

Artigo Científico Original

POR UM MUNDO ONDE CAIBAM MUITOS MUNDOS:

PROPOSTAS PARA UM DEBATE EM TORNO DA
DESCOLONIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Paulo Renato Vitória

POR UM MUNDO ONDE CAIBAM MUITOS MUNDOS: PROPOSTAS PARA UM DEBATE EM TORNO DA DESCOLONIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

TOWARDS A WORLD WHERE MANY WORLDS FIT: PROPOSALS FOR A DEBATE ON HUMAN RIGHTS DECOLONIZATION

Paulo Renato Vitória

Doutorando em *Desarrollo y Ciudadanía: Derechos Humanos, Igualdad, Educación e Intervención Social* pela Universidad Pablo de Olavide (Sevilha, Espanha). Mestre em Filosofia pela PUCRS (2007) e graduado em Ciências Jurídicas e Sociais, também pela PUCRS (2005). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Processo nº BEX 1589/13-0). Email: prvitoria@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8986945132379877>.

RESUMO

Neste trabalho, pretendo explorar criticamente algumas das limitações dos principais discursos filosóficos que fundamentam as concepções hegemônicas sobre direitos humanos no mundo ocidental, invariavelmente fundadas na premissa – visível ou oculta – da superioridade europeia/anglo-americana. Pretendo demonstrar que o positivismo jurídico, ao invés de representar uma alternativa ao jusnaturalismo ocidental cristão/burguês, constituiu historicamente uma importante ferramenta de concretização e validação formal desta visão de mundo. Nesse sentido, procuro deslegitimar a metáfora das “gerações” de direitos humanos e a tese do “consenso histórico” em torno dos *direitos humanos realmente existentes*. Defendo que a construção do mito dos direitos humanos universais – a partir da Declaração de 1948 – serviu precisamente para universalizar a particular visão de mundo ocidental moderna/colonial e para naturalizar a existência de diversas relações de dominação, exploração e império entre os seres humanos concretos e de exploração irresponsável do entorno natural. Este mito atua tam-

ABSTRACT

In this paper, I intend to critically explore some limitations of the main philosophical discourses which supports the hegemonic conceptions of human rights in the western world, founded invariably on the premise – visible or hidden – of European/Anglo-American superiority. I intend to demonstrate that legal positivism, instead of representing an alternative to the western christian/bourgeois natural law, has historically been an important tool for the validation of this world view. In this sense, I attempt to delegitimize the human rights “generations” metaphor and the idea of a “historic consensus” around the *actually existing human rights*. I argue that the construction of the universal human rights myth – from the 1948’s Declaration – has served precisely to universalize the particular western modern / colonial world view and contributed to naturalize the existence of different relations based on the domination, exploitation and empire between concrete human beings and on the irresponsible exploitation of the natural environment. This myth also contributes to hijack and colonize the utopian horizon of individuals and collective groups who

bém no sentido de sequestrar e colonizar o horizonte utópico dos indivíduos e coletivos que lutam por reconhecimento e acaba neutralizando assim o debate em torno da construção de alternativas. Por fim, busco esboçar algumas ideias que possam contribuir à construção coletiva de uma concepção de direitos humanos crítica, descolonial, impura e subversiva que possa servir (e servir-se) aos (dos) distintos processos de luta por *um mundo onde caibam muitos mundos*.

Palavras-chave: direitos humanos, Ocidente, modernidade/colonialidade, descolonização, propostas de diálogo

fight for recognition and to neutralize the debate on the construction of alternatives. Finally, I aim to outline some ideas that could contribute to the collective construction of a critical, decolonial, impure and subversive human rights conception that can use (and be used by) the different social experiences struggling for a *world where many worlds fit*.

Keywords: human rights, West, modernity/coloniality, decolonization, proposes for a debate

No mundo dos poderosos, não cabem mais que os grandes e seus servidores. No mundo que nós queremos cabem todos. O mundo que queremos é um onde caibam muitos mundos. A Pátria que queremos construir é uma onde caibam todos os povos e suas línguas, que todos os passos a caminhem, que todos a riam, que a amanheçam todos.

Subcomandante Insurgente Marcos

INTRODUÇÃO

Os direitos humanos realmente existentes devem ser entendidos sempre contextualmente, isto é, como produtos de uma racionalidade específica, situados em um determinado marco epistemológico delimitado no espaço e no tempo: uma construção da cultura ocidental burguesa (Gallardo, 2000) moderna/colonial¹. Um de seus mais ambiciosos produtos culturais (Herrera Flores, 2009b), na me-

didada em que se apresenta ao mundo, de uma maneira hegemônica (através dos meios mais abrangentes de propagação), como fruto de um “consenso” inequívoco de toda a humanidade, acima de toda a contingência e da fragilidade de suas premissas.

Um discurso que ambiciona apresentar um código ético vinculante a todos os seres humanos (seja entendido como histórico ou transcendental), independentemente de suas culturas, suas histórias de vida, suas crenças, suas necessidades ou seus desejos. Um discurso *bipolar* (Sánchez Rubio, 2014b), cuja posta em prática – paradoxalmente – acaba tornando inatingíveis suas próprias promessas abstratas à imensa maioria dos seres humanos de carne e osso.

Neste artigo pretendo, em um primeiro momento, visibilizar – através de uma metodologia analítica – as premissas maiores que sustentam alguns dos principais discursos considerados como “fundadores dos direitos humanos” no mundo ocidental. Meu objetivo é trazer à tona a fragilidade dessas teorias a partir de uma reflexão em torno dos seus funda-

¹ Seguindo a sugestão de Mignolo (2013), utilizarei a expressão modernidade acompanhada de sua característica mais inseparável: a colonialidade. Segundo este autor, “A grande mentira (ou talvez o grande erro e a grande ignorância, se se prefere) é fazer acreditar (ou acreditar) que a modernidade superará a colonialidade quando, na verdade, a modernidade precisa da colonialidade para instalar-se, construir-se e subsistir. Não houve, não há e não haverá modernidade sem colonialidade. Por isso, precisamos imaginar um futuro outro e não mais a completude do projeto incompleto da modernidade” (Mignolo, 2013: 35, tradução minha).

mentos, invariavelmente sustentados na suposição de uma superioridade (implícita ou explícita) da racionalidade europeia/anglo-americana² sobre todas as outras possíveis. Por razões de delimitação do trabalho, e seguindo a sugestão de Baldi (2014), no sentido de discernir entre duas modernidades ocidentais, começarei apresentando alguns dos argumentos utilizados no debate de Valladolid (ocorrido entre os anos de 1550 e 1551), envolvendo Bartolomé de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, para depois fazer uma breve análise de uma amostra de três autores inseridos na tradição iluminista, um francês, um inglês e um alemão, que correspondem a três diferentes períodos da modernidade/colonialidade (supostamente) secular: René Descartes (1596-1650), John Locke (1632-1704) e Immanuel Kant (1724-1804). A seleção dos mesmos se justifica em função de sua importância para a construção do discurso hoje dominante sobre direitos humanos, assim como da epistemologia que o respalda.

No segundo capítulo, explorarei – também analiticamente – algumas das principais premissas das teorias que defendem a existência de direitos humanos desde uma perspectiva positivista ou historicista, com a intenção de demonstrar que tanto o argumento da evolução histórica linear (no sentido positivo, qualitativo) quanto o argumento do consenso histórico universal em torno dos *direitos humanos realmente existentes* são falsos. Procurarei evidenciar que o que comumente se apresenta como um desenvolvimento histórico dos

direitos humanos em distintas gerações é muito mais uma adaptação do discurso ocidental moderno/colonial em função de determinadas ameaças concretas à sua hegemonia do que um resultado da evolução de uma consciência humanista mundial (ou “global”).

Argumento que a construção do mito dos direitos humanos universais – a partir da Declaração de 1948 – serviu precisamente para universalizar a particular visão de mundo ocidental moderna/colonial e para naturalizar a existência de relações de dominação, exploração e império entre os seres humanos concretos e de exploração irresponsável do entorno natural. Além disso, serviu para sequestrar e colonizar o horizonte utópico dos indivíduos e coletivos que lutam por reconhecimento, e para neutralizar o debate em torno da construção de alternativas. Argumento também que o positivismo jurídico, ao contrário do que majoritariamente se afirma nos manuais tradicionais de filosofia do direito, não é uma filosofia oposta ao jusnaturalismo burguês, mas uma importante ferramenta prática para a consolidação hegemônica desta visão de mundo.

Na terceira parte deste trabalho, procurarei sintetizar três propostas (que podem ser entendidas como “apostas”) para contribuir com a construção de uma concepção de direitos humanos que tenha compromissos éticos, epistemológicos e políticos coerentes com a ideia de construção de *um mundo onde caibam muitos mundos*, parafraseando uma conhecida insígnia do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) mexicano. Ressalto que não as concebo de maneira hierárquica, mas complementar, sendo as duas primeiras condições para a terceira.

O objetivo de apresentar essas ideias e colocá-las em discussão é contribuir com o debate em torno da descolonização dos direitos humanos, e com a elaboração co-

2 Para Quijano e Wallerstein, “a sociedade colonial britânico-americana não foi o resultado de nenhuma conquista e destruição das sociedades aborígenes. Se organizou como uma sociedade de europeus em terra americana. Mas, acima de tudo, foi o caso excepcional de uma sociedade que se configura diretamente, desde o seu início, como sociedade capitalista, sem os agrupamentos e interesses sociais, instituições, normas e símbolos que na Inglaterra correspondiam ainda à história senhorial” (Quijano e Wallerstein, 1992:589, tradução minha). Não por casualidade, Estados Unidos se consolidou como país central, enquanto que os países ibero-americanos se constituíram como periferia no sistema-mundo moderno/colonial, que começa a se desenhar a partir do mal chamado “descobrimento” da América.

letiva, plural e diversa de uma concepção de direitos humanos pluri-versal, que caiba muitas outras. Em que o único critério comum, que de alguma maneira se universaliza, é o rechaço permanente a todo o tipo de mecanismos ou relações de dominação, exploração, destruição, imperialismo ou colonialismo entre os seres humanos – individual ou coletivamente – e de relações com o entorno natural não humano que possam comprometer a possibilidade de vida neste planeta, onde vivemos, nos reproduzimos e morremos todas e todos. Uma proposta, entre muitas possíveis, que não deve ser tomada como ponto de partida ou de chegada, senão um propósito para alentar a difícil caminhada que é a luta por um mundo mais digno para todos os seres humanos.

1 ALGUMAS RAÍZES DO HUMANISMO ABSTRATO OCIDENTAL

1.1 A “superioridade” europeia como premissa do humanismo cristão

Segundo Enrique Dussel, a chegada dos europeus em Abya Yala³ é o ato constitutivo do “mito” da modernidade ocidental. Esse “nasce” precisamente no momento em que “a Europa pôde se confrontar com seu ‘Outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando se pôde definir como um ‘ego’ descobridor, conquistador, colonizador da alteridade constitutiva da própria modernidade”. (Dussel, 1993: 8). Desde esse primeiro momento, os europeus conceberam os nativos como um “Outro” não apenas diferente, mas também inferior. Essa premissa, que Aníbal Quijano viria a denominar *colonialidade do poder* (Quijano, 2009), seria peça fun-

damental para a própria constituição do pensamento humanista da modernidade ocidental. Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos, “A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar como universal.” (Santos, 2009: 31). Como se verá ao longo deste trabalho, a *colonialidade* será um elemento presente – apesar de invisibilizado de diversas formas – nos principais discursos humanistas ocidentais e servirá de pano de fundo para a consolidação da concepção dominante sobre direitos humanos.

Nesse sentido, o resgate da polêmica entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda é fundamental para se compreender não apenas a construção do “Outro” colonial como passível de dominação, mas também do próprio projeto emancipatório da modernidade ocidental. O debate se desencadeou a partir das críticas feitas por Las Casas a uma obra de Sepúlveda, intitulada *Demóstenes segundo ou das justas causas da guerra contra os índios*, supostamente escrita em 1545 (Wallerstein, 2007), cujo resumo chegara às suas mãos. Las Casas rebateu por escrito, através de uma *Carta ao Imperador Carlos I* (1548). A polêmica foi tanta, que em 1550, Carlos V (Carlos I da Espanha) convocou uma junta especial do Conselho de Índias, na cidade de Valladolid, para dirimi-la. A comissão ocorreu em duas sessões, entre agosto de 1550 e maio de 1551. Não há uma ata do encontro, tampouco houve vencedor proclamado. Tudo o que se sabe se deve aos documentos preparados pelos contendores. Resumirei aqui os principais argumentos apresentados por ambos, com a finalidade de trazer à tona algumas das premissas que balizaram a discussão.

O primeiro argumento de Sepúlveda é que os índios (bárbaros e pagãos), mes-

3 Nome usado pelo povo Kuna, etnia que habita até hoje o norte da Colômbia e o sul do Panamá, para designar o que foi denominado “América” pelos colonizadores europeus. Significa “terra em plena maturidade” ou “terra de sangue vital”.

mo sendo efetivamente humanos, correspondiam à descrição de Aristóteles de “escravos por natureza”, pois eram seres inferiores aos europeus (civilizados e cristãos). Segundo esse raciocínio, seria natural o domínio do mais imperfeito pelo mais perfeito. Las Casas, por sua parte, decide não afrontar diretamente a filosofia de Aristóteles, muito respeitada na época, e concentra seus esforços argumentativos em excluir os índios da categoria “escravo por natureza”, aceitando-a como válida. Sua estratégia consiste em identificar na tradição aristotélico-tomista a existência de quatro diferentes tipos de “bárbaros” e argumentar que nem todos deveriam ser considerados *a priori* como “escravos naturais”. Seriam: a) *bárbaro em sentido impróprio*: “homem cruel, desumano, selvagem e impiedoso, que age contra a razão humana por raiva ou por disposição natural” (Las Casas, 1548), vivendo numa sociedade bem ordenada (de acordo com a concepção cristã); b) *bárbaro em sentido accidental*: “aqueles que não têm língua escrita que corresponda à falada”. (Las Casas, 1548); c) *bárbaro propriamente dito*: caso raríssimo entre os seres humanos. São “aqueles que, ou por seu caráter malévolos e perversos ou pela aridez da região onde vivem, são cruéis, selvagens, beberrões, estúpidos, e alheios à razão. Não são governados pela lei ou direito, não cultivam amizades e não possuem Estado ou comunidade política organizada.” (Las Casas, 1548)⁴; d) *bárbaros que não conhecem a mensagem cristã*: são bárbaros todos os povos que não conhecem a verdadeira religião e a fé cristã, por mais sábios ou prudentes que sejam (Gomes, 2007; ver também Wallerstein, 2007).

Em seu segundo argumento, Sepúlveda defende que a *guerra contra os índios*

não é justa apenas para levar-lhes a cristandade, mas também em função dos “crimes que eles cometem contra a lei natural com sua idolatria e sacrifício de vítimas humanas aos deuses”. (Gomes, 2007). Las Casas rebate dizendo que os índios não podem ser submetidos aos castigos da Igreja, simplesmente porque eles nunca haviam tido contato com a “verdadeira religião”.

O terceiro argumento de Sepúlveda é que a *guerra contra os índios* é um mecanismo de “proteção” dos mesmos com relação às eventuais “práticas contra a lei natural” (já mencionadas no segundo argumento). Las Casas rebate dizendo que o remédio da Igreja para “libertar” os índios não pode causar um mal maior do que aquele a que estão submetidos.

Por fim, seu quarto argumento é que a *guerra contra os índios* serve como preparação do caminho para a propagação da fé cristã, facilitando a tarefa de “conversão” dos nativos. A resposta de Las Casas é que a conversão dos mesmos à fé católica somente deve ocorrer de livre e espontânea vontade, exceto em casos “extremos”⁵.

Como se pode observar, ambos debatedores partem da premissa de que a religião cristã é superior e deve ser imposta a todos os seres humanos. A diferença fundamental se dá com relação aos métodos a serem utilizados na imposição do cristianismo: para Sepúlveda, o terror e a guerra; para Las Casas, a persuasão (e, apenas em “último caso”, a força). É importante ressaltar que Bartolomé de Las Casas supõe não apenas a inferioridade moral dos povos originários do (mal cha-

4 Este não seria o caso dos indígenas, que possuíam, segundo Las Casas, “Estados adequadamente organizados, sabiamente governados por excelentes leis, religião e costumes” (Las Casas, 1548).

5 Gomes (2007) sistematiza tais “casos extremos”, em que Las Casas admite que a igreja e os príncipes cristãos tenham jurisdição sobre os infiéis: Quando se tratar de hereges; Quando os infiéis habitarem território que já foi cristão; No caso de pagãos praticarem idolatria em terras que já foram cristãs; Quando os infiéis blasfemam conscientemente contra Cristo ou os santos; Quando os infiéis colocam obstáculos à propagação da fé; Quando os infiéis atacam os cristãos com guerra ofensiva; Quando os infiéis praticam sacrifícios humanos ou canibalismo; Quando os infiéis aceitam, voluntariamente a jurisdição da Igreja.

mado) “Novo Mundo” (*diferença colonial*), mas também de todas as civilizações não cristãs (*diferença imperial*), as quais passarão a operar em conjunto, criando uma *matriz imperial/colonial de poder* (Mignolo, 2013). E que seus argumentos, apesar contestarem a “escravidão natural” dos mesmos, são coniventes com a “escravidão natural” de outros tipos de “bárbaros”. Ou seja, sua fervorosa defesa dos índios não se dá a partir do reconhecimento destes como *iguais*, mas da sua compaixão e da expectativa que tem de ensinar-lhes as “verdadeiras” virtudes, exclusivas da fé cristã.

1.2 A (segunda) modernidade e a racionalização da “superioridade” ocidental

O *cogito ergo sum* de René Descartes (1596-1650) é considerado pelo pensamento dominante como o ponto de partida da racionalidade moderna, já que a “primeira modernidade” – cristã/ibérica/colonial – costuma ser ignorada. O cartesianismo inauguraria, assim, uma nova etapa da filosofia ocidental, onde as fundamentações divinas “irracionais” começavam a ceder espaço para a racionalidade humana. Ironicamente, sua ambiciosa proposta, que permitiria conhecer a verdade das coisas através do pensamento, também não conseguiria prescindir da fé como fundamento último. Segundo Descartes (2001: 37-46), somente é possível explicar a existência de uma racionalidade imperfeita como a humana a partir de uma mais perfeita, a de Deus.

No intuito de deduzir racionalmente seu método desde o princípio, Descartes propôs a si próprio a tarefa de deixar de lado todos os seus critérios anteriores, como alguém que decide primeiro destruir completamente a própria casa, para

depois construir uma inteiramente nova. Porém, para não ficar desabrigado durante a construção, o pensador elaborou uma *moral provisória*, com a intenção de que esta lhe servisse de abrigo confortável durante o tempo em que trabalhasse na obra. O conteúdo desta *moral provisória* consistia precisamente na obediência às leis e costumes do seu país, além do apego à religião.

Em tese, o poder de interpretar o mundo e de distinguir entre o certo e o errado passava gradativamente dos homens da Igreja para os homens da ciência, mesmo que esta seguisse rigorosamente baseada, em última instância, na fé em Deus. Porém, ao substituir discursivamente o fundamento divino (acessível apenas aos cristãos) pela racionalidade humana (supostamente comum a todos os seres humanos), o pensamento moderno/colonial requeria uma nova justificativa filosófica para a superioridade dos colonizadores europeus com relação aos “bárbaros” de qualquer parte. Em princípio, tanto a resposta de Las Casas quanto a de Sepúlveda, que remetem à evangelização como única forma de salvação (e, portanto, de “humanização”), não podiam mais ser usadas. O desafio era encontrar um argumento secularizado (pelo menos aparentemente) que pudesse justificar não apenas a superioridade europeia, mas também o saqueio e as expropriações aos povos indígenas, a propriedade de escravos e a dominação europeia nas colônias. Um pensamento que pudesse efetivamente dividir “o mundo humano do sub-humano, de tal forma que princípios de humanidade não são [fossem] postos em causa por práticas desumanas”. (Santos, 2009: 31).

O pensador inglês John Locke (1632-1704), considerado pelos teóricos dominantes como um dos “pais” dos direitos humanos, aceita o desafio, mesmo que

também amparado na premissa da existência de Deus. Os principais argumentos⁶ que Locke desenvolve em seu *Segundo tratado sobre o governo civil* (Locke, 2001⁷) se derivam da ideia de que a preservação da propriedade é o fim principal da sociedade civil (§85). Para proteger este direito natural, fundado na vontade de Deus (§135), Locke define seu conceito de poder político como “o direito de fazer leis, aplicando a pena de morte, ou, por via de consequência, qualquer pena menos severa, a fim de regulamentar e de preservar a propriedade”, além de “defender a república contra as depredações do estrangeiro”. (§3).

Se alguém viola o “direito natural”, está declarando “guerra a todo o gênero humano e por isso pode ser destruído como um leão ou um tigre, uma daquelas bestas selvagens em cuja companhia o homem não pode conviver ou ter segurança”. (§11). A vítima, respaldada pelo poder político, como defensora da humanidade, tem o direito inalienável a voltar ao estado de natureza e aniquilar o transgressor, “tanto para impedir outros de fazer o mesmo dano, que nenhuma reparação pode compensar, pelo exemplo da punição que atinge a todos, mas também para proteger os homens dos ataques de um criminoso (...)”. (§11).

Dessa forma, a guerra dos “defensores da humanidade” será sempre uma guerra justa. No entanto, tendo assegurado o direito a aniquilar o transgressor como a uma “besta selvagem”, o defensor da humanidade pode, por compaixão, fazer-lhe o favor de prolongar a sua vida e apenas escravizar-lhe. O transgressor, que já renunciou à própria vida ao cometer um delito contra a propriedade

burguesa, tem sempre reservado o direito a suicidar-se, se assim prefere, pois “quando ele considera que a pena imposta pela escravidão ultrapassa o valor de sua vida, tem o direito de resistir à vontade de seu senhor e provocar para si a morte que ele deseja”. (§23).

Porém, para que a teoria de Locke pudesse ficar completa, ela tinha também que justificar a expropriação dos povos indígenas, que em princípio eram os legítimos proprietários de suas terras. Para resolver o problema, Locke afirma que Deus estabeleceu uma condição para o exercício do direito de propriedade: “Não se poderia supor que Ele [Deus] pretendesse que ela [a terra] permanecesse sempre comum e inculta. Ele a deu para o uso industrioso e racional (e o trabalho deveria ser o título), não para satisfazer o capricho ou a ambição daquele que se mete em querelas e disputas.” (§34). Desse modo, o uso comunitário das terras, predominante nas comunidades indígenas, era automaticamente convertido em irracional, o que impedia o reconhecimento de sua propriedade.

Como os “conquistadores” europeus não tinham necessariamente a intenção de trabalhar “industrial e racionalmente” as terras roubadas dos indígenas, Locke tinha ainda de legitimar o seu direito a acumulá-las sem incorrer em contradições lógicas. Ele soluciona o problema argumentando que a acumulação de grandes extensões de terra é um direito reservado exclusivamente àqueles seres humanos que consentem com a utilização de dinheiro (algo que não apodrece e que pode ser trocado por riquezas). Dessa forma, ao evitar o desperdício “irracional” dos perecíveis frutos da terra, trocando-os por dinheiro, se estaria fazendo um bem à humanidade (§47 e §48).

No caso de uma eventual rebelião dos indígenas contra o “direito natural” dos

⁶ A leitura que faço aqui da mencionada obra de Locke segue a lógica da argumentação de Franz Hinkelammert (1999), sendo diferentes, no entanto, as traduções consultadas.

⁷ Como esta obra de Locke está dividida em parágrafos, para facilitar a consulta (já que existem inúmeras edições), ao invés de mencionar o número da página, citarei o parágrafo correspondente.

conquistadores civilizados – que representaria uma declaração de guerra contra todo o gênero humano – Deus assegurava aos “ofendidos” europeus o sagrado direito de exterminar os nativos rebeldes e apropriar-se de suas terras e recursos. Aos indígenas, restava a escravidão como melhor alternativa, e o suicídio como única opção.

O raciocínio de Locke permite ao pensamento burguês moderno/colonial violar os direitos humanos de qualquer um que se ponha em seu caminho, sempre atuando em nome dos próprios direitos humanos. Para Hinkelammert (1999: 36, tradução minha), em Locke “a pergunta por quem é o agressor em um conflito e quem não é, não é fruto de um juízo tocante à realidade, mas de um juízo dedutivo. A razão a tem aquele que tem a razão.” Este autor demonstra a vigência de tal lógica argumentativa – que denomina como *inversão ideológica dos direitos humanos* – nas atuais políticas (anti?) terroristas estadunidenses, que permitem a destruição de países inteiros como forma de “proteger” a sua população, além de inúmeras outras violações aos direitos humanos em nome dos próprios direitos humanos.

Outra importante tentativa ocidental de “dignificar” o ser humano a partir de um pensamento racionalista abstrato foi empreendida por Immanuel Kant (1724-1804), que defendia a existência de uma racionalidade pura, independente da experiência humana, da qual se podem extrair mandamentos absolutos através de um critério formal (*imperativo categórico*), que pode ser resumido pelo enunciado: “age segundo a máxima que possa fazer a si mesma lei universal”. (Kant, 2006: 67). Segundo este autor, “o homem – e, de uma maneira geral, todo o ser racional – existe como um fim em si mesmo, e não apenas como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade”. (Kant, 2006: 58).

Nesse sentido, como supostamente somos – os seres humanos – os únicos seres racionais (com “potencial” acesso ao *imperativo categórico*), somos os únicos dignos. Porém, se resultasse comprovada a existência de outro ser racional, dentro da lógica kantiana, este deveria ser tomado sempre como um fim, e nunca como um meio. Do mesmo modo, se um ser humano não aceita as leis da razão, talvez por não compartilhar da mesma visão de mundo do filósofo alemão, está a rebelar-se contra sua própria autonomia, que consiste em seguir estritamente os mandamentos absolutos do *imperativo categórico*.

Em outras palavras: ou aceitamos a moral absoluta kantiana, ou não somos autônomos e estamos a um passo de deixar de sermos considerados como racionais, e, portanto, dignos. Se não estamos de acordo com os mandamentos da razão pura, corremos o risco de deixar de sermos “fins”, para figurarmos como meros “meios” (Kant, 2006: 58-59). Esse raciocínio possibilita ao filósofo elaborar uma hierarquia entre as “raças”, baseada numa suposta superioridade europeia. Mesmo que Kant, nos seus últimos textos tenha moderado o tom racista de seu discurso, segundo Patricio Lepe-Carrión, ele manteve...

(...) até a morte um fervente desejo de construir um cosmopolitismo imperial baseado em um ideal civilizatório onde a ‘cor’ e seu consequente ‘imaginário’ cultural funcionaria como um dispositivo estético e epistêmico para a elaboração de uma nova ‘ordem’ hierárquica que legitimaria a auto-proclamação da Europa na liderança mundial daquela cruzada universal por meio do colonialismo e da escravidão. (Lepe-Carrión, 2014: 80, tradução minha).

Além disso, como nos adverte Helio Gallardo (2000), mesmo no nível intracultural, a máxima kantiana de que não se devem utilizar os seres humanos como meios – que costuma ser lida em termos absolutos – deve ser entendida de outra maneira. Segundo o autor, “a posição efetiva de Kant é mais flexível: instrumentaliza a um operário ou a uma prostituta enquanto operário e prostituta, mas não os instrumentalizes enquanto seres humanos”. (Gallardo, 2000: 50, tradução minha). Aliás, o humanismo universalista europeu, racista e excludente com relação aos demais povos, também só viria a reconhecer formalmente a “humanidade” abstrata das mulheres – mesmo as europeias – no século XX.

2 UNIVERSALISMO DE FATO? O HUMANISMO ABSTRATO OCIDENTAL GANHA STATUS JURÍDICO

2.1 O positivismo como ferramenta de imposição do individualismo possessivo burguês

Como se viu até aqui, o discurso humanista ocidental moderno/colonial se construiu historicamente sobre a premissa da superioridade europeia, tanto nas suas variáveis cristãs quanto nas “racionalistas”. Entretanto, partir dos triunfos burgueses no final do século XVIII, e da consolidação da ideia de Estado nação, este pensamento ganhava uma nova e importante ferramenta de validação formal: o positivismo jurídico. O universalismo excludente ocidental (cristão e/ou “racional”) deixava de ser apenas filosofia para converter-se em sistema jurídico, revitalizado pelas ideias de neutralidade e igualdade formal. Não é a toa que os teóricos dominantes apontam as revoluções burguesas (e toda a sua simbologia) como o momento do “nascimento” dos direitos hu-

manos. Sem dúvida, é nesse momento que o humanismo universalista ocidental moderno/colonial burguês começa a transformar-se em direito (e este em “ciência”) e a aspirar um domínio universal.

O poder de dizer e interpretar as leis propiciou à burguesia o desenvolvimento de teorias e legislações extremamente complexas e autorreferenciadas a partir do século XIX. Tão complexas, a ponto de consolidar um imaginário fetichista e tautológico, capaz de blindar de toda discussão as suas motivações morais. Longe de representar uma alternativa ao jusnaturalismo moderno/colonial, o positivismo jurídico nasce com a função de sacramentar essa visão de mundo, adaptada aos novos tempos e às novas relações sociais.

Tanto a *Declaração de Direitos do Bom Povo de Virginia* (1776) quanto a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), foram assentadas sobre as premissas da “superioridade” da burguesia cristã/patriarcal (no interior da cultura ocidental) e da civilização europeia/anglo-americana (numa perspectiva intercultural). A novidade era que tal fundamento passava a ser ocultado pelas ideias de igualdade formal e livre iniciativa. Os direitos naturais reconhecidos na Declaração estadunidense são “o gozo da vida e da liberdade com os meios de adquirir e de possuir a propriedade e de buscar e obter felicidade e segurança” (art. 1º) e os da Declaração francesa são “a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão” (art. 2º). Apesar das pretensões “universalistas” de ambos documentos, não há nenhuma referência expressa com relação aos pobres, escravos, índios e mulheres (Trindade, 2011: 98). O mundo colonial também é ignorado completamente.

De acordo com as narrativas dominantes no Ocidente, os direitos humanos evoluíram desde então, sendo reconhecidos

pouco a pouco, num processo crescente de “humanização da humanidade”, até adquirirem finalmente o status de “universais” com a Declaração de 1948. Essa representaria um inédito consenso entre todos os membros da espécie humana com relação a alguns princípios éticos de convivência. Meu argumento é que tanto a tese da evolução histórica dos direitos humanos (em sentido linear e qualitativo) quanto a tese do consenso universal em torno dos mesmos são falsas e servem para impor a um nível global uma visão de mundo excludente, destrutiva e, em última instância, suicida.

2.2 A teoria das gerações e a (neo?) colonização do imaginário de direitos humanos

Reconhecer a historicidade dos *direitos humanos realmente existentes* não implica necessariamente em aceitar *a priori* que tal construção histórica seja negativa ou positiva. Podemos eventualmente julgá-la moralmente, mas sempre desde um lugar (epistemológico, geográfico, social, individual, cultural ou político) específico. Meu objetivo aqui é demonstrar que o desenvolvimento histórico dos *direitos humanos realmente existentes* se deu muito mais em função da necessidade de adaptação do discurso moderno/colonial, no sentido de neutralizar as diferentes ameaças concretas à sua hegemonia (tanto no âmbito intracultural quanto no intercultural), do que de uma crescente “humanização da humanidade”.

A mal chamada “teoria das gerações de direitos humanos”, que se origina da classificação dos direitos civis, políticos e sociais feita por T. H. Marshall, em sua obra *Cidadania, Classe Social e Status*, publicada em 1950 (Wolkmer, 2010: 14), ganhou popularidade a partir de uma metáfora do jurista polonês Karel Vasak,

então funcionário da UNESCO, em uma conferência no Instituto Internacional de Direitos Humanos em Estrasburgo, no ano de 1979. Para explicar didaticamente a evolução histórica dos *direitos humanos realmente existentes*, Vasak utilizou como exemplo as três conhecidas insígnias da Revolução Francesa: *liberdade, igualdade e fraternidade*. Cada um destes ideais corresponderia, metaforicamente, a uma geração histórica de direitos humanos.

A metáfora foi muito bem acolhida pelo pensamento dominante e logo passou a ser tomada como teoria por uma importante parcela dos estudiosos dos direitos humanos. Sua adoção reforça, simultaneamente, duas teses do pensamento hegemônico: a de que os direitos humanos “nasceram” com as Revoluções burguesas e a de que o reconhecimento jurídico das seguintes gerações significa a afirmação histórica do ideal emancipatório e libertário contido já nas sementes plantadas em 1776 e 1789.

Inúmeros são os motivos para que não se tome a sério a metáfora de Vasak. Em primeiro lugar, porque se trata de uma metáfora que fortalece a colonização dos imaginários em torno da ideia de que os *direitos humanos realmente existentes* são consequência necessária e irresistível do processo evolutivo da consciência humana. E isso gera inúmeras implicações práticas. Enumerarei aqui algumas das que considero mais importantes, mas enfatizo que se trata de uma lista em aberto⁸: 1) Imposição dos valores particulares burgueses a todo o planeta; 2) Priorização dos direitos individuais e de uma visão individualista em detrimento dos demais direitos e perspectivas; 3) Desencorajamento das discussões em torno da fundamentação e do conteúdo dos

⁸ Infelizmente, não há espaço para desenvolver mais detalhadamente cada uma destas consequências neste texto. Minha intenção aqui é a de trazer estes elementos para reflexão e debate.

direitos humanos; 4) Compatibilização dos direitos humanos com o modo de produção capitalista e com a transformação de tudo (inclusive o próprio capital) em mercadoria; 5) Normalização das desigualdades sociais através do reconhecimento de liberdades e garantias meramente abstratas, o que as converte em artigos de consumo, sujeitos às leis do mercado; 6) Imposição de um modelo de democracia representativa de baixa intensidade em escala planetária, que tende a ser controlada pelo poder econômico; 7) Mitigação da consciência coletiva da humanidade com relação ao Holocausto, e aos bombardeios atômicos de Hiroshima e Nagasaki; 8) Criação de um imaginário de paz y de humanismo, não obstante à realidade de guerras, violência, desigualdade, fome e destruição da natureza que marcam o mundo pós 1948; 9) Deslegitimação de todas as formas de resistência armada contra o sistema dominante, através da construção de um imaginário hegemônico pacifista; 10) Desmobilização e colonização do imaginário dos movimentos antissistêmicos, convertendo as lutas “contra o sistema” em lutas “dentro do sistema”; 11) Legitimação do imaginário neoclássico/neoliberal e das teorias do “fim da história”, a partir da queda do campo socialista; 12) Monopolização da violência legítima por parte dos conglomerados militares transnacionais, capitaneados pelos países ricos, legitimando sua posse monopolística de armamentos de destruição massiva para atuar em “defesa” dos direitos humanos...

Em segundo lugar, porque a existência de direitos (classificados como) “de segunda geração” no interior do mundo ocidental capitalista só se deu de uma maneira circunstancial, em função da ameaça real representada pelo exemplo do campo socialista à manutenção do sistema hegemônico na Europa. “A prova é que nos

Estados Unidos esse Estado de Bem Estar nunca foi necessário e que, bastou o colapso do bloco do leste, para que as mais agressivas políticas neoliberais o desmantelassem em toda Europa em apenas dez anos (...).” (Alba Rico, 2011: 95, tradução minha). Com a “ameaça vermelha” sob controle, os direitos de “segunda geração” foram rapidamente perdendo força, o que demonstra que os mesmos nunca foram concebidos como direitos plenos e autônomos, mas como subsidiários dos direitos individuais, sempre condicionados às “possibilidades econômicas”.

Inclusive o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais y Culturais (ONU, 1966) caracteriza a estes como ‘progressivos’. Quer dizer que se farão efetivos, inclusive juridicamente, quando existam recursos para tanto. Quando existirão em um mundo organizado desde a propriedade excludente, o indivíduo egoísta e a acumulação de transnacional e cósmica de capital? Nunca. Exceto que fosse um negócio lucrativo e que reforçasse os poderes de uns poucos. (Gallardo, 2010, tradução minha).

Mesmo os direitos “de terceira geração”, na melhor das hipóteses são vistos como limites – abstratos e contornáveis – ao pleno desenvolvimento dos direitos individuais, mas nunca como direitos plenos e exigíveis. Sua aplicabilidade é restringida pela própria configuração do sistema geopolítico/econômico internacional e depende invariavelmente da boa vontade das grandes potências e corporações, sobretudo no que diz respeito aos direitos relacionados com a preservação do meio ambiente (cuja destruição se acentua num ritmo muito mais acelerado que a propagação e os efeitos das declarações e tratados internacionais protetivos).

Outro argumento que contradiz a hipótese da evolução histórica linear é a existência

de diversos discursos muito mais abrangentes em matéria de reconhecimento de direitos humanos oriundos de lugares pertencentes tanto ao mundo europeu quanto ao não europeu e que são anteriores aos discursos reconhecidos “oficialmente” como fundadores dos direitos humanos. Os exemplos são muitos, mas, por razões de delimitação, mencionarei apenas um europeu e um não europeu. A própria Revolução Francesa é um caso paradigmático: somente se fala no discurso “vencedor”, liberal, mas havia profundas e bastante avançadas aspirações a direitos sociais nos discursos “perdedores”, que se podem observar, por exemplo, através de uma leitura do Manifesto dos Iguais (Babeuf, 1796). No âmbito não europeu, pode-se destacar, entre outros exemplos, a Revolução do Haiti de 1804, que consagrou a “primeira nação negra, de escravos iletrados, a se tornar independente e abolir a escravidão e estabelecer, dentre outros, direitos iguais para filhos nascidos fora do matrimônio, a possibilidade de divórcio” (Baldi, 2014), muitos anos antes dos países europeus e dos Estados Unidos, que se autoproclamam os grandes defensores dos direitos humanos.

2.3 A tese do “consenso histórico” e a colonização das utopias no “pós guerra” pelo mito dos direitos humanos universais

Para o pensamento dominante, a Declaração de 1948, além de representar a última etapa do processo evolutivo de universalização dos direitos humanos – a do reconhecimento internacional (Bobbio, 2004) – seria a reconciliação entre as grandes (pseudo) polaridades modernas: o jusnaturalismo e o positivismo. A partir daí já não importa a procedência nem a fundamentação dos *direitos humanos realmente existentes*. Não interessa se estes “valem” porque são

direitos naturais ou porque são direitos positivados. O importante é que “valem”. Para Bobbio (2004: 16), “O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los.”

Segundo o jusfilósofo italiano, os direitos humanos não são universais “em princípio”, mas “de fato”, pois o acordo firmado por meio de 48 governantes nacionais (entre os quais, diversas colônias e ex-colônias), representaria a vontade inequívoca da humanidade e seria a prova definitiva do consenso histórico (*consensus omnium gentium*) em torno dos direitos humanos. A tese possui, pelo menos, duas finalidades intrínsecas: tentar colocar um fim na discussão acerca dos fundamentos filosóficos dos *direitos humanos realmente existentes* (para invisibilizar seu caráter monocultural e excludente) e construir um imaginário de paz e respeito que pudesse legitimar a nova ordem geopolítica/econômica internacional, e redesenhar os limites abissais (Santos, 2009) entre o mundo civilizado (humano) e o mundo bárbaro (sub humano), aproveitando-se do contexto de medo e perplexidade no qual se encontrava a humanidade.

Sem a naturalização da guerra e sua não-ética, que se legitimou como hegemônica nos imaginários coletivos dos povos do mundo com a detonação das duas bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki, em agosto de 1945 (além de outros bombardeios massivos sobre populações civis, por exemplo, Dresde e Tóquio, anteriores às duas bombas), não seria possível que o desenho global dos direitos humanos se posicionasse nestes mesmos imaginários coletivos como a única alternativa que possuem os indivíduos e os povos para conter o poder imperial e assegurar as condições e garantias mínimas de sobrevivência. (Pérez Almeida, 2011: 120, tradução minha).

Como bem sabemos os povos invadidos, saqueados, escravizados, colonizados e subdesenvolvidos pela Europa e pelos Estados Unidos, o desprezo e a eliminação racional da vida humana não são novidades do século XX. No entanto, para além dos “eficientes” horrores causados pelo Holocausto nazista, a grande novidade trazida pela guerra foi a explosão, por parte dos Estados Unidos, dos cogumelos atômicos de Hiroshima e Nagasaki em agosto de 1945. A partir desse momento, a humanidade entrava em uma nova era, em que é possível derreter países inteiros em poucos segundos ou, inclusive, se assim desejarem os donos das bombas, acabar com a vida humana no planeta através de alguns simples comandos. O próprio conceito de guerra se modificaria radicalmente desde essa demonstração. (Alonso Tejada, 2010).

Tal contexto de medo e perplexidade era perfeito para a construção de um mito capaz de alimentar um imaginário de paz, tranquilidade e respeito, tanto no lado “civilizado” quanto no lado “bárbaro” do planeta. Que armazenasse nas memórias coletivas o Holocausto como um fenômeno accidental⁹, causado por um ditador louco, cruel e manipulador, completamente alheio à lógica própria do sistema moderno/colonial¹⁰, e silenciasse o máximo possível com relação às bombas atômicas (o recado já estava dado). Um mito que pudesse criar a ilusão de “que nosso mundo é livre e inocente, que encarna valores superiores e uma história de superior moralidade” (Alba Rico, 2011: 96), não obstante à realidade de guerras e violência de todo tipo que pau-

taram o mundo pós 1948. Como destaca o Subcomandante Insurgente Marcos (1997), citado por Coronil (2005), para “o Terceiro Mundo, a Guerra Fria foi realmente uma guerra quente, formada por 149 guerras localizadas que produziram 23 milhões de mortes”.

Esse mito, como se pode facilmente perceber, atende pelo nome de *direitos humanos universais*. A ameaça real representada pelas armas de destruição massiva das potências dominantes e o contexto mundial marcado por quatro séculos e meio de saqueio colonialista e ingerência imperialista constituem vícios insanáveis da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. A iminência do uso da força como forma de gerar “consensos” não é novidade. Conforme demonstra Immanuel Wallerstein, desde a formação do sistema-mundo moderno/colonial (Wallerstein, 2012) o direito internacional vem sendo utilizado como ferramenta para canalizar os fluxos econômicos desde a periferia – zona “perdedora” – até o centro – zona “vencedora”, sendo tais assédios usualmente “purificados” por outro mito: o do “livre comércio”.

Ao conquistar a hegemonia mundial, primeiro mediante os processos de saqueio e apropriação colonialistas, posteriormente através das relações assimétricas de dominação dos Estados nacionais (in) dependentes e, finalmente, pela pilhagem total perpetrada pela globalização neoliberal – com o auxílio do positivismo jurídico e do economicismo fetichistas – o individualismo possessivo ocidental e todo o seu aparato técnico e ideológico se impuseram institucionalmente à maioria dos países e, subjetivamente, aos imaginários individuais e coletivos de uma grande parcela da humanidade.

A atual globalização neoliberal e seu discurso hegemônico sobre direitos humanos servem como mecanismos de le-

9 Aimé Césaire afirma que o que o problema do Ocidente com relação ao Holocausto não reside no “crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os ‘coolies’ da Índia e os negros da África estavam subordinados” (Césaire, 1978:18).

10 Para Zigmunt Bauman, trata-se de um acontecimento assustador, justamente porque reflete de uma maneira crua a lógica própria da modernidade. Um acontecimento que, apesar de não ser inevitável, é perfeitamente previsível e iminente no âmbito da racionalidade moderna (Bauman, 1998:37).

gitimação ideológica dessa visão de mundo, uma vez que invisibilizam o seu caráter racista através da generalização dos ideais burgueses de igualdade formal e meritocracia (Coronil, 2005). Se, no período colonial, o mundo metropolitano legitimava seu humanismo abstrato através da negação radical do “Outro”, hoje, com a globalização, tornou-se possível simultaneamente afirmar a “humanidade” de todos os seres humanos e transferir a responsabilidade pela desgraça da maioria da humanidade aos próprios desgraçados. “O racismo se refugiou em seu aparente oposto, o universalismo e seu derivado: o conceito de meritocracia.” (Quijano e Wallerstein, 1992: 585-586).

Sem dúvida, é necessário não apenas descolonizar os direitos humanos, mas também “desocidentalizá-los” e “desglobalizá-los”. Entretanto, o caminho não é fácil. Uma proposta nesse sentido não pode basear-se simplesmente na negação radical do Ocidente, tampouco na afirmação de outra cultura particular por sobre todas as demais, por mais “aberta” que seja. Qualquer proposta concreta que se elabore será sempre *uma* proposta que, de alguma maneira, supõe a tomada de algumas decisões contingentes. Uma proposta descolonial de direitos humanos, portanto, por mais que ambicione ser uma proposta coerente com um horizonte intercultural e pluriversal, deve assumir seu ponto de partida como parcial (o que não é necessariamente sinônimo de local ou regional, tampouco universal ou transcendental). Deve, acima de tudo, rechaçar qualquer ideia de superioridade *a priori* de qualquer visão particular de mundo com relação às demais. Passo agora a esboçar algumas possíveis contribuições ao debate em torno da construção de uma concepção descolonial de direitos humanos.

3 ALGUMAS IDEIAS E TRÊS APOSTAS/COMPROMISSOS PARA UM DEBATE EM TORNO DA DESCOLONIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

3.1 Primeira aposta/compromisso: rechaço/renúncia/reparação a todas as formas de dominação e exploração entre os seres humanos como forma de reconhecimento radical do “Outro”

O paradigma cultural dominante assume como natural e inevitável a existência de relações de exploração e de dominação entre os seres humanos. Os direitos humanos eventualmente assegurados – de uma maneira simplista, burocrático/formal, abstrata e pós-violatória (Sánchez Rubio, 2014a), diga-se de passagem – vão constituindo frágeis exceções à regra geral, que é o não reconhecimento, a não proteção dos direitos humanos. Por mais que avancemos na consolidação de mais a mais normas protetoras de direitos humanos, o “grau zero” (Castro-Gómez, 2005) segue sendo o mesmo.

Portanto, é preciso estabelecer um novo ponto de partida, se quisermos realmente falar em direitos humanos em perspectiva descolonial. Para início de conversa, devemos dinamitar esse “grau zero” moderno/colonial e assumir como premissa fundamental o rechaço, a renúncia e a reparação a todo e qualquer tipo de relações humanas baseadas na exploração e na dominação entre diferentes seres humanos, individual ou coletivamente, sejam estas relações de caráter étnico, colonial, econômico, nacional, geracional, epistemológico, de gênero, religioso, libidinal, intelectual ou de qualquer outra natureza.

Esse critério nos permite fazer um caminho *a contrario sensu* com relação às teo-

rias tradicionais. Ao invés de definir um modelo justo universal a ser seguido por todos os seres humanos, apostamos em um compromisso ético, político e epistemológico com todas as mais variadas formas de ver, sentir e interpretar o mundo que sejam compatíveis com um mundo onde não sejam admitidos nem naturalizados quaisquer tipos de relações que inferiorizem uns seres humanos em benefício de outros. Nesse sentido, todas as visões de mundo que assumam ou aceitem como naturais tais relações são potencialmente violadoras de direitos humanos.

Evidentemente, o capitalismo – por ser um sistema baseado na exploração do trabalho e construído historicamente a partir de diferentes relações de dominação, sobretudo colonialistas, racistas e patriarcais – não é compatível com uma concepção descolonial de direitos humanos. Mas isso não significa que qualquer modelo não capitalista o seja. O capitalismo não é o único sistema baseado na dominação e na exploração do ser humano, nem o único sistema potencialmente destrutivo das condições naturais que permitem a sobrevivência humana neste planeta. Por essa razão, a luta pelos direitos humanos não é apenas uma luta contra o capitalismo, apesar de ser também uma luta contra o capitalismo.

A dimensão reparadora desse compromisso é consequência natural do reconhecimento pleno do “Outro” concreto, inserido em uma complexa trama de relações e opressões históricas. De nada adianta reconhecer o “Outro” abstratamente, através do rechaço (presente) e da renúncia (futuro) a estes tipos de relação se não se reparam os danos causados no passado. O reconhecimento radical do “Outro” concreto como alguém igualmente digno de respeito nos obriga a questionar e a deslegitimar todos os privilégios concretos obtidos através

do colonialismo, do patriarcado, da escravidão, da exploração do trabalho, entre outras tantas formas estruturais históricas de inferiorização humana. Obviamente, não é possível voltar no tempo e restaurar o *status quo* anterior. E seria utópico pensar em mecanismos para exigir tais reparações na prática. Entretanto, existem determinadas pautas que poderiam ser efetivamente questionadas de uma maneira mais contundente, como – apenas para dar um exemplo – a das absurdas dívidas dos países colonizados, hoje subdesenvolvidos, para com os países ricos.

3.2 Segunda aposta/compromisso: rechaço/renúncia/reparação a todas as formas de relação com a natureza que coloquem em risco a possibilidade de sobrevivência dos seres humanos na Terra

O projeto civilizacional da modernidade ocidental capitalista não oculta apenas a existência da sua “outra cara” – e condição de existência – colonial, periférica, “bárbara” e sub-humana. Ironicamente, as promessas de emancipação e liberdade do sistema dominante invisibilizam também o seu caráter suicida. O mito da “prosperidade” e do crescimento infinito, reforçado pela onipresença de mercadorias cada vez mais sedutoras e pelos avanços tecnológicos constantes em distintos campos (inclusive o militar) somente é possível graças à apropriação e ao uso irresponsável dos recursos naturais em um ritmo também crescente, descontextualizado e insustentável. Não compromete apenas a existência do “Outro” subalterno, mas também de todas as formas de vida existentes no planeta, incluindo as gerações futuras.

A competição compulsiva existe e marca as relações do mercado. Transforma as

condições de sobrevivência da humanidade em algo que ninguém pode dar-se ao luxo de respeitar. Dado que a competição é considerada o motor exclusivo da eficiência, se trata de uma eficiência que conduz à morte. É a eficiência do suicídio coletivo. (Hinkelammert, 2003: 10, tradução minha).

Inúmeros são os relatos que corroboram estes cenários estereotipados. Para Mignolo (2008: 51, tradução minha), “Hoje estamos envolvidos em uma civilização que marcha, triunfante, em direção à morte, ao passo que se anuncia globalmente uma reorientação civilizatória da vida.” O problema está posto. No entanto, as propostas mais aceitas no âmbito da racionalidade científica dominante, naturalmente, são aquelas que não questionam frontalmente o sistema como um todo, mas defendem a mitigação de suas consequências. Cada vez mais escutamos conceitos como capitalismo verde, desenvolvimento sustentável, social, humano, local e etc. Karl Polanyi, muito antes da atual globalização neoliberal, já denunciava a impossibilidade prática da utopia de um mercado completamente autorregulável. Segundo ele, “uma tal instituição não poderia existir em qualquer tempo sem aniquilar a substância humana e natural da sociedade; ela teria destruído fisicamente o homem e transformado seu ambiente num deserto”. (Polanyi, 2012: 4).

É preciso encarar o problema de frente. Uma proposta para descolonizar os direitos humanos deve necessariamente passar pela deslegitimação do imaginário econômico neoclássico/neoliberal desenvolvimentista e globalizante, que hoje predomina no mundo. Novamente, não se trata de impor uma única alternativa particular ao modelo imposto pelo Ocidente, mas de manifestar um

categórico rechaço a todo o tipo de relações e práticas humanas que supõem a apropriação exclusiva, a mercantilização e a acumulação dos recursos naturais que possibilitam a manutenção e a reprodução da vida humana sobre este planeta.

Há inúmeros exemplos – em diversas partes do mundo – de como a economia pode ser colocada a serviço dos seres humanos. Podemos, inclusive, construir novas alternativas. Não há uma receita única. O que fica claro, no entanto, é que não há alternativa dentro do pensamento dominante no Ocidente, pois este é absolutamente incompatível com o reconhecimento do “Outro”. Não se pode pensar *um mundo onde caibam muitos mundos* sem rechaçar este *mundo que destrói todos os mundos*, inclusive a si próprio.

Essa segunda proposta, como se pode perceber, está integralmente vinculada à primeira e também possui uma dimensão reparadora. Um exemplo que pode ser utilizado neste sentido é a proposta de decrescimento, dirigida, sobretudo, aos países “desenvolvidos” (ver Latouche, 2009; Taibo, 2009, entre outros).

3.3 Terceira aposta/compromisso: *um diálogo intercultural horizontal e constituinte para construir um pluriversalismo de encontro (um mundo onde caibam muitos mundos)*

Uma concepção de direitos humanos comprometida com a construção de *um mundo onde caibam muitos mundos* não pode ser defendida desde um paradigma monocultural/excludente, quando uma das partes se reconhece a si própria como superior a todas as outras, e supõe com naturalidade a existência de relações de dominação, discriminação e de exploração entre os seres humanos. Tampouco se pode imaginar um diálogo intercultural

ral respeitoso em um contexto onde uma das partes reivindique para si o direito de apropriar-se das condições naturais necessárias à vida de todas as outras e de utilizá-las de uma maneira irresponsável, que ameace a própria existência das demais. Há, sem dúvida, concepções que são incompatíveis com a existência, em condições horizontais, de *outros mundos possíveis*.

Uma concepção descolonial em torno de direitos humanos deve ser uma concepção simultaneamente de combate/enfrentamento e de construção/recuperação. É uma aposta ética, política e epistemológica nos mais diversos processos de luta (tanto individuais como coletivos) contra as lógicas dominantes, que sejam compatíveis com a construção de um mundo onde os seres humanos possam conviver, coexistir e compartilhar os recursos materiais e espirituais necessários para a vida (Herrera Flores, 2009a), seja qual for a explicação que lhe brindemos. É uma ética de resistência contra a uniformização do mundo e uma aposta por uma ecologia de saberes (Santos, 2009), de práticas e cosmovisões que possam aportar algo à construção de um modo de vida onde as diferenças não impliquem em dominação e a igualdade não descaracterize a maior riqueza da humanidade, que é a diversidade.

Os dois primeiros princípios aqui apresentados não são princípios “sagrados”, universais nem universalizáveis. Tampouco se derivam de um observador neutro, privilegiado epistemologicamente, acima de todos os outros. Eles visam justamente impedir que qualquer perspectiva se sobreponha às demais mediante processos de dominação, exploração, discriminação e exclusão. São “opções” que no meu entendimento podem abrir espaço para que um plu-

iversalismo (Grosfogel, 2008), de confluência¹¹, constituinte¹², baseado numa hermenêutica diatópica¹³, tenha lugar. Se trata de, ao mesmo tempo, combater o universalismo monológico ocidental e apostar na construção de um mundo pluriversal, dialógico, onde efetivamente caibam todos os mundos comprometidos com a desnaturalização de todas as formas de dominação, de exploração, de destruição ou de violência que existirem (e resistirem) sobre a Terra.

ALGUMAS (IN)CONCLUSÕES

Em primeiro lugar, devemos perguntar-nos: é possível construir estes limites – essenciais para a realização de um diálogo intercultural – apenas a partir do próprio diálogo, nas condições realmente existentes, extremamente assimétricas? Desde logo, me parece que não. Os indivíduos e grupos que mais se beneficiam das condições assimétricas do atual sistema político, econômico e social jamais renunciariam a tais prerrogativas “pacífica e espontaneamente”, por mais convincentes e majoritários que sejam os apelos e os argumentos. O cenário não é dos mais favoráveis. Trata-se de uma batalha extremamente desigual. Os maiores inimigos de um mundo diverso e plural detêm o controle dos meios de destruição e de informação massivos. A ameaça é real. Como enfrentá-la nos dias atuais, e em condições tão desiguais?

11 A simetria entre as partes não é assumida como ponto de partida nem de chegada, mas como um horizonte utópico comum, um caminho a ser compartilhado.

12 Em um sentido democrático, liberador e descolonial. Conforme descreve Alejandro Medici (2014?), “a recuperação de uma experiência e de uma compreensão teórica do conceito de poder constituinte democrático, plural e com vontade descolonizadora supõe partir de uma crítica a este dispositivo moderno/colonial de uniformização que usurpa a função constituinte”.

13 Para Boaventura de Sousa Santos (1997:23), “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 desde o interior dessa cultura, uma vez que a aspiração de 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 da incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside o seu carácter *diatópico*”.

Limito-me aqui a traçar algumas possibilidades de que dispomos desde as “trincheiras” da Academia, para contribuir com este projeto. Uma delas é descolonizar o ensino dos direitos humanos (Baldi, 2014), propondo novos referenciais teóricos, privilegiando outras formas e conteúdos, outros métodos, outros pontos de vista, outros sentidos, visibilizando e desestabilizando as premissas do atual pensamento hegemônico, etc. É preciso também descolonizar o imaginário econômico (Latouche, 2009), para combater e transformar alguns conceitos, como progresso, crescimento, desenvolvimento, consumo (e um longo etc.) e recuperar a dimensão humana e política da economia, democratizando-a, colocando-a a serviço dos seres humanos e afrontando a mercantilização de todas as esferas da vida, através de propostas econômicas locais alternativas e do combate às estruturas dominantes.

Também é importante utilizar todos os espaços possíveis, físicos ou virtuais, para denunciar e condenar veementemente todo o tipo de posturas que naturalizem as relações que inferiorizam uns seres humanos em benefício de outros (não apenas as advindas do Ocidente capitalista moderno/colonial patriarcal e burguês). Devemos apoiar e visibilizar os mais diversos processos de luta e de resistência contra tais relações, além de buscar sempre uma relação de enriquecimento e aprendizado mútuo com estes movimentos. A teoria sem a prática é vazia e a prática sem reflexão pode ser contraproducente.

Urge recuperar o sentido histórico da existência humana, através do protagonismo popular constituinte e da aposta no empoderamento, na pluralidade e na capacidade que possuímos de fazer e desfazer mundos (Herrera Flores, 2009a), individual ou coletivamente. É preciso resgatar as palavras, os conceitos e os espa-

ços que nos foram roubados, e subverter os que nos foram impostos, como é o caso dos direitos humanos.

Estou certo de que somos maioria os que queremos um mundo para seguir vivendo. Se somente temos um planeta, ele deve ser igualmente de todos e para todos. É preciso urgentemente transformá-lo, para que nele caibam, se respeitem e se fecundem mutuamente muitos mundos diferentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALBA RICO, S. 2011. Capitalismo e nihilismo: dialéctica del hambre y la mirada. La Habana, Ruth Casa Editorial, 269 p.
- ALONSO TEJADA, A. 2010. La guerra de la paz. La Habana, Ruth Casa Editorial, 266 p.
- BABEUF, G. 1796. Manifesto dos Iguais. DHNET, Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/a_pdf/babeuf_manifesto_dos_iguais.pdf, acessada em 09/12/2014.
- BALDI, C. 2014. Descolonizando o ensino dos direitos humanos. *Hendu - Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 4(1): 8-18.
- BOBBIO, N. 2004. A era dos direitos. Rio de Janeiro, Elsevier, 97 p.
- BAUMAN, Z. 1998. Modernidade e holocausto. Rio de Janeiro, Zahar, 266 p.
- CASTRO-GÓMEZ, S. 2005. La hybris del punto cero. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 346 p.
- CÉSAIRE, A. 1978. Discurso sobre o colonialismo. Lisboa, Sá da Costa Editora, 69 p.
- CORONIL, F. 2005. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: E. LANDER (ed.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, p.105-132.
- DESCARTES, R. 2001. Discurso do método (trad. M. E. Galvão). São Paulo, Martins Fontes, 151 p.
- DUSSEL, E. 1993. 1492, O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Petrópolis, Vozes, 196 p.

- DUSSEL, E. 2009. Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. *Revista Tabula Rasa*, 11: 97-114.
- GALLARDO, H. 2000. Política y transformación social: discusión sobre derechos humanos. Quito, Editorial Tierra Nueva, 308 p.
- GALLARDO, H. 2010. Sobre las 'generaciones' de derechos humanos. *Pensar América Latina*. Disponível em http://www.heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&view=article&id=174&catid=11%3Aconversaciones&Itemid=106, acessada em 09/12/2014.
- GOMES, R. A. 2007. Análise do debate entre Las Casas e Sepúlveda - Valladolid, 1550-1551, *Revista do Tribunal Regional Federal da 1ª Região*, 19(4): 77-125.
- GROSFOGEL, R. 2008. Hacia um pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Revista Tabula Rasa*, 9: 199-215.
- HERRERA FLORES, J. 2009a. A (re)invenção dos direitos humanos. Florianópolis, Boiteux, 231 p.
- HERRERA FLORES, J. 2009b. Teoria crítica dos direitos humanos: os direitos humanos como produtos culturais. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 229 p.
- HINKELAMMERT, FRANZ. 1999. La inversión de los derechos humanos: El caso de John Locke. *Revista Pasos*, 85: 28-47.
- HINKELAMERT, F. 2003. Solidaridad o suicidio colectivo. San José, Ambientico Ediciones, 138p.
- KANT, I. 2006. Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos (trad. L. Holzbach). São Paulo, Martin Claret, 160 p.
- LAS CASAS, B. 1548. Carta ao Imperador Carlos I. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos – USP. Disponível em <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/bartolome-de-las-casas-em-defesa-dos-indios-c-1548m.html>, acessada em 09/12/2014.
- LATOUCHE, S. 2009. Sobrevivir al desarrollo: de la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa. Barcelona, Icaria, 110 p.
- LEPE-CARRIÓN, P. 2014. Racismo filosófico: el concepto de 'raza' em Immanuel Kant. *Filosofia Unisinos*, 15(1): 67-83.
- LOCKE, J. 2001. Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos (trad. M. Lopes e M. L. da Costa). Rio de Janeiro, Vozes, 318 p.
- MEDICI, A. 2014?. Poder constituyente y giro descolonizador. Reflexiones desde el nuevo constitucionalismo transformador. Mimeografado.
- MIGNOLO, W. 2013. Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid, Akal, 452 p.
- PÉREZ ALMEIDA, G. 2011. Los derechos humanos desde la colonialidad. In: M. GUILLÉN (ed.), *Los derechos humanos desde el enfoque crítico*. Caracas, Fundación Juan Vives Suriá, p. 117-146.
- POLANYI, K. 2012. A grande transformação (trad. F. Wrobel). Rio de Janeiro, Elsevier, 342 p.
- QUIJANO, A. 2009. Colonialidade do poder e classificação social. In: B. S. SANTOS.; M. P. MENEZES (eds.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Almedina, p. 73-117.
- QUIJANO, A.; WALLERSTEIN, I. 1992. La Americanidad como concepto, o América em el moderno sistema mundial. *RICS*, 44(4): 583-591.
- SÁNCHEZ RUBIO, D. 2014a. Encantos e desencantos dos direitos humanos: de emancipações, libertações e dominações. Porto Alegre, Livraria do Advogado, 131 p.
- SÁNCHEZ RUBIO, D. 2014b. Crítica a una cultura estática y anestesiada de derechos humanos: por una recuperación de las dimensiones constituyentes de la lucha por los derechos. In: C. MULLER; K. F. M. S. DE AZEVEDO (eds.), *Os conflitos fundiários urbanos no Brasil*. Porto Alegre, CDES Direitos Humanos, p.13-50.
- SANTOS, B. S. 1997. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48: 11-32.
- SANTOS, B. S. 2009. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: B. S. SANTOS.; M. P. MENEZES (eds.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Almedina, p. 23-71.

TAIBO, C. 2009. En defensa del decrecimiento: sobre capitalismo, crisis y barbarie. Madrid, La Catarata, 159 p.

TRINDADE, J. D. L. 2011. História social dos direitos humanos. São Paulo, Peirópolis, 215 p.

WALLERSTEIN, I. 2012. El capitalismo histórico. Madrid, Siglo XXI, 90 p.

WALLERSTEIN, I. 2007. Universalismo europeo: el discurso del poder. Madrid, Siglo XXI, 121 p.

WOLKMER, A. C. 2010. Novos Pressupostos para a Temática dos Direitos Humanos. In: J. H. FLORES; D. S. RUBIO; S. DE CARVALHO (eds.), Direitos humanos e globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica. Porto Alegre, EDIPUCRS, p. 13-29.