A PERSPECTIVA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS A PARTIR DO PENSAMENTO DECOLONIAL[1]

THE CRITICAL PERSPECTIVE OF HUMAN RIGHTS FROM DECOLONIAL THINKING

Doglas Cesar Lucas[2]

Ionathan Ionathan Junges[3]

RESUMO: O presente escrito tem o objetivo de analisar o projeto da modernidade que, alinhado ao poder político/econômico dominante, produziu um discurso tradicional e universal de direitos humanos que privilegia a igualdade abstrata, a liberdade a partir da lógica de produção capitalista e uma assimetria de poder e exploração entre o a periferia e o centro do mundo. A pesquisa propõe analisar a formação do indivíduo a partir do racionalismo iluminista e da configuração do Estado moderno, que corresponde, por sua vez, a uma visão tradicional de direitos humanos. Em contraponto, a partir de uma perspectiva decolonial, busca-se, a partir da teoria crítica compreender a dimensão dos direitos humanos por outra racionalidade, considerados enquanto processos históricos de lutas, resistências e ressignificados, pautados pelo viés da liberdade e da emancipação do sujeito frente à ideologia mercantil/capitalista que moldou todo o Ocidente. O método utilizado na pesquisa que substancializou o presente trabalho foi o dialético, nos sentidos atribuídos à dialética por Platão e Hegel. De Platão, a dialética como método da divisão; de Hegel, a dialética como síntese dos opostos.

PALAVRAS-CHAVE: modernidade. Direitos Humanos. Pensamento decolonial. Teoria crítica.

ABSTRACT: This paper aims to analyze the modernity project that, aligned with the dominant political/economic power, produced a traditional and universal human rights discourse that privileges abstract equality, freedom from the capitalist production logic and an asymmetry of power and exploitation between the periphery and the center of the world. The research proposes to analyze the formation of the individual from the Enlightenment rationalism and the configuration of the modern State, which corresponds, in turn, to a traditional view of human rights. In contrast, from a decolonial perspective, critical theory seeks to understand the dimension of human rights through

[1] Artigo produzido no âmbito do projeto "DIREITOS HUMANOS E A PROTEÇÃO JURÍDICA DAS DIFERENÇAS IDENTITÁRIAS", financiado pela Chamada CNPq/MCTI/FNDCT Nº 18/2021.

[2] Pós-Doutorado em Direito pela Università Degli Studi di Roma Tre (2012). É professor dos Cursos de Graduação, Mestrado e Doutorado em Direito na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - Unijui e professor no Curso de direito da Faculdade Cnec Santo Ângelo. Lattes: http://lattes.cnpq.br/1332521470619712. Contato: doglasl@unijui.edu.br.

[3] Mestre em Direito pelo PPGD da UNIJUÍ, com bolsa da CAPES. Integrante do Grupo de Pesquisa do CNPq: Fundamentação Crítica dos Direitos Humanos. Graduado em Filosofia pela UFSM. Acadêmico do Curso de Direito da UNICRUZ. Lattes: http://lattes.cnpq.br/5605443567263411. Contato: ionathanjunges@yahoo.com.br.

another rationality, considered as historical processes of struggles, resistance and resignifications, guided by the bias of freedom and emancipation of the subject in front of the mercantile/capitalist ideology that shaped the entire west. The method used in the research that substantiated the present work was the dialectic, in the senses attributed to dialectics by Plato and Hegel. From Plato, the dialectic as a method of division; of Hegel, the dialectic as a synthesis of opposites.

KEYWORDS: Modernity. Human rights. Decolonial thinking. Critical theory.

RESUMEN: El presente escrito tiene como objetivo analizar el proyecto de modernidad que, alineado con el poder político/económico dominante, produjo un discurso tradicional y universal de los derechos humanos que favorece la igualdad abstracta, la liberación de la lógica de producción capitalista y una asimetría de poder y exploración entre la periferia y el centro del mundo. La investigación se propone analizar la formación del individuo a partir del racionalismo ilustrado y la configuración del Estado moderno, que corresponde, a su vez, a una visión tradicional de los derechos humanos. En cambio, desde una perspectiva decolonial, la teoría crítica busca comprender la dimensión de los derechos humanos a través de otra racionalidad, considerados como procesos históricos de luchas, resistencias y resignificaciones, guiados por el sesgo de libertad y emancipación del sujeto frente a lo mercantil/ ideología capitalista que dio forma a todo el oeste. El método utilizado en la investigación que sustentó el presente trabajo fue la dialéctica, en los sentidos atribuidos a la dialéctica por Platón y Hegel. De Platón, la dialéctica como método de división; de Hegel, la dialéctica como síntesis de opuestos.

PALABRAS CLAVE: Modernidad. Derechos humanos. Pensamiento decolonial. La teoría crítica.

DATA DE RECEBIMENTO: 13/07/2023
DATA DE APROVAÇÃO: 09/05/2024

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O projeto da modernidade produziu um discurso tradicional e universal de direitos humanos que não privilegia a diferença e a liberdade, deixando à mercê os que vivem na periferia do mundo. A pesquisa propõe analisar a formação do indivíduo a partir do racionalismo iluminista e da configuração do Estado moderno, que corresponde, por sua vez, a uma visão tradicional de direitos humanos. A modernidade difunde um conjunto de estereótipos e valores que hegemonizam e constituem o imaginário individual e coletivo. Busca-se a partir da teoria crítica e do pensamento decolonial compreender os direitos humanos a partir de outra racionalidade, considerados enquanto processos históricos de lutas, resistências e ressignificados pautados pelo viés da liberdade e da emancipação do sujeito.

As hipóteses da pesquisa consideram que a estrutura do projeto moderno é centrada na racionalidade instrumental, no conceito abstrato de humano e no modo de produção capitalista que construiu os direitos humanos pautados por uma ideologia que universaliza formas de vida em acordo com esses critérios. Os direitos humanos, ao menos em sua visão tradicional, portanto, repercutem um sentido de mundo dominante na modernidade, que coloca como protagonistas os europeus, heterossexuais, proprietários, cristãos e brancos. E é isso que se quer denunciar e problematizar, valendo-se de uma perspectiva crítica dos direitos humanos, alicerçadas no pensamento decolonial. A construção dos direitos humanos a partir de uma visão crítica é histórica e devidamente situada. Isto é, os direitos humanos não são um dado desde sempre, uma razão universal e abstrata que se impõe, mas são construídos pela luta social e resultam do tenso processo de disputa de poder.

O texto foi organizado em duas partes, ora com a função de oposição, ora como complemento. No primeiro momento, é apresentado o paradigma moderno e tradicional de direitos humanos, que ainda repercute substancialmente. Justamente para demostrar as fragilidades e contradições deste modelo dominante, a segunda parte da pesquisa aposta numa leitura decolonial e crítica dos direitos humanos. Por isso, o método utilizado na pesquisa é o dialético, nos sentidos atribuídos à dialética por Platão e Hegel. De Platão, a dialética como método da divisão; de Hegel, a dialética como síntese dos opostos.

1. MODERNIDADE E DIREITOS HUMANOS: O PROTAGONISMO DO RACIONALISMO E DO INDIVIDUALISMO ABSTRATO

A modernidade é um projeto de mundo europeu e tem suas origens a partir do século XV, quando se iniciou o processo sistemático de centralização de uma determinada cultura pela primeira vez a nível ocidental. Esta nova formulação marcou profundamente a compreensão do humano e de suas relações na medida em que a partir da modernidade surgiram novos desdobramentos sociais, políticos e econômicos. Neste ponto, alguns pressupostos são importantes para o desenvolvimento do projeto moderno e de sua escalada na centralidade histórica.

Destaca-se a descoberta da América[4], a centralidade do sujeito racional moderno e as novas condições políticas, econômicas e filosóficas que financiaram este projeto.

O surgimento do Estado moderno (soberania, território e povo) estabeleceu novas relações na organização política, social e econômica, privilegiando valores que ao longo da história foram paulatinamente reconfigurados na sociedade, mas que nem sempre foram assim. Se até o século XVI a sociedade era organizada a partir de uma configuração organicista de mundo, na medida em que o humano era considerado parte de uma totalidade inter-relacionada, com o surgimento do Estado e do sujeito moderno pautado para um sistema capitalista de produção, se constituiu o indivíduo enquanto centro do mundo, e dessa forma, uma nova formação na compreensão do "cosmo" foi necessário para fundamentar esta ordem. A centralidade do sujeito parte de um pressuposto epistemológico e racional. O paradigma epistêmico que surge na modernidade pode ser datado entre o os anos de 1492 e 1700, pois na emergência deste paradigma torna-se hegemônico e universal a construção de um mundo que privilegia o indivíduo e a racionalidade (CASTRO-GÓMEZ, 2007). Neste ponto a filosofia de Descartes e Kant são importantes para compreensão desse projeto.

A filosofia cartesiana "cogito"[5] é tradicionalmente considerada a matriz do racionalismo moderno, que, dentre as questões das quais se ocupava, tratava de estabelecer a possiblidade de um conhecimento seguro para as ciências. Descartes caracteriza a razão humana como fonte última do conhecimento, elaborado a partir de um método analítico conduzido racionalmente pelo sujeito do conhecimento, pelo qual as "verdades" do mundo são extraídas a partir de uma metodologia apropriada e dirigida sobre um determinado objeto. Descartes separa as substâncias simples das compostas. As substâncias simples são processos mentais e racionais operados pela lógica e pela matemática, enquanto as substâncias compostas são atestadas pelos sentidos. Apesar da dualidade, compreendida enquanto a separação do conhecimento abstrato e do conhecimento empírico, é possível fundar as bases sólidas de um saber científico (claro e evidente) a partir de um método rigoroso (DESCARTES, 2000).

[4] É proposital a utilização do termo descoberta ao invés de conquista. Este ponto será tratado na segunda seção do artigo. Por ora, tem o intuito de demarcação temporal e da importância em considerar a descoberta do novo mundo como papel importante na construção da modernidade.

[5] Ver, DESCARTES, René Descartes, Meditações metafísicas. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Descartes identifica o indivíduo enquanto uma coisa que pensa. "Cogito, ergo sum" (penso, logo existo).

Dessa maneira, o conhecimento é sustentado epistemologicamente por um método rigoroso, racional e matemático, enquanto atributo imanente do indivíduo que tem como característica ontológica a racionalidade. Assim, na experiência moderna, a matriz do mundo é a razão abstrata/matemática que ordena e determina o "cosmo" mecanicamente determinado. Neste sentido, Castro-Gómez determina a estrutura do pensamento moderno:

> En efecto, Descartes estaba convencido de que la clave para entender el universo se hallaba en la estructura matemática del pensamiento, y de que esta estructura coincidía con la estructura matemática de la realidad. La visión del universo como un todo orgánico, vivo y espiritual fue reemplazada por la concepción de un mundo similar a una máquina. Por ello, Descartes privilegia el método de razonamiento analítico como el único adecuado para entender la naturaliza (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 82).

Dessa maneira, em Descartes, a centralidade da razão é fundamental para determinar ontologicamente a estrutura de entendimento do mundo e da natureza, uma vez que a filosofia cartesiana influenciará uma geração de pensadores em compreender a estrutura do "cosmo" enquanto um sistema racional e mecânico de universo. Por outro lado, abre caminho para outras epistemologias que reforçam o sujeito racional do indivíduo moderno, entre elas a filosofia kantiana.

Em sua "Crítica da razão pura" (2001), Kant, no intuito de promover um conhecimento seguro para a filosofia, que supere o "tateado" metafísico que tem caracterizado o pensamento filosófico desde os tempos clássicos, propõe uma revolução na própria filosofia. Do mesmo modo que Copérnico[6] identificou o sistema solar como centro do universo terrestre, Kant propõe uma revolução copernicana na filosofia.

Se até a crítica transcendental[7], a condição de possibilidade do conhecer é adstrito ao objeto enquanto forma de exaurir dele a compreensão da coisa (objeto), Kant propõe inverter esta relação. Ao descolocar o sujeito enquanto centro da perspectiva epistemológica, Kant identifica no sujeito do conhecimento os pressupostos teóricos necessários (categorias universais) que possibilita o entendimento daquilo que é possível conhecer (o que posso saber?), e indica limites

[6] A revolução copernicana na filosofia é uma alusão apresentada por Kant para referir-se à revolução que Nicolau Copérnico realizou na Astronomia quando propõe a substituição do sistema geocêntrico pelo heliocentrismo.

[7] Referência a Crítica da Razão Pura. Entende-se aqui transcendental enquanto condição de possiblidade (limite racional) do conhecimento.

ao próprio conhecimento. Dessa forma, o espaço e o tempo são categorias universais e necessárias para a possiblidade (transcendental) de todo conhecimento. Neste sentido, qualquer tentativa em ultrapassar este limite teórico é um mero “tatear” metafísico. O filósofo chama a atenção ao fato que é natural a razão humana insistir em respostas para questões que são indeterminadas (coisa em si), ou seja, que não possam ser objetos de investigação (como por exemplo, a ideia de Deus, de liberdade, de alma). Por este viés, o humano é o centro epistemológico do mundo moderno, mas limitado por categorias transcendentais de compreensão que lhe permite conhecer o mundo enquanto se apresenta, ou seja, na forma de fenômenos.

Dessa maneira, Adorno e Horkheimer (1991) são precisos em compreender o projeto moderno e iluminista enquanto uma forma que privilegia o uso da razão na tentativa de livrar o humano do mundo do feitiço, dissolver os mitos e atestar o mundo a partir da experimentação e da racionalização da natureza. A racionalidade no pensamento moderno coloca o sujeito em uma perspectiva central a partir de uma narrativa estruturada e ordenada de “cosmo”. A razão é caracterizada pelo modelo matemático, que concomitante a experiência sensível testa procedimentos e técnicas no intuito de solidificar a ciência moderna. Enfim, no pensamento moderno a razão é um modo de ordenar o mundo que paulatinamente caminha para o desenvolvimento e o progresso.

No pensamento moderno e iluminista, acredita-se na emancipação e no progresso da humanidade que, *a priori*, caminha a passos largos para a evolução e o progresso. Desse modo, ao contrário, aquilo que não é considerado moderno é categorizado como bárbaro, ultrapassado e que não tem mais lugar na história ocidental. Em um texto de Kant, “Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?”, percebe-se a centralidade e o protagonismo do indivíduo. O esclarecimento, segundo o filósofo, é saída do homem de sua menoridade, aqui entendida como a falta de competência do homem em pensar por conta própria ou de fazer uso de seu entendimento na medida em que é o próprio culpado de sua condição. Sua falta de coragem e de decisão para sair da condição de menoridade não permite ao homem tornar-se livre. Para o filósofo, a máxima do esclarecimento é ter coragem de fazer uso do próprio entendimento, autonomia e individualidade, pois o projeto iluminista põe em marcha o progresso das ciências e da humanidade (KANT, 1985). Na segunda seção do presente texto, este ponto será retomado, porque é importante na

compreensão do projeto moderno a ideia de falta de condição do homem em sair desta menoridade e de sua responsabilidade em permanecer nesta condição.

Se em relação à epistemologia e à ciência o projeto moderno desenvolve-se a partir de uma racionalidade universal centralizada no indivíduo e que busca uma relação de controle e de organização do "cosmo", no espaço político, a modernidade promove novas configurações entre o indivíduo e a sociedade.

No âmbito político, a modernidade entra em uma verdadeira erupção. Com o surgimento do Estado moderno e o desenvolvimento do sistema capitalista de produção, aumenta a complexidade das relações e os novos atores sociais passam a reivindicar direitos e exigirem maior participação política, social e econômica. A democracia liberal surge, nesse contexto, como uma forma ideal de organização política que garantiria aos cidadãos direitos civis e políticos. As Constituições modernas estabeleceram princípios e garantias fundamentais como resultados dos processos de reconfiguração de mundo que dialogam com a tradição ocidental e europeia de direitos humanos, que têm suas matrizes a partir da lógica do contrato social.

De modo geral, a filosofia contratualista, nas figuras clássicas de John Locke, Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau, apesar de suas diferenças epistemológicas, descrevem o processo de transformação das sociedades (naturais) ao surgimento do contrato social enquanto forma de organização política. Em comum, identificaram o pacto social enquanto princípio que estabelece os fundamentos da sociedade civil, que naturalmente se organizada racionalmente. Dessa forma, a saída de um estado de natureza para a sociedade civil é a possibilidade de um acordo político que organiza os poderes e a atuação do Estado na sociedade, sendo naturais[8] os direitos individuais.

Nesta esteira, para John Locke (1973), no livro *Segundo tratado sobre o governo civil*, compreende enquanto naturais o direito à vida, a liberdade e a propriedade privada. Ao identificar a natureza do próprio corpo enquanto propriedade particular, o filósofo institucionaliza a propriedade privado como algo natural e próprio do humano. Embora não seja pensado a partir de todos, pois o direito à propriedade (apesar de Locke atribuir a força do trabalho individual ao menos para justificar a

[8] Na segunda seção do texto, discutir-se-á um dos problemas em considerar naturais os direitos individuais quando na verdade são processos históricos de lutas e ressignificações.

apropriação e a transformação que mediante o trabalho molda a natureza) é pensado a partir do homem liberal e proprietário de seu tempo. Ou seja, os novos atores sociais que agora reivindicam o poder político, social e econômico, a partir dos direitos individuais, deslocam o indivíduo enquanto centro do interesse coletivo. Dessa forma, o Estado é fundado por um pacto social que o torna legítimo para resolver os conflitos, sendo o sistema de justiça exclusivo do monopólio do Estado, garantido aos indivíduos os direitos fundamentais, como a liberdade, a propriedade e igualdade na constituição de seus projetos de vida.

Hobbes (1999), ao abordar a natureza humana em “Leviatã”, discorre sobre a forma de organização política e social que pretende defender o homem de sua própria besta, impedindo que ele se autodestrua. Dessa forma, o pacto social pressupõe que cada um de nós, ao renunciar à condição natural de sua liberdade, transfira a um único homem ou a uma assembleia de homens o poder de governar. Este corpo político formado a partir de um contrato, é o poder soberano, que impõe aos cidadãos seus direitos, precipuamente a garantia jurídica de uma convivência segura com seus pares. Neste sentido, o poder do Estado é exercido pela força, no intuito da manutenção da ordem e da paz. A criação deste Estado é artificial e o poder político destinado a controlar as ações impetuosas da própria natureza humana[9].

Rawls, já no século XX, (1997) propõe uma nova teoria do contrato social. Considera como pressuposto o “consenso originário” da sociedade em que são estabelecidos os princípios da justiça que estruturaram a sociedade e que promovam os interesses particular dos sujeitos livres e racionais de modo que “[...] uma concepção da justiça social fornece primeiramente um padrão pelo qual se devem avaliar aspectos distributivos da estrutura básica da sociedade" (1997, p.09). Desta forma, os princípios em primeiro lugar se destinam a suprir as desigualdades da estrutura básica para então regular a escolha de uma forma política econômica e social da sociedade. Por esta perspectiva, a justiça depende dos direitos e deveres básicos e das oportunidades. Esses princípios devem regular todos os acordos subsequentes que especificam os tipos de “cooperação social” e as formas de governo que se podem estabelecer. Assim para o autor, os princípios de justiça podem ser chamados de "justiça como equidade". Na justiça como equidade, é na posição

[9] Para Thomas Hobbes (1588-1679), o homem em “estado de natureza” é individualista, egoísta e violento. Seu famoso enunciado segundo o qual “o homem é o lobo do próprio homem” reflete a caracterização de um humano que necessita de limites para a garantia da ordem e da paz.

de origem que são definidos os acordos fundamentais que estabelecem os princípios básicos que estruturam a sociedade, “os princípios da justiça são escolhidos sob um véu de ignorância. Isso garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais” (1997, p. 13). Assim, para o filósofo,

> a justiça como equidade começa, como já disse, com uma das mais genéricas dentre todas as escolhas que as pessoas podem fazer conjunto, especificamente, a escolha dos princípios de uma concepção da justiça que deve regular todas as subsequentes críticas e reformas das instituições. Depois de haver escolhido uma concepção de justiça, podemos supor que as pessoas deverão escolher uma constituição e uma legislatura para elaborar leis, e assim por diante, tudo em consonância com os princípios da justiça inicialmente acordados (RALWS, 1997, p. 21).

A justiça é o ponto central na sociedade. A justiça social deve centralizar os direitos e deveres no âmbito das instituições básica da sociedade ao definir a distribuição dos benefícios e dos encargos sociais. Os princípios da justiça devem ser regulados por uma concepção pública de justiça, e que sejam aceitos por seus pares sociais, uma verdadeira relação reciproca de obrigações, estabelecidos mediante o consenso. Para Rawls, cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nenhum sistema social pode ignorar. Desse modo, em uma sociedade justa, as liberdades individuais são consideradas invioláveis. Nesta configuração os humanos compartilham pontos de vistas comuns em que a concepção de justiça possa significar a “carta fundamental” de uma associação (RAWLS, 1997, p. 07).

O princípio de justiça social é um conjunto de princípios que orientam a distribuição adequada ao fornecer uma gama de direitos e deveres em relação as instituições da sociedade bem como os benefícios e os encargos. Desse modo, a sociedade é uma associação entre indivíduos que constituem relações mútuas ao reconhecer regras básicas de conduta, e que na maioria das vezes agem de acordo com elas. Supõe-se também um sistema de cooperação que promova o bem dos que partilham esta sociedade (RAWLS, 1997).

Conforme Lucas (2010), liberais como Rawls, por exemplo, consideram que a sociedade é marcada por diferentes individualidades e valores, o que faz com que as concepções de individuais de “bem” não devem insurgir contra as demais. Para tanto, não há um critério material que determina o que é o “bem”, mas uma construção normativa que fundamente uma ideia abstrata. A centralidade do indivíduo na

formação da sociedade é uma característica fundamental no liberalismo. Por esta perspectiva, o indivíduo é anterior à sua determinação comunitária, isto é, a sua compreensão enquanto humano reside na dignidade de sua pessoa ser anterior ao sentimento de identidade pertencente a uma determina cultura. A comunidade, nesse sentido, é vista como contingente na construção do indivíduo, na medida em que ele é dotado de uma moralidade humana que independe de fatores que lhes são estranhos. Em última instância, o homem é autônomo, racional e livre para estabelecer seus projetos. Assim, na tradição liberal, o Estado não tem obrigação de pautar valores e desígnios pessoais dos indivíduos, o que lhe cabe é assegurar os meios para realizarem seus planos pessoais.

Como vimos, no pensamento moderno iluminista, o progresso e a individualidade são valores fundamentais para a instauração deste projeto. Desta maneira, a democracia é um importante projeto político para dar vazão a este processo. Stuart Mill (1981) advoga em prol da democracia representativa argumentando que os mecanismos políticos não agem sozinhos e que a ação voluntária do homem é fundamental para construir as instituições políticas. Para assegurar a existência de um governo, o povo deve aceitar o constrangimento moral ou a limitação de alguma forma de seus direitos, pois é um meio necessário para o sucesso do governo. O progresso está associado à produção, ao avanço social, enquanto a ordem está ligada à manutenção da paz e à tranquilidade em viver um sistema com segurança permanente. Entretanto, a tendência para o progresso constitui todo o mérito do governo em um esforço para manter o progresso, sendo esta a finalidade da ação de um governo representativo, um cálculo para o aperfeiçoamento da sociedade. Desse modo, o filósofo defende um governo que, do ponto de vista ideal, somente pode se dar em um sistema representativo, na medida em que as circunstâncias permitem um maior número de consequências benéficas na constituição social e política de um país, aprimorando seu caráter nacional e o desenvolvimento do progresso e do bem estar comum.

Dessa forma, o projeto iluminista galgou verdadeiras transformações na forma de compreender e organizar o mundo, promovendo modificações significativas, nas artes, nas ciências, na filosofia, na cultura, enfim, em quase todo o Ocidente, na organização política e social não foi diferente. A revolução burguesa-liberal, culminou o projeto iluminista, em um discurso homogêneo que privilegia o indivíduo, o tratando enquanto um sujeito de direito igual ao outro. Durante quase duzentos anos, este

projeto logrou, ao menos nas democracias liberais, status inquestionável, mas quando submetidas a uma lógica de profundas transformações, que ocorreram a partir da década de 1960, colocou em xeque o discurso hegemônico e cultural burguês. A ideia de uma igualdade abstrata e universal não deu conta de entregar ao homem uma vida mais plena e quando pensada em valores (LUCAS; SANTOS, 2019). É importante registrar que já no final do século XIX muitas críticas à racionalidade, liberdade e igualdade modernas já tinham sido bem alimentadas, especialmente na obra de Nietzsche.

Certo é que modelo jurídico e político moderno estabeleceu um panorama em que o gerenciamento da vida e da propriedade privada, com a garantia de direitos individuais, se confundisse com a própria defesa dos direitos humanos daquelas pessoas que se encontrassem reconhecidas e protegidas no conceito de humanidade que a modernidade cunhou. Não à toa que a própria ideia universal de direitos humanos tem uma clara conotação abstrata de humanidade e está diretamente ligada à tradição jusnaturalista desses direitos.

Dessa forma, a teoria dominante dos direitos humanos fundamenta-se nas matrizes contratualista e jusnaturalista de direitos humanos, à medida em que pelo pacto social os homens criaram artificialmente a sociedade já constituída em direitos. A partir da hegemonia desse projeto, paulatinamente configurou-se uma visão positivista de direitos humanos, que logrou seu reconhecimento também em declarações de direitos, consideradas universais. Apesar de o reconhecimento das dimensões de direitos individuais ter sido importante conquista do projeto liberal-burguês de sociedade, é inegável que ele também definiu um conceito de humano em abstrato que só teria direitos se atendidas as condições de humanidade comum a todos os homens. Não é de se estranhar, portanto, porque mulheres, negros, pessoas LGBTQIAPN+ ciganos, pessoas com deficiência etc. não tinham seus direitos humanos reconhecidos e protegidos durante toda a modernidade, apesar dos gritos de igualdade e liberdade que ecoavam das teses e dos Estados liberais.

2. O PENSAMENTO DECOLONIAL ENQUANTO SUPERAÇÃO DO PROJETO MODERNO: OS DIREITOS HUMANOS A PARTIR DE UMA COMPREENSÃO CRÍTICA

O racionalismo, a ciência, o capitalismo e a democracia liberal são resultados de um processo histórico que lograram ao mundo ocidental as bases da sociedade moderna. Esta ideologia é parte de um processo que tem suas origens na Europa e desloca-se para a América do Norte, principalmente aos Estados Unidos, que embora geograficamente distante, estão em acordo com os valores da cultura europeia-ocidental, fundados nos pressupostos do livre mercado, da hegemonia cultural-racial e do protagonismo eurocêntrico da modernidade.

O pensamento decolonial refere-se aos estudos da colonialidade e da modernidade ao identificar as matrizes estruturais de poder na construção do projeto moderno e de sua ingerência no sul do mundo. A modernidade é comumente identificada com as ideias de novidade, avanço, pensamento racional-científico e cultura secular que refletem a experiência associada a este conceito. Por outro lado, sonegou a contribuição histórica de outras culturas tradicionais que também tiveram características de um pensamento desenvolvido, racional, científico e secular. Entretanto, observa-se na modernidade a prevalência dos valores de mundo europeu na constituição do mundo latino-americano. Dessa forma, o projeto moderno é um processo civilizatório que a partir da colonialidade manifesta uma forma de dominação de poder (MIGNOLO, 2016).

Embora olvidada pela história mundial, a América foi determinante para o desenvolvimento da modernidade. Até o momento da experiência da conquista, a Europa não representava a centralidade do mundo, sendo a conquista da costa do Atlântico fundamental para determinar a nova história mundial. Esta experiência é essencial na constituição da própria Europa e, por consequência, de seu projeto de poder, na medida em que ela foi a primeira região planetária a “constituir o outro”, em sua totalidade. A partir desta estrutura, viabilizaram-se as condições necessárias para operar-se a nível mundial um verdadeiro processo civilizatório. Sem a experiência da conquista da América, a Europa continuaria a ser deslocada da centralidade do mundo, e foi justamente a conquista da América a grande fiadora do projeto moderno (DUSSEL, 1993).

O projeto moderno elaborou “uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a ‘colonialidade’.” (MIGNOLO, 2016, p. 02). Não há modernidade sem colonialidade; o desenvolvimento do projeto moderno simultaneamente desenvolve seu lado mais obscuro. A modernidade culminou em uma estrutura de poder sistêmica e opressora. Em resposta, a colonialidade é meio de pensar a modernidade a partir de uma visão decolonial, isto é, uma forma de pensar e superar a retórica da modernidade, que estrutura as formas de vida a partir das configurações epistemológicas, econômicas e administrativa, transformando a natureza e sua relação com o próprio homem (MIGNOLO, 2016).

Para Quijano (2005), a colonialidade do poder é um padrão de dominação global que se constitui a partir da modernidade e se estrutura a partir da centralidade dos valores europeus no sistema – mundo colonial. A globalização em curso culminou na construção do projeto América/Eurocentrada, configurada em um sistema capitalista a nível mundial de relação de poder. Enquanto consequência, a dimensão de uma classificação social a partir da ideia de raça torna-se um novo experimento social na produção de discursos homogêneos que manifestam verdadeiras relações de poder. Historicamente, essa categorização racial é associada à diferença entre os conquistadores e os colonizados, ao considerar natural a inferioridade dos povos conquistados a partir da biologia. Dessa forma, raça é uma categoria mental da modernidade, não tendo sentido histórico antes do conhecimento da América. Esse projeto configurou-se com a conquista da América, que concomitantemente intensificou a vigência do modo de produção capitalista e a invenção da raça como critério de classificação social. O racismo, por conseguinte, é uma invenção moderna, e faz parte dos seus arranjos estruturais.

Dessa forma, surge um sistema inédito de dominação e de exploração cultural que controla a produção e a reprodução das subjetividades e tem na hierarquia racial e no sistema de produção capitalista formas de legitimar o projeto moderno. Nesse sentido, insiste-se no fato de que a raça é uma invenção moderna, na medida em que ela é utilizada para legitimar as relações de dominação imposta pelas novas formas de conquistas e das diferenças fenotípicas entre os conquistadores e os conquistados, priorizando os “brancos” ao considerar naturais as diferenças biológicas e logicamente legitimar as práticas de relações de superioridade/inferioridade. Na constituição da América, o controle da exploração do trabalho e da distribuição de recursos articulada

em torno da relação capital-trabalho para o mercado global criaram uma nova forma de reprodução de capital e da construção da subjetividade, estruturadas nessa forma de organização (capital-racial). Em síntese, na América, a escravidão foi diferente em relação a qualquer outra parte do mundo pré-capitalista justamente porque ela foi deliberadamente estabelecida com vistas a organizar o capital como mercadoria do mercado mundial, servindo ao propósito do capitalismo enquanto sistema de relações de produção (QUIJANO, 2005).

Com o desenvolvimento do tempo histórico, esse processo sofreu modificações, embora o sistema racial tenha engendrado um verdadeiro racismo estrutural[10] na sociedade contemporânea, deslocando ainda mais a cisão da diferença econômica, sendo que o modo de produção capitalista e a relação entre os países do centro x periferia continuaram a exercer seu domínio a partir do neocolonialismo e das novas formas de relações. A economia do livre comércio e da livre iniciativa, as relações contratuais ou ainda no tocante ao uso da ciência e da tecnologia para o bem comum, são exemplos da atualização das relações colônias. O fato é que se encontra ainda hoje formas de opressão entre os países do "centro" em face aos países periféricos. Neste sentido, Maldonado-Torres descreve a força da colonialidade face as colônias:

> la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente (MALDONADO-TORRES, 2004, p.132).

O conhecimento científico ocidental está fundamentado em uma localização histórica e, mais do que isso, são formuladas a partir de uma base teórica, monolítica, monocultural e se propõe como universal, negando, desse modo, outras formas de conhecimento. Esta ideia de racionalidade seria a única capaz de organizar o "cosmo". O projeto da modernidade ocidental procura governar a todos a partir de seu paradigma epistemológico, econômico e cultural que corresponde há um ideário de

[10] Conceito de Silvio Almeida (2018).

natureza, cultura, economia, progresso. A colonialidade do poder é institucionalizada pelo poder econômico dominante – Americano/europeu – que com os recursos disponíveis estabelece os padrões e as classificações no intuito de hierarquizar diferentes grupos sociais legitimando e tendo o controle do poder. A modernidade não apenas estabeleceu um discurso dominante e único possível, como também desconheceu por completo a capacidade intelectual dos outros povos. A representação do indígena enquanto barbárie e atraso ao progresso é um exemplo deste descompromisso com o outro e com outras realidades. Com este discurso, promove-se dessa maneira uma hierarquia racial e epistêmica em relação aos povos negros e indígenas, justificando sua exclusão social, cultural, política e econômica que reflete a construção teórica e discursiva da modernidade (WALSH, 2007).

O discurso moderno oculta, a partir da suposta neutralidade das ciências sociais, um projeto de mundo homogêneo que resulta em “una cartografía imperial implícita que fusiona la raza y el espacio [...] en las formas de olvido de la condenación, racismo epistémico y muchas otras [...] en la cartografía de lo que se suele considerar como trabajo filosófico y pensamiento crítico”, (WALSH, 2007 p. 105). Dessa forma, as ciências, as artes, a filosofia e o conhecimento carregam elementos fundamentais na manutenção e na reprodução de um estereótipo que sistematicamente conflita-se com o diferente, produzindo uma série de efeitos nas sociedades mais periféricas, como por exemplo, o racismo, o machismo, no âmbito das relações, ou desconsiderando, por outro, lado, o conhecimento científico e social dos países colonializados (WALSH, 2007).

A América Latina foi a primeira periferia do mundo europeu, pois foi a primeira região do planeta a sofrer com o processo da modernização. A partir de 1492, este projetou iniciou sua construção hegemônica não apenas como forma exploratória, mas enquanto um processo civilizatório, de controle e de domínio sobre as periferias emergentes. Este processo contou com o mito do “eurocentrismo”, que a partir da falácia desenvolvimentista determina as novas configurações e relações de mundo. Logicamente, a América e a África ficaram à mercê desta relação, sendo a Europa o modelo a ser seguido (DUSSEL, 1993).

O “eurocentrismo” é uma forma universal e abstrata do projeto da modernidade ocidental que representa os momentos de particularidade da própria Europa, realidades estas vividas em determinado período histórico (DUSSEL, 1993). Compreende-se que a partir da conquista dos europeus no continente americano

ocorreu uma nova configuração na história mundial. O planeta tornou-se o lugar de uma só história mundial, isto é, de uma só cultura. A centralidade da visão europeia ocidental torna-se o elemento fundamental para caracterizar aquilo que conhecemos hoje por “modernidade”, que em última instância é um projeto provinciano e regional. Disso resulta o “eurocentrismo”, enquanto médium universal de mundo, mas que, na verdade, representa uma particularidade definida no espaço e no tempo.

> Na modernidade, o etnocentrismo europeu foi o primeiro etnocentrismo “mundial” (o eurocentrismo foi o único etnocentrismo mundial que a história conhece: universalidade e europeísmo tornam-se idênticos; é desta falácia reducionista que deve libertar-se a filosofia). O mundo ou a eticidade do filósofo – como é o de um sistema hegemônico [...] pretende se apresentar com “o mundo” humano por excelência; o mundo dos outros é barbárie, marginalidade, não ser (DUSSEL, 2018, p. 67).

A modernidade europeia e burguesa codificou, a partir do conhecimento, da ciência, das artes e das relações comerciais seu modelo epistêmico de mundo. Este é o lado obscuro que o projeto da modernidade logrou e continua a engrupir para as colônias. A experiência europeia produziu nas dimensões territoriais de suas conquistas os pressupostos de superioridade em relação às outras culturas, de modo que o eurocentrismo é a forma que coloca a Europa enquanto centro do mundo, uma maneira de afirmar universalmente seus valores e modelos epistemológico como único. Desse modo, passou despercebido o problema que decorre da “universalidade” do projeto moderno, que representou a cultura europeia de um determinado período histórico, repercutindo na dimensão dos direitos humanos que privilegia um tipo ideal de humano e uma cultura determinada (BRAGATO, 2014).

A modernidade apresenta uma questão interessante, isso porque a finalidade da razão iluminista é eliminar qualquer pretensão metafísica da natureza a partir dos pressupostos da racionalidade, da ciência moderna e da organização administrativa do mundo, na medida em que esse projeto se propõe a eliminar as crenças e as feitiçarias do pensamento, mas, por outro lado, justifica um processo irracional de barbárie contra toda cultura secularizada dos povos originários a partir de um verdadeiro genocídio e exploração promovido pela libertação, como parte de sua missão civilizadora. Segundo Dussel,

> O “eu colonizo” o Outro, a mulher, o homem vencido, numa erótica alienante, numa economia capitalista mercantil, continua a caminhada do “eu conquisto” para o “ego cogito” moderno. A “civilização”, a “modernização” inicia seu curso ambíguo: racionalidade contra as explicações míticas “primitiva”, mas afinal mito que encobre a violência sacrificadora do Outro. A expressão de

> Descartes do ego cogito em 1636 será o resultado ontológico do processo que estamos descrevendo: o ego como origem absoluta de um discurso solipsista (DUSSEL, 1993, p. 54).

Esse mito eurocêntrico moderno, que ao promover o desenvolvimento e o progresso de uma só cultura justificou o uso da violência para suas práticas civilizatórias, responsabilizando unicamente os povos originários pelo seu "atraso" ou pela barbárie de suas formas de vida, enalteceu os heróis civilizadores do outro mundo que ao promover o desenvolvimento e o progresso teriam libertado os bárbaros de um mundo atrasado, considerando-os os únicos culpados pelo seu destino (DUSSEL, 1993).

Se em relação ao projeto da modernidade a(s) teoria(s) decoloniais denunciam a hegemonia da cultura ocidental e os valores que reproduzem seu universo cultural, quando se pensa em termos de direitos humanos, por essa perspectiva, também observam-se importantes questionamentos nos próprios fundamentos dos direitos humanos.

Para Gallardo (2013), o "lugar social" em que se fundamentam os direitos humanos, na perspectiva tradicional, é a sociedade civil emergente moderna, que internamente articula movimentos sociais contestadores em sua dinâmica libertadora, ainda que com princípios de dominação étnicos, geopolíticos, entre outros. Esta sociedade civil é um marco imaginário que compreende duas esferas básicas. A sociedade política por um lado, que corresponde o bem comum e a vida coletiva que a nível político exige a igualdade abstrata dos cidadãos, a inviolabilidade das liberdades individuais, e a independência dos poderes políticos. Já na esfera civil, ao contrário, predomina o interesse do indivíduo, e as hierarquias produzidas neste nível torna-se lícito e desejável o cumprimento de seus projetos individuais, embora estejam vinculadas em relações assimétricas de poder quando relacionadas aos outros indivíduos.

Dessa forma, a primeira geração dos direitos humanos[11] é a dominante ainda na sociedade contemporânea, quando reduzem suas manifestações aos ideários cívicos ou de liberdade de expressão, de informação, ou não ser escravizado ou não sofrer tortura. Esta configuração de direitos humanos atribui aos indivíduos estereótipos genéricos e universais quando projetam valores e conceitos em relação

[11] Apesar da discussão teórica em relação à divisão de gerações de direitos humanos, o autor considera que a primeira dimensão dos direitos se liga ao reconhecimento das individualidades negativas.

à sua humanidade. Porém, sua matriz ideológica imaginária é sustentada na tradição jusnaturalista que faz da dignidade do humano um indivíduo, livre, igual, racional e proprietário. Este é o discurso dominante dos direitos humanos que constrói a partir dos indivíduos suas matrizes ideológicas (GALLARDO).

Assim, ao estabelecer uma visão universal de direitos humanos, muito além de sua posição geográfica, o projeto da modernidade leva a missão de estabelecer padrões universais a partir de uma perspectiva europeia de direitos humanos. Por este viés, há um verdadeiro "empoderamento de um determinado tipo de indivíduo", que a partir de concessão de direitos não postula condições reais para o exercício da ação individual, pois reconhece apenas a dimensão abstrata e autônoma da liberdade. Dessa forma, o reconhecimento da igualdade formal não dá conta de contemplar as distintas formas de ser no mundo. Assim, este projeto moral e político desenvolve-se, por vezes, deslocado do mundo, quando se leva em consideração o outro e as reais condições do exercício de sua liberdade. Um projeto que desenvolve uma racionalidade universal e abstrata não permite compreender outras realidades, quando inseridos em uma dimensão cultural, social ou política (BRAGATO, 2014).

O protagonismo exclusivo da cultura ocidental enquanto um sistema de expansão da democracia e dos direitos humanos acabou desconsiderando outros povos periféricos e criaram forçosamente mecanismos de implementos para estes povos, de acordo com a cultura dos países desenvolvidos. Dessa maneira, ao considerar alguns países "atrasados", foram obrigados a cumprir obrigações políticas, econômicas, social e cultural dos países do centro, como se fosse um paradigma absoluto e necessário para o funcionamento da democracia. Com isso, não se está deslegitimando as conquistas da cultura ocidental e moderna na construção de formas de democracia e de direitos humanos, mas por outro lado, não se pode desconsiderar os povos marginalizadas da cultura ocidental que promoviam sua própria cultura, como por exemplo, a China, Índia, Oriente Médio e alguns povos africanos que criaram o seu próprio sistema de pensamento filosófico, político e científico com extraordinário desenvolvimento (GONZÁLES, 2016).

A história ocidental dos direitos humanos, na sua matriz eurocêntrica, é caracterizada pela exclusividade dos direitos humanos em favor de grupos privilegiados. Os direitos humanos correspondem a um certo estado da sociedade. Antes de serem inscritos numa constituição, apareceram sobre as formas de movimentos sociais, de tensões históricas, de tendências, enfim, ocorrem enquanto

evolução paulatina sobre suas bases e afirmações. Os direitos humanos apoiam-se em outras formas distintas de afirmações especificamente ocidentais que talharam a ideia de direitos humanos ao reproduzir o ideário ocidental e individual de humanidade (MBAYA, 1997).

Os direitos humanos na sua versão ocidental são caracterizados diretamente pelo núcleo que organiza a sociedade humana. Pensar nessas características é compreender os direitos humanos, na modernidade, sob os aspectos de um sistema de produção capitalista, individualista e com o monopólio do Estado que reivindica e que tem a força legitimadora dos direitos subjetivos. Logo, a ideia de liberdade pensada a partir do humano só funciona mediante os mecanismos que reproduzem determinados fenômenos. A transição histórica fornece ferramentas que serão construtos para todo o aparato jurídico formal que estrutura a liberdade ou a dignidade do humano a partir de uma ideia centrada nas características dessa sociedade (GONZÁLES, 2016).

De acordo com Gallardo (2013), a acumulação de capital não pode ser matriz dos direitos humanos universais. São diversos os motivos, mas destacam-se três, na medida em que, por este viés, (a) se produz uma lógica de discriminação, quando produz ganhadores e perdedores no mundo da vida; (b) reifica a experiência humana a partir do pressuposto mercantil, quando reduz a humanidade ao consumo e, por fim, (c) propõe uma ordem absoluta, ao agredir a diversidade ou ainda as individualidades diversas. Por fim, considera-se que o modo de produção capitalista não é nenhum dado natural ou condição da natureza humana, por isso, uma matriz subordinada a esta perspectiva não pode fundamentar homogeneamente as diversas culturas e experiências humanas. Nas palavras do autor:

> Uma versão mais crua, e que não costuma ser declarada em voz alta, porque direitos humanos fazem parte, como moda, do pensamento político correto, é a de uma ideologia que nega a existência humana e afirma a exclusiva realidade dos indivíduos competitivos mediados pelos dispositivos de mercado e amparados, como indivíduos, por normas legais que promovam os contratos e resguardem irrestritamente a dinâmica de sua propriedade. Ao existir exclusivamente o interesse individual, desaparece a noção de humanidade [...] esvaído o conceito/valor de humano, desaparecem também, como expressão sem sentido, os “direitos humanos”, posto que as relações entre indivíduos são puramente exteriores, isto é, não são determinadas pelo reconhecimento nem pelo acompanhamento do outro (solidariedade) (GALLARDO, 2013, p.34).

Nesse sentido, Gonzáles (2016) argumenta que na modernidade, em consequências das relações capitalistas de produção e trabalho, exigiu-se um tipo de direitos humanos que se organiza sistematicamente adequado aos novos tipos de cidadania, conduzindo, dessa forma, a novas e superiores formas de democracia e direitos humanos. O sistema jurídico moderno é marcado, hoje, pelo processo de globalização capitalista que tende ao domínio e ascensão de suas conquistas, a partir de um amplo império devidamente regulamentado. Na medida em que as colônias foram aumentando, diferentemente de seu próprio projeto democrático e de diretos humanos, o tratamento a que os colonizados foram submetidos – violência sistemática de seus direitos, a partir da exploração da força do trabalho ou do trabalho escravagista –, sendo controlados por sua matriz dominante, em uma ideologia que demagogicamente privilegiava a democracia e os direitos humanos sob o viés imperialista.

> A ideologia democrática e liberal do capitalismo nascente era tão demagógica como o neoliberal tem sido recentemente, ao indicar aos povos dos países periféricos o que eles deveriam fazer - como libertar mercados, eliminando subsídios - como os países centrais eles se reservam o privilégio de fazer o oposto. Pesquisa sobre as origens e várias expressões da democracia e direitos humanos atualmente tem o desafio de superar as abordagens etnocêntricas que têm caracterizado regularmente a vida acadêmica eurocêntrica (GONZÁLES, 2016, p. 170).

O autor chama atenção para o fato de que nos últimos tempos tem predominado a ideologia neoliberal, na medida em que dirime as conquistas alcançadas durante muito tempo, especialmente após o fracasso do socialismo que impulsionou ainda mais as políticas liberais e utilitaristas em diminuição da providência do Estado. Dessa maneira, o Estado de direito é uma consumação da modernidade, sendo uma verdadeira construção de um resultado histórico determinado por um processo longo e gradual, formado por indivíduos e setores sociais frente aos poderes autoritários, que buscaram segurar as posses e os bens das pessoas. A superioridade de uma sociedade sobre outra nunca foi medida em termos absolutamente quantitativos por dimensões simples de produção ou produtividade específica, lucratividade ou capacidade de poupança e consumo da população, mas por inúmeros elementos qualitativamente mais desenvolvido, tanto no plano material, quanto no plano espiritual de uma determinada sociedade, a partir dos elementos sujeitos ao rigor das leis mercantis (GONZÁLES, 2016).

Se algo caracterizou o capitalismo em relação às outras formas de relação de riqueza, é que ele tem a capacidade de fazer sonhar a possibilidade do enriquecimento infinito de pessoas, consideras sucedidas, embora sua sorte presumida implique a destruição das possibilidades de dignidade de outrem. De modo que os regimes políticos e jurídicos, ou ainda os padrões éticos prevalecente nas sociedades pré-modernas, não permitia uma exibição de liberdades individuais que o pensamento moderno trouxe ao exaltar a superioridade e uma suposta eternidade de uma sociedade concebida como perfeita e justificada pela razão (a racionalidade presumida do mercado) que constantemente destaca a irracionalidade de suas consequências. Dessa forma, a modernidade foi moldando um aparelho sistematicamente ideológico, especialmente no liberalismo, bem fundamentado filosoficamente para justificar suas propostas e decisões políticas e jurídicas (GONZÁLES, 2016).

Os direitos humanos, no mundo contemporâneo, necessitam de uma visão mais complexa para superar uma visão de direitos humanos abstrata, que ao universalizar um discurso homogêneo não dialoga com as práticas interculturais. Do mesmo modo, uma análise particularista impede uma promoção efetiva que também não dialoga com outras culturas (FLORES, 2009). Para Joaquim Herrera Flores, os direitos humanos são muito mais do que declarações jurídicas, mas uma forma de reprodução e espaço de manutenção da vida. Segundo ele, numa posição claramente crítica,

> os direitos humanos não são, unicamente, declarações textuais. Tampouco, são produtos unívocos de uma cultura determinada. Os direitos humanos são os meios discursivos, expressivos e normativos que pugnam por reinserir os seres humanos no circuito de reprodução e manutenção da vida, permitindo-lhes abrir espaços de luta e de reivindicação [...] O único universalismo válido consiste, pois, no respeito e na criação de condições sociais, econômicas e culturais que permitam e potenciem a luta pela dignidade (FLORES, 2009, p. 26-27).

Por fim, destaca-se que o olhar crítico sobre os direitos humanos não refuta a grande contribuição científica e social que ocidente desenvolveu no mundo, muito menos nega a importância dos direitos humanos enquanto conquista institucional, política e jurídica. A crítica adotada por este pensamento parte da centralidade e da universalidade das condições de vida ocidental em construir um discurso de direitos humanos fundamentados em uma retórica jusnaturalista, que considera natural os direitos individuais que, por outra ótica, são na verdade uma etapa histórica da própria

modernidade, por um lado, e desvincula as matrizes dos direitos humanos a partir do sistema capitalista de produção que torna o discurso de liberdade uma inexorável forma de pactuar com as desigualdades.

É imperioso encontrar novas formas de se pensar os direitos humanos e a organização administrativas dos países “periféricos”, para que se supere a retórica da modernidade que continua a exercer seu poder a partir das novas configurações que se desenvolveram na sociedade contemporânea, seja a partir do conhecimento científico e do Estado liberal-burguês, orientado pelo interesse do capital, seja na forma cultural de organização social de vida comum e da ressignificação das instâncias que medeiam os interesses sociais, uma vez que o projeto moderno continua a ser opressor, desigual, individual, injusto, racista e machista. Pensar em uma visão crítica é assumir o compromisso em pensar os direitos humanos a partir de uma configuração libertadora, em prol da promoção da dignidade humana de todos os povos, ressignificando seus laços comunitários e sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O projeto moderno-iluminista orquestrou significativas transformações na forma de compreender e organizar o mundo, alterando substancialmente a relação do humano com as ciências, as artes e a cultura. Isso ocorreu em todo o mundo em que a ocidentalização foi capaz de chegar. A modernidade levou um discurso homogêneo que privilegia o indivíduo, considerado enquanto um sujeito autônomo e independente, além de um sistema econômico orientado excessivamente para o lucro e a instrumentalização da natureza por uma perspectiva metodológica e racional. Não obstante, o Estado de direito é uma narrativa política e social que fora construída a partir do pressuposto da modernidade.

Verifica-se, dessa forma, com o surgimento da modernidade e a supremacia do Estado de direito, a pavimentação dos direitos humanos seguindo um modelo ocidental e europeu de mundo. A teoria tradicional dos direitos humanos tem suas matrizes organizada no paradigma da modernidade ocidental que compreende os direitos humanos enquanto uma entidade universal e abstrata, fundamentada no jusnaturalismo e no modo de produção capitalista. Dessa maneira, os direitos humanos se organizam na tradição contratualista e numa política liberal-individual que

privilegia apenas algumas parcelas de indivíduos. Esses direitos eram fundamentais para aqueles que imaginavam uma sociedade organizada e dividida em poderes políticos e econômicos, que logravam para si a possiblidade de participação mais efetiva. Dessa forma, o reconhecimento das dimensões de direitos individuais foi uma importante conquista para o projeto liberal-burguês de sociedade.

Numa direção mais complexa e até certo ponto contrária, a dimensão crítica dos direitos humanos obrigar a pensá-los a partir das tensões sociais contemporâneas e dos desafios que os movimentos subalternos enfrentam para fazer reconhecidas as suas lutas e as duas demandas. O pensamento decolonial busca desconstruir o discurso homogêneo liberal-burguês a partir de outras perspectivas, sendo capaz de denunciar as insuficiências das narrativas abstratas e racionalizadoras que nunca comtemplaram as experiências de mudo periférica. O humanismo moderno inventou um conceito de humano que deixou de fora muitos grupos que reclamam, por suas lutas, reconhecimento e proteção. É nos conflitos, nas tensões entre grupos poderosos e oprimidos, que os direitos humanos devem encontrar a sua substância e sua energia libertadora.

Portanto, adotar uma teoria crítica dos direitos humanos não implica negar os avanços e as conquistas, mesmo que modernos, dos direitos humanos, mas demonstrar as contradições, os limites operacionais e as falácias da tradição metafísica dos direitos humanos e sua aparente neutralidade sistêmica. A ideia ocidental, liberal, burguesa e individualista é um fenômeno historicamente constituído em um espaço e tempo determinados. A crítica adotada por esse pensamento parte da centralidade e da universalidade das condições de vida ocidental em construir um discurso de direitos humanos fundada em uma retórica jusnaturalista-contratualista que considera naturais os direitos individuais e, por outro lado, em desvincular as matrizes dos direitos humanos do sistema capitalista de produção e das lutas que de fato os constituem como evento dinâmico, vivo e complexo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico***:* lições de filosofia do Direito. São Paulo: Ícone, 1995.

BRAGATO, Fernanda Frizo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. *In*: **Revista Novos Estudos Jurídicos**: Eletrônica, Vol. 19, n. 1, jan.-abr. 2014.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Decolonizar la universidad**. la hybris del punto cero y el diálogo de saberes: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

DESCARTES, Rene, **Discurso do método**. Lisboa: Edições 70, 2000.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. São Paulo: Vozes, 2018.

DUSSEL, Enrique. **O encobrimento do outro**. São Paulo: Vozes, 1993.

FACHHI, Alessandra. **Breve história dos direitos humanos**. São Paulo: Loyola, 2011.

GONZÁLEZ. Pablo Guadarrama. **Democracia y derechos humanos**: visión humanista desde América Latina. Bogotá: Taurus, 2016.

HOBBES, Thomas. **O leviatã**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Textos escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1985.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. São Paulo: Abril, 1973.

LUCAS, Doglas Cesar. **Direitos humanos e interculturalidade**: um diálogo entre a igualdade e a diferença. Ijuí: Unijuí, 2010.

LUCAS, Doglas Cesar; SANTOS, André Leonardo Copetti. **A (in)diferença no direito**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In:* CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global Bogotá. Siglo del Hombre Editores: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2004.

MBAYA, Etienne-Richard. **Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 11, n. 30, ago. 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141997000200003. Acesso em 23 abr. 2022.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. *In:* **Revista brasileira de Ciências Sociais**, vol. 32, n. 94, jun. 2016. Disponível em https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/abstract/?lang=pt#. Acesso em: 20 abr. 2023.

MILL, John Stuart. **Considerações sobre o governo representativo**. Brasília: UnB, 1981.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2006.

QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

WALSH, Catherine. **¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras?** Bogotá, Colombia: Nómadas, 2007.