces, la creaci6n y la negaci6n del outro lado de la l6nea son constitutivas de los principios y pr6cticas hegem6nicas. Hoy como entonces, la imposibilidad de la copresencia entre los dos lados de la l6nea se convierte em suprema. Hoy como entonces, la civilidade legal y pol6tica em este lado de la l6nea se presupone sobre la exist6ncia de uma completa incivilidade em el outro lado de la l6nea. Guant6namo es hoy uma de las m6s grotescas manifestaciones de pensamiento legal abismal, la creaci6n del outro lado de la l6nea como uma no-6rea em t6rminos pol6ticos y legales, como uma base impensable para el gobierno de la ley, los derechos humanos, y la democracia. Pero ser6a um error considerar esto excepcional. Existen otros muchos Guant6namos, desde Iraq hasta Palestina y Darfur. M6s que eso, existen millones de Guant6namos em las discriminaciones sexuales y raciales, em la esfera p6blica y privada, em las zonas salvajes de las megaciudades, em los guetos, em las f6bricas de explotaci6n, em las prisiones, em las nuevas formas de esclavitud, em el mercado negro de 6rganos humanos, em el trabajo infantil y la prostituci6n.”

sociedades e dos processos sociais concretos. Segundo aquele, a única fonte dos direitos e obrigações se encontra na própria razão do indivíduo, o qual determina o valor universal do sistema jurídico moderno baseado na primazia do indivíduo, cuja consequência é a simplicidade do Direito.(tradução minha) (FARIÑAS *apud* MARTÍNEZ, 2011, p.455)⁴⁹

Diante disso, Boaventura (2009, p. 44) nos leva à reflexão de que, de forma mais ampla, a modernidade e o direito moderno (direito nacional, direito internacional, direitos humanos) só se expandem, globalmente, na medida em que violam todos os princípios sobre os quais assentam a legitimidade histórica do paradigma da democracia e dos direitos humanos. Ou seja, a modernidade e mais especificamente os direitos humanos só nos apresentam paradoxos. “Assim, direitos humanos são violados para que possam ser defendidos, a democracia é destruída para que garanta sua salvaguarda e a vida é eliminada em nome da sua preservação.”⁵⁰ (tradução minha) (2009, p. 45)

O que resulta no fato de vivermos em sociedades, que são politicamente democráticas e socialmente facistas, sociedades, que em abstrato, protegem a democracia e o que é considerado como direitos humanos. Mas, que na prática, suspende esses princípios, de acordo com o grupo social/cultural a que uma pessoa pertence.

Levando em consideração esses apontamentos sobre o direito e uma abordagem decolonial sobre o tema, questões importantes se impõem: Como ocorre a relação na “comunidade internacional”⁵¹ entre os países poderosos e os países não tão poderosos assim? De que forma essa relação influencia no estabelecimento do que seja os Direitos Humanos? Como pode ocorrer o respeito à diversidade diante de um cenário internacional em que poucos países ditam as diretrizes a

⁴⁹ “La racionalidad jurídica moderna, sobre la cual se asienta la construcción teórica de los derechos humanos, ha estado presidida por el paradigma de la ‘simplicidad’, el cual ha contribuido, mediante el presupuesto epistemológico de la *reductio ad unum*, al ocultamiento y a la ‘hipersimplificación’ de la pluralidad, la diversidad y la complejidad ontológicas de las sociedad y de los procesos sociales concretos. Según aquél, la única fuente de derechos y obligaciones se encuentra en la propia razón del individuo, lo cual determina el valor universal del sistema jurídico moderno basado en la primacía del individuo, cuya consecuencia es la simplicidad del Derecho.”

⁵⁰ “Los derechos humanos son así violados com objeto de ser defendidos, la democracia es destruída para salvaguardar la democracia, la vida es eliminada para preservar la vida.”

⁵¹ Importante a reflexão de Jacques Sémelin sobre a ideia de “*comunidade internacional*”: “Apesar de aceita, a expressão comunidade internacional é estranha. É um bom exemplo de oximoro. De fato o internacional pode ser tudo menos ‘comunitário’, de tal forma os interesses dos Estados são, muitas vezes contraditórios. Quando se fala da *comunidade internacional*, evoca-se, sobretudo, o papel das grandes potências que, precisamente por serem potentes, podem impor a lei às menores ou se aliar contra um Estado ameaçador para trazê-lo ao bom-senso pela pressão ou pela força, se necessária armada”. SÉMELIN, 2009. P. 182

serem seguidas?

Percebe-se, portanto, que são importantes vários questionamentos sobre aquilo que entendemos como Direitos Humanos:

A despolitização do mundo é uma ideologia recorrente utilizada pelo poder que se tornou hegemônico para manter sua hegemonia. Nas palavras de Slavoj Žižek: *'a luta pela hegemonia ideológico-política é por consequência a luta pela apropriação dos termos espontaneamente experimentados como apolíticos, como que transcendendo as clivagens políticas'*. Uma expressão que ideologicamente o poder insiste em mostrar como apolítica é a expressão 'Direitos Humanos'. Os direitos humanos são históricos, logo políticos. A naturalização dos Direitos Humanos sempre foi um perigo, pois coloca na boca do poder quem pode dizer o que é natural, o que é natureza humana. Se os direitos humanos não são históricos e sim, direitos naturais, devemos nos perguntar quem é capaz de dizer ou quem pode dizer o que é o natural humano em termos de direitos.

Ao contrário, se afirmarmos os direitos humanos como históricos, estamos reconhecendo que nós somos autores da história, portanto, o conteúdo destes direitos deve ser construído nos diversos e plurais espaços de convivência social, pelo diálogo aberto, do qual todos possam fazer parte sem hegemonias. Ao contrário, se afirmamos esses direitos como naturais, retiramos os direitos humanos do livre uso democrático e os transferimos para um outro espaço sacralizado, intocável. Neste outro espaço encontraremos o significado sacralizado do que é natural. Quem é este que pode dizer o que é natural? Deus? Os sábios? Os filósofos? A natureza? Não. A resposta, por tudo o que foi dito até aqui, é muito simples: aqueles que têm poder para dizê-lo. (MAGALHÃES, 2012. P.62)

No entanto, um resíduo de transcendência permanece em relação ao discurso de Direitos Humanos. Cada vez que um pobre, um oprimido, um torturado, uma minoria se utiliza da linguagem dos direitos humanos, pois esse é o único discurso, atualmente, disponível, para resistir e lutar contra as opressões e exclusões, o potencial libertador dos Direitos Humanos se revela. E, é visando esse potencial libertador, que devemos pensar em uma reconstrução contra-hegemônica e intercultural dos Direitos Humanos.

4 (RE)PENSANDO A (DES)CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS PARA ALÉM DA MODERNIDADE

Diante do que foi discutido, torna-se importante pensar numa construção dos Direitos Humanos que vá além do entendimento convencional. É importante ressaltar que não nego que os Direitos Humanos representam um grande avanço na luta por direitos, apenas afirmo que o que se apresenta para nós como Direitos Humanos não pode ser entendido como um projeto pronto e acabado. Mas, sim, como um campo conflituoso de interpretações, em que, por vezes, atores políticos buscam instrumentalizar suas interpretações, a fim de legitimar suas posições e ações. Dessa maneira, os Direitos Humanos devem ser entendidos como um projeto em constante construção; em que questões como o respeito à diversidade, à dinâmica do poder na comunidade internacional e a conseqüente reflexão sobre o elemento da colonialidade do poder, do saber e do ser e a busca por um diálogo intercultural devem ser enfrentadas, para se pensar uma alternativa ao discurso hegemônico de Direitos Humanos.

Dessa maneira, tornar-se-á possível pensar em uma concepção de Direitos Humanos que leve em consideração a construção de uma sociedade mais justa, mais solidária consigo e com a natureza, menos discriminadora e menos excludente. Pensar os Direitos Humanos, como um campo em construção que precisa ser dialogado, experimentado, repactuado e, enfim, reinventado, passando de uma concepção hegemônica e universalista para uma concepção contra-hegemônica e intercultural.

Nesse sentido, a discussão acerca da construção de Direitos Humanos intercultural vai para além da discussão de posturas universalistas ou relativistas, bastante comum no campo dos direitos humanos. Isso porque, como visto, o universalismo ignora as diferenças epistemológicas, culturais e se apresenta fortemente como um instrumento de poder político e econômico e de imposição de uma única maneira de se entender o que é o humano, o que é o direito, o que é a cultura mais aceita. Por outro lado, é importantíssimo não nos entregarmos a uma postura relativista, em que cada cultura é vista isoladamente das demais. O relativismo traz uma importante contribuição no sentido de percepção de diversas culturas. Porém, limita em relação à maneira como essas culturas se relacionam em um mundo cada vez mais globalizado; como também, o reconhecimento de culturas

diversas não garante o reconhecimento da diversidade epistemológica no mundo. (santos, 1998, p.21)

O objetivo, até aqui, foi perceber a preponderância epistemológica dos países do Norte Global no estabelecimento dos Direitos Humanos. Perceber como a lógica moderna se estrutura no discurso dos Direitos Humanos, sendo, a demonstração mais contemporânea da lógica moderna baseada no dispositivo “Nós X Eles”. Cabe, a partir disso, lançar questionamentos para reflexão, mostrando como se faz possível a construção de um Direitos Humanos que se baseie em uma epistemologia contra-hegemônica, ou uma contra-epistemologia. Termino com a proposição (sempre provisória) de um novo paradigma de Direitos Humanos baseado em uma concepção intercultural, e que leve em consideração a ideia do pluralismo epistemológico.

Antes de tudo, é importante ressaltar o motivo pelo qual se vê a necessidade de reconstrução dos direitos humanos para além do que foi demonstrado, do monopólio eurocêntrico. Reconhece-se o potencial libertador dos direitos humanos, podendo ser o discurso de direitos humanos re-significado. Esse potencial se demonstra na utilização da noção de direitos humanos por vários grupos oprimidos, em diversas partes do mundo, que vão re-significando o discurso tradicional de direitos humanos e articulam suas lutas em defesa de classes sociais e grupos historicamente oprimidos em termos de Direitos Humanos. Esses grupos compreendem os direitos humanos como meio de satisfazer as necessidades para a produção e reprodução da vida. Esses grupos vão além da visão eurocêntrica, gerada pelas colonialidades do poder, saber e ser e que tem, como consequência, o desperdício da experiência vivida por grupos diversos. Inserem o discurso de direitos humanos na prática da libertação dos grupos oprimidos.

A tarefa de construção de um direitos humanos contra-hegemônico e não-eurocêntrico envolve diversos desafios.

Segundo Boaventura (2010), para que seja possível a construção de discursos e práticas de Direitos Humanos contra-hegemônicos e que sirvam para as lutas contra as opressões sofridas por diversos grupos, é necessário ir às raízes do processo de construção de uma visão hegemônica de direitos humanos e isso significa ir às próprias raízes da modernidade, que reconheceu, como próprias, algumas ideias, enquanto produziu, ativamente, como exclusão, outro diverso

número de ideias: a própria exterioridade colonial ou diferença colonial. Essa tarefa de analisar as raízes que produzem ativamente a exclusão é, em primeiro lugar uma tarefa epistemológica. Isso resultará na identificação de alguns “direitos originais” (*derechos originales* ou *ur-derechos*) que foram suprimidos durante toda a modernidade e sobre os quais a ideia de direitos humanos hegemônica se construiu, ou seja, significa identificar a negatividade ativamente produzida pela modernidade representante das bases epistemológicas, políticas, econômicas e culturais. Segundo Boaventura (2010, p. 88), “os direitos originais não são por tanto os direitos naturais da tradição idealista do Ocidente; são direitos que existem só no processo de serem negados e como negações. De fato, não são direitos originais mas sim injustiças originais” (tradução minha)⁵². São, injustiças que foram perpetradas, desde o início da modernidade, e que devem ser reconhecidas para que uma concepção de direitos humanos contra-hegemônica possa se tornar possível.

A Modernidade baseou-se em diversas negações em relação aos povos oprimidos e diversas afirmações em relação à constituição do sistema-mundo moderno/colonial, como foi apresentado no primeiro capítulo. Contudo, é importante destacar alguns pontos que devem ser encarados e desocultados para que se abra a possibilidade de reconstrução dos direitos humanos.

Como vimos anteriormente, a colonialidade do saber é característica marcante da modernidade. Segundo Boaventura (2010, p.89), a colonialidade do saber se apresenta como injustiça original, no sentido de que suprime o direito ao conhecimento. Reconhece-se, como já vimos, que a modernidade é responsável por um epistemicídio massivo sobre o qual a modernidade ocidental constrói o seu monopólio epistemológico. Romper com o monopólio epistemológico eurocêntrico é tarefa central para a reconstrução intercultural dos direitos humanos.

Boaventura se refere à matriz do pensamento moderno como sendo um pensamento abissal, como demonstrado no primeiro capítulo. Ainda afirma que não é possível uma justiça social sem uma justiça cognitiva. É necessária uma ruptura radical com as formas de pensamento moderno, o que significa buscar formas de produção do pensar que se localizem do outro lado da linha abissal do conhecimento moderno, já, que esse lado se apresenta como o domínio do

⁵² “Los derechos originales no son por tanto los derechos naturales de la tradición idealista de Occidente, son derechos que existen solo en el proceso de ser negados y como negaciones. En realidad, no son derechos originales sino más bien injustiças originales”

impensável. Para isso, Boaventura desenvolve o conceito de pensamento pós-abissal como matriz alternativa à epistemologia moderna:

O pensamento pós-abissal pode ser sintetizado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Ele confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes, na medida em que se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia. A ecologia de saberes se baseia na **idéia de que o conhecimento é interconhecimento**⁵³. (grifo meu) (SANTOS, 2009, P.53)

A noção de pensamento pós-abissal nos ajuda a pensar na construção de um diálogo intercultural, pois nos revela a inesgotável diversidade epistemológica do mundo. A ideia do pluralismo epistemológico, desta forma, se torna essencial para se pensar no desenvolvimento de um diálogo intercultural.

Vale ressaltar que o Pluralismo epistemológico é algo muito além de uma teoria crítica eurocêntrica, pois, a teoria crítica é algo ainda derivado da teoria tradicional, isto é, coloca questionamentos à teoria tradicional, mas se mantém limitada à própria teoria tradicional. A teoria crítica permite entrar no debate, mas não permite discutir os termos do debate e, muito menos, discutir o porquê a opção por um debate e não por outro. As teorias críticas eurocêntricas não dialogam com cosmovisões não ocidentais. Por isso, o pluralismo epistemológico é algo além de uma teoria crítica, pois ele confronta a noção de colonialidade do saber, é um questionamento profundo das próprias estruturas de produção de conhecimento. (SANTOS, 2010, p.16).

A colonialidade do poder nos revela como as estruturas de poder, que vão se construindo na modernidade, se baseiam em um racismo estrutural e viabilizam uma única forma de economia, que seja o capitalismo, se transformando até a sua atual forma de capitalismo financeiro transnacional. A colonialidade do poder se baseia na injustiça original de supressão de qualquer forma alternativa de economia que não seja a capitalista. Esse fato exige trazer à tona a discussão acerca da responsabilidade dos principais atores da economia capitalista (Estados-nacionais,

⁵³ “El pensamiento postabissal puede así ser resumido como una aprendizaje desde el sur a través de una epistemología del sur. Esto confronta la mono-cultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes. Es una ecología porque está basado en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento.”

agencias financeiras multilaterais e corporações transnacionais) nas violações massivas de direitos humanos representante da criação massiva de miséria, empobrecimento cultural e destruição ecológica pelo mundo. É necessário colocar em discussão a forma econômica viabilizada pelo capitalismo, que foi se desenvolvendo gradualmente pela modernidade até o ponto de se transformar em uma globalização hegemônica.

Significa, questionar o capitalismo como única possibilidade econômica. Significa, até mesmo, questionar os discursos contemporâneos de esquerda que vão se constituindo, na tentativa de buscar saídas alternativas ao capitalismo. Esses discursos focam na exploração econômica do capitalismo global, mas deixam de lado outras explorações que constituem o sistema-mundo moderno/colonial, como as explorações epistemológicas e a ontológica, o que resulta em discursos de esquerda eurocêntricos.

Ainda no âmbito da colonialidade do poder, a noção de propriedade privada aparece como característica constituinte do sistema-mundo moderno/colonial. Para Boaventura (2010, p.90), é necessário reconhecer a propriedade privada como uma negatividade que fundamenta a ocupação colonial da terra, em um primeiro momento, e que se estende até o momento atual se apresentando como o centro da linha divisória entre Norte e Sul global.

Se desenvolve historicamente por meio de uma série de questões jurídicas transformadoras: desde a questão geral da legitimidade da ocupação europeia das terras do Novo Mundo (século XVI), até à questão da relação pública do *imperium* da jurisdição que fundamenta-se nas reivindicações individuais da terra por Estados individuais (século XVIII) e por último, a questão da natureza da terra como uma coisa, um objeto de propriedade privada (séculos XVII e XVIII). Enquanto nos dois primeiros assuntos a propriedade supõe o controle sobre as pessoas, no terceiro somente expressa o controle sobre as coisas. A teoria burguesa da propriedade está completamente incluída nesta mudança. Um conceito que depende de conotações políticas, como o conceito de ocupação, a ele sucede um conceito neutro de posse física que implica o direito de propriedade sobre uma coisa. Esta coisa, no momento em que se criou a teoria da propriedade, é basicamente a terra, e o próprio conceito de propriedade designa agora a linguagem, comum a coisa mesma, isto é a terra como propriedade. Locke é um grande criador desta concepção. Com uma grande visão e antecipação Rosseau percebeu com clareza, a dialética entre as consequências das posses individuais e coletivas. Esta dialética alcançou um ponto culminante em décadas recentes com o ascenso das corporações transnacionais a uma prominência econômica mundial. Apesar de que estão constituídas por grandes coletividades de acionistas e diretores, que possuem recursos que excedem o de muitos Estados-nação, que funcionam em nível mundial e controlam o provimento de serviços públicos essenciais à sobrevivência de importantes massas de população, as corporações

transnacionales se consideran, no obstante, sujetos de derechos e os trata como tal tanto pelos derechos nacionales como pelo derecho internacional. Una política cosmopolita insurgente de derechos humanos debe hacer frente directamente al individualismo posesivo de la concepción liberal de la propiedad. Mas além do Estado e do Mercado, se deve reinventar um terceiro domínio social: um domínio social coletivo, não estadocêntrico; privado, mas não orientado para o lucro: um domínio social em que o direito a uma transformação orientada a para a solidariedade dos direitos de propriedade esteja política e socialmente ancorada. (tradução minha) (SANTOS, 2010, p.91)⁵⁴

Reconhecer a propriedade privada como uma das maiores fontes de geração de injustiças é, portanto, necessário. A ideia, contudo, não é acabar com a propriedade privada, mas orientar o direito à propriedade privada a uma transformação que se guie pela solidariedade.

Boaventura (2010, p.92), ainda reconhece como injustiça original o fato de serem negados direitos às entidades que são incapazes de serem titulares do debate. Essas entidades seriam a natureza e as gerações futuras. A modernidade, por se basear na diferença radical de ser humano e natureza, concebe os direitos humanos a partir de uma perspectiva antropocêntrica que privilegia o ser humano frente as demais coisas do mundo. Sendo que este antropocentrismo se baseia ainda na colonialidade do ser, isto é, não são todos os seres humanos que são

⁵⁴ “Se desarrolla historicamente a través de una serie de cuestiones jurídicas transformadoras: desde la cuestión general de la legitimidad de la ocupación europea de la tierra en el Nuevo Mundo (siglo XVI), a la cuestión de la relación pública de *imperium* o de jurisdicción que fundamentase las reivindicaciones individuales de tierra por Estados individuales (siglo XVIII), y por último, a la cuestión de la naturaleza de la tierra como una cosa, un objeto de propiedad privada (siglos XVII y XVIII). Mientras que en los dos primeros asuntos la propiedad supuso el control sobre las personas, en el tercero solamente expresa el control sobre las cosas. La teoría burguesa de la propiedad está completamente incluida en este cambio. A um concepto que depende de connotaciones políticas, como el concepto de ocupación, le sucede um concepto neutral de posesión física que implica el derecho de propiedad sobre una cosa. Esta cosa, en el momento en el que se creó la teoría de la propiedad, es básicamente la tierra, y el próprio concepto de propiedad designa ahora em el lenguaje común a la cosa misma, esto es la tierra como propiedad. Locke es el gran creador de esta concepción. Com una gran visión y anticipación Rosseau percibió con claridade, en la dialéctica entre las consecuencias de las posesiones individuales y colectivas. Esta dialéctica há alcanzado um punto culminante em décadas recientes com el ascenso de las corporaciones transnacionales a uma prominência económica mundial. Apesar de que están constituidas por grandes colectividades de accionistas y directivos, de que poseen recursos que exceden los de muchos Estados-nación, de que funcionan a nivel mundial y controlan la provisión de servicios públicos esenciales a la supervivência de importantes masas de población, las corporaciones transnacionales se consideran, no obstante, sujetos de derechos y se les trata como tal tanto por los derechos nacionales como por el derecho internacional. Una política cosmopolita insurgente de derechos humanos debe hacer frente directamente al individualismo posesivo de la concepción liberal de la propiedad. Más allá del Estado y del Mercado, se debe reinventar um tercer dominio social: um dominio social colectivo, no estadocêntrico; privado, pero no orientado al lucro: um dominio social em el que el derecho a uma transformación orientada a la solidariedad de los derechos de propiedad esté política y socialmente anclada.”

considerados sujeitos de direitos. Assim sendo, Boaventura entende que se deve ampliar o princípio da responsabilidade de maneira que abarque os sujeitos que foram historicamente ocultados no processo de tutela de direitos.

Apresenta-se, ainda, como injustiça original, a negação do direito a autodeterminação democrática, que, como vimos no segundo capítulo, inicia-se com as invasões na América e se estende aos dias de hoje e representa a grande violência constituinte do sistema-mundo moderno/colonial. Finalmente, Boaventura identifica a negação do direito de se organizar e participar da criação de direitos como injustiça original. Segundo o autor essa negação se apresenta como o fundamento do governo e da dominação capitalista e ainda:

O direito à organização é um direito primordial, sem o qual não se pode sequer alcançar minimamente nenhum dos outros direitos. É um direito original (*ur-derecho*) no mais estrito sentido, posto que sua supressão está no centro da concepção moderna segundo a qual os direitos mais fundamentais não têm que ser criados: já estão presentes como direitos naturais, como 'dados'. Sem denunciar esta supressão abissal resulta impossível organizar todas as solidariedades necessárias frente a todos os colonialismos existentes.⁵⁵ (tradução minha) (SANTOS, 2010, P. 95)

O entendimento tradicional, acerca dos direitos humanos se baseia, na supressão massiva do que Boaventura denominou como “direitos originais”; que representam dentro da sociedade capitalista “injustiças originais” iniciadas e derivadas do início do colonialismo em 1492. Reconhecer o colonialismo e as colonialidades, é necessário, para se pensar em uma nova política de direitos humanos baseada na interculturalidade, podendo ser instrumento de libertação dos sujeitos oprimidos. É necessário, assim, uma reconstrução radical dos direitos humanos que leve em consideração o colonialismo e as colonialidades a fim de desfazer os atos massivos de supressão constitutivos da concepção tradicional de direitos humanos. O que resultou no fato de o direito dos “vencedores” se transformar em direitos “universais”.

⁵⁵ “El derecho a la organización es un derecho primordial, sin el cual no se pueden alcanzar siquiera minimamente ninguno de los otros derechos. Es un *ur-derecho* em él más estricto sentido, puesto que su supresión está em el centro de la concepción moderna según la cual los derechos más fundamentales no tiene que crearse: ya están presentes como derechos naturales, como 'dados'. Sin denunciar esta supresión abismal resultará imposible organizar todas las solidariedades necesarias frente a todos los colonialismos existentes.”

4.1 Multiculturalismo e direito à diferença

Para reconstrução dos direitos humanos é necessária uma postura decolonial. O pensamento decolonial é o aporte epistemológico do presente trabalho. Ocorre contudo, um duplo movimento em que se apresenta o pensamento decolonial de forma descritiva, como no primeiro capítulo, ao mesmo tempo que aplica-se o pensamento decolonial no próprio desenvolvimento do trabalho para refletir sobre os direitos humanos, o que ocorre no segundo capítulo. Neste ponto do trabalho, vale refletir qual a resposta decolonial para a temática dos direitos humanos, que é o diálogo intercultural.

A proposta decolonial vai além da inclusão de pessoas e saberes não eurocêntricos no pensamento eurocêntrico. Não apenas reconhece outros discursos, ou se abre para intervenções dos discursos não eurocêntricos. Vai além, questiona epistemicamente as relações coloniais. A interculturalidade vai além do multiculturalismo como também da ideia de respeito ou tolerância à diferença.

De acordo com Damázio (2008, p. 71), existem várias correntes do pensamento multiculturalista: o conservador, o liberal, o comercial, o corporativo e o crítico. Não cabe descrever cada uma dessas correntes. O importante é diferenciar o multiculturalismo da interculturalidade. O multiculturalismo reconhece a realidade fática da presença de várias culturas em uma mesma sociedade, quer dizer, concebe a pluralidade de culturas na sociedade e busca incluir as culturas minoritárias, ou de comunidades étnicas no reconhecimento pela sociedade. Contudo, o multiculturalismo sustenta a tolerância à diferença, dentro da ordem pré-estabelecida, a ordem hegemônica. Por isso, há críticas a serem feitas as ideias do multiculturalismo. Primeiramente, vale reconhecer que a ideia de multiculturalismo ainda é um conceito eurocêntrico:

(...) criado para descrever a diversidade cultural no quadro dos Estados-nação do hemisfério Norte e para lidar com a situação resultante do afluxo de imigrantes vindos do Sul num espaço europeu sem fronteiras internas, da diversidade étnica e afirmação identitária das minorias nos EUA e dos problemas específicos de países como o Canadá, com comunidades linguísticas ou étnicas territorialmente diferenciadas. Trata-se de um conceito que o Norte procura impor aos países do Sul como modo de definir a condição histórica e identidade destes. (SANTOS, 2003, p. 30)

O multiculturalismo, como conceito eurocêntrico, continua dentro da lógica cultural do capitalismo multinacional. Claro que a ideia de multiculturalismo traz alguns avanços no sentido de que reconhece e busca abrir espaço para as diferentes culturas. Porém, como afirma Zizek (2003, p. 157), o multiculturalismo se apresenta como uma nova roupagem para o racismo. Um racismo negado, um racismo invertido, ou ainda, um racismo à distância, em que se respeita a identidade do “outro”, mas concebe essa outra cultura como fechada, tendo como consequência o fato de mantê-las à distância, segura que não comprometa a posição universalizada. Como afirma Damázio (2008, p.75), “assim sendo, o respeito multiculturalista pela especificidade do “outro” é precisamente uma forma de reafirmar a própria superioridade.”

Como consequência dessa distância segura, o multiculturalismo acaba concebendo o “outro” e suas culturas como algo folclórico, algo étnico, algo exótico. Dessa forma, novamente se reafirma a superioridade eurocêntrica diante das demais culturas. Além disso, as teorias do multiculturalismo não questionam as relações de poder, de exploração e exclusões que envolvem a relação da cultura eurocêntrica com o “outro”.

Damázio nos diz:

Afirma-se que a partir dos projetos multiculturais os povos são reconhecidos apenas enquanto subordinados à hegemonia do Estado nação, sua existência coletiva e direitos coletivos são reconhecidos somente enquanto forem compatíveis com as noções de soberania, direitos e, em especial, direitos de propriedade. (...) Por fim, critica-se a própria pertinência do termo para descrever e caracterizar contextos e experiências diferenciados: ‘existem formas de visão e de divisão do mundo distintas, para as quais a noção de ‘cultura’ ou a divisão entre o cultural, o econômico, o social ou o político não é relevante.’ Esta última crítica diz respeito aos problemas estratégicos do emprego de conceitos hegemônicos . (DAMÁZIO, 2008, P.75)

O multiculturalismo, portanto, não rompe com a lógica dominante. Pelo contrário, se apresenta como uma estratégia política liberal que mantém a assimetria do poder entre as culturas, já que considera a cultura eurocêntrica como o padrão a ser seguido, mas “reconhecendo” as demais culturas. Isto é, o multiculturalismo defende o respeito às diferenças culturais, mas não questiona a ordem cultural hegemônica estabelecida. “Sendo assim, o respeito e a tolerância, tão difundidos pela retórica do multiculturalismo, estão fortemente limitados por uma ideologia

semicolonialista que consagra a cultura ocidental dominante como uma espécie de metacultura que benevolmente concede alguns espaços a outras.” (DAMÁZIO, 2008, p. 77)

O multiculturalismo se limita, dessa forma, ao reconhecimento do direito à diferença. Vale repetir, que a noção do reconhecimento à diferença já é um avanço à ideia de um direito uniformizador, porém vale entendermos os seus limites.

Grupos que foram historicamente inferiorizados e excluídos lutaram contra a ideia formalista do direito a igualdade e essas lutas reverberaram tanto no âmbito do direito nacional quanto no âmbito do direito internacional e dos direitos humanos. No âmbito dos direitos humanos foram criadas várias convenções sobre a proteção do direito de algumas minorias, como mulheres, crianças, negros, entre outros. Portanto, inclui-se entre os temas dos direitos humanos a preocupação com a diferença em função de particularidades individuais e coletivas.

Contudo, como afirma Magalhães (2013), é importante percebermos que a noção de um direito à diferença pressupõe um padrão hegemônico, de modo que sempre que se afirma algo como diferente é possível se perguntar “diferente de quê?”

O direito à diferença representa uma abertura da concepção moderna do direito, as diferenças passam a ser aceitas dentro do sistema, porém o padrão hegemônico é mantido. Costas Douzinas (2009, p.376), nos ajuda nessa compreensão. O autor afirma que a humanidade está dividida entre o ocidente “super-humano” e o “outro” não-humano, a partir dessa divisão o direito à diferença que permitirá o reconhecimento da afirmação das identidades passa por uma “distribuição vigiada de direitos”, em que há um controle sobre até que ponto a diferença deve ser tolerada. A ideia do direito à diferença baseia-se, dessa maneira, em permissões dadas pelo sistema hegemônico.

Como nos aponta Magalhães (2013), a garantia do direito à diferença continua dentro da lógica moderna binária em que um modelo “reconhece” algo diferente dele. Não há, portanto, a quebra da hegemonia dos padrões estabelecidos. A noção do “outro” que surge pelo dispositivo moderno “Nós X Eles” se mantém, o “outro”, o diferente, o qual não deixa de ser considerado como inferior diante do padrão, apesar de ter ampliado os seus direitos. Percebe-se que a inclusão do diferente se dá de maneira hierarquizada, como permissão, como concessão de direitos.

Essa ampliação de direitos é, dessa forma, provisória. Como foram “concedidos” os direitos às minorias, essas concessões permanecem até o momento que convir ao modelo hegemônico. Sendo que em tempos de crises, econômicas ou políticas, essas concessões são retiradas, já que o padrão está sendo comprometido.

Vale perceber que a ideia de concessão e reconhecimento de direitos traz à tona, também, a questão dos critérios utilizados para dizer que um grupo tem direitos e outro não. Ainda pode ser perguntado: Por que alguns grupos são reconhecidos enquanto outros não? Um exemplo em âmbito internacional é o reconhecimento pela Unesco da medicina boliviana Kallawaya como método “verdadeiro” de se exercer a medicina em detrimento de pelo menos 35 outras formas diversas de se exercer medicina que se organizam na Bolívia.

O direito à diferença não basta para romper com as injustiças sociais. Isso por que esse reconhecimento é feito dentro da lógica moderna. Dentro da lógica impregnada pelas colonialidades do poder, do ser e do saber. Reconhece-se o outro, mas esse reconhecimento busca a afirmação do si mesmo, afirmação que pressupõe uma hierarquização.

Temos, portanto, que ir além do multiculturalismo e do direito à diferença. É necessário percebermos que a diversidade é inerente à própria realidade, que a diferença não precisa se diferenciar de algo (o padrão) para existir. Temos que passar das noções de multiculturalismo e direito à diferença para as noções de interculturalidade e diversidade.

A noção de diversidade busca enfrentar as colonialidades, as assimetrias de poder, os ocultamentos e exclusões geradas pela modernidade. Quando se fala em diversidade não se fala em um padrão que reconhece algo diferente dele, mas sim, celebra-se a complexidade da própria realidade, as diversas maneiras de ver o mundo, de viver no mundo, de se organizar socialmente no mundo.

Magalhães explica qual a lógica da diversidade:

Em primeiro lugar não há permissões nem reconhecimento. Não há inclusão porque não pode haver exclusão. A lógica pode ser resumida nas seguintes frases: “existo e me apresento na minha existência”. “Não dependo do seu olhar ou de seu registro para que eu exista”. Na lógica da diversidade não há mais reconhecimento, pois não há mais um padrão do melhor: diferente de que? Não há mais este “que” ou “quem” que se estabelece como referência do bom. O outro não é mais o inferior, a ameaça, o medo; o outro

se transforma na possibilidade do novo. O outro é aquele que tem o que eu não tenho, e eu tenho o que ele não tem. Assim os outros representam uma possibilidade imensa de crescimento e aprendizado para todos os outros e para mim. (MAGALHÃES, 2013)

A noção do direito à diversidade abre um caminho para se pensar na reconstrução contra-hegemônica dos direitos humanos, baseando-se na ideia de complementariedade das culturas, dos conhecimentos e práticas.

4.2 O diálogo intercultural como forma de criação de narr(alterna)tivas ao discurso hegemônico de Direitos Humanos

Busca-se uma ruptura com a lógica moderna geradora de exclusões e violência. Uma ruptura profunda que vá além do reconhecimento à diferença, dentro da ordem hegemônica. Nesse sentido, a ideia de interculturalidade se apresenta como central na busca dessa ruptura.

A interculturalidade, segundo Walsh, é uma ferramenta conceitual que organiza e rearticula a diferença colonial a partir da noção da colonialidade. Nesse sentido, é um “processo e um projeto social, político, ético e intelectual que assume a decolonialidade como estratégia, ação e meta.” (tradução minha) (WALSH, 2005, p. 25) ⁵⁶ É um princípio ideológico que se preocupa com o âmbito social, político e com o âmbito epistemológico. A interculturalidade busca construir um imaginário outro de sociedade, de poder político, de produção de conhecimento e de existência. A ideia de interculturalidade parte do reconhecimento das colonialidades e da busca pela superação dos legados eurocêntricos.

A interculturalidade é um processo e um projeto que busca decolonizar o poder, o ser e o saber. Busca, assim, maneiras de se construir vínculos entre os grupos subalternizados, bem como entre os grupos subalternizados e os dominantes. Busca colocar, em diálogo, diversas formas de pensar, agir e ser. Trata-se de uma interação entre cosmovisões, práticas, racionalidades, conhecimentos e pessoas diversas. Essa interação, contudo, leva em consideração o reconhecimento das assimetrias sociais, econômicas, políticas e de poder que existem na realidade.

Dessa maneira:

⁵⁶ “proceso y proyecto social, político, ético e intelectual que assume la decolonialidad como estrategia, acción y meta”.

a interculturalidade não pode ser reduzida a uma simples mescla, fusão ou combinação híbrida de elementos, tradições, características ou práticas distintas. Não deve ser entendida como uma forma de intervenção do melhor de dois ou mais possíveis mundos ou reduzida a enunciados como “sociedade intercultural”, “educação intercultural”, “democracia intercultural”, “Estado intercultural”, que em geral tão somente sugerem a diversidade existente. Representa, pelo contrário, processos dinâmicos e de múltiplas direções, repletos de criação e de tensão e sempre em construção; vai mais além da diversidade, do reconhecimento e da inclusão. (...) a maior provocação da interculturalidade é não ocultar as desigualdades, contradições e conflitos da matriz de poder colonial, mas sim trabalhar e intervir nessas questões. O foco problemático da interculturalidade não reside, portanto, somente nas populações de indígenas e afros, mas sim em todos os setores da sociedade. (COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p.154)

A interculturalidade e a decolonialidade são constitutivas de um mesmo processo de libertação das relações de poder e de conhecimento dominantes. A decolonialidade e a interculturalidade surgem do *lócus* da diferença colonial. Por isso, não significam apenas a assimilação, inclusão ou reconhecimento de culturas e saberes locais, não significam apenas o reconhecimento do “outro”. A interculturalidade e a decolonialidade são, por sua vez, o próprio “outro” que se insurge e questiona a perspectiva hegemônica; que estabelece várias estruturas de poder, saber e ser e formas político/jurídicas que oculta a diversidade.

Podemos entender a interculturalidade, também, nos termos apresentados por Dussel (1994), quando ele se refere ao objetivo da Filosofia da Libertação e utiliza da noção de “transmodernidade”. Segundo Dussel, o objetivo da Filosofia da Libertação é a superação da Modernidade na tentativa de construção de um projeto de libertação e “transmodernidade”. Esse projeto busca uma racionalidade ampliada, onde a razão do Outro tem lugar de existência e de fala, baseado na ideia de que os seres humanos possam participar do diálogo como iguais, mas ao mesmo tempo tendo respeitados a sua Alteridade, o ser-Outro, a sua “outredade” que foi negada durante a modernidade:

A Filosofia da Libertação afirma a razão como faculdade capaz de estabelecer um diálogo, um discurso intersubjetivo com a razão do Outro, como razão alternativa. Em nosso tempo, como razão que nega o momento irracional do “Mito sacrificial da Modernidade”, para afirmar (subsumido num projeto libertador) o momento emancipador da Ilustração e da modernidade como Transmodernidade. (DUSSEL, 1994)

E Dussel ainda afirma:

Trata-se de uma “Transmodernidade” como projeto mundial de libertação onde a Alteridade, que era co-essencial da Modernidade, se realize igualmente. A “realização” da Modernidade não se faz numa passagem da potência da Modernidade para a atualidade da referida modernidade européia. A “realização” seria agora a passagem transcendente onde a Modernidade e sua Alteridade negada (as vítimas) se realizarão por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma co-realização do impossível para a única Modernidade; isto é, é co-realização de solidariedade, que chamamos analética, do Centro/Periferia, Mulher/Homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Culturas do Mundo Periférico ex-colonial, etc., não por pura negação, mas por subsunção a partir da Alteridade. (DUSSEL, 1994)

A partir da noção de interculturalidade, podemos pensar em uma reconstrução dos direitos humanos que considere toda a violência epistêmica ocorrida durante a modernidade e que procura romper com ela, a fim de construir um direitos humanos comprometido com as lutas sociais e a concretização da justiça social.

Para que seja possível a reconstrução intercultural dos direitos humanos, é necessário reconhecermos o monopólio eurocêntrico da noção dos direitos humanos. Depois desse reconhecimento, é necessário buscarmos outras lutas por direitos humanos que não são reconhecidas na história tradicional do assunto e pensarmos maneiras de colocar em diálogo as diversas visões de mundo.

Alejandro Rosillo Martínéz, em sua tese de doutorado intitulada “*Derechos Humanos desde el pensamiento latino-americano de la liberación*”, resgata toda a tradição e luta pela dignidade humana ocorrida no território latino-americano que se vincula a uma tradição diferente da tradição eurocêntrica de direitos humanos. Martínéz (2011, p. 16), justifica esse resgate de lutas como necessário para que seja recriada uma noção de direitos humanos que não seja a mera importação das ideias eurocêntricas, alheias às necessidades e preocupações das populações latino-americanas. Ele demonstra como é importante resgatar outras lutas por direitos humanos, para além das revoluções burguesas, para que não haja um “desperdício” das experiências históricas. Baseado nas ideias de Boaventura de Sousa Santos, Martínéz busca demonstrar que a experiência social no mundo é muito mais ampla e

diversa do que a tradição ocidental conhece e considera importante, e essa diversidade vem sendo “desperdiçada”, ou melhor dizendo, ocultada pela racionalidade dominante ocidental. Nesse sentido, é importante um exercício de racionalidade ampliada que busca resgatar outras lutas de direitos humanos, busca resgatar lutas que não concebem a dignidade a partir da noção ocidental de dignidade, e lutas que não se configuram em termos de dignidade humana.

Martinéz afirma que:

Quanto aos direitos humanos, não se trata de classifica-los como uma categoria ocidental, mas sim pretendemos fazer um uso estratégico dele. Esta é uma das tarefas que se leva a cabo ao recuperar a DUDH. Como se assinala as posturas descolonialistas, se deve buscar ‘o uso estratégico das categorias mais autocríticas desenvolvidas pelo pensamento ocidental para re-contextualizá-las e devolvê-las contra si mesmas’. Mas para isto, deve se evitar o uso de categorias alheias ou pouco aptas para compreender o passado latinoamericano. (tradução minha)⁵⁷ (MARTÍNEZ, 2011, p.25)

Para se resgatar lutas de direitos humanos que foram ocultadas, ou que se estabeleceram em termos diferentes da noção ocidental de dignidade humana, ou até mesmo lutas que se estabeleceram para além da noção ocidental de dignidade humana, podemos utilizar o que Boaventura denomina de “sociologia das ausências” e “sociologia das emergências”.

Por sociologia das ausências, Boaventura (2010) compreende uma investigação que busca trazer à tona o que foi ocultado pela modernidade, entendendo que “o que não existe é, de fato, ativamente produzido como não existente, ou seja, uma alternativa não creível ao que existe”⁵⁸ (tradução minha) (SANTOS, 2010, p. 22). Dessa maneira, é trazer à tona histórias ocultadas, sujeitos invizibilizados, sujeitos e histórias ausentes da narrativa tradicional.

Boaventura identifica cinco formas de ocultamento, a “monocultura do saber”, que produz a figura do ignorante ou do inculto; a “monocultura do tempo linear”, que

⁵⁷ “En cuanto a derechos humanos, no se trata tan sólo de clasificarlos como una categoría occidental, sino de que pretendemos hacer un uso estratégico de ella. Esta es una de las tareas que se lleva a cabo al recuperar la THDH. Como se suele señalar en las posturas descolonialistas, se debe buscar ‘el uso estratégico de las categorías más autocríticas desarrolladas por le pensamiento occidental para recontextualizarlas y devolverlas en contra de sí mismo’. Pero para esto, hay que evitar el uso de categorías ajenas y poco aptas para comprender el pasado latinoamericano.”

⁵⁸ “Lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe”.

produz as figuras do atrasado, do primitivo, do selvagem; a “lógica da classificação social” ,que produz sujeitos inferiorizados e subalternizados (negros, mulheres, homoafetivos...); a “lógica da escala dominante”, que produz a primazia do universal e do global sobre o particular e local a partir de uma lógica binária e a “lógica produtivista”, que produz a figura do improdutivo e do estéril. Assim sendo, a sociologia das ausências busca resgatar as inexistências ativamente produzidas pela lógica eurocêntrica hegemônica.

A sociologia das emergências, por sua vez, consiste em buscar alternativas possíveis à lógica eurocêntrica hegemônica, a partir das possibilidades latentes na realidade. Enquanto “A sociologia das ausências amplia o presente unindo ao real existente o qual foi subtraído pela razão eurocêntrica dominante, a sociologia das emergências amplia o presente; unindo ao real amplo de possibilidades e expectativas futuras que surgem”⁵⁹ (tradução minha) (SANTOS, 2010, p. 25) A sociologia das emergências, dessa forma, permite-nos vislumbrar novas possibilidades a partir das potencialidades que estão ocultas na realidade atual.

Assim a sociologia das ausências e a sociologia das emergências permite-nos vislumbrar as alternativas disponíveis e as alternativas possíveis ao discurso eurocêntrico hegemônico. Podemos, assim, pensar a reconstrução dos direitos humanos, a partir do resgate de histórias e sujeitos ocultados e a partir da construção de um diálogo intercultural.

Panikkar (2004), ao analisar se os direitos humanos seriam um símbolo universal, afirma a relatividade dos conhecimentos, demonstrando que não tem como nenhuma cultura ter o monopólio da verdade e falar pelo conjunto da humanidade, sendo necessário, para se romper com uma abordagem hegemônica dos direitos humanos o diálogo e a interação entre diversas concepções de mundo com vistas à fecundação mútua.

Diante disso, Boaventura e Panikkar propõem alguns caminhos que podem nos ajudar a pensar o diálogo intercultural. Para isso, eles propõem a ideia de hermenêutica diatópica e a ideia do equivalente homeomórfico.

O diálogo intercultural não é, apenas, uma troca entre saberes, é, por sua vez, o encontro entre duas ou mais visões de mundo diferentes, culturas diferentes,

⁵⁹ “La sociología de las ausências amplía el presente uniendo a lo real existente lo que él fue sustraído por la razón eurocêntrica dominante, la sociología de las emergencias amplía el presente uniendo a lo real amplio las posibilidades y expectativas futuras que conlleva”

saberes diferentes que muitas vezes ao se encontrarem confrontam com problemas de incomensurabilidade, incompatibilidade e ininteligibilidade recíprocas. Para resolver esses problemas, é necessário explorar formas de complementariedade entre as compreensões diversas. É necessário desenvolver procedimentos adequados de tradução intercultural “mediante os quais, é possível identificar preocupações comuns e aproximações complementares, assim como, está claro, contradições intransponíveis.”⁶⁰ (tradução minha) (SANTOS, 2009, P.62)

O diálogo intercultural traz uma compreensão de pluralismo que entende que culturas e povos diferentes, não apenas têm visões de mundo diferente, ou pontos de vista distintos sobre o mesmo mundo, mudando apenas a linguagem utilizada por cada cultura. Mais do que isso as ideias de pluralismo e diversidade buscam demonstrar que o que existe são mundos completamente diferentes para cada cultura.

O pluralismo deve ser entendido como:

O pluralismo não é uma forma de perspectivismo, em que cada tradição apresentaria um ponto de vista complementar suscetível de ir se integrando em uma visão cada vez mais abarcadora e compreensiva. Pelo contrário, as diferentes tradições religiosas e culturais são em muitos aspectos incompatíveis e suas afirmações resultam mutuamente contraditórias, apesar de que conseguem manter, pelo menos em seu interior, sua pretensão de validade universal. Neste sentido o pluralismo radical é um ‘pluralismo da verdade’.⁶¹ (tradução minha) (GOMÉZ, 2015, p.8)

A hermenêutica diatópica se apresenta como um instrumento facilitador do diálogo intercultural. Basea-se na noção da radicalização do pluralismo. Utiliza-se, assim, a noção de *topoi*, os *topoi* são os universos de sentido de uma determinada cultura, ou povo. “Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos” (SANTOS, 1997, P.23) Os *topoi* são, portanto, as compreensões de mundo, as conceitualizações, as formas de produção de conhecimento de cada

⁶⁰ “Llega a ser posible identificar preocupaciones comunes, enfoques complementarios y, por supuesto, también contradicciones intratables.”

⁶¹ “el pluralismo no es una forma de perspectivismo, en la que cada tradición aportaría un punto de vista complementario susceptible de ir integrándose en una visión cada vez más abarcadora y comprensiva. Por el contrario, las diferentes tradiciones religiosas y culturales son en muchos aspectos incompatibles y sus afirmaciones resultan mutuamente contradictorias, a pesar de que consiguen mantener, por lo menos hacia su interior, su pretensión de validez universal. En este sentido, el pluralismo radical es un ‘pluralismo de la verdad.’”

cultura, sendo, dessa forma, diversos entre si, já que constituem o universo de sentido de determinado povo.

Diante dessa ideia, o eurocentrismo seria uma, entre as diversas maneiras possíveis de se interpretar e conceber o mundo, a cultura, o conhecimento, o direito, as instituições. Contudo, como afirmado anteriormente, não podemos apenas conceber cada cultura fechada sobre si mesma, ou cada cultura como detentora da sua verdade. Essa postura relativista traz prejuízos na relação entre povos diversos, sendo sua forma mais radical os fundamentalismos. A hermenêutica diatópica, dessa forma, busca promover o diálogo intercultural a partir da noção de que conhecimento é inter-conhecimento.

Para pensar a hermenêutica diatópica, Panikar se refere à noção de “mito englobante” que pertence a cada cultura, o qual vai para além de uma compreensão racional. Segundo o autor, é no nível do “mito englobante” que se desenvolve o diálogo intercultural. Panikar considera o “mito englobante” como:

Aquilo em que cremos de tal maneira que nem sequer damos conta que cremos nele (...) O horizonte de inteligibilidade em que temos necessidade de colocar não importa qual ideia, convicção ou ato de consciência para que possa ser captado por nosso espírito (...) Aquele que se faz plausível, isto é, creível no mundo em que vivemos ou estamos (...) Uma galáxia que segrega sua autocompreensão e, com ela, os critérios da verdade, bondade e beleza de todas as ações humanas. (tradução minha) (PANIKKAR, 2000, p. 50, 52, 53)⁶²

Gómez (2015, p.9) afirma que a hermenêutica diatópica parte do pressuposto de que o “outro”, aquele a que propomos o diálogo, não compartilha do mesmo horizonte de inteligibilidade que o nosso, ou seja, o “mito englobante” de onde fala o “outro” é diverso do nosso. Nesse sentido, a hermenêutica diatópica não busca apenas a “fusão de horizontes” no estilo da hermenêutica proposta por Gadamer. A hermenêutica diatópica implica, por sua vez, no movimento constante entre universos de inteligibilidade heterogêneos.

⁶² “Aquello en que creemos de tal manera a pie juntillas que ni siquiera nos damos cuenta de que creemos en ello (...) El horizonte de inteligibilidad en el que tenemos necesidad de colocar no importa cuál idea, convicción o acto de conciencia para que pueda ser captado por nuestro espíritu (...) Aquello que hace plausible, esto es, creíble el mundo en el que vivimos o estamos (...) Una galaxia que segrega su autocompreensión y, con ella, los criterios de verdad, bondad, y belleza de todas las acciones humanas.”

Por isso, para se pensar em uma hermenêutica diatópica, deve-se deixar de lado a tendência de pressupor que, para haver um diálogo deve haver uma espécie de base comum ou base neutra entre os dialogantes. Não existe uma estrutura comum, ou conteúdos universais que vão servir de ponte para o diálogo entre as culturas. O desafio está exatamente nessa falta de um conteúdo universal que possa promover o diálogo.

Para superar esse desafio, Panikar traz uma das suas maiores contribuições. Para ele, a fim de existir a compreensão intercultural, que aconteça o descobrimento, ou o encontro com o outro, deve-se buscar junto com o outro elementos no universo de sentido de cada um que estabeleça uma relação de “equivalência homeomófica” entre as tradições distintas.

Panikar nos diz que “homeomorfismo não é o mesmo que analogia. Ele representa um equivalente funcional específico, descoberto através de uma transformação topológica”. (PANIKAR, 2004, P.204) O equivalente homeomórfico é algo, que vai além de uma simples equivalência conceitual. Pois, não é apenas traduzir um termo de uma linguagem para outra, porque a busca pela equivalência homeomórfica requer “transplantar junto com eles o contexto que lhes dá significado e que lhe confere o horizonte que podem ser compreendidos.” (tradução minha) (PANIKAR, 1988)⁶³

Sobre essa questão nos diz Goméz

Sem o conhecimento deste contexto de compreensão o intérprete seguramente deformaria aquilo que busca compreender. Isto não significa que nenhuma tradução direta seja possível, pois as culturas e linguagens podem compartilhar crenças e termos comuns. Mas, não é possível estabelecer antes do encontro com o outro justo que termos representariam estas zonas de acordo. Pois incluindo palavras que em uma linguagem parece simples termos observacionais, no outro podem fazer parte de uma rede complexa de significados. (tradução minha) (GOMÉZ, 2015,P.30)⁶⁴

⁶³ “transplantar junto con ellos el contexto que les da significado y que les confiere el horizonte en el cual pueden ser comprendidos.”

⁶⁴ “Sin el conocimiento de este contexto de comprensión el intérprete seguramente deformaría aquello que busca comprender. Esto no significa que ninguna traducción directa sea posible, pues las culturas y los lenguajes suelen compartir creencias y términos comunes. Pero, no es posible establecer antes del encuentro con el otro justo qué términos representarían estas zonas de acuerdo. Pues incluso palabras que en un lenguaje parecen simples términos observacionales, en otro pueden hacer parte de una red compleja de significados.”

A busca por uma relação de homeomorfismo consiste, portanto, na busca por se vincular termos intraduzíveis que ocupam nas culturas que estão em diálogo lugares homólogos em seus respectivos sistemas de visão de mundo. Por isso a busca pelo equivalente homeomórfico é mais que uma analogia, como afirma Panikar, pois devemos entender que os termos que estão sendo indicados para o diálogo são em partes iguais e em parte diferentes em relação ao sentido. A busca pelo equivalente homeomórfico “estabelece uma analogia de terceiro grau: não afirma que dois termos cumprem a mesma função em dois sistemas heterogêneos, senão que busca determinar o que seria uma função equivalente em cada cosmovisão.” (tradução minha) (GOMÉZ, 2015, p.31)⁶⁵

A busca pelo equivalente homeomórfico não ocorre por meio de um trabalho meramente comparativo, não se acha o equivalente homeomórfico previamente ao diálogo, mas se encontra o equivalente homeomórfico por meio de uma atitude ativa, por meio do próprio diálogo, por meio do que Panikar denomina como “atitude imperativa”. Isso quer dizer que só se é possível compreender o outro quando se entra no universo de sentido do outro, é uma busca pela compreensão de como o outro compreende a si mesmo e seu universo de sentido. Em certa medida é como se o “si mesmo” se “convertesse” no outro, Panikkar denomina isto de: “Compreensão como Convencimento: Não podemos compreender as convicções últimas de alguém a menos que de algum modo as compartilhem.” (tradução minha) (PANIKKAR, 1999, p.34)⁶⁶

É na busca pelo equivalente homeomórfico que pode se entender com mais facilidade o significado do movimento dia-tópico da hermenêutica proposta por Panikkar e Boaventura. Pois, ao se propor entrar na compreensão do universo de sentido do outro, não conseguimos ao mesmo tempo suprimir o nosso próprio universo de inteligibilidade. Por isso o caráter diatópico que significa a interação entre *topois* diversos entre si.

Boaventura conceitualiza a hermenêutica diatópica como sendo:

⁶⁵ “establece una analogía de tercer grado: no afirma que dos términos cumplen la misma función en dos sistemas heterogéneos, sino que busca determinar lo que sería la función equivalente en cada cosmovisión.”

⁶⁶ “Comprensión como Convencimiento: No podemos comprender las convicciones últimas de alguien a menos que de algún modo las compartamos.”

Um procedimento hermenêutico que julgo adequado para nos guiar nas dificuldades a enfrentar, ainda que não necessariamente para as superar. (...) A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside o seu caráter dia-tópico. (SANTOS, 1997,p.23)

Boaventura, ao falar da ecologia do saberes, que nada mais é do que o desenvolvimento da hermenêutica diatópica nos diz que:

Na ecologia de saberes cruzam-se conhecimentos e também ignorâncias. Não existe uma unidade de conhecimento, assim como não existe uma unidade de ignorância. As formas de ignorância são tão heterogêneas e interdependentes quanto as formas de conhecimento. Dada essa interdependência, a aprendizagem de certos conhecimentos pode envolver o esquecimento e em última instância a ignorância de outros. Desse modo, na ecologia de saberes a ignorância não é necessariamente um estado original ou ponto de partida. Pode ser um ponto de chegada. Pode ser o resultado do esquecimento ou da desaprendizagem implícito num processo de aprendizagem recíproca. Assim, num processo de aprendizagem conduzido por uma ecologia de saberes é crucial a comparação entre o conhecimento que está sendo aprendido e o conhecimento que nesse processo é esquecido e desaprendido. A ignorância só é uma forma desqualificada de ser e de fazer quando aquilo que se aprende vale mais do que aquilo que se esquece. A utopia do interconhecimento consiste em aprender outros conhecimentos sem esquecer os próprios.⁶⁷(tradução minha) (SANTOS, 2009, P.55-56)

Além disso, a ideia de ecologia dos saberes busca a construção de um pensamento pluralista e propositivo, a partir da noção do conhecimento como intervenção no real, não só como produção de conhecimento em abstrato.

⁶⁷ “En la ecología de los saberes, los conocimientos interactúan, se entrecruzan y, por tanto, también lo hacen las ignorancias. Tal y como allí no hay unidad de conocimientos, tampoco hay unidad de ignorancia. Las formas de ignorancia son tan heterogéneas e interdependientes como las formas de conocimiento. Dada esta interdependencia, el aprender determinadas formas de conocimiento puede implicar olvidar otras y, en última instancia, convertirse en ignorantes de las mismas. En otras palabras, en la ecología de saberes la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida. Éste podría ser un punto de llegada. Podría ser el resultado del olvido o del olvidar implícito en el proceso de aprendizaje recíproco. Así, en un proceso de aprendizaje gobernado por la ecología de saberes, es crucial comparar el conocimiento que está siendo aprendido con el conocimiento que por lo tanto está siendo olvidado o desaprendido. La ignorancia es sólo una condición descalificadora cuando lo que está siendo aprendido tiene más valor que lo que está siendo olvidado. La utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar lo de uno mismo.”

O desenvolvimento da hermenêutica diatópica é, portanto, sempre dialógico e transformador. O resultado do diálogo é produzido ativamente entre os participantes do diálogo intercultural. Isso quer dizer que o resultado final do diálogo não é, simplesmente, algo que se encontrava em alguma das visões de mundo que dialogam. É algo novo que ainda não existe. Por isso, é uma tarefa criativa. “Assim, o pensamento que se move entre dois *topoi* culturais, não só consegue ser mais consciente de seus próprios prejuízos e limitações, mas sim que logra ampliar seu potencial para descobrir sentido superando o isolamento.” (tradução minha) (GOMÉZ, 2015, p.33)⁶⁸

A hermenêutica diatópica, por esse motivo, não busca reduzir o outro ao si mesmo, ao mesmo tempo em que celebra a possibilidade da inter-comunicação entre visões de mundo diversas. A hermenêutica diatópica reconcilia a diversidade radical da existência, ao mesmo tempo, que vê como possível o diálogo e aprendizagem mútuas. Busca, dessa maneira, enfrentar a colonialidade e propor instâncias de diálogo que vão além das interações assimétricas de poder que existem ainda hoje. É parte do diálogo intercultural criar formas de estabelecer o diálogo sem suprimir a diversidade, nem pretender chegar a um consenso definitivo.

Podemos perceber, então, que as culturas diversas possuem um universo de sentido diferente para o que pode ser chamado de direitos humanos. Assim, afirmar que da maneira como os Direitos humanos se apresentam hoje, eles são universais, é ratificar uma visão universalista excludente, discriminatória, que oculta a diversidade e que não enfrenta os elementos da colonialidade do poder, saber e ser.

Diante disso, a partir das ideias apresentadas, proponho o diálogo intercultural, podendo se desenvolver por meio da hermenêutica diatópica e pela busca dos equivalentes homeomórficos, como maneiras de reconstruir o(s) sentido(s) do(s) discurso(s) de direitos humanos; levando em conta o pluralismo inerente à condição humana.

O diálogo intercultural se apresenta, assim, como forma de superar o universalismo eurocêntrico e hegemônico dos direitos humanos. Para isso, devem ser construídos espaços de diálogo entre as culturas diversas e as diversas formas de compreender o mundo. As experiências do Estado Plurinacional na Bolívia e no

⁶⁸ “Así, el pensamiento que se mueve entre dos *topoi* culturales no solo consigue ser más consciente de sus propios prejuicios y limitaciones, sino que logra ampliar su potencial para descubrir sentido superando el aislamiento.”

Equador servem para demonstrar a possibilidade de construção desses espaços de diálogo, e a possibilidade de se pensar a realidade para além do universalismo europeu. Claro, que são muitos os desafios para a construção do diálogo intercultural. Pois, significa romper com uma hegemonia de pelo menos 500 anos das estruturas de poder, saber e ser. Porém, é necessário e urgente pensar a construção de u(ns) direitos humanos contra-hegemônicos, comprometidos com as lutas sociais e verdadeiros instrumentos de libertação das opressões modernas.

Não é o objetivo deste trabalho, tentar exaurir todas as questões acerca do Estado Plurinacional. Isso seria redutor e não contemplaria todas as novidades trazidas por esse fenômeno. Sendo o Estado Plurinacional tema de pesquisa riquíssimo; em que questões acerca da relação dos povos com a natureza, da relação entre os diversos povos, da relação entre os povos e as instituições e diversas outras questões se apresentam como importantes.

Diante disso, apenas introduzirei algumas reflexões suscitadas pelo Estado Plurinacional, a fim de demonstrá-lo como uma realidade que busca romper com o legado da Modernidade; celebrando a diversidade em todas as instâncias da vida. O que pode servir de exemplo para a reconstrução intercultural dos Direitos Humanos.

Como demonstrado acima, a ideia de interculturalidade busca des-ocultar as desigualdades, contradições e conflitos decorrentes da matriz de poder colonial. Isso se reflete, totalmente, na construção de uma interculturalidade jurídica, que nos dizeres de Wash representa:

(...) a ideia não é substituir ou sintetizar a pluralidade nem simplesmente incluí-la no sistema 'nacional', pluralizando-o, para permitir direitos em paralelo. Trata-se de procurar um reconhecimento e incorporação integrais como também uma relação entre estas ordens distintas indo além da polarização, presente no direito positivista, entre direito coletivo e direito individual. Quer dizer, busca-se uma interculturalização entre as formas de compreender e exercer os direitos que são formas civilizatórias além de culturais; estou falando de uma dinâmica que permite transformar de uma vez o curso jurídico político para todos. (WALSH *apud*, COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p.154)

Podemos perceber que a ideia de interculturalidade jurídica apresentada por Walsh traz à tona o questionamento acerca do modelo de direito moderno, universal e estatal, exigindo a sua pluralização. Essa pluralização, contudo, não diz respeito apenas, a uma “abertura” para outras perspectivas jurídicas, que como vimos no

tópico do direito à diferença pressupõe ainda uma hierarquização. Essa pluralização diz respeito ao próprio questionamento do fenômeno jurídico, entendendo que este não é único, mas são diversos.

O Estado Plurinacional que surge na Bolívia e no Equador busca enfrentar a questão da interculturalidade jurídica, como também as questões culturais, econômicas, ambientais, institucionais, entre outras. Isto é, o Estado Plurinacional resulta da articulação dos povos que nesses territórios habitavam reconhecendo as colonialidades do poder, do saber e do ser e as injustiças geradas por elas. Propõe a romper com as injustiças; óbvio que todo este processo foi resultado de muita luta.

Segundo o professor José Luiz Quadros de Magalhães:

As revoluções da Bolívia e do Equador, seus poderes constituintes democráticos, fundam um novo Estado, capaz de superar a brutalidade dos Estados nacionais nas Américas: o Estado plurinacional, que traz a ideia de uma democracia consensual, dialógica e participativa. Importante lembrar que estas práticas democráticas somam-se aos mecanismos de democracia representativa majoritária. As práticas democráticas que constroem o Estado Plurinacional podem permitir superar as bases uniformizadoras e intolerantes do Estado nacional, onde todos os grupos sociais devem se conformar aos valores determinados na constituição nacional (...) A grande transformação e ruptura do Estado Plurinacional é o facto que este Estado constitucional, democrático, participativo e dialógico pode finalmente romper com as bases teóricas e sociais do Estado nacional constitucional e democrático representativo (pouco democrático e nada representativo dos grupos não uniformizados), uniformizador de valores e logo radicalmente excludente. (MAGALHÃES, 2012, p. 38)

O Estado Plurinacional, assim, é resultado de um processo de lutas empreendidas por diversos movimentos na Bolívia e no Equador. Representa um esforço coletivo de reestruturação do Estado, de forma direta, e, de forma indireta, de vários âmbitos da vida. Talvez o mais interessante nos processos de constituição do Estado Plurinacional é o intenso diálogo intercultural que ocorreu. Como retratado por Salvador Schavelzon (2012) em seu livro *“El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia – Etnografía de Uma Asamblea Constituyente”*:

Os campesinos sindicalizados que com seus aliados asumiram desde a década de 90 a discussão sobre o Estado – com a criação dele mais como corolário– se constituíram no sujeito político chave no diálogo fluido de intenso contato e mútuo *contágio* com um conjunto de organizações políticas, sociais e povos de distintas visões, que inclusive em alguns casos não tinham o Estado como horizonte ou destino de seus projetos políticos.

O encontro dos indígenas com o Estado era assim, ao mesmo tempo, o encontro de distintos indígenas; de indígenas e camponeses, de organizações, de partidos, povos e movimentos; de sindicatos não indígenas, de dependências públicas, velhos e novos militantes de esquerda, assessores e representantes políticos que a favor ou contra o espírito liberal do direito estatal, como projeto de reforma ou como canalização de uma força ancestral descolonizadora, davam lugar às tensões entre Estado e formas indígenas não estatais, ‘selvagens’ a partir do ponto de vista da codificação burocrática, com um lugar para a Pachamama e relações comunitárias ou indígenas amazônicas **distintas do individualismo moderno (grifo meu)**, que entrariam na Assembléias Constituinte, e que formavam parte da composição de forças de mudança que buscavam ao mesmo tempo **criar um novo tipo de Estado (grifo meu)** e fortalecer ou por em funcionamento o existente.⁶⁹ (SCHAVELZON, 2012. p. 10.)

O diálogo intercultural é, dessa forma, pressuposto da constituição do Estado Plurinacional, como é necessário para o seu funcionamento. Assim, o Estado Plurinacional surge e funciona por meio do diálogo intercultural. Pode ser definido como um “Estado de consorciação onde as coletividades políticas opinam, expressam seu acordo e tomam decisões sobre as questões centrais do Estado”. (GARCÉS *apud* COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p. 159).

Há, dessa maneira, uma busca pelo rompimento com o legado da Modernidade, entendendo que as diferenças entre os povos no sistema-mundo moderno/colonial não são apenas diferenças culturais, mas sim resultado da própria diferença colonial. A plurinacionalidade, portanto, “torna visível uma luta estrutural, cujo eixo está nas formas estruturais de exclusão, de modo que não só pretende deixar para trás o legado colonial, mas também, adicionalmente, dirigir-se para a criação e construção de um projeto social, de autoridade política e de vida, um

⁶⁹“Los campesinos sindicalizados que con sus aliados asumieron desde la década del ‘90 la discusión del Estado –con la creación del mas como corolario– se constituyeron en sujeto político clave en un diálogo fluido de intenso contacto y mutuo *contagio* con un conjunto de organizaciones políticas, sociales y pueblos de distintas visiones, que incluso en algunos casos no tenían al Estado como horizonte o destino de los proyectos políticos. El encuentro de los indígenas con el Estado era así, al mismo tiempo, el encuentro de distintos indígenas; de indígenas y campesinos, de organizaciones, partidos, pueblos y movimientos; de sindicatos no indígenas, de dependencias públicas, viejos y nuevos militantes de izquierda, asesores y representantes políticos que a favor o en contra del espíritu liberal del derecho estatal, como proyecto de reforma o como canalización de una fuerza ancestral descolonizadora, daban lugar a las tensiones entre el Estado y formas indígenas no estatales, “salvajes” desde el punto de vista de la codificación burocrática, con un lugar para la Pachamama y relaciones comunitarias o indígenas amazónicas distintas al individualismo moderno, que entrarían en la Asamblea Constituyente, y que formaban parte de la composición de fuerzas de cambio que buscaban al mismo tiempo crear un nuevo tipo de Estado y fortalecer o poner en funcionamiento el existente.”

projeto com justiça, equidade, dignidade e solidariedade.” (COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p.160)

Assim, as noções de interculturalidade e plurinacionalidade se apresentam, como perspectivas complementares, em que a plurinacionalidade “reconhece e descreve a realidade de um país no qual distintas nacionalidades convivem com outros povos e a interculturalidade aponta as relações e articulações por construir” (COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p. 162). Dessa forma, a interculturalidade, ou o diálogo intercultural, se apresenta como ferramenta de promoção da diversidade epistemológica e cultural. Ao passo que a plurinacionalidade, se apresenta, como uma estrutura social que permite a realização da diversidade.

Podemos pensar então que:

(...) pensar a plurinacionalidade a partir da interculturalidade permitiria ver a problemática do estado e da sociedade em um conjunto mais amplo, que vai além do cumprimento das reivindicações indígenas e aponta para um projeto de decolonização onde todos estão incluídos. Seria ir além do estado moderno como modelo eurocêntrico e assumir iniciativas que passam da resistência à insurgência, quer dizer, da posição defensiva, a processo de caráter propositivo e ofensivo que pretendem insurgir e reconstruir. (COLAÇO e DAMÁZIO, 2012, p.163)

Assim, a experiência do Estado Plurinacional na América Latina que fratura com as heranças deixadas pelas colonialidades, buscando construir um novo paradigma social, institucional, nos mostra a possibilidade de criação de espaços de diálogo intercultural. Como dito anteriormente, não podemos “romantizar” nenhuma experiência e temos que reconhecer que contradições ainda persistem. Pois, existe todo um processo para se romper com uma hegemonia de pelo menos 500 anos. Contudo, a experiência do Estado Plurinacional nos dá esperança de que é possível construir inter-relações e inter-valores não hegemônicos. O que serve de exemplo para a criação de narrativas alternativas, contra-hegemônicas de direitos humanos.

5 CONCLUSÃO

Por meio do Pensamento Decolonial, apresentado como um giro epistemológico, teórico e político foi possível fazer um retorno histórico crítico da Modernidade revelando a sua face ocultada: a colonialidade; em suas facetas do poder, do saber e do ser.

A partir da reflexão sobre as instituições, estruturas e ideias da Modernidade foi possível perceber como uma lógica excludente e uniformizadora moldou os diversos âmbitos do sistema-mundo moderno/colonial a partir de 1492.

Procurei, dessa forma, para além da mera descrição do Pensamento Decolonial fazer uma leitura do direito internacional, como manifestação jurídica moderna; levando em consideração o fato colonial e a diferença colonial. Aplicando-o como método de investigação acerca do direito internacional e, mais especificamente, acerca do discurso dos direitos humanos desenvolvidos principalmente, após a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. O que nos proporcionou perceber que desde suas origens ao final do século XV, a partir do escritos de Vitória e dos debates ocorridos entre Las Casas e Sepúlveda, o direito internacional legitima sua autoridade na invocação de argumentos eurocêntricos. Ainda, serve de instrumento para a intervenção dos países do Norte Global em países do Sul global.

Apresentei, assim, o percurso desenvolvido pelo direito internacional demonstrando como este reproduz a epistemologia eurocêntrica, contribuindo para a exclusão e subalternização do outro. Sendo o direito, e mais especificamente o direito internacional, e seus diversos discursos, o dispositivo regulatório das relações sociais do sistema-mundo moderno/colonial, constituídas a partir da visão eurocêntrica do mundo.

Dessa forma, para além das origens coloniais do direito internacional e as noções de lei natural, *jus gentium* e missão cristianizadora, vimos que no século XIX o imperialismo se estabeleceu pelo mundo. Justificando-se pela missão civilizadora. As noções de Soberania e ordem internacional sustentam, assim, o imperialismo. Por fim, vimos que a manifestação mais contemporânea da lógica excludente no discurso do direito internacional é os Direitos Humanos. A partir da metade do século XX surge como argumento de justificativa de intervenção do Norte Global no Sul Global.

Diante disso, questioneei o sentido universal dos Direitos Humanos. Não questioneei os avanços que a noção de Direitos Humanos representa, mas questioneei os limites do sentido universal. Pois, ao confrontarmos as colonialidades, percebemos que mesmo com a proclamação universal dos direitos humanos o mundo segue assistindo a episódios de violência contínuos, marginalizações, opressões, exclusões, uniformizações das diversidades. O que deflagra os limites dessa compreensão. Demonstrando que as contribuições dos direitos humanos foram orientadas para benefícios apenas de uma parte da humanidade.

Conclui, pensando em uma forma possível de reconstrução do discurso dos direitos humanos. Que vá além do paradigma moderno e que celebre a diversidade. Sendo verdadeiramente comprometido com as lutas sociais. Assim, refleti, sobre o diálogo intercultural. Podendo ocorrer por meio da hermenêutica diatópica e pela busca do correspondente homeomórfico. Uma compreensão que obriga a contextualização dos direitos nos processos históricos concretos que cada povo gera em busca de se constituírem enquanto sujeitos que realizem todas as suas potencialidades.

Por fim, apresentei o Estado Plurinacional latino-americano, levando em consideração as suas limitações históricas, como um exemplo de diálogo intrcultural. Possível de nos inspirar na busca de narrativas alternativas ao discurso hegemônico de direitos humanos.

REFERÊNCIAS

ANGHIE, Antony. **Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law**. New York: Cambridge University Press, 2004.

_____. The evolution of International Law: colonial and postcolonial realities. **Third World Quarterly**. Vol.27, nº5 p.739-753, 2006

BALDI, César Augusto. Descolonizando o ensino de Direitos Humanos? **Hendu - Revista Latino-Americana de Direitos Humanos**, vol 5, nº1, 2014 disponível em: <http://periodicos.ufpa.br/index.php/hendu/article/view/1913> acesso em: 12/07/2016

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, nº11, p89-117, agost. 2013.

BARRAGÁN, Federico Morales. Los conceptos de jerarquía y heterarquía em el análisis del desarrollo local. In: ROSALES, Rocío (Coord.), **Desarrollo local: teoría y prácticas socioterritoriales**. México: UAM-Iztapalapa/ M. A. Porrúa:

BERNADINO-COSTA, Joaze. Colonialidade do Poder e Subalternidade: os sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil. **Revista Brasileira do Caribe**, vol. VII, nº. 14, jan-jun, p. 311-345 Universidade Federal de Goiás Goiânia, Brasil, 2007. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/1591/159114257002.pdf> acesso em: 16/04/2016

CASTRO-GOMÉZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - Perspectivas Latino-Americanas**. Edgardo Lander (org.). Buenos Aires: 2005

_____. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRO-GOMÉZ, Santiago e GROSGOGUEL, Ramón (eds.), **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. pp. 79-91. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

_____ e GROSGOGUEL, Ramón. “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico” In: CASTRO-GOMÉZ, Santiago e GROSGOGUEL, Ramón (eds.), **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. pp. 9-23. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007

COLAÇO, Thais Luzia e DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. **Novas perspectivas para a Antropologia Jurídica na América Latina: O direito e o Pensamento Decolonial**. Coleção Pensando o Direito no Século XXI, Vol. IV. Florianópolis, Santa Catarina: Editora Fundação Boiteux, 2012.

DAMÁZIO, Eloise da Silva Petter. Multiculturalismo versus interculturalismo: por uma proposta intercultural do Direito. **Desenvolvimento em questão**. Nº12, jul/dez. Editora Unijuí, p.63-86, 2008.

DOUZINAS, Costas. **Human Rights and Empire** – the political philosophy of cosmopolitanism. UK. Routledge-Cavendish, 2007.

_____. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009

DUSSEL, Enrique. De la ciencia a la filosofía de la liberación. In: **Filosofía de la liberación**. pp. 181-209. Bogotá: Nueva América, [1977] 1996

_____. **1492 El encubrimiento del Otro**: Hacia el origen del mito de la Modernidad. La Paz: Plural editores: Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación –UMSA, 1994

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - Perspectivas Latino-Americanas**. Edgardo Lander (org.). Buenos Aires: 2005.

_____. **Filosofia da Libertação: Crítica à ideologia da exclusão**.

Tradução Georges I. Maissaiat. São Paulo: Paulus, 1995.

ESCOBAR, Arturo. “Mundos y conocimientos de otro modo”: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. **Tabula Rasa**. (1): 51-86, 2003

GÓMEZ, Carlos Miguel. La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar. **Franciscanum** 164, Vol. LVII p. 19-43. Bogotá: Colombia, 2015.

GROSGUÉL, Rámom. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais – transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Tábula Rasa**, Bogotá, Colombia, nº 4, p. 17-48. 2006

GRUBBA, Leilane Serratine e RODRIGUES, Horácio Wanderlei. O discurso de proteção aos direitos humanos e a dominação periférica. **Filosofia Unisinos**, P. 163-181, may/aug, 2012.

HERZ, Mônica e HOFFMANN, Andrea Ribeiro. **Organizações internacionais – histórias e práticas**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

KONTOPOULOS, Kyriakos. **The logics of Social Structures**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas**. Edgardo Lander (org.). Buenos Aires: 2005.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **Infiltrações – direito à diferença e direito à diversidade**. (online) Disponível em:

<http://joseluizquadrosdemagalhaes.blogspot.com.br/2013/11/1378-ensaios-jose-luiz-quadros.html> acesso em: 13/07/16.

_____. **O Estado Plurinacional e o Direito Internacional moderno**. Curitiba: Juruá, 2012.

_____ e CHALFUN, Audrey Gonçalves de Castro. Novo Constitucionalismo e Superação da Modernidade. **Revista da Faculdade de Direito UFMG**, Belo Horizonte, n. 66, pp. 375 - 394, jan./jun. 2015

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GOMÉZ, Santiago e GROSGOGUEL, Ramón (eds.), **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. pp. 127-167. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007

_____. Thinking the Decolonial Turn: Post-continental intervention in theory, philosophy, and critique – an introduction. **Transmodernity. Rutgers University**. 2011 disponível em: [file:///C:/Users/Cliente/Downloads/Dialnet-ThinkingThroughTheDecolonialTurnPostcontinentalInt-3979025%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Cliente/Downloads/Dialnet-ThinkingThroughTheDecolonialTurnPostcontinentalInt-3979025%20(2).pdf) acesso em: 21/05/2016

MARIUTTI, Eduardo Barros. Considerações sobre a perspectiva do Sistema-mundo. **Novos Estudos CEBRAP**. N.º 69, julho 2004 p. 89-103. Disponível em: http://www.novosestudios.org.br/v1/files/uploads/contents/103/20080627_consideracoes_sobre_a_perspectiva.pdf acesso em: 12/04/2016

MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo. **Derechos Humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación**. Tese (Doutorado em Estudos Avanzados em Derechos Humanos) Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de derechos humanos Bartolomé de Las Casas. 2011

MIGNOLO, Walter. Desobediência Epistêmica: A opção descolonial e o significado de Identidade em Política. **Caderno de Letras daUFF – Dossiê Literatura, língua e identidade**. Nº34, P.287-324, 2008.

_____. Diferencia colonial y razón posoccidental in. CASTRO-GOMÉZ, Santiago, edit. **Reestructuración de las ciencias sociales em América Latina**. Bogotá, Centro editorial Javeriano, 2000a

_____. **Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial** - Traducción del artículo Geopolitics of knowledge and colonial difference (*The South Atlantic Quarterly* 101 (2): 57-96, 2002

_____. Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina. In. CASTRO-GOMÉZ, Santiago e MENDIETA, Eduardo (coords) **Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización em debate**. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

_____. Prefacio a la edición castellana. In MIGNOLO, Walter. **Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid, Akal, 2003.

_____. Un paradigma otro': colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico In: **Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. pp. 19-60. Madrid: Akal, 2003

ÓLIVE, Leon. **Pluralismo Epistemológico**. La Paz, Bolivia. Muela del Diablo. 2009.

PANIKKAR, Raimon. Religión, filosofía y cultura. Polylog: foro para filosofía intercultural 1 (2000). Publicado originalmente en **Revista de Ciencias de las Religiones 1**, (1996): 125-148. Consultada en abril 14, 2016.
<http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>.

_____. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César (org.) **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro-São Paulo-Recife: RENOVAR, 2004.

_____. **The Intrareligious Dialogue**. New York: Paulist Press, 1999.

_____. What is Comparative Philosophy Comparing?. In: **Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy**, editado por Gerald James Larson y Eliot Deutsch. Princeton: Princeton University Press, 1988.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas**. Edgardo Lander (org.). Buenos Aires: 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-System Research**. (2): 342-386, 2000

_____. Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. Edgardo Lander (org.). Buenos Aires: 2005.

QUINTANA, Fernando. **La Onu y la exégesis de los derechos humanos – una discusión teórica de la noción**. Porto Alegre: UNIGRANRIO, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder**. Montevideo, Uruguay: TRILCE, 2010.

_____. Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. In: ÓLIVE, León, **Pluralismo epistemológico** La Paz, Bolivia. Muela del Diablo. 2009

_____. (org) **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

_____. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2013.

_____. **Uma concepção multicultural dos Direitos Humanos**. In: Contexto Internacional, nº 23, disponível em: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_ContextoInternacional01.PDF. P.8.. Visitado em 02/11/2015. 1997

SCHAVELZON, Salvador. **El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: Etnografía de una Asamblea Constituyente**. La Paz, Bolivia: CEJIS, Plural Editores. 2012.

SÉMELIN, Jacques. **Purificar e destruir: usos políticos dos massacres e genocídios**; tradução Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009

SILVA, Gustavo Javir Castro. **A teoria da dependência: reflexões sobre uma teoria latino-americana**. Disponível em: http://www.unieuro.edu.br/sitenovo/revistas/downloads/hegemonia_03_04.pdf Visitado em 03/04/2016. 2005

SOUSA, Tatiana Ribeiro. **Estado de Direito Internacional: o novo artifício liberal de aprisionamento ao velho paradigma iluminista**. 2013. 169f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu: a retórica do poder**. São Paulo, Boitempo Editorial, 2007.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de outro modo. In: **Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino**. pp 27-43. Quito: Academica de la Latinidad, 2006

_____. (Re) pensamiento crítico y (de)colonialidad. In: WALSH, Catherine (ed.), **Pensamiento crítico y matriz (de)colonial - Reflexiones latinoamericanas**. pp. 13-35. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya-Yala, 2005

_____. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones em torno a las epistemologías decoloniales. **Nomadas**. (26): p. 102-113, 2007

ZIZEK, Slavoj. Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. In: GRUNER, Eduardo. **Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo**. Buenos Aires: Paidós, 2003.