

O PENSAMENTO DESCOLONIAL E A TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS: saberes e dignidade nas sociedades latino-americanas

Anna Paula Bagetti Zeifert¹
Vitória Agnoletto²

RESUMO: O pensamento descolonial tem como essência a crítica e a desconstrução da lógica da colonialidade, que provém das relações de poder e de dominação colonial, mas vai além, na medida em que se expressa nas relações intersubjetivas. O presente estudo objetiva demonstrar a relação entre o pensamento descolonial e a teoria crítica na construção de uma nova cultura dos direitos humanos voltada para a particularidade dos processos históricos de cada sociedade, em especial no contexto da América Latina. Nesse sentido, as relações de dependência não se reproduzem apenas nas esferas política e econômica, mas também na construção do conhecimento. A descolonialidade objetiva uma construção do conhecimento que valorize os saberes de indivíduos, grupos e comunidades subalternizados, com foco na realidade e complexidade latino-americana. Os saberes descoloniais buscam produzir formas de conhecimento que não sigam a lógica da colonialidade. Nessa mesma perspectiva, a teoria crítica dos direitos humanos é desenvolvida com intenção de romper com o pensamento hegemônico dos direitos universais fundamentados nas noções ocidentais e eurocêntricas de dignidade humana, que alicerça o sistema neoliberal que intensifica as desigualdades sociais. Para seu delineamento, a pesquisa utiliza o método de abordagem hipotético-dedutivo, centrado em estudos bibliográficos relativos à teoria descolonial e à proposta crítica de Joaquín Herrera Flores. Verificou-se, a partir do estudo, que desenvolver uma abordagem emancipadora dos direitos humanos como o resultado das lutas que os seres humanos põem em prática para terem acesso aos bens necessários, de acordo com as diferentes noções de dignidade, é fundamental, fortalecendo a participação política, a interpretação e a crítica aos moldes clássicos, a fim de construir soluções possíveis para os problemas que assolam, principalmente, a América Latina, promovendo a justiça social.

Palavras-chave: Dignidade. Descolonialidade. Direitos Humanos. Justiça Social.

ABSTRACT: Decolonial thinking has as its essence the criticism and deconstruction of the logic of coloniality, which stems from power relations and colonial domination, but goes beyond, as it expresses itself in intersubjective relations. The present study aims to demonstrate the relationship between decolonial thinking and critical theory in the construction of a new culture of human rights focused on the particularity of the historical processes of each society, especially in the Latin American context. In this sense, dependency relations do not only reproduce themselves in the political and economic spheres, but also in the construction of knowledge. Decoloniality aims at a knowledge construction that values the knowledge of subordinated individuals, groups and communities, focusing on Latin American reality and complexity. Decolonial knowledge seeks to produce forms of knowledge that do not follow the logic of coloniality. From this same perspective, the critical theory of human rights is developed with the intention of breaking with the hegemonic thinking of universal rights based on Western and Eurocentric notions of human dignity, which underpins the neoliberal system that intensifies social inequalities. For its design, the research uses the hypothetical-deductive approach method, centered on bibliographical studies related to the decolonial theory and the critical proposal of Joaquín Herrera Flores. It was found from the study that developing an emancipatory approach to human rights as a result of the struggles that human

¹ Doutora em Filosofia (PUCRS). E-mail: anna.paula@unijui.edu.br

² Graduanda no Curso de Direito da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ). Email: viagnoletto@yahoo.com.br

beings put in place to access the necessary goods, according to different notions of dignity, is fundamental, strengthening the political participation, interpretation and criticism of the classical molds, in order to build possible solutions to the problems that plague Latin America mainly, promoting social justice.

Keywords: Dignity. Decoloniality. Human rights. Social justice.

INTRODUÇÃO

A descolonialidade constitui-se em uma forma de pensar, produzir e valorizar conhecimentos que não correspondam à lógica da colonialidade, do mesmo modo que busca afastar pressupostos e teorias eurocêntricas. Por um lado, o pensamento decolonial tem como intenção refletir criticamente sobre as relações de poder e de colonialidade no âmbito do conhecimento, por outro, também se preocupa com a construção de saberes que resgatem e empoderem os conhecimentos oprimidos e subalternizados. Realizar essa reflexão requer a adoção de posições perante os fenômenos do colonialismo e da colonialidade, isto é, faz-se necessário reconhecer as relações de poder estabelecidas e sustentadas desde a Modernidade e compreender como elas se adaptaram às transformações e mudanças da sociedade mundial. A partir disso, ao analisar as relações econômicas, políticas, sociais e culturais da atualidade, é possível identificar a existência de uma perspectiva hegemônica. Essa perspectiva hegemônica é caracterizada pela cultura e pelos saberes ocidentais, mais especificamente voltada para o contexto histórico-geográfico da Europa. Consequentemente, as formas de construir o saber sustentam-se nos pressupostos eurocêntricos.

Nesse sentido, a cultura dos direitos humanos nasce em meio às relações de poder e de colonialidade já existentes, constituindo-se a partir de uma noção de dignidade totalmente ocidental. Historicamente, os direitos humanos são apresentados como um resultado das lutas, revoluções e reivindicações europeias e norte-americanas, do mesmo modo que se sustentam na visão eurocêntrica do mundo. A forma decolonial de construir saberes é necessária para adotar uma nova forma de compreender e pensar os direitos humanos. Enquanto a teoria clássica defende direitos universais sustentados em uma noção de dignidade ocidental, a teoria crítica, por outro lado, se forma pensando nos diversos modos de compreender e entender a dignidade. A nova cultura dos direitos humanos desloca seu olhar para as demais populações, comunidades, sociedades, grupos e indivíduos que não se encaixam nos moldes culturais eurocêntricos, incentivando e

empoderando as lutas que reivindicam condições e bens necessários para a concretização de diferentes formas de dignidade e vida digna.

O presente estudo pretende explicitar as relações de poder e a lógica da colonialidade presentes nos diferentes âmbitos da sociedade global, explicitando a necessidade de construir saberes que fortaleçam e valorizem as diversas formas de pensar, com atenção especial às sociedades, comunidades e grupos latino-americanos. Mediante isso, esta pesquisa tem como intenção demonstrar os problemas da teoria clássica dos direitos humanos perante questões econômicas, políticas, culturais, sociais e históricas da América Latina, fazendo-se necessário construir uma nova cultura dos direitos humanos.

O PENSAMENTO DESCOLONIAL E A DESCONSTRUÇÃO DA LÓGICA DA COLONIALIDADE

O pensamento de(s) colonial³ nasce, por um lado, na modernidade, ao mesmo tempo em que sofre para sobreviver perante a hegemonia do saber ocidental e eurocêntrico. Ainda no século 17, Poma de Ayala ficaria conhecida por denunciar as atitudes e relações dos espanhóis com os povos indígenas dos Andes, criticando especialmente os maus tratos. Outro exemplo das origens da descolonialidade é o processo de independência do Haiti, que se perpetuaria de 1791 até 1804. Tratou-se de um período conflituoso com a França, país colonizador da região, marcado por algumas pautas, como o fim da escravidão e a independência (BRAGATO, 2014). A Revolução Haitiana, apesar de pouco conhecida, é um dos eventos mais importantes da história latino-americana e dos povos afrodescendentes, mas, após sua independência, o país passaria a sofrer com as consequências da colonização francesa e, também, com as retaliações das potências europeias, que enxergaram a Revolução como uma ameaça.

No contexto do século 20, o pós-colonialismo e o pensamento descolonial passariam a se desenvolver a partir do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos (GLES, 1998), que se formou desde o exemplo de iniciativa do Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos, concebido na década de 70 para discutir e analisar criticamente a

³A expressão descolonial é, primeiramente, adotada e utilizada pelo Coletivo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (CMCD), entretanto, Catherine Walsh (2008) sugere a adoção do termo decolonial ou de-colonial, pois a supressão da letra “s” marcaria a distinção entre o projeto de rompimento com a colonialidade do processo de descolonização dos Estados e nações colonizados nos séculos 19 e 20 (AMARAL, 2017).

historiografia feita na Índia pelos europeus nos moldes eurocêntricos. A partir disso, o Gles passou a discutir especificamente as questões do pós-colonialismo no contexto latino-americano e, por intermédio de seu Manifesto Inaugural (1998), indica que o contexto histórico e as mudanças modernas dos países latino-americanos exigiam uma nova forma de pensar e compreender essas sociedades.

Alguns autores envolvidos na discussão, entretanto, passaram a denunciar que os estudos culturais, pós-coloniais e subalternos ainda deveriam romper com a lógica europeia, tendo em vista que os estudos permaneciam embasados em autores europeus.

O pensamento decolonial insere-se na trilha das formas de pensamento contra-hegemônicas da modernidade e inspira-se nos movimentos sociais de resistência gerados no contexto colonial. Momentos estes que foram velados pela retórica da modernidade, que provocou o ocultamento da colonialidade e, em consequência, a invisibilidade do pensamento decolonial em germe (BRAGATO, 2014, p. 211).

Nesse sentido, Walter Mignolo (2010) demonstra que o pensamento pós-colonial se constitui como herdeiro do pensamento europeu, proporcionando, de fato, questionamentos e conhecimentos relevantes sobre a questão do colonialismo e do imperialismo europeu. O problema é que outras formas de conhecimento e pensamento crítico existiam anteriormente, refletindo “sobre as contradições do mundo colonial latino-americano, a natureza geo-histórica dos discursos, suas representações e continuidades nas relações de poder” (AMARAL, 2017). Mediante essas reflexões é que o grupo se estrutura de uma nova forma, passando a ser o Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade. A partir disso, o espaço começa a contar com novos debates e autores, como Enrique Dussel (2001), e seu debate por meio da Filosofia da Libertação, Aníbal Quijano (2005), e a Teoria da Dependência, Catherine Walsh (2008), Walter Mignolo (2010), Ramón Grosfoguel (2016) e Nelson Maldonado-Torres (2016). A partir de críticas ao pensamento pós-colonial e à base teórica do Gles, o grupo transforma-se e adota uma nova posição perante a questão dos processos e contextos específicos da colonialidade e da realidade latino-americana (BALLESTRIN, 2013). O pensamento decolonial parte de um estudo aprofundado das faces do colonialismo e, especialmente, da colonialidade. Como aponta Dussel (2001), os processos mencionados não se confundem, e o colonialismo diz respeito à relação política e econômica de poder e dominação colonial de um povo, Estado ou nação sobre outro. A

colonialidade “se refere a um padrão de poder que não se limita às relações formais de exploração ou dominação colonial, mas envolve também as diversas formas pelas quais as relações intersubjetivas se articulam a partir de posições de domínio e subalternidade” (AMARAL, 2017).

Tais processos são inter-relacionados, isto é, o colonialismo pode adotar a forma de estrutura de poder que gera novas relações sociais a partir de classificações étnico-raciais; assim ocorreu na realidade histórica da América Latina durante o período colonial. Por outro lado, Mignolo (2010) assevera que a colonialidade surge conforme se formam as estruturas coloniais de poder, porém vai além na medida em que se internaliza nas subjetividades e relações sociais, adaptando-se e, assim, permanecendo, se perpetuando e reproduzindo-se nas dimensões do poder, do saber e do ser. Nesse sentido, Mignolo (2010) demonstra que, entre as várias formas de poder da colonialidade, o conhecimento é um instrumento de poder. O pensamento decolonial objetiva, portanto, realizar um processo de descolonização do saber. Assim, o cerne da questão é abrir as possibilidades de (re) construção das histórias e dos saberes silenciados pela razão e pela lógica eurocêntrica. Essencialmente, a ideia por trás disso se expressa mediante a busca pela diversidade epistêmica e pelo empoderamento do saber e ser de grupos, comunidades e movimentos sociais que foram reprimidos e silenciados pela lógica da colonialidade.

Existe uma relação direta entre a colonialidade e a modernidade, pois a modernidade constitui-se em um mito, uma espécie de narrativa eurocêntrica que oculta a colonialidade e suas consequências. Nesse contexto, Dussel (2000) demonstra que essa narrativa se sustenta em alguns pilares fundamentais. Um dos pilares trata do fato de a sociedade moderna se autodescrever como a mais desenvolvida civilização e, por isso, a superior, sustentando (mesmo que inconsciente, como indica o referido autor) uma posição eurocêntrica. Por outro lado, essa autodeclarada superioridade necessariamente, por uma questão de alteridade, coloca os demais povos e culturas em posição de inferioridade, o que impõe a obrigação moral de desenvolver as civilizações “primitivas e bárbaras”.⁴ Como, entretanto, o povo, grupo ou indivíduo “primitivo” se opõem ao processo de desenvolvimento, ou melhor, de imposição do modelo eurocêntrico de

⁴ As expressões são utilizadas por Dussel (2000) no sentido de demonstrar que a autodeclaração de superioridade implica colocar os demais povos em situação de inferioridade, de bárbaros e de primitivos, apesar de somente o serem por meio das lentes eurocêntricas.

civilização, a violência deve ser exercida, em último caso, se for necessária para enfrentar os obstáculos ao desenvolvimento.

Conseqüentemente, esse processo de dominação tem vítimas, de diferentes maneiras e variadas formas, mas compreendidas como necessárias, tendo em vista que o uso da força era inevitável. Nessa direção, desenvolve-se uma lógica com o sentido “quase-ritual de sacrifício: o herói civilizador reveste as suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica”, e assim por diante (DUSSEL, 2000, p. 49). Nessa lógica, portanto, o indivíduo, grupo ou povo “bárbaro” têm culpa, por não se submeterem ao processo, o que deixa a modernidade livre da culpa, isto é, inocente perante as vítimas do desenvolvimento. Além disso, as vítimas, os sacrifícios, custos e sofrimentos do processo de civilização e modernização dos “bárbaros, atrasados, primitivos”, de outras etnias, raças e gênero, são interpretados como inevitáveis, pois, além de frágeis, necessitavam de desenvolvimento, o que apenas o homem branco europeu poderia fazer por eles.

É nesse contexto, também, que a descolonialidade se desenvolve. Apesar de a modernidade ser autodeclarada um fenômeno da Europa, o que realmente é, também é constituída em uma relação de alteridade do que é o “não europeu”. Se, por um lado, a modernidade surge conforme a Europa se constrói como centro e ponto de partida da história humana, por outro também dá origem à “periferia”,⁵ que, por sua vez, cerceia o núcleo e autodeclarado centro.

Enquanto a tradição teórica ocidental sustenta que a modernidade é um fenômeno puramente intraeuropeu, constituído a partir da Reforma Protestante, Revolução Francesa e Revolução Industrial, e que, posteriormente, se estendeu a todo mundo, Dussel entende-a como um fenômeno mundial produzido pelas relações assimétricas entabuladas pela Europa com suas colônias a partir de 1492, data da chegada de Colombo à América. A modernidade não seria um fenômeno da Europa como sistema independente, senão de um “sistema-mundo” no qual essa assume a função de centro, estendendo seu domínio colonial ao resto do mundo. Localizando as origens da modernidade na conquista da América, o pensamento descolonial leva ao reconhecimento de dois fenômenos: a dominação do “outro” não europeu como uma dimensão necessária da modernidade e a existência de uma representação hegemônica e de um modo de saber que afirma a universalidade para a experiência europeia, o que pode ser chamado de eurocentrismo (BRAGATO, 2014, p. 212-213).

⁵ Periferia no sentido genérico da palavra, que designa tudo ou todo o espaço que está ao redor do centro.

No que diz respeito à relação da colonialidade e do conhecimento, Boaventura de Sousa Santos (2013) demonstra que o processo da modernidade desenvolveu uma linha que dividiu o mundo em dois. Um dos lados corresponde ao contexto e núcleo europeu e norte-ocidental, que adquire hegemonia e controle dos diversos âmbitos da vida, isto é, seja na economia, na política, na cultura ou socialmente, esse lado é o elencado aos adjetivos como desenvolvido, civilizado, racional e demais positivas características possíveis de se imaginar. Enquanto isso, o outro lado é constituído pelas demais sociedades, culturas, povos e grupos que não se encaixam nos padrões eurocêntricos, seja por questões religiosas, culturais, étnico-raciais e assim por diante; conseqüentemente, é o lado marginalizado, cujos adjetivos são praticamente inexistentes; é caracterizado como o primitivo, subdesenvolvido, bárbaro e, seguindo a mesma lógica, violento e desordenado. O conhecimento, da mesma maneira, é dividido por essa linha, de modo que o verdadeiro conhecimento – o racional e o científico – somente pode ser encontrado no mundo europeu/norte-ocidental, enquanto as demais formas de conhecimento são consideradas meras opiniões ou saberes irracionais, sustentados por crenças e pelo senso comum.

“Descolonizar o pensamento, pensar desde a fronteira, propor um paradigma outro ou desobediência epistêmica significam desprendimento e abertura” (BRAGATO, 2014, p. 214). Nesse sentido, o pensar decolonial não tem como objetivo adotar abordagens e métodos eurocêntricos, mas, sim, buscar saberes que fujam da racionalidade hegemônica, que sejam capazes de resgatar os conhecimentos perdidos nos processos de “desenvolvimento” e de empoderar formas de pensar que uma vez foram reprimidas. Se, por um lado, a colonialidade é um instrumento de poder que adquire diversas faces, o pensamento decolonial é uma consequência do processo da modernidade, que adquire uma posição de resistência perante a imposição de conhecimentos eurocêntricos.

Nessa direção, a descolonialidade pode expressar-se de maneira significativa nas várias formas de pensar da sociedade latino-americana. Considerando as modificações e transformações contemporâneas do contexto mundial, o pensamento decolonial posiciona-se criticamente perante o grave cenário de pobreza e desigualdade dos países da América Latina, o que significa refletir sobre as relações de colonialidade presentes na economia e na política mundial. Do mesmo modo, essa abordagem pode colaborar no fortalecimento dos movimentos e das lutas sociais que reivindicam condições básicas para concretizar suas concepções de dignidade humana. É nesse contexto que a teoria crítica dos direitos humanos busca romper com a cultura clássica dos direitos humanos universais, que se

baseia em pressupostos eurocêntricos e sustenta sistemas político-econômicos que intensificam e agravam as situações de vulnerabilidade dos povos, grupos e indivíduos não norte-ocidentais e subalternizados.

A CONSTRUÇÃO DE UMA TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS: PENSAR COM JOAQUÍN HERRERA FLORES

Os direitos humanos, estabelecidos pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (ONU, 1948), são compreendidos como um rol de direitos e garantias inerentes aos seres humanos, fundamentais para que os indivíduos tenham uma vida digna. Entretanto, outras formas de pensar e compreender os direitos humanos, entretanto, foram desenvolvidas, mas a teoria clássica dos direitos humanos permanece hegemônica e persiste sustentando justificativas conservadoras. Nesse contexto, Joaquín Herrera Flores (2009) propõe uma teoria crítica dos direitos humanos, visando a transformar a realidade de mais da metade da população mundial que vive abaixo da linha da pobreza e sofre com graves desigualdades. Antes de refletir a partir da teoria crítica, é preciso compreender a perspectiva clássica e tradicional dos direitos humanos, o seu contexto e a sua complexidade. Os direitos humanos, na perspectiva tradicional, sustentam-se na compreensão ocidental de mundo, e são entendidos como

direitos universalmente válidos independentemente do contexto social, político e cultural em que operam e dos diferentes regimes de direitos humanos existentes em diferentes regiões do mundo: partes de uma concepção de natureza humana como sendo individual, autossustentada e qualitativamente diferente da natureza não humana (SANTOS, 2013, p. 55).

Para a teoria clássica, a origem dos direitos humanos remete ao século 18, ao Iluminismo e às grandes revoluções da história norte-ocidental, como a Revolução Americana de 1776 e a Revolução Francesa de 1789, que reivindicavam direitos inerentes aos cidadãos de seus Estados. Sua origem, entretanto, está muito mais vinculada ao século 20, às graves consequências das Guerras Mundiais⁶ e ao contexto da guerra fria.⁷

⁶ A Primeira Guerra Mundial ocorreu entre os anos de 1914 e 1918, especialmente concentrada no Continente Europeu. Entre suas causas as que mais se destacam são o Atentado de Sarajevo contra o herdeiro do Império Austro-Húngaro, em junho de 1914, e as políticas imperialistas adotadas pelas potências europeias no final do século 19 e no início do 20 (VISENTINI, 2014). Posteriormente, a Segunda Guerra Mundial envolveu e afetou grande parte dos países mundiais, mesmo que direta ou indiretamente, durante os anos de

Os pactos internacionais sobre direitos humanos, tal qual a Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948), foram feitos em um ambiente marcado pelo fenômeno político e econômico da guerra fria e, nesse contexto, “junto aos tímidos e controlados processos de descolonização, colocavam-se em prática políticas públicas decididamente interventoras sobre as conseqüências mais perversas da aplicação do mercado à sociedade” (FLORES, 2009, p. 24). A pauta dos direitos humanos, portanto, dividiu espaço com a descolonização e com o desenvolvimento de uma nova política econômica dominante, que transformariam o espaço social, político, cultural e econômico e, nas próximas décadas, substituiriam o rol de garantias jurídicas em razão do enfraquecimento das políticas interventivas.

Além disso, é nesse âmbito que os direitos humanos constroem uma ideia de dignidade humana tal qual se concebe no mundo ocidental, adquirindo a hegemonia como linguagem da dignidade humana. Nesse contexto, grande parte da população mundial não é sujeito de direitos humanos, mas apenas objeto de seu discurso, pois possui outras linguagens de dignidade humana. Mediante essa situação, Santos (2013) demonstra que a hegemonia dos direitos humanos como linguagem da dignidade humana representa, por um lado, uma derrota histórica dos grupos sociais oprimidos, tendo em vista que existem outras linguagens de dignidade humana ao redor do mundo e outros sofrimentos humanos injustos além daqueles considerados violações dos direitos humanos. Isto é,

gradualmente, o discurso dominante dos direitos humanos passou a ser o da dignidade humana consonante com as políticas liberais, com o desenvolvimento capitalista e suas diferentes metamorfoses (liberal, social-democrático, dependente, fordista, pós-fordista, fordista periférico, corporativo, estatal, neoliberal e etc.) e com o colonialismo igualmente metamorfoseado (neocolonialismo, colonialismo interno, racismo, trabalho análogo ao trabalho escravo, xenofobia, islamofobia, políticas migratórias repressivas e etc.). Temos, pois, de ter em mente que o mesmo discurso dos direitos humanos significou coisas muito diferentes em diferentes contextos

1939 e 1945, em razão de objetivos expansionistas e lutas por poder envolvendo a Alemanha nazista e suas relações político-econômicas com a Inglaterra e a França, sendo caracterizada por ter sido um dos eventos mais violentos da história humana (BERTONHA, 2005).

⁷ A guerra fria foi um conflito político, econômico, social, ideológico, tecnológico e militar que teve início após a Segunda Guerra Mundial, especificamente em 1947. Tratou-se de uma disputa pela hegemonia mundial entre os Estados Unidos da América e a União Soviética, duas potências que representavam sistemas e ideologias distintas. Após três décadas de confrontos estratégicos, o conflito teve fim, em 1991, com a dissolução e extinção da União Soviética. Durante e após esse conflito, entretanto, se estabelece uma nova ordem mundial que, controlada pelos países ocidentais do norte global, permanece atuando e interferindo nas relações econômicas, políticas, sociais, culturais e ideológicas dos demais Estados, grupos e comunidades do século 21 (FARIA; MIRANDA, 2003).

históricos e tanto legitimou práticas revolucionárias como práticas contrarrevolucionárias. Hoje, nem podemos saber com certeza se os direitos humanos do presente são uma herança das revoluções modernas ou das ruínas dessas revoluções (SANTOS, 2013, p. 49).

Deste modo, os direitos humanos e a noção de dignidade, caracterizados por intermédio da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948) e de sua perspectiva clássica, têm como essência um rol de direitos que tem por objetivo adquirir mais direitos, sem indicar e tratar dos bens, materiais e imateriais, a serem garantidos ou das condições e dos instrumentos pelos quais é possível exigir ou pôr em prática os direitos mencionados. Flores (2009), entretanto, aponta para outro problema: a matéria da declaração afirma que os indivíduos possuem direitos naturais, isto é, inerentes à existência humana. As pessoas, todavia, não possuem os meios e capacidades necessárias para exercer ou exigir seus direitos “naturais”.

Consequentemente, os indivíduos e grupos que lutam por direitos “acabam desencantados, pois, apesar de nos dizerem que *temos* direitos a imensa maioria da população mundial não pode exercê-los por falta de condições materiais para isso” (FLORES, 2009, p. 27). Essa consequência é uma das mais graves falhas da teoria clássica, pois, ao apresentar um rol de direitos inerentes e naturais à condição humana, isto é, direitos que uma pessoa possui pelo simples fato de ser humana, exclui elementos fundamentais dos direitos e garantias, na medida em que ignora os movimentos e lutas necessárias para o reconhecimento de tais prerrogativas. Além disso, coloca em situação de invisibilidade todos os seres, comunidades e populações que permanecem lutando pela efetividade e garantia desses direitos. Isso ocorre porque a linguagem do direito é imperativa. Quando as disposições da Declaração afirmam que todos *são* iguais perante a lei, na realidade estão transmitindo a ideia de que todos *devem ser* iguais, ou seja, se trata de uma condição de igualdade que ainda precisa ser construída ou atingida. Por isso,

não podemos tranquilamente acreditar que, com a existência de uma norma, já temos o acesso aos bens (inclusive se nos referimos à situação dos direitos nos países desenvolvidos econômica e juridicamente). Pode ocorrer que a norma não possa ser aplicada por falta de meios econômicos. Pode ocorrer que não se queira aplicar por falta de vontade política. Ou quiçá ocorra que uma pessoa ou grupo partam de coordenadas culturais e sociais que impeçam sua colocação em prática. O que fazer com um instrumento que “temos” se não podemos colocá-lo para funcionar por falta de meios, por falta de políticas públicas ou por razões que apelam a alguma tradição considerada intocável? (FLORES, 2009, p. 39).

Ademais, não se pode ignorar que as teorias clássicas sobre direitos humanos se desenvolveram em um âmbito cultural em que, conseqüentemente, se tornam fundamentos ideológicos característicos do tema. Em resposta a discussões filosóficas e movimentos sociais, a ideia de direitos humanos se desenvolve, desde o século 16 até a atualidade, no contexto ocidental. Desse modo,

não podemos ocultar que seus fundamentos ideológicos e filosóficos – quer dizer, culturais – são puramente ocidentais. Essa constatação não retira nem um pouco a importância do texto, mas nos ajuda a colocá-lo em seu contexto concreto, o qual, em momentos posteriores, pode nos servir para explicar algumas das dificuldades que encontramos para sua implementação prática. Não podemos analisar os direitos humanos de fora de seus contextos ocidentais (FLORES, 2009, p. 36).

O conjunto de premissas empíricas que sustenta a universalidade dos direitos humanos da perspectiva tradicional, os apresenta como um fato já existente, ou seja, que as pessoas já são detentoras de direitos somente pela sua condição de ser humano. Na realidade, entretanto, não são todos os indivíduos que podem gozar dos direitos e, além disso, não são todos que querem gozar dos direitos. “Tudo dependerá da *situação que cada um ocupe* nos processos que facilitam ou dificultam o acesso aos bens materiais e imateriais exigíveis em cada contexto cultural para se alcançar a dignidade” (FLORES, 2009, p. 38).

Por outro lado, as normas constituem apenas um dos instrumentos possíveis de se utilizar para chegar até a satisfação de certas necessidades ou demandas, assim como fazem parte de um sistema em que a divisão de trabalho estabelece o acesso ou não a determinados bens materiais e imateriais. Isso é relevante à medida que o sistema hegemônico da atualidade é, em sua grande parte, neoliberal. Conseqüentemente, se dá menor importância para políticas públicas de igualdade social, econômica e cultural, o que deixa as normas jurídicas sem efetiva aplicação. As normas determinam que o acesso aos meios jurídicos deveria ser igual para todos, mas, na realidade, nem todos têm “por igual os direitos, ou seja, os instrumentos e meios para levar adiante nossas lutas pelo acesso aos bens necessários para afirmar nossa própria dignidade” (FLORES, 2009, p. 41). É dessa lógica que deriva a realidade de certos grupos, que enfrentam maiores dificuldades de utilização dos meios jurídicos para garantirem acesso aos bens exigíveis para uma vida digna.

Em meio aos desafios e problemas ocasionados pelo discurso clássico e hegemônico dos direitos humanos, Joaquín Herrera Flores (2009) propõe uma abordagem emancipadora, na qual os direitos humanos “são processos, ou seja, o resultado sempre provisório das lutas que os seres humanos colocam em prática para terem acesso aos bens necessários para a vida” (p. 28). Diferentemente da ideia tradicional de que são direitos propriamente ditos, essa perspectiva adota a lógica de que um direito humano trata dos bens necessários para se viver com dignidade e que, por meio das lutas pelo acesso aos bens, os direitos humanos se transformam em direitos positivados.

A teoria crítica precisa partir da noção de que os indivíduos, as comunidades e as populações promovem processos de direitos humanos porque, em primeiro lugar, necessitam ter acesso aos bens, materiais e imateriais, fundamentais para viver e, em segundo, porque o acesso aos bens não se dá facilmente, tendo em vista que faz parte de um sistema em que alguns possuem maior facilidade de acesso, enquanto outros têm maior dificuldade ou, em muitos casos, não têm qualquer possibilidade de acessá-los. É por essas razões que

começamos a lutar pelos direitos, porque consideramos injustos e desiguais tais processos de divisão do fazer humano. Para tanto, todas e todos precisamos dispor de condições matéria – e imateriais – concretas que permitam o acesso aos bens necessários para a existência (FLORES, 2009, p. 30).

Tendo em vista que a perspectiva emancipadora tem por direitos humanos o processo e o resultado das lutas por acesso aos bens, outra questão caracteriza essa abordagem: o objetivo das lutas sociais pelo acesso aos bens necessários para viver não visa apenas a sobrevivência, mas, sim, a uma vida digna. Os direitos humanos são resultados provisórios que derivam do processo das lutas sociais pela dignidade humana. Nesse contexto, não se trata de uma noção abstrata de dignidade, mas da dignidade como objetivo material, “que se concretiza no acesso igualitário e generalizado aos bens que fazem com que a vida seja ‘digna’ de ser vivida” (FLORES, 2009, p. 31). Para isso, é necessário estabelecer meios e instrumentos de acesso ao poder político e legislativo, assim como é fundamental construir sistemas e normas que garantam e efetivem os direitos humanos, de modo que as instituições nacionais e internacionais se comprometam com o cumprimento das conquistas adquiridas por meio das lutas pela dignidade. Deste modo,

o conteúdo básico dos direitos humanos não é o direito a ter direitos (círculo fechado que não cumpriu com seus objetivos desde que se “declarou” há quase seis décadas). Para nós, o conteúdo básico dos direitos humanos será o conjunto de lutas pela dignidade, cujos resultados, se é que temos o poder necessário para isso, deverão ser garantidos por normas jurídicas, por políticas públicas e por uma economia aberta às exigências da dignidade (FLORES, 2009, p. 33).

Por outro lado, é essencial ter consciência de que toda luta e movimento social possuem obstáculos que, muitas vezes, impedem o estabelecimento dos direitos humanos. Como principais empecilhos destaca-se o sistema de concentração do poder econômico e político em instituições, estatais e não estatais, de países desenvolvidos, responsável por concentrar o acesso aos bens em uma pequena parcela da população mundial, enquanto o restante da humanidade encontra-se em situação de extrema pobreza, grave desigualdade e vulnerabilidade. Além disso, as políticas neoliberais de livre-mercado constituem importante obstáculo, na medida em que colocam em risco ou eliminam direitos sociais, políticos, econômicos e culturais conquistados por meio de intensos movimentos e lutas sociais.

A realidade, composta pela constante luta para estender os direitos humanos a todos os indivíduos e pelo complexo de obstáculos que impede a total efetivação dos direitos humanos, exige uma posição científica. Para que seja possível se aproximar deles a partir de sua complexidade, é fundamental realizar uma investigação que busque o vínculo do objeto com a realidade para que, como sugere Flores (2009), a análise não se limite à influência filosófica do essencialismo. Pelo contrário, o abandono de uma filosofia metafísica ou ontológica, que pretende a pureza conceitual, é imprescindível para compreender os direitos humanos no contexto híbrido e impuro da realidade. Em outras palavras, apenas é possível compreender os direitos humanos em seu contexto sem os separar da realidade, e tal abordagem é uma posição científica à medida que abandona preceitos de pureza oriundos da filosofia ocidental. É mediante essa posição científica que a teoria crítica propõe que os direitos humanos sejam colocados em prática abrangendo todo contexto e complexidade política em que estão envolvidos, pois, para pensar uma teoria emancipadora, é necessário enxergar os interesses político-ideológicos do objeto. É especialmente porque o caráter ideológico dos direitos humanos passa a ser negado, a partir de seu reconhecimento jurídico, que se faz necessário combater a visão tradicional e hegemônica que oculta o papel das lutas sociais. Por conseguinte,

os direitos humanos devem ser estudados e levados à prática politicamente; primeiro, a partir de um saber crítico que revele as escolhas e os conflitos de interesses que se encontram por trás de todo debate cheio de ideologias e, segundo, inserindo-os nos contextos sociais, culturais e econômicos em que necessariamente nascem, se reproduzem e se transformam. Somente dessa maneira poderemos nos adaptar às situações variáveis e lutar com mais armas que o conjunto de certezas herdado de uma visão do mundo caduca e irreal (FLORES, 2009, p. 50).

Tendo em vista que os direitos humanos estão permeados por grande complexidade, cujos elementos são interdependentes, alguns dos contextos não são fixos e imutáveis como sugere a teoria clássica. O contexto econômico, por exemplo, sofreu uma série de mudanças a partir da segunda metade do século 20, caracterizando-se pela passagem de uma economia de mercado a uma sociedade de mercado.

O âmbito econômico impacta as diversas áreas e elementos dos direitos humanos. As políticas neoliberais, adotadas após a guerra fria, transformaram significativamente o mundo, de modo que instituíram uma forma injusta e desigual de ordenar as atividades e processos econômicos, em que o poder político se torna dependente da economia, nos termos da “mão invisível do mercado”.⁸ Por outro lado, a economia atua na conservação de relações sociais e de poder, estabelecida inicialmente pelo colonialismo e imperialismo, sustentando uma única maneira “de ver, entender e atuar no mundo” (FLORES, 2009, p. 52). Esse processo traduz-se em uma economia distanciada do social, caracterizada por sujeitos individualistas, em que a ganância é a norma de atuação, consistindo em uma redução da economia à luta competitiva desses indivíduos.

Nesse sentido, Joaquín Herrera Flores (2009) busca denunciar e elucidar os mecanismos que reduzem os direitos humanos ao direito dos indivíduos egoístas e atomizados, mas vai além. *A (re) invenção dos direitos humanos* apresenta novas reflexões e novas práticas, com intenção de pensar uma teoria que não conviva sem maiores problemas com as violações de direitos e garantias. Joaquín Herrera Flores (2009) trabalha quatro condições e cinco deveres básicos para construir uma teoria realista e crítica dos direitos humanos. A primeira condição trata de assegurar uma visão realista do mundo, pois compreender a realidade é fundamental para orientar racionalmente as ações

⁸ A expressão “mão invisível do mercado” foi originalmente adotada pelo filósofo Adam Smith (2006), descrevendo a ideia de que, em uma economia de mercado, as próprias ações e interações dos agentes, inseridos no sistema do mercado, estabelecem uma ordem na economia, mesmo sem qualquer instituição ou entidade responsável por ordenar o sistema. Isto é, a “mão invisível” seria a noção de que o mercado se autorregula.

a serem tomadas. Somente a partir da compreensão da realidade é possível apostar na construção de condições materiais que permitam uma vida digna de ser vivida.

O pensamento crítico ainda necessita ir além; precisa ser um pensamento de combate, capaz de desempenhar um papel de conscientização eficaz, com vistas à mobilização. Isto é, uma forma de pensar que seja acessível aos indivíduos e às comunidades que lutam efetivamente pelo que compreendem por dignidade. É nesse contexto que a teoria crítica surge, a partir e para o empoderamento de grupos sociais que reforçam a garantia formal de direitos já reconhecidos, e que, por outro lado, lutam por novas formas de compreender a dignidade.

O distintivo do pensamento crítico é sua função crítica, isto é, sua riqueza no rigor com que realiza essa tarefa de aumentar a nossa indignação e sua potencialidade de se expandir multilateralmente, tanto no que se refere às questões de justiça como às de exploração (FLORES, 2009, p. 60).

O pensamento crítico tem, também, como dever, o reconhecimento de que todos devem ter possibilidade de reagir ante o contexto em que vivem. Para isso, se faz necessária a reciprocidade de devolver “o que tomamos dos outros para construir os nossos privilégios, seja dos outros seres humanos, seja da mesma natureza da qual dependemos para a reprodução primária da vida” (FLORES, 2009, p. 61). Consequentemente, a teoria crítica exige responsabilidade pelo dano causado, estabelecendo regras, instituições e políticas concretas de redistribuição, visando à ideia de dignidade humana de cada comunidade. Somente desse modo é possível desenvolver uma nova cultura de direitos humanos, que vise o empoderamento e a abertura das lutas pela dignidade. A proposta principal da construção de uma nova cultura dos direitos humanos é a busca pela dignidade humana por meio de lutas sociais. Para isso, é preciso formular uma nova perspectiva teórica, que se distancie da teoria clássica no sentido de inovar as ideias sobre a luta dos direitos humanos. O contexto do século 21 é novo, e não mais se satisfaz com um rol de direitos não efetivados. Por isso, exige uma atitude de defesa perante a “avalanche ideológica provocada por um neoliberalismo agressivo e destruidor das conquistas sociais arduamente alcançadas pelas lutas de movimentos sociais, partidos políticos de esquerda e sindicatos durante mais de um século e meio” (FLORES, 2009, p. 65).

Consequentemente, é necessário integrar os direitos. Os direitos humanos apresentados pela Declaração Universal (ONU, 1948) são repartidos em duas classes principais: individuais e sociais. Na realidade, os direitos de caráter individual foram

colocados em um patamar de superioridade, sustentados por uma reinterpretação da filosofia liberal. Os processos de luta pela dignidade não distinguem fatores individuais ou sociais. Os direitos humanos são uma única classe, pois a liberdade e a igualdade nada são uma sem a outra. A integração dos direitos ocasiona uma nova forma de compreender justiça e equidade, em que as políticas econômicas neoliberais não podem justificar a grave exclusão e a desigualdade social.

Nesse contexto, a nova cultura precisa sustentar-se em uma reflexão crítica perante o paradoxo dos direitos humanos no século 21. De um lado, percebe-se o aumento da discussão internacional sobre a consolidação dos direitos humanos, enquanto, na realidade, os países ainda em desenvolvimento enfrentam o aumento de desigualdades e injustiças sociais. Desde a assinatura da Declaração Universal dos Direitos Humanos até o presente, se passaram, aproximadamente, sete décadas de discussões sobre direitos humanos. Enquanto isso, os direitos permanecem convivendo com um sistema econômico que agrava desigualdades sociais, econômicas e culturais, usufruindo de uma teoria tradicional e ultrapassada para justificar sua hegemonia.

Esse paradoxo agrava-se em razão da política de condicionamento do desenvolvimento. Isto é, a proposta internacional é de que países desenvolvidos irão auxiliar no desenvolvimento dos demais países, contanto que eles cumpram primeiro com os princípios dos direitos humanos. A questão é: “como respeitar direitos humanos concretos em países agoniados econômica e politicamente pela obrigação de pagar uma dívida e juros que lhes impedem de criar condições (desenvolvimento) que possibilitem práticas sociais em prol dos direitos?” (FLORES, 2009, p. 70). Não é possível construir uma perspectiva efetiva de direitos humanos sem embasamento crítico, ou seja, sem evidenciar os problemas da realidade que impedem o avanço da pauta da luta pela dignidade. Para que seja possível denunciar o paradoxo dos direitos humanos no século 21, é preciso combater a racionalidade da ideologia jurídica e política hegemônica do neoliberalismo e do neoconservadorismo, que justifica o “(des)cumprimento dos direitos humanos no mundo utilizando indicadores que fixam as liberdades individuais e o Estado formal de direito acima dos direitos sociais e do Estado social de direito” (FLORES, 2009, p. 92). Esse combate precisa fazer parte da educação da sociedade civil, e para que isso entre nas mentes dos estudantes é necessário conhecer os textos e, conseqüentemente, interpretá-los criticamente. Isto significa que a interpretação atua como forma de resistência.

A concepção de direitos humanos a partir de uma perspectiva teórica nova, integradora, crítica e contextualizada, tem como imperativo a construção de alternativas que revelem e explicitem as circunstâncias históricas e atuais dos direitos humanos. Nesse pressuposto, Flores (2009) destaca a importância da recuperação da ação política, pois, por intermédio disso, é possível romper as perspectivas naturalistas que colocam o direito e a ação política democrática em esferas separadas. Os direitos humanos devem, portanto, ser vistos junto do político, de modo que o direito não é algo prévio à ação política, mas se trata de uma relação de interdependência. A partir disso, os direitos humanos servem para aumentar a potência e a capacidade, dos indivíduos e grupos, de atuação no mundo. Trata-se do dever de recuperar a relação complementar e paralela do político e da luta pela dignidade. É nesse sentido que o referido autor afirma que

nada é mais universal que garantir a todos a possibilidade de lutar, plural e diferenciadamente, pela dignidade humana. A maior violação aos direitos humanos consiste em impedir que algum indivíduo, grupo ou cultura possa lutar por seus objetivos éticos e políticos mais gerais; entre os quais, se destaca o acesso igualitário aos bens necessários ou exigíveis para se viver dignamente (FLORES, 2009, p. 113-114).

Deste modo, o pensamento crítico demonstra que os direitos humanos precisam ser visualizados como processos de movimentos e lutas sociais pela dignidade humana, cujo resultado objetiva a redistribuição de bens, o empoderamento de indivíduos, grupos e comunidades, e a reinterpretação do contexto econômico, político e social. No centro da questão sempre irá se encontrar a ideia de dignidade humana, de modo que seu significado varia de acordo com seus contextos. A complexidade dos direitos humanos é imensa, sendo composta por elementos teóricos, sociais, políticos, econômicos, filosóficos, culturais, religiosos e étnicos. Com o objetivo de melhor visualizar e compreender a profundidade do assunto, Flores (2009) desenvolve a figura do “diamante ético”. A figura demonstra a interdependência entre os múltiplos componentes que caracterizam e formam os direitos humanos; a partir dela possível compreender a complexidade à qual a teoria crítica se refere: os direitos humanos como um marco para a construção de possibilidades e processos de luta pela dignidade humana. O diamante representa, portanto,

um sistema integrado de cristais que se formou com o passar do tempo por superposições de materiais que, ao final, convergem na maravilhosa figura da jóia. Os direitos humanos, vistos a partir de uma perspectiva crítica e

contextualizada – não como justificações ideológicas dos neocolonialismos contemporâneos –, podem converter-se não em uma jóia a ser contemplada, mas sim no resultado de lutas que se sobrepõem com o passar do tempo e que são impulsionadas tanto por categorias teóricas como por categorias práticas (FLORES, 2009, p. 114).

Os elementos presentes no diamante ético dividem-se em dois eixos e grupos. Os elementos conceituais, que dizem respeito ao eixo vertical, são as teorias, a posição, o espaço, os valores, a narração e as instituições. Enquanto isso, o eixo horizontal é composto pelos elementos materiais, isto é, as forças produtivas, a disposição, o desenvolvimento, as práticas sociais, a historicidade e as relações sociais. Em seu centro encontra-se o ponto de colisão desses elementos, ou eixos, que é representado pela dignidade humana. Nesse contexto, a ideia de dignidade humana concretiza-se a partir da conquista de um “acesso igualitário aos bens materiais e imateriais que nos permitam levar adiante nossas vidas a partir de nossas particulares e diferenciadas formas de vida” (FLORES, 2009, p. 116).

O que se busca por meio do diamante ético, portanto, é demonstrar e compreender que, para essa concepção de direitos humanos, se trata da melhor satisfação de uma necessidade, concretizando os direitos, aproximando-se do ideal de dignidade humana estabelecido a partir dos conceitos materiais do indivíduo. Isto é, “tanto a dignidade humana como os direitos não são elementos isolados e, também, não são dados com antecedência, mas sim construídos passo a passo pela própria comunidade ou grupo afetado” (FLORES, 2009, p. 117). Por isso, dignidade humana não é algo metafísico ou abstrato, mas algo que se refere às possibilidades ou obstáculos que os indivíduos e comunidades possuem no acesso aos bens materiais e imateriais.

Um dos principais elementos do diamante ético, no ponto de vista dessa discussão, é a disposição, que diz respeito ao “conjunto de atitudes sociais, individuais ou coletivas, sob o qual se toma consciência da posição que se ocupa nos processos materiais nos quais estamos inseridos” (FLORES, 2009, p. 125). Isto é, a disposição representa o processo de tomada de consciência que permitirá uma postura emancipadora perante o mundo. Para que seja possível analisar os problemas de desigualdade e exclusão social ou construir movimentos e lutas sociais, é preciso estar consciente da realidade. Se os indivíduos, grupos e populações se tornarem conscientes de sua exploração ou exclusão, podem tomar duas atitudes: aceitar passivamente a situação em que vivem ou resistir e se impor.

Em vários períodos da história humana a tomada de consciência dos povos oprimidos desenrolou-se em lutas e movimentos de reivindicação de direitos que garantiam uma ideia de dignidade. A simples tomada de consciência e resistência, entretanto, não é suficiente perante estruturas e sistemas hegemônicos e conservadores. As instituições públicas e privadas de cada época eram controladas por aqueles que detinham poder e influência para determinar todos os âmbitos da sociedade, impedindo que os oprimidos tivessem acesso a meios de resistência.

Essa foi, e ainda é, a realidade de muitas sociedades. As transformações históricas, econômicas e políticas são marcadas pela razão ocidental e sua visão de mundo. As demais concepções de dignidade e modo de perceber a vida foram estrategicamente apagadas. Tal tradição resultou em uma ordem mundial controlada pelo interesse de poucos e pela exclusão de grande parte da população mundial. A nova visão dos direitos humanos compreende seus processos históricos, contextos e sua realidade. Por isso, objetiva fortalecer e empoderar todos e todas em situação de desigualdade, vulnerabilidade e invisibilidade, pois somente a luta e reivindicação pela dignidade humana é capaz de se impor, posto que “revoltar-nos é assumir o testemunho da história” (FLORES, 2009, p. 54).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação entre o pensamento decolonial e a teoria crítica dos direitos humanos está baseada, portanto, em dois elementos principais: a perspectiva crítica às teorias eurocêntricas e hegemônicas e a construção de pensamentos e saberes que empoderem e resgatem os conhecimentos de povos, grupos e comunidades que tenham diferentes noções e concepções dos saberes e de dignidade. A partir dessas questões principais, observando o contexto latino-americano, existem diversas formas de conhecimentos que podem agregar para a resolução de graves problemas mundiais.

Ramón Grosfoguel (2016) demonstra, com seus estudos, os impactos da lógica da colonialidade em diversos grupos e indivíduos, com atenção especial para as consequências que geraram, como o sexismo, o racismo e assim por diante. Um dos grupos mencionados é o povo indígena que, primeiramente defendido por Poma de Ayala perante a Coroa Espanhola, sofreu imensamente com as consequências da hegemonia europeia e ocidental. No contexto atual, entretanto, a concepção desses povos de dignidade e de

natureza é de extrema importância para pensar e refletir sobre os impactos humanos no meio ambiente, considerando que as narrativas e os saberes indígenas sobreviveram por séculos e permanecem defendendo relações equilibradas entre as comunidades e o meio. Esse é apenas um dos exemplos de conhecimentos subalternizados que precisam de empoderamento e visibilidade. Muitos grupos e comunidades latino-americanas agregam nas discussões sobre dignidade, desigualdades e justiça social, como o movimento negro, as questões de gênero e sexualidade, formas de pensar acessibilidade, etc.

A teoria crítica dos direitos humanos, de Joaquín Herrera Flores (2009), insiste que apenas com o fortalecimento da participação política e da interpretação e crítica aos moldes clássicos é possível construir soluções para os graves problemas que a humanidade enfrenta. Nesse sentido, devido ao contexto histórico e atual da América Latina, é preciso enxergar a dimensão dos problemas, suas origens, causas e consequências, mas, durante esse processo, é necessário atentar para as lutas e ações pela dignidade e pelos direitos humanos, pois essas são as reivindicações dos povos que, apesar de reprimidos e subalternizados, persistem e resistem em prol de melhores condições de vida e de sociedades mais justas.

REFERÊNCIAS

AMARAL, João do. Arte descolonial. Pra começar a falar do assunto ou: aprendendo a andar pra dançar. Revista Iberoamérica Social, 2017. Disponível em: <https://iberoamericasocial.com/arte-decolonial-pra-comecar-falar-do-assunto-ou-aprendendo-andar-pra-dancar/>. Acesso em: 3 maio 2019.

BERTONHA, João Fábio. A Segunda Guerra Mundial: que história é esta? São Paulo: Saraiva, 2005.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. Revista Novos Estudos Jurídicos, Itajaí, v. 19, n. 1, p. 201-230, 2014.

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

COLAÇO, Thais Luzia. Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2000.

_____. Hacia una filosofía política crítica. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001.

_____. Introducción a la filosofía de la liberación. 5. ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995.

FARIA, Ricardo de Moura; **MIRANDA**, Mônica Liz. Da Guerra Fria à Nova Ordem Mundial. São Paulo: Editora Contexto, 2003.

FERNANDES, Estevão Rafael. Apresentação. In: DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco; OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier de (org.). Direito e/ao desenvolvimento: ensaios transdisciplinares. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

FLORES, Joaquín Herrera. A reinvenção dos direitos humanos. Tradução Carlos Roberto Diogo Garcia, Antônio Henrique Graciano Suxberger e Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

GLES. Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos. Manifesto inaugural. In: **CASTRO-GÓMEZ**, Santiago; **MENDIETA**, Eduardo. Teorías sin disciplina: latino americanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Estado e Sociedade*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

LIMA, Marcos Costa; **ELÍBIO JUNIOR**, Antônio Manuel; **ALMEIDA**, Carolina Soccio Di Manno de. Pós-colonialismo e o mundo plural na obra de Walter Mignolo. *Oficina do Historiador*, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 4-18, 2014.

LÓPEZ, C. Gabriel Galarza; **SALAZAR**, Alba. Descolonizar e interculturalizar el saber: el reto de la universidad latinoamericana. *Revista Interconectando Saberes*, Xalapa, ano 4, n. especial, p. 39-51, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 75-97, 2016.

MIGNOLO, Walter. Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

_____. *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

ONU. Organização das Nações Unidas. Declaração Universal dos Direitos Humanos. 1948. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>. Acesso em: 18 maio 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires: Clacso, 2005.

SANTOS, André Leonardo Copetti; **LUCAS**, Douglas Cesar; **BRAGATO**, Fernanda Frizzo; (org.). Pós-colonialismo, pensamento descolonial e direitos humanos na América Latina. Santo Ângelo: Furi, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Direitos humanos, democracia e desenvolvimento. In: **SANTOS**, Boaventura de Sousa; **CHAUÍ**, Marilena. Direitos humanos, democracia e desenvolvimento. São Paulo: Cortez, 2013.

SMITH, Adam. *A mão invisível*. 1. ed. São Paulo: Penguin, 2013.

_____. *A riqueza das nações. Das causas do aprimoramento das forças produtivas do trabalho*. 1. ed. Curitiba: Juruá, 2006.

VISENTINI, Paulo Fagundes. *A Primeira Guerra Mundial e o declínio da Europa*. 1. ed. Rio de Janeiro: Alta Books, 2014.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 131-152, 2008.