



## **Crítica das dimensões modernas: a historicidade dos direitos humanos desde o giro descolonial *nuestroamericano***

*Criticism of modern dimensions: the historicity of human rights since the our nuestroamericano decolonial turn*

**Andriw de Souza Loch<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Universidade do Extremo Sul Catarinense, Criciúma, Santa Catarina, Brasil. E-mail: andriwloch@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2811-6470>.

**Lucas Machado Fagundes<sup>2</sup>**

<sup>2</sup> Universidade do Extremo Sul Catarinense, Criciúma, Santa Catarina, Brasil. E-mail: lmachado@unesc.net. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0017-8100>.

Artigo recebido em 20/07/2019 e aceito em 30/08/2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



**Resumo**

Trata-se de um estudo sobre o redimensionamento na historicidade moderna que fundamenta o tema dos direitos humanos, problematizando-os a partir da perspectiva do giro descolonial *nuestroamericano*. Logo, busca-se refletir acerca do historicismo dimensional da temática, considerando a diferença colonial e, especificamente, questionando a perspectiva das chamadas dimensões dos Direitos Humanos como construções doutrinárias que representam um encobrimento histórico e uma invisibilidade das lutas e concepções humanistas na América Latina. Assim, a pesquisa explorou bibliograficamente a forma da manifestação sócio-histórica das estruturas coloniais na modernidade a partir do recorte dimensional proposto pelas doutrinas de direitos humanos, destacando o sentido da construção do poder hegemônico global e o encobrimento das experiências nas realidades classificadas como periféricas.

**Palavras-chave:** Dimensões dos Direitos Humanos; América Latina; Modernidade; Historicidade crítica; Giro descolonial.

**Abstract**

It is a study about the resizing in the modern historicity that bases the theme of human rights, problematizing them from the perspective of the American decolonial turn. Therefore, it is sought to reflect on the dimensional historicism of the subject, considering the colonial difference and, specifically, questioning the perspective of the so-called Human Rights dimensions as doctrinal constructions that represent a historical cover-up and an invisibility of humanist struggles and conceptions in Latin America. Thus, the research explored bibliographically the form of socio-historical manifestation of colonial structures in modernity from the dimensional cut proposed by human rights doctrines, highlighting the construction of global hegemonic power and the masking of experiences in the realities classified as peripheral.

**Keywords:** Dimensions of Human Rights; Latin America; Modernity; Critical historicity; Decolonial turn.



## Introdução

O presente trabalho dedica-se a refletir sobre a questão da historicidade moderna dos Direitos Humanos, que possui uma versão com intuito de homogeneizar o conhecimento sobre o tema, em especial com a sua perspectiva dimensional. A partir dessa compreensão, tornou-se importante explorar o fenômeno da historicidade dos Direitos Humanos e analisar as suas manifestações no período compreendido como modernidade, em especial considerando a questão da colonialidade nas suas diversas facetas sócio-históricas e contemporâneas.

A temática dos Direitos Humanos atravessa a historicidade no formato das denominadas dimensões, em que é costumeiro encontrar nas doutrinas a classificação em no mínimo três momentos<sup>1</sup>, todos relacionados com os acontecimentos históricos da modernidade. Logo, na compreensão moderna sobre os Direitos Humanos, são recortadas apenas as experiências Euro-USA-cêntricas<sup>2</sup>, invisibilizando as práticas dos povos na realidade de luta anticolonial. Ou seja, as perspectivas das lutas anticoloniais, na melhor das hipóteses, são classificadas como meros antecedentes dos Direitos Humanos e por conta disso acabam sendo encobertas e não consideradas na historicidade moderna do tema.

Frente a esta problemática, o pensamento crítico descolonial (WALSH, 2005b)<sup>3</sup> oportuniza um redimensionamento nessa narrativa hegemônica dos Direitos Humanos, transcendendo o recorte moderno e ampliando as possibilidades reflexivas para além do

<sup>1</sup> O primeiro diz respeito as denominadas liberdade pública ou negativas, um não fazer do Estado frente as liberdades individuais, essa dimensão é relacionada com os acontecimentos pós-revolucionário estadunidense e francês, simbolizado pelas liberdades da declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789 na França e pela declaração de direitos da Virgínia de 1776 nos Estados Unidos. Já a segunda dimensão é constantemente relacionada a emergência dos direitos sociais no cenário da Constituição de Weimar ou mesmo no contexto da Revolução russa, ambos acontecimento entre 1917 e 1919, com algumas referências à revolução mexicana de 1917. E o terceiro grande momento da historicidade moderna dos direitos humanos seria o pós-2ª guerra Estadunidense-europeia com a emergência da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Existe na doutrina outras dimensões relacionadas com a democratização, as tecnologias e a globalização, bioética; enfim, um verdadeiro sem fim de disputas por narrativas que ignoram a diferença colonial.

<sup>2</sup> Categoria de Catherine Walsh para denominar a hegemonia dos acontecimentos Norte-americano e Europeu.

<sup>3</sup> Sobre as diferenças entre DEcolonial e DEScolonial, esclarece Mignolo: — (De)colonialidad, por otra parte, pone énfasis en la diferencia con (Des)colonización. Mientras que descolonización fue uno de los términos introducidos durante la Guerra Fría para referirse a las independencias del colonialismo en África y en Asia (y al intento de reproducir en las ex-colonias Estados naciones independientes, lo cual nunca funcionó como en los países industriales), de-colonialidad apunta al proyecto de — desligadura (delinking) conceptual con lo que Aníbal Quijano articuló como el paquete de la colonialidad del poder: control de la tierra y del trabajo (economía); control de la autoridad (política, Estado, fuerzas armadas); el control del género y del sexo (familia cristiano-burguesa heterosexual) y control de la subjetividad (el modelo de la subjetividad modelada sobre el ideal de un hombre blanco, europeo y cristiano) y del conocimiento (de la política teo-lógica del conocimiento a la política ego-lógica, cuyo centro y fuente de irradiación fue la europea renacentista y de la Ilustración).



tradicional. Tal perspectiva recupera outras experiências relacionadas à realidade dos povos que outrora colonizados (ROSILLO, 2011, p. 17)<sup>4</sup> e que ainda suportam os resquícios e as transmutações da diferença colonial<sup>5</sup>. Por estes motivos a proposta é entendida como problematizadora do viés sócio-histórico dos Direitos Humanos.

Inicialmente o texto busca explorar as contribuições do marco de análise denominado *giro descolonial*, verificando as suas potencialidades como pensamento crítico para a reflexão da historicidade moderna, em especial considerando a realidade *Nuestramericana* (MARTÍ, 2005).

No segundo momento, trata-se de analisar o discurso da historicidade jurídica moderna (dominante) (ANDRADE, 1993)<sup>6</sup>, considerando as estruturas das dimensões e as manifestações da colonialidade. Em especial, será explorada a questão da contribuição descolonial e o viés dimensional de Direitos Humanos como narrativa hegemônica de uma evolução histórica unilinear. Por fim, no terceiro item, será demonstrado de que forma o giro descolonial, desde a realidade periférica latino-americana, oportuniza um redimensionamento e reposicionamento da historicidade moderna dos Direitos Humanos.

Para que se possa chegar às conclusões preliminares e, também, para que se tenha uma compreensão embasada da abordagem sobre a historicidade dos direitos humanos, este trabalho utilizou o método dedutivo, baseado em pesquisas bibliográficas.

Finalmente, cabe antecipar que não se trata de negar a historicidade moderna dos Direitos Humanos, mas sim de demonstrar a sua incompletude e o papel encobridor que desempenha quando não refletido e problematizado desde a diferença colonial.

---

<sup>4</sup> Para Rosillo a busca por uma tradição iberoamericana de direitos humanos possibilita: “[...] recupera(r) experiencias que han sido invisibilizadas y, por lo tanto, desperdiciadas por la visión monocultural del saber jurídico que sólo reconoce las tradiciones nordatlánticas (inglesa, francesa y norteamericana) como las únicas que pueden considerarse defensoras y promotoras de derechos humanos”.

<sup>5</sup> El pensamiento de-colonial presupone, siempre, la diferencia colonial (y en ciertos casos, que no voy a analizar aquí, la diferencia imperial). Esto es, la exterioridad en el preciso sentido del afuera (bárbaro, colonial) construido por el adentro (civilizado, imperial) [...]. (MIGNOLO, p. 245, 2008).

<sup>6</sup> Sobre a importância da historicidade de um tema, vale recorrer por analogia ao dito por Vera Regina Pereira de Andrade: “Historicizar, nesse sentido, não implica reconstruir a história da cidadania, mas situar historicamente sua emergência e configuração enquanto discurso da modernidade, visando, simultaneamente, descortinar algumas dimensões sobre as quais o discurso jurídico dominante, a respeito da cidadania no Brasil, ideologicamente cala”.



## 1 O giro descolonial e sua potencialidade crítica para a reflexão da historicidade moderna dos Direitos Humanos

A hipótese central do estudo é a de que a historicidade ocidental encobre as experiências de lutas anticoloniais por Direitos Humanos e, em especial, difunde uma concepção histórica parcial elevando-a ao nível universal. Logo, faz-se necessária uma historicidade crítica como elemento para a recuperação das experiências desde as outras realidades concretas<sup>7</sup>; um pensamento que possa refletir criticamente o fenômeno dos Direitos Humanos, expandido a sua concepção para além do recorte moderno das doutrinas tradicionais.

Nesse sentido, a descolonialidade ocupa lugar central nos objetivos do presente estudo, pois este pensamento possibilita narrar a modernidade desde a sua outra cara (a colonialidade) evidenciando que a racionalidade moderna tem seu início antes dos movimentos revolucionários burgueses europeu e estadunidenses.

Assim sendo, nessa etapa será estudado o pensamento descolonial, valendo-se das categorias que Catherine Walsh (2018) denomina de *Insurgência Descolonial*. Trata-se, mais do que um giro epistêmico, mas de uma guinada de posturas, processos, transgressões e mobilizações provocativas. É um meio de construir a descolonialidade a partir de uma perspectiva significativa e insurgente, ou seja, mudanças que são ao mesmo tempo políticas, epistêmicas e desde as visões, pensamentos e subjetividades que venham da margem. Mais do que ressignificações ou restaurações, a insurgência é construção e criação.

Seguindo essa perspectiva crítica e insurgente, uma das análises eficientes na proposta da crítica à modernidade é a concepção de Immanuel Wallerstein (2005) sobre o sistema-mundo (WALLERSTEIN, 2005, pp. 64-86), uma leitura que localiza o nascimento da modernidade a partir da abertura do oceano Atlântico<sup>8</sup> como rota para o

---

<sup>7</sup> Sobre o método da realidade histórica concreta, ver: ROSILLO, Alejandro. **Praxis de liberación y derechos humanos**: una introducción al pensamiento de Ignacio Ellacuría. México: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis de Potosí; Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis de Potosí, 2008.

<sup>8</sup> Sobre este tema, vale ressaltar a ressalva proposta por Mignolo, ao afirmar que: Apesar de tomar a idéia de sistema-mundo como ponto de partida, desvio-me dela ao introduzir o conceito de “colonialidade” como o outro lado (o lado escuro?) da modernidade. Com isso não quero dizer que a metáfora de sistema-mundo moderno não tenha considerado o colonialismo. Pelo contrário. O que ora afirmo é que a metáfora de sistema-mundo moderno não traz à tona a colonialidade do poder (Quijano, 1997) e a diferença colonial (Mignolo, 1999; 2000). Conseqüentemente, só concebe o sistema mundo moderno do ponto de vista de seu próprio imaginário, mas não do ponto de vista do imaginário conflitivo que surge com e da diferença



trânsito econômico em nível mundializado, dando o sustentáculo para a emergência do capitalismo mundial.

Na mesma linha de entendimento, só que com enfoque filosófico, Enrique Dussel (1993) compreende que a modernidade tem como data de nascimento 1492, com um período de gestação no processo de expulsão dos Mouros do sul da península Ibérica a partir do fortalecimento dos reinos católicos com o matrimônio dos respectivos reis Fernando de Aragão e Isabel de Castela, os quais tinham em comum o interesse na expulsão dos “infiéis” árabes da península. Essa forma historicizada *dusseliana* considera a Espanha como o primeiro Estado-nação moderno, criando um poder militar nacional ao conquistar Granada e com a edição da *Gramática* castelhana em Nebrija no mesmo ano de 1492 com a dominação da igreja pelo Estado, abrindo a primeira etapa moderna.

Walter Mignolo (2005) fortalece as teses socioeconômica e histórico-filosófica ao destacar o impacto que a emergência comercial pelo Atlântico no século XVI teve na formação da modernidade colonial, uma vez que a partir deste período iniciou a concepção de conhecimento baseado na hermenêutica unilateral do dominador<sup>9</sup>. Assim, mesmo que houvesse outras manifestações, como foi o caso das diversas rebeliões ameríndias, estas foram ocultadas pelo processo de formação do conhecimento moderno.

Para Mignolo:

O imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera. No século XVI, Sepúlveda e Las Casas contribuíram, de maneira distinta e em distintas posições políticas, para construir a diferença colonial. Guaman Poma ou Ixtlixochitl pensaram e escreveram da diferença colonial em que foram colocados pela colonialidade do poder (MIGNOLO, 2005, p. 36).

De imediato percebe-se que a modernidade não representa apenas um período de progressos. Tal perspectiva dá-se justamente pela sua lógica homogeneizadora com a negação da face do outro, criando uma história unívoca. Isso leva a considerar o colonialismo não como um mero acaso, mas em realidade um projeto de dominação,

---

colonial (MIGNOLO, 2005, p. 36). No mesmo sentido ver: DUSSEL, Enrique. Sistema mundo y transmodernidad. **Modernidades coloniales**, p. 204, 2004.

<sup>9</sup> Sobre os arquétipo desta visão unilateral ou mesmo interpretação unívoca, ver: LEÓN PORTILLA, Miguel. **A visão dos vencidos**: a tragédia da conquista narrada pelos astecas. Porto Alegre: L&PM história, 1985.



exclusão e ocultação dos outros sujeitos na mesma forma que a hermenêutica de um Hernán Cortez<sup>10</sup>.

Trata-se do que Dussel (2005) afirma ao compreender a modernidade como a lógica que coloca a Europa no “centro” da História Mundial, constituindo todas as demais realidades como periferia. É o que se percebe como um etnocentrismo diferente de todos os outros, pois transforma a sua realidade local em universal. Nas palavras do autor, “o ‘eurocentrismo’ da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemônica pela Europa como ‘centro’”.

Esta visão eurocêntrica tornou-se hegemônica e operou reposicionando o “centro do mundo” e, por consequência, catalogando as experiências válidas e quais eram as formas corretas de interpretar os acontecimentos históricos, inviabilizando os efeitos da dominação intelectual que se iam produzindo nesse processo, ao mesmo tempo em que potencializava sua concepção de mundo.

Sendo assim, o projeto de construção da modernidade foi uma violência operada de forma direta nos corpos e indireta na epistemologia, ou seja, não aconteceu somente por meio de exploração física. Explica Frantz Fanon (1968) que o domínio colonial – total e simplificador – rapidamente fez desarticular a existência dos povos subjugados e das suas experiências. A negação das realidades alheias, os novos sistemas jurídicos introduzidos pelo sistema dominante, a marginalização e a escravidão sistemática foram fundamentais para a possibilidade de negação cultural dos outros sujeitos.

Ressalta-se que o interesse do colonizador não era aniquilar a existência dos oprimidos, mas conduzi-los a confessar a inferioridade das suas culturas para que fosse possível o processo de dominação, uma vez que a partir desta perspectiva o colonizado estaria colocado, também, em um processo de servidão mental<sup>11</sup>.

Após a etapa da conquista e da dominação física dos corpos, iniciou-se o processo de colonização das sociedades nas quais habitavam, o que se conhece por

---

<sup>10</sup> Cortéz é uma figura central na invasão hispânica ao império asteca. Foi a liderança militar que conduziu os conquistadores ao interior do continente mesoamericano, alcançando o núcleo do império em Tenochtitlan. Sobre o personagem ver: MORAIS, Marcus Vinicius de. **Hernan Cortez: civilizador ou genocida?** Coleção guerreiros. São Paulo: contexto, 2011; ou mesmo consultar: CORTEZ, Hernan. **A conquista do México**. Tradução de Jurandir Soares dos Santos. Porto Alegre: L&PM, 2011.

<sup>11</sup> Sobre essa questão ver a obra: TODOROV, Tzvetan. **La conquista de América: el problema del Otro**. México: Siglo XXI, 2010.



América Latina, conformando uma ordem mundial que culminou em um poder global organizado e hegemônico. Este processo significou o controle das diversas fontes dos recursos mundiais sob as mãos das elites europeias e classes dominantes dentro da organização do poder na forma dos Estados-nações.

Apesar de cada caso ter sido marcado por diferentes características, é possível afirmar que os dominados (da África e da América) foram as principais vítimas dos europeus no processo da invasão e da exploração social, política, econômica e cultural (vítimas das duas primeiras hecatombes (DUSSEL, 1993) de violação dos direitos humanos), a estas vítimas Maldonado-Torres classifica como os “condenados da modernidade”.

Estas práticas de violação dos direitos humanos, no contexto da América Latina, são continuidade ou mesmo produto da outra cara da modernidade, a colonialidade, e representam um modelo de repressão que recai historicamente sobre os modos de produzir conhecimento, perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos e significação (QUIJANO, 1992).

Nesse sentido, Aníbal Quijano salienta:

Durante el mismo periodo en que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidade/modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del Mundo. Tal coetaneidad entre la colonialidad y la elaboración de la racionalidade/modernidad no fue de ningun modo accidental, como revela el modo mismo en que se elaboró el paradigma europeo del conocimiento racional. En realidad, tuvo implicaciones decisivas en la constitución del paradigma, asociada al proceso de emergencia de las relaciones sociales urbanas y capitalistas, las que, a su turno, no podrian ser plenamente explicadas al margen del colonialismo, sobre America Latina em particular (QUIJANO, 1992, p. 15).

Portanto, a razão moderna ganhou força a partir de um sistema europeu de dominação que ocorreu de diversas formas, sempre com o intuito de subjugar a cultura dominada para que esta enxergasse a si mesma como inferior<sup>12</sup>, o que facilitaria a prática de imposição. No âmbito da criticidade ao pensamento moderno, cabe destacar a perspectiva das seguintes categorias: colonialidade do poder, colonialidade do saber e do ser.

---

<sup>12</sup> O sociólogo brasileiro Jessé de Souza critica a cultura do vira-lata em: SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à lava-jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.



Inicia-se tratando o que Aníbal Quijano (2007) define como poder. Na perspectiva demonstrada, o poder seria um conjunto de relações sociais que interagem entre os elementos de exploração, dominação e conflito; operam em uma disputa contínua pelo controle dos âmbitos sociais de existência. Para Quijano (2005), a ideia de raça foi uma questão central para o cunho da colonialidade do poder, uma vez que na América esta ideia foi um dos meios de legitimar as relações de dominação.

Com a invasão ao “novo continente”, a Europa tornou-se o ponto central do mundo inaugurando uma nova idade – a modernidade (DUSSEL, 2007) –, o que conduziu a partir de então à perspectiva eurocêntrica do conhecimento e à elaboração de um critério de divisão social hierárquico denominado raça (como naturalização das práticas coloniais de exploração). Isso redundou em uma nova maneira de validar as relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados.

Assim sendo, cada forma de controle do trabalho esteve articulada de acordo com a determinação racial, o que legitimou – também – a possibilidade de trabalho escravo nas colônias, conforme refere o autor:

A classificação *racial* da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos *brancos*. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das *raças inferiores* pelo mesmo trabalho dos *brancos*, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial (QUIJANO, 2005, p. 120).

Pode-se constatar que, a partir da perspectiva das diferenças e hierarquias raciais, pautadas na colonialidade do saber eurocêntrico, justificou-se (e justifica) o processo de concentração de capital na Europa. Trata-se de reafirmar que a modernidade e a colonialidade estiveram juntas como diferentes faces de uma mesma moeda. Assim, o eurocentrismo apresenta-se como uma racionalidade ou perspectiva de poderio mundial hegemônico sobrepondo-se às demais formas, em especial na América Latina (QUIJANO, 2005).



Esta força hegemônica foi o que justificou o saber colonial para apresentar sua própria perspectiva histórica como o conhecimento científico e universal, mostrando a visão de sociedade moderna como a mais avançada na experiência humana, sustentando-se nos abalos das transformações de poder ocorridas nas últimas décadas. A ocultação das principais formas de oposição política ao liberalismo, bem como a concentração de poderio militar nas indústrias do norte, contribuem para a imagem do modelo moderno como único possível.

Porém, ressalta-se que tal processo de naturalização faz parte do projeto colonial hegemônico iniciado no século XVI e fortalecido no final do século XVIII. Para possibilitar a perpetuação desta lógica, cria-se um imaginário do saber moderno com – basicamente – quatro dimensões: 1) visão universal da história associada ao progresso; 2) a naturalização das relações sociais e da natureza humana da sociedade liberal capitalista; 3) a naturalização ou ontologização das múltiplas áreas próprias desta sociedade; e 4) a necessária superioridade do conhecimento destas sociedades em relação a todas as outras (LANDER, 2005).

Ou seja, há uma organização de lógica de pensamento e da história a partir de uma única perspectiva como referência para qualquer outro meio, apresentando-se como saber universal. Tal prática não ocorre por mera coincidência, mas como um projeto imperialista e coloca-se como totalidade por meio de um mecanismo colonizador de conhecimento, posicionando qualquer outra forma de pensamento como atrasada, bárbara e subserviente (LANDER, 2005). Esta hierarquização invalida as outras narrativas, inclusive históricas, promovendo a unilateralidade do discurso, como é caso da hipótese deste estudo (a unilateralidade do discurso histórico dos Direitos Humanos dentro totalidade moderna).

Por fim, trata-se da colonialidade do Ser que, segundo Nelson Maldonado-Torres (2010), foi um conceito cunhado por Walter Dignolo para responder sobre a questão da influência colonial na experiência vivida – além do caráter mental – dos explorados. A invisibilidade e a desumanização são as experiências primárias da colonialidade do Ser.



Por consequência, trata-se de uma forma de exceção do Ser, produzindo o “Não Ser” (ZIMMERMANN, 1986). A colonialidade do Ser atua na negação e na violação do sentido da alteridade humana, ou seja, na inferiorização da sua condição de humanidade, ao mesmo tempo em que naturaliza as mazelas nas quais se encontram parcela significativa dos sujeitos que habitam o Sul global<sup>13</sup>.

Esta forma de dominação foi justificada a partir do pensamento cartesiano do *ego cogito*, mas, anteriormente, cabe destacar o *ego conquiro*, considerado como elemento possibilitador do *ego cogito*. Afinal, a categorização hierárquica dos sujeitos pensantes como privilegiados no sistema-mundo moderno só foi possibilitada pelo trabalho escravo do *ego conquiro* da colonialidade<sup>14</sup>.

Para o saber hegemônico dominador, o pensamento diferente da lógica do *ego cogito* não era considerado como real. Negou as diversidades de conhecimento dos sujeitos subjugados, o que forneceu a base para a sua negação ontológica. Ou seja, trata-se de uma forma de dominação em que privilegia um pensamento em detrimento de outro, corroborando com a ideia de inferioridade racial de indígenas e negros (MALDONADO TORRES, 2007).

Posto dessa forma, esclarece Nelson Maldonado-Torres que:

La colonialidad del ser está, pues, relacionada con la producción de la línea de color en sus diferentes expresiones y dimensiones. Se hace concreta en la producción de sujetos liminales, los cuales marcan el límite mismo del ser, esto es, el punto en el cual el ser distorsiona el sentido y la evidencia, al punto de y para producir un mundo donde la producción de sentido establecido sobrepase la justicia. La colonialidad del ser produce la diferencia ontológica colonial, lo que hace desplegar un sinnúmero de características existenciales fundamentales e imaginarios simbólicos (MALDONADO TORRES, 2007, p. 151).

Por conseguinte, até então, ficaram demonstradas algumas das categorias teóricas da colonialidade com o intuito de elucidar as formas com as quais se manifestam em meio à dominação. Vale ressaltar, contudo, que assim como descolonialidade e descolonização não são sinônimos, afirma Maldonado-Torres (2007) que a colonialidade não significa o mesmo que colonialismo. A ideia de colonialismo remete à relação sócio-política e econômica em que a soberania de um povo é

<sup>13</sup> Sobre a ideia de Sul Global ver: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina**. Perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global. También publicado na Venezuela, pelas Ediciones IVIC - Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, na Bolívia por Plural Editores, e na Colômbia, por Siglo del Hombre Editores, 2010.

<sup>14</sup> Sobre esse tema ver: DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación**. México: FCE, 2011, p. 08.



subjugada por outro Estado (ou império); de maneira diferente é a colonialidade, que está ligada a um padrão de poder que surgiu a partir do colonialismo e refere-se à forma de produção violenta do trabalho, do conhecimento e da dominação.

Desta maneira, ainda que atualmente o colonialismo tenha (oficialmente) acabado, pode-se falar que a colonialidade é vivida hodiernamente. Por conta disso, há a necessidade da identificação das estruturas que reproduzem a colonialidade e aplicação de um *giro descolonial* para além das perspectivas da modernidade, em que possa operar uma sociologia emergente (SANTOS, 2002, pp. 237-280) como pensamento crítico. Assim, é a partir destas contribuições sócio-históricas que vai emergir a possibilidade crítica para reposicionar a historicidade dos Direitos Humanos.

### **1.1 O *giro descolonial* e a transmodernidade: as contribuições do pensamento crítico desde a realidade latino-americana**

A partir da compreensão da dominação colonial e da colonialidade como forma de pensamento, subjetividade e poder, cumpre destacar a maneira que o *giro descolonial* manifesta-se na contemporaneidade, em especial na América Latina. Para tal, expor-se-ão as características deste pensamento de libertação periférica.

Seguindo nessa lógica, Maldonado Torres (2008) afirma que o *giro descolonial* refere-se em primeiro lugar à percepção de que as formas hodiernas de poder foram produzidas a partir da modernidade, ocultando as criações das distintas comunidades e sujeitos autóctones. Essa maneira de pensamento também se refere ao reconhecimento das múltiplas posturas de poder colonial sobre os sujeitos que mais foram marcados pelo projeto de morte e desumanização criado pela modernidade. Logo, é a partir desse cenário como totalidade que se buscam alternativas a tal raciocínio moderno.

O *giro descolonial* pode ser compreendido como os movimentos de resistência que não se submetem e denunciam as mazelas da modernidade, ou seja, negam o seu lado escuro (a colonialidade). Podem-se destacar como principais autores destas lutas o movimento pan-africanista e as diversas mobilizações por descolonização promovidas pelos povos indígenas e afrodescendentes nas Américas. Isto mostra que tais movimentos sociais não acontecem apenas no campo teórico, mas necessitam – também – da ativa participação dos intelectuais envolvidos (MALDONADO-TORRES, 2008).



Tais organizações encontram-se dentro das pautas do “pós-colonialismo”, classificação que para Ballestrin (2013) possui basicamente dois entendimentos. O primeiro está relacionado à questão histórica posterior aos movimentos de descolonização dos que foram denominados “terceiro mundo”. Refere-se, pois, à ideia de libertação formal das sociedades exploradas pelos imperialismos e neocolonialismos. A segunda acepção está relacionada com o que foi exposto anteriormente e diz respeito ao conjunto de contribuições teóricas que ganharam evidência a partir da década de 1980.

Entretanto, conforme já demonstrado anteriormente, o pensamento contra a dominação colonial (anticolonial) existe desde o início do projeto de dominação pela modernidade tendo expositores como Guaman Pomam de Ayala, que manifestou a sua irrisignação através dos seus escritos em 1616 com a “Nueva Corónica y Buen Gobierno” (POMA DE AYALA, 2006), no qual trazia reflexões a respeito do tratamento cruel destinado aos povos originários, conforme se lê.

Cómo los padres y curas de las doctrinas son muy coléricos y señores absolutos y soberbiosos, y tienen muy mucha grauedad, que con el miedo se huyen los dichos indios. Y de que no se acuerdan los dichos sacerdotes de que Nuestro Señor Jesucristo se hizo pobre y humilde para ajuntar y traer a los pobres pecadores, y llevarlos a su Santa Iglesia, y de allí llevarlos a su reino del cielo. Como los dichos padres y cursas de las doctrinas tienen en su compañía a los dichos sus hermano, y a sus hijos o parientes, o algún español, o mestizo o mulato, o tiene esclavos o esclavas, o mucos indios yanaconas o chinaconas, cocineras de que hacen daño, y con todo este dicho recrecen mucho daños y robamientos de los pobres indios de estos reinos (POMAM DE AYALA, 2006, p. 533).

O pensamento anticolonial, por mais que tenha os seus reflexos evidenciados nas últimas décadas, é algo que caminhou de forma paralela à dominação e ganhou notoriedade nos últimos tempos. Assim sendo, o pensamento descolonial não se coloca como um novo saber universal nem mesmo apresenta-se como detentor de verdades absolutas. Trata-se de outra maneira de pensar, redimensionando os paradigmas da modernidade e evidenciando que a colonialidade é a outra cara da modernidade; logo, a problemática central é referência unívoca ao saber moderno (MIGNOLO, 2017).



No mesmo sentido, Enrique Dussel (2005) traz a questão da transmodernidade como forma de compreender os fenômenos periféricos a partir de um diálogo intercultural que percebe o que está à exterioridade da totalidade moderna. Não como negação da modernidade, mas como superação. Definição que vale ser lida nas palavras do autor.

Así el concepto estricto de “*trans-moderno*” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other Location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para sola cultura moderna. Una futura cultura *trans-moderna*, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes [...] (DUSSEL, 2005, p. 18).

Com isso, ressalta-se que as insurgências do pensamento descolonial não buscam a erradicação da modernidade, uma vez que, diferente do projeto dominante, não se colocam como saber absoluto e excludente. E. Dussel pontua que a transmodernidade busca subsumir criticamente à modernidade para superá-la como processo histórico. De imediato a descolonialidade emerge da experiência colonial, do pensamento alheio a Descartes e invisível a Marx. Por isso é necessário que se compreenda a diversidade das formas de vidas e pensamentos que têm sido desqualificados pela modernidade (MIGNOLO, 2017).

Tal perspectiva vai ao encontro da categoria chamada por Boaventura de Sousa Santos (2007) de retorno do colonial, ao tratar das linhas abissais. Afirma o autor que durante muito tempo as linhas abissais dividiram o saber real entre os que estão do lado privilegiado da linha e os que estão no abismo; todavia, nas últimas décadas com os movimentos insurgentes dos colonizados estão ultrapassando esta linha que os separa dos privilegiados e ocupando um espaço que até então sempre



pertenceu ao colonizador, só que, ao invés de buscar privilégios, os colonizados lutam por direitos. Sendo assim, os colonizados, em verdade, não somente ultrapassam as linhas divisórias, mas acabam rompendo as estruturas que mantêm a própria divisão, causando fissuras descoloniais e diminuindo a abissal diferença hierárquica.

Estes movimentos não estão no centro do debate do pós-colonialismo, pois não interessam aos poderes hegemônicos, uma vez que os processos de libertação a partir das realidades periféricas buscam pensar e articular suas práxis insurgente desde a própria realidade, o que é uma ameaça às estruturas do poder.

Nesse cenário, recorda Ballestrin:

“Basicamente, a decolonização é um diagnóstico e um prognóstico afastado e não reivindicado pelo *mainstream* do pós-colonialismo, envolvendo diversas dimensões relacionadas com a colonialidade do ser, saber e poder. Ainda que assuma influência do pós-colonialismo, o Grupo Modernidade/Colonialidade recusa o pertencimento e a filiação a essa corrente. O mesmo se aplica à outras influências recebidas que possibilitaram o surgimento e o desenvolvimento da construção teórica do grupo. Contudo, aquilo que é original dos estudos decoloniais parece estar mais relacionado com as novas lentes colocadas sobre velhos problemas latino-americanos do que com o elenco desses problemas em si.”(BALLESTRIN, 2013, p. 108).

O saber descolonial está alicerçado em conhecimentos históricos e filosóficos a partir da perspectiva dos que não estão no centro do pensamento moderno. O que acabou por revelar a colonialidade como dimensão ocidental do conhecimento dentro de uma realidade fictícia disseminada por mais de 500 anos. E é essa a diferença entre o pensamento descolonial e o pensamento racional moderno; este se coloca como um saber universal unívoco, impondo ao mundo, através das estruturas da colonialidade, os conceitos internos como se fossem globais. Os acontecimentos filosóficos e históricos da Europa não são universais e não representam o que aconteceu no mundo todo; trata-se de eventos regionais disseminados como absolutos (MIGNOLO, 2017).

É necessário, portanto, que se busque pensar além das fronteiras da modernidade e percebam-se as distinções existentes. Conforme demonstrado, os saberes coloniais impostos como universais são questionados desde sua imposição por movimentos insurgentes descoloniais que nos últimos anos vêm ganhando notoriedade e força. E é por essa razão, pela resistência e pela luta dos que morreram e morrem diariamente em busca do que Mignolo (2017) chama de desocidentalização, que é necessário um pensar além do ocidente para que se possa então entender a realidade a



partir da exterioridade, nas palavras do próprio autor: “A exterioridade não é um fora do capitalismo e da civilização ocidental, mas o fora que se cria no processo de criar o dentro” (MIGNOLO, 2017, p. 28).

Com estes elementos o giro descolonial possibilita diversos elementos para reposicionar o pensamento crítico regional, inclusive na temática que diz respeito aos Direitos Humanos e sua forma histórica dimensional.

## **2 As dimensões históricas dos direitos humanos na modernidade: uma reflexão crítica desde o giro descolonial**

Na linha da perspectiva do giro descolonial, cabe destacar as ideias da recuperação de experiências em Direitos Humanos na exterioridade da modernidade, práticas de lutas humanistas que foram encobertas pela colonialidade. Essas vivências insurgentes foram estudadas detalhadamente na tese doutoral do pesquisador mexicano Alejandro Rosillo Martínez (2011), que buscou refletir sobre a evolução histórica dos Direitos Humanos na modernidade, problematizando a concepção dimensional desde a ideia da diferença colonial, evidenciando que a periodização histórica moderna acaba ignorando a América Latina.

Assim, a reflexão é observada na perspectiva de demonstrar a diferença colonial na orientação dada pela assimilação do historicismo moderno. Logo, o exercício é evitar: “[...] el imperialismo de las categorías basado en esta periodificación, y diferenciar así las corrientes de pensamiento generadas en Europa de su adopción, adaptación o renovación realizadas en Latinoamérica” (ROSILLO, 2011, p. 40).

Entre os diversos motivos para o estudo do tema, é possível destacar a questão desde uma postura diferente da costumeira nas doutrinas de direitos humanos (que trata as experiências anteriores ao século XVIII como antecedentes), ou seja, busca uma postura que não desperdice as experiências e lutas anteriores à chamada primeira dimensão (das liberdades negativas da revolução francesa) (ROSILLO, 2011, p. 15).

Ademais, o mesmo autor menciona que:



[...] a través de esta tradición las luchas de liberación latinoamericanas pueden hablar de derechos humanos sin asumir forzosamente sus matrices eurocéntricas, monocultural, individual y burguesa. desde las propias circunstancias sociohistóricas de América Latina, la lucha por la dignidad humana ha adquirido un sentido pluriétnico, pluricultural, comunitario y popular; a partir de estas características, los derechos de las personas se han pensado desde las clases sociales más desfavorecidas, desde abajo, y en contextos concretos, evitando así la formulación de abstracciones respecto al ser humano o de un formalismo que oculta aspectos de la realidad y falsea (ROSILLO, 2011, p. 17).

Por esta razão, a produção de cânones do pensamento moderno, em especial a razão metonímica, opera ignorando outras ideias, potencializando a monocultura:

La filosofía jurídica hegemónica ha sido creada desde la razón metonímica que ha ocasionado el desperdicio de la experiencia, al buscar juzgar las partes desde una parte que se impone como totalidad. Lo que no se adapte al canon de la monocultural del saber es declarado inexistente. Así, por ejemplo, no es extraño encontrar posturas que consideran que la “filosofía del derecho” propiamente dicha sólo se genera a partir del nacimiento del estado moderno, pues es entonces cuando el objeto de estudio “derecho” comienza a existir; las filosofías anteriores a las modernas, como la de Tomás de Aquino, por ejemplo, no podrían considerarse Filosofía del Derecho pues más bien eran filosofías morales que, entre tantas normatividades, reflexionaban sobre los mandatos de los príncipes y señores feudales. Y, por supuesto, en otras culturas donde el estado moderno no existiese, el “derecho” no existió como tal, sino sólo órdenes normativos con cierta coercibilidad. Ni qué decir de aquellas posturas que opinan que fuera de la voluntad del estado no hay “derecho”, y reducen a “usos y costumbres” las prácticas jurídicas vivas de los pueblos indígenas, por ejemplo (ROSILLO, 2011, p. 32).

Frente a este cenário, torna-se necessário uma mudança de postura que possa romper esta estrutura de pensamento e evitar tal desperdício. Para redimensionar a historicidade não há outra forma senão refletir criticamente sobre a própria ideia de dimensão dos Direitos Humanos. Porém, para esta tarefa, uma opção radical deve ser tomada, eis que ganha sentido o giro descolonial como forma de revelar as experiências históricas invisibilizadas pela modernidade e apresentá-las como alternativas à historicidade da própria modernidade:

“[...] hay que asumir que la razón metonímica no logró de forma total desaparecer dichas alternativas, sino que quedaron componentes o fragmentos fuera del orden de la totalidad. Una de estas alternativas es la lectura del pasado desde el horizonte de la liberación que recupera la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos.” (ROSILLO, 2011, p. 33).



E prossegue o autor destacando a necessidade de assumir o giro descolonizador:

[...] para nuestro tema es necesario asumir el “giro descolonizador”, es decir, ser conscientes de que las ciencias se han desarrollado desde la perspectiva de los países centrales y sus proyectos son funcionales a la empresa colonizadora o, en otros casos, sus reflexiones aunque tengan un profundo carácter emancipador no son conscientes y no reflexionan sobre las relaciones metrópolis-colonias y sus consecuencias. Además, este giro también significa que el pensamiento desde los países periféricos debe ser capaz de generar sus propias categorías y ser capaz de asumir de manera crítica aquellas de contenido emancipador venidas de las metrópolis. (ROSILLO, 2011, p. 36).

Portanto, o que se apresenta é a necessidade de localizar geo-epistemicamente o pensamento desde a realidade histórica concreta. Para isto, o autor menciona que se deve refletir sobre a matriz colonizadora da narrativa histórica eurocêntrica (tal qual o recorte moderno das dimensões a partir das revoluções burguesas liberais do século XVIII) (ROSILLO, 2011). Desta forma, alguns desafios para recuperar uma tradição iberoamericana de Direitos Humanos devem ser observados, tais como:

[...] a) evitar el desperdicio de experiencia histórica; b) aplicar el “giro descolonizador”; c) superar la periodificación dominante de la historia y reubicar el inicio de la Modernidad; d) superar el secularismo tradicional de las filosofías políticas; e) asumir una definición crítica y compleja de derechos humanos (ROSILLO, 2011, p. 26).

Nesse sentido, Rossillo elenca destaca uma concepção sócio-histórica de direitos humanos:

O compreender os direitos humanos como momentos da práxis histórica de libertação se constitui em um fundamento sócio-histórico. Logo, trata-se de entender a práxis da libertação dos novos sujeitos sócio-históricos como fundamento dos direitos humanos. De certa forma, a análise crítica que realiza Helio Gallardo tem relação com nosso tema. Este autor assinala que o fundamento dos direitos humanos não é filosófico, mas sociológico; este deve entender-se como matriz e, portanto se constitui pela formação social moderna que contém tensões, conflitos e deslocamentos. Ora, **o fundamento se encontra na sociedade civil, em sua dinâmica emergente libertadora, em seus movimentos e mobilizações sociais contestatórias**. O fundamento dos direitos humanos teria então como motor a luta social em **matrizes sócio-históricas**; assim, Gallardo afirma que “desde o ponto de vista da sua prática, o fundamento dos direitos humanos se encontra, ostensivamente, em sociedades civis emergentes, vale dizer, em movimentos e mobilizações sociais que alcançam incidência política e cultural (configuram ou renovam um ethos ou sensibilidade) e, por isso, podem institucionalizar juridicamente e com eficácia suas reclamações”. Esta fundamentação sócio-histórica é assumida pelo pensamento da libertação não só desde o aspecto sociológico, mas também desde o horizonte filosófico (GALLARDO *apud* ROSILLO, 2014, p. 15, grifo nosso).



No mesmo viés vai a perspectiva de José Geraldo de Sousa Jr. quando destaca:

Os direitos humanos são lutas sociais concretas de experiência de humanização. São, em síntese, o ensaio de positivação da liberdade conscientizada e conquistada no processo de criação das sociedades, na trajetória emancipatória do homem (SOUSA JR., 2000, p. 183).

Ou seja, os direitos humanos são entendidos como “processos históricos de lutas por direitos”, construções sócio-históricas, como recorda Ignácio de Ellacuría (2013, p. 9): “Es aqui donde aparece la historia como el lugar de plenificación y de revelación de la realidade: el hombre socialmente considerado y haciendo historia es el lugar de manifestación de la realidade”.

Por meio dessa razão crítica à ideia tradicional de Direitos Humanos, cabe a denúncia sobre a deslegitimação das lutas históricas dos povos oprimidos no processo de colonização. Portanto, uma teoria crítica dos Direitos Humanos apresenta-se como uma conceituação reflexiva que amplia o cânone dimensional moderno:

É a partir do modo como os direitos se manifestam e se realizam no cotidiano social, portanto, observando o funcionamento dos sistemas de garantia e as formas de violação de direitos na vida das pessoas - e não desde uma perspectiva de projeção teórica ou reconhecimento formal -, que se afirma que a indivisibilidade e a interdependência dos direitos humanos constituem manifestações ontológicas dos direitos humanos. isto quer dizer que não são nem categorias teóricas de uma formulação ideal dos direitos humanos, nem representam um imperativo impresso aos direitos humanos pela consciência ou filtro institucional, mas, em sentido contrário, significa que indivisibilidade e interdependência são categorias que expressam teoricamente o modo como os direitos humanos se constituem na realidade (FILHO; SOUSA JR., 2015, p. 49).

No mesmo sentido, o filósofo dos Direitos Humanos Joaquín Herrera Flores conceituava:

[...] os direitos humanos são o resultado de lutas sociais e coletivas que tendem à construção de espaços sociais, econômicos políticos e jurídicos que permitam o empoderamento de todas e de todos para lutar plural e diferenciadamente por uma vida digna de ser vivida (HERRERA FLORES, 2009, p. 109).

A ideia central opera pelo processo histórico de libertação desde os ensinamentos de Roberto Lyra Filho (1995), ou, como recorda Sousa Jr. os Direitos Humanos, revelam-se na “[...] enunciação dos princípios de uma legítima organização social da liberdade” (SOUSA JR., 2011, p. 43).



Dessa maneira, após problematizada a condição definidora dos Direitos Humanos desde a teoria crítica e do giro descolonial, cabe demonstrar como se pode refletir sobre as tradicionais dimensões. Para tanto, não será resgata uma por uma cada dimensão da narrativa moderna de Direitos Humanos; afinal, é perceptível em qualquer manual doutrinário do tema tal recorrido (RAMOS, 2016).

Diante disso, a primeira geração de Direitos Humanos é identificada na luta da burguesia europeia contra os privilégios da nobreza e a concentração de poder do Estado absolutista (MICHELET, 1989), formando uma hegemonia política burguesa<sup>15</sup>. Esta forma clássica é definida como dimensão das liberdades negativas, o famoso não fazer limitador das ações do Estado frente à emergente autonomia individual que pode ser sintetizado na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789<sup>16</sup>.

Contudo, o que esta versão histórica invisibiliza é que a mesma declaração, além de não ser democrática (nos sentidos: social, político e econômico)<sup>17</sup>, não tinha validade para a realidade colonial da mesma França revolucionária, pois os negros que ocupavam a ilha de Santo Domingo (atual Haiti)<sup>18</sup> pagaram com a vida a ousadia de exigir as mesmas liberdade frente ao Estado francês.

O processo de luta por libertação do domínio colonial francês por parte dos escravizados de Santo Domingo foi duramente reprimido pelo Estado francês e a liberdade negativa da Declaração dos Direitos do Homem teve sua validade

<sup>15</sup> Quanto aos direitos humanos, a Revolução Francesa e suas extensões militares por quase todo o continente já haviam esgotado o que tinha a oferecer: igualdade civil e liberdade individual – uma e outra muito relativizadas pela desigualdade social que se consolidava no capitalismo. [...] os anseios de igualdade social ou, ao menos, de algo que se aproximasse disso foram ferozmente frustrados pelos revolucionários burgueses que, malgrado sua aliança com o campesinato e com as massas populares urbanas, sempre conservaram a hegemonia política e por isso, imprimiram ao processo de transformação a marca de seus interesses de classe. TRINDADE, José Damião de Lima. **História social dos Direitos Humanos**. São Paulo: Peirópolis, 2011, p. 76.

<sup>16</sup> “Art. 4º. A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo. Assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela lei”. Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, 1789. Disponível em: < [http://www.dir\\_eitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html](http://www.dir_eitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html)>. Acesso em nov. 2018.

<sup>17</sup> [...] a Declaração era “um manifesto contra a sociedade hierárquica de privilégios nobres, mas não um manifesto a favor de uma sociedade democrática e igualitária. [...] os homens eram iguais perante a lei e as profissões estavam igualmente abertas ao talento; mas, se a corrida comesse sem handicaps, era igualmente entendido como fato consumado que os corredores não terminariam juntos. E a assembleia representativa que ela vislumbrava como o órgão fundamental de governo não era necessariamente uma assembleia democraticamente eleita, nem o regime nela implícito pretendia eliminar os reis. TRINDADE, José Damião de Lima. **História social dos Direitos Humanos**. São Paulo: Peirópolis, 2011, p. 57.

<sup>18</sup> Sobre o processo uma importante obra é: JAMES, C.L.R. **Os jacobinos negros**. Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2000.



territorialmente delimitada pela diferença colonial, que afirmava aos europeus como sujeitos “mais livres” do que os caribenhos.

Ademais os mencionados aspectos no tocante à liberdade e à igualdade, cabe salientar que o projeto político revolucionário precisou também de ajustes logo na sequência da ascensão ao poder da burguesia. Isto levou certo tempo, afinal:

[...] para a surpresa do liberais, ao realizarem suas revoluções, um novo ator político entrou em cena: o poder constituinte do povo incontável e ameaçador. As experiências de fundação dos regimes constitucionais inglês, americano e francês demonstram os esforços das classes dominantes em limitar e fazer desaparecer o poder constituinte do jogo político (BERCOVICI, 2013, p. 45).

E prossegue:

A política necessita de paz e estabilidade, ou seja, a revolução permanente não é possível [...]. O sucesso da revolução é a sua conclusão com uma construção positiva, uma nova ordem política. Este discurso político “normaliza” tudo por meio da redução da legitimidade à legalidade. Com discurso exclusivo da legalidade, a distinção entre normalidade e exceção perde o sentido, pois a exceção, ao ser legal, assume as vestes de normalidade. A forma institucional disto foi o constitucionalismo. O Constitucionalismo nasceu contra o poder constituinte, buscando limitá-lo (BERCOVICI, 2013, p. 45).

Com estes artefatos de domínio do campo político limitado pelo campo jurídico, estava garantida pelo Estado a proteção e a segurança (jurídica) imprescindíveis ao desenvolvimento do capitalismo e sua economia de mercado (BERCOVICI, 2013, p. 45). As estruturas de liberdade e igualdade transformadas em discurso jurídico encobriram as reais estruturas do poder político e possibilitaram o livre e desenfreado modo de dominação com base na apropriação desigual da produção das riquezas.<sup>19</sup>

Estes fatores levaram ao que Damião Trindade classificou como primeira grande crise dos direitos humanos modernos:

---

<sup>19</sup> No artesanato feudal, como vimos tanto a produção quanto a apropriação de seus resultados estavam unidas na pessoa do artesão. No capitalismo concorrencial esses dois momentos sofreram cisão vertical: o novo modo de produção, com extremada divisão social do trabalho e meios de produção mecanizados, demanda o concurso de centenas ou de milhares de trabalhadores em cada fábrica, ou em fábricas sucessivas, agregando ainda trabalhos desenvolvidos virtualmente por toda a sociedade, desde a extração das matérias-primas até culminar na mercadoria acabada, mas a apropriação dos resultados dessa cadeia produtiva social passou a ser feita individualmente pelos proprietários dos novos meios de produção, que “redistribuem” uma parte desses resultados em forma de salários. A desigualdade, não mais pelo privilégio de nascimento, aloja-se no âmago do sistema – é inerente à sua lógica. TRINDADE, José Damião de Lima. **História social dos Direitos Humanos**. São Paulo: Petrópolis, 2011, p. 87.



Assim, os efeitos combinados da Restauração e da Revolução industrial instauraram na Europa, ao longo da primeira metade do século XIX, o que pode ser chamado de uma primeira grande crise dos direitos humanos, desde que haviam sido formulados pelos filósofos racionalistas do século XVIII. Ela se configura de duas maneiras, como estagnação e como agravamento. Era como estagnação no plano institucional, devido à resistência, tanto da reação monárquica como dos liberais, a estender os direitos políticos aos trabalhadores. E era como agravamento no plano econômico-social, pois, além da convergência dessas duas forças no propósito de manter a igualdade em estado de raquitismo jurídico-formal (recusa em ampliá-la ao campo social), a Revolução Industrial havia também piorado dramaticamente as condições de vida dos trabalhadores (TRINDADE, 2011, p. 88).

Por outro lado, as dimensões seguiram sua evolução histórica alcançando as mudanças da sociedade industrial moderna, e atualizando o seu catálogo de direitos a partir das demandas por direitos sociais no início do século XX. A chamada dimensão da ação positiva do Estado que interviu nas relações entre autonomia individual e o capital ficou registrada pela concessão de direitos aos sujeitos coletivos marcados pelas relações de trabalho<sup>20</sup>.

Os direitos sociais são caracterizados como a segunda dimensão dos Direitos Humanos e tornou-se clássico destacar os acontecimentos na Rússia em 1917, na revolução mexicana no mesmo ano e na Alemanha da República de Weimar em 1919<sup>21</sup>. Entretanto, é possível criticar a dimensão tão cara aos trabalhadores do mundo tendo em vista que é uma importante forma de luta frente à exploração do capital? Evidente que sim; afinal, além de não eliminar o sistema de exploração do capital com a extração da mais-valia<sup>22</sup>, os direitos sociais regularizam a exploração concedendo alguns direitos na forma de tempo mínimo de exploração, remuneração mínima pela exploração, período de recuperação da força de trabalho e remuneração pela incapacidade.

<sup>20</sup> O Welfare state não representa, absolutamente, uma mudança estrutural da sociedade capitalista. [...] tenta **compensar novos problemas que são subprodutos do crescimento industrial** em uma economia privada”, ou mesmo na linha de Claus Offe, as realizações sociais do Estado de bem-estar são “**pobres compensações pelo que custa o crescimento industrial**” (OFFE *apud* ANDRADE, 1993, p. 85).

<sup>21</sup> [...] uma assembleia de maioria social-democrata reuniu-se em fevereiro de 1919 na cidade de Weimar – que emprestaria nome à nova república – e iniciou a elaboração da Constituição que seria promulgada em 11 de agosto de 1919. Se, em poucas palavras, fosse possível defini o caráter mais geral dessa Constituição de vida breve (duraria até 1933), as palavras poderiam ser estas: **uma tentativa de conciliação das contradições sociais**. TRINDADE, José Damião de Lima. **História social dos Direitos Humanos**. São Paulo: Petrópolis, 2011, p. 162, grifo nosso.

<sup>22</sup> Chamo de mais-valia absoluta a produzida pelo prolongamento do dia de trabalho, e de mais-valia relativa a decorrente da contratação do tempo do trabalho necessário e decorrente da contração do tempo de trabalho necessário e da correspondente aletação na relação quantitativa entre ambas as partes componentes da jornada de trabalho (MARX, 2016, p. 366).



Porém, como se deram os direitos sociais na realidade histórica concreta em que os Estados nacionais latino-americanos foram inseridos de forma periférica no sistema-mundo capitalista? Em realidades como a *nuestramericana* só restou um precário mercado interno e uma dependente economia externa em que os direitos sociais sempre representaram para os setores hegemônicos da economia um entrave que deveria ser contornado, reduzido ou reformado; ou então uma política de Estado como forma de garantir renda mínima no cenário miserável da economia regional.

Portanto, os direitos sociais como dimensão histórica positiva acabam encobrendo a real exploração dos sujeitos vivos no capitalismo moderno e, em realidades periféricas como a latino-americana, encobrem também a marginalização dos mesmos sujeitos que não são absorvidos pelo capital periférico. Esses sujeitos formam um exército de reserva (DUSSEL, 1993) para exploração precária do sistema econômico regional. Como nem todos são absorvidos, prevalecem altos índices de informalidade laboral e grandes contingentes ficam à margem do desfrute dos direitos sociais e são absorvidos pelo Direito Penal, já que grande parte destes setores sociais dialoga com o Estado apenas nos tribunais e nas penitenciárias.

Logo, a inserção dependente na economia mundial<sup>23</sup>, mesmo depois da independência política dos Estados Nações no continente, representa a sequência da colonialidade. Afinal, os eixos hegemônicos do capitalismo continuam no Norte global, determinando e influenciando as políticas internas dos países do Sul<sup>24</sup>.

A classificação como terceiro mundo, economia em desenvolvimento ou mesmo periferia da economia mundial são formas de manifestação da colonialidade moderna na contemporaneidade. A afronta aos direitos sociais não é só um retrocesso como também uma perversidade que reabre o debate sobre esta manifestação de dominação econômica interna e submissão a determinações externas.

Assim sendo, o tema da segunda dimensão dos Direitos Humanos, quando atravessado pelo giro descolonial, revela o âmbito da dependência interna e externa como elementos centrais no debate da precariedade das relações econômicas e seus reflexos na sociedade, isso que não foi considerado no estudo a questão do passado de

---

<sup>23</sup> Sobre o tema ver teoria da dependência: SEABRA, Raphael Lana (Org.). **Dependência e Marxismo: contribuições ao debate crítico latino-americano**. 3.ed. Florianópolis: Insular, 2017.

<sup>24</sup> “Hay también un Norte global en los países del Sur constituido por las élites locales que se benefician de la producción y reproducción del capitalismo y el colonialismo. Es lo que llamo el Sur imperial” (SANTOS, 2010, p. 43).



exploração dos escravos e seus efeitos na cultura, nas diferenças de oportunidade socioeconômica, elementos que também devem ser considerados na reflexão crítica de tal dimensão.

Já na terceira dimensão, que consolida os propósitos do enunciado político revolucionário francês, surge a fraternidade. Não obstante essa narrativa, vale recordar a reflexão do filósofo mexicano Leopoldo Zea:

Dos sucesos originan el tropiezo y hacen consciente al occidental de las limitaciones de su propia humanidad y de la semejanza con esta humanidad de los otros hombres, los no occidentales: la segunda gran guerra y la lucha de liberación que al término de esta guerra inician los pueblos coloniales. En la segunda los pueblos latinoamericanos serán como adelantados de la guerra de liberación. Una experiencia que luego se verá repetirse en Asia y Africa: por un lado la descolonización política y por otro la neocolonización económica y cultural. Cambios de metrópoli o cambios de explotación; pero de una manera u otra, subordinación, colonialismo, al que habrán que enfrentarse, también, de alguna forma (ZEA, 2012, p. 82).

Como é possível verificar o pós-segunda guerra revelou uma dimensão regionalizada do desenvolvimento dos Direitos Humanos até então. Ao longo do texto, Leopoldo Zea, trabalhando com autores franceses como Albert Cami e Herbert Marcuse, vai desvendando a emergência do outro não europeu como sujeito que interpela a totalidade moderna buscando mostrar o seu lugar na história, em especial apontando as catástrofes perpetadas na região hegemônica do globo terrestre, mesmo com a proteção enunciada em direitos.

Por esta razão, a ideia de fraternidade deve ser problematizada como projeto da modernidade, em especial porque a fraternidade, de acordo com Dussel (2012, p. 103), possui também outra cara: “[...] supone la unidad de la comunidad ante lo extranjero, lo otro, el enemigo (la hostilidade en la ontologia es la otra cara de la fraternidade)”. Esta unidade da comunidade viu-se estabelecida desde a revolução francesa na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão no seu artigo primeiro, e tal comunidade seria a dos cidadãos nacionais, já que o ideal de comunidade global jamais existiu nos paradigmas idealizados por Kant, muito por conta dos laços sociais de proximidade e comunidade fraternal expressarem-se a partir do Estado-nação moderno nos vínculos jurídico-políticos de nacionalidade.

Tendo em vista isso, é possível expandir o contexto considerando a diferença que existe entre os membros de uma totalidade e os que se encontram na exterioridade. Isso tem estreita relação com as palavras de Leopoldo Zea acima, pois os



sujeitos universais da totalidade eurocêntrica moderna são aqueles que comungam da mesma forma de organização da sociedade estatal-legal-racional sob o viés econômico do mercado de capitais.

Fora desta lógica encontram-se os Outros na exterioridade, na intempérie das sociedades globais, ou mesmo a periferia do mundo global. Esse outro emergiu no pós-guerra na condição de interpelante da totalidade moderna colocando em crise seus arquétipos e provocando os direitos humanos a expandir suas perspectivas aos horizontes da exterioridade. A crise do homem moderno anunciada por Zea é a dos paradigmas revolucionários da modernidade que no âmbito da fraternidade não alcançam as imensas maiorias do mundo.

Por esta razão, o período pós-colonial coincidiu com o pós-guerra, pois a emergência dos demais povos não foi uma preocupação geopolítica com o outro, mas a irrupção na crise moderna dos subalternos da ordem global hegemônica naquele momento histórico.

Assim sendo, E. Dussel (2012) propõe que o conceito de fraternidade é insuficiente para dar conta desses sujeitos como Outros, e que a ideia de solidariedade seria mais adequada, pois:

[...] usado en el texto griego procede de la raíz del sustantivo “entraña”, “víscera”, “corazón”, y significa “conmoverse”, “compadecerse”. Deseamos escoger esta raíz para expresar el sentimiento de “solidariedad” (como emotividad crítica volcada a la exterioridad sufriente de la víctima). Es algo radicalmente diverso a la mera “fraternidad” de Derrida; pero tampoco es la compasión de Schopenhauer, ni la conmiseración paternalista o la lástima superficial. Es el *deseo metafísico del Otro como otro* (DUSSEL, 2012, p. 106).

A solidariedade coloca o sujeito vivo em questionamento de si e da sua totalidade, ao mesmo tempo em que abre para a interpelação do Outro como também sujeito vivo em condição precária e desfavorecida frente à mesma totalidade. Trata-se daquilo que Dussel chama de assumir a responsabilidade pelo Outro como outro, como Não-Ser da totalidade moderna (o índio, o negro, o pobre, a mulher, o órfão e os anciãos; cada um destes desde uma realidade histórica concreta de subordinação e dependência).

Para este movimento de ruptura da totalidade é necessário:

[...] la immediatez empírica de dos rostros humanos enfrentados, que cuando se ‘revela’ desde el sufrimiento de la víctima, en cuanto interpela a



*la responsabilidad política por el Otro, y exige la superación del horizonte de la Totalidad (el “salirse del camino” establecido) (DUSSEL, 2012, p. 107).*

A metáfora do sair do caminho estabelecido significa dar-se conta (conforme fez o homem moderno no pós-guerra) da totalidade totalizadora e da produção injusta que a mesma promove; é o tropeçar no outro quando interpela a sua condição negativa frente à negatividade da sua existência diante do sistema injusto. O tropeçar e sair do caminho estabelecido são a abertura solidária à dor do Outro como outro, como distinto, como exterioridade da minha totalidade, como denunciante da irracionalidade da racionalidade moderna, pois este Outro, na sua condição negativa, denuncia a irracionalidade da negatividade produzida pelo estabelecido.

Contudo, o pós-guerra assentou suas raízes na preocupação global e apostou na vocação internacional (universalizada) dos direitos humanos. Com a criação da Organização das Nações Unidas, novamente as potências mundiais reorganizaram suas forças políticas para o reposicionamento das diretrizes globais e, a partir de então, encabeçadas por uma nova ordem geopolítica concentrada na bipolaridade do Norte Global, apostaram suas fichas na ideia do colonialismo econômico:

[...] as potências coloniais (com a isolada exceção de Portugal) terminaram dando-se conta, já ao final da década de 1950, da conveniência de substituírem o colonialismo explícito – isto é, com a subalternidade jurídica e controle administrativo-militar direto daqueles territórios – por outro dominação igualmente eficaz, mas operada mediante a “simples” subordinação econômica. Já poderiam ser dispensados os laços coloniais, desde que mantido o controle externo da economia local: propriedade de grandes empresas, bancos, recursos minerais, etc (TRINDADE, 2011, p. 198).

A este colonialismo Frei Betto nomeou de *Globocolonização* (FREI BETTO, 2011, p. 11). Em verdade, ambos os termos tentam dimensionar uma nova falha em nível global das ideias de dimensões evolutivas dos direitos humanos. Isto porque, ao mesmo tempo em que se anunciam pactos de direitos civis e político, vultosos contingentes do mundo, ainda não gozam de liberdade civis e políticas. Ou mesmo essas lógicas políticas encontram-se limitadas por regras jurídicas que cerceiam a participação política da sociedade; bem como, junto ao pacto dos direitos individuais de aplicação imediata, aparecem os direitos econômicos, sociais e culturais, com destinação programática ao Estado, mas que atualmente encontram obstáculos na real efetividade.

Deste modo, as desigualdades econômicas, as mazelas sociais e o desrespeito aos direitos culturais, em especial de povos autóctones e negros, encontram-se ainda



fortemente presentes nos relatórios dos organismos internacionais de proteção dos direitos humanos.

Logo, Aníbal Quijano (2005) classificou que essa dimensão global da economia mundial é um padrão de reprodução da colonialidade do poder, que agora não se dá mais no âmbito do domínio de uma nação sobre o poder político de outra nação, mas na faceta da hegemonia de grupos, blocos ou conglomerados econômicos.

Tal cenário implica uma globocolonialidade em que a hegemonia global do poder político passa a ser exercida de forma totalitária (RAMONET, 1993) não por Estados-nação, mas por conglomerados econômicos que impõem um regime de dominação aos moldes coloniais. Porém, dessa vez, sem a participação das elites locais ou regionais no processo de tomada de decisões, e sim como extensões mundiais das decisões por organismos com alta concentração de poder político-econômico.

A globocolonialidade manifesta-se na ascensão e hegemonia global do neoliberalismo. Esse mecanismo de proliferação dos seus desmandos ainda necessita dos Estados como órgão de disseminação jurídico-política das suas ordens e também como braço armado para impor tais condições aos sujeitos desviantes.

Mais do que uma teoria econômica, o neoliberalismo deve ser compreendido como um discurso hegemônico civilizatório; uma síntese de pressupostos universalizantes e valores liberais em relação ao ser humano, à riqueza, progresso, conhecimento e boa vida. A máxima do seu pensamento científico moderno é o que Lander chama de *naturalização das relações sociais*, que é a premissa de que as características da sociedade contemporânea são manifestações espontâneas de transformações naturalmente desenvolvidas ao longo da história, devendo-se considerar como história a história liberal. O neoliberalismo, deste modo, propõe-se como construtor de um senso comum na sociedade atual, pautando-se a eficácia do seu domínio nas relações de poder emergidas nas últimas décadas (LANDER, 2005).

Por esta razão, ao mesmo tempo em que os Direitos Humanos foram universalizados na égide da internacionalização, acabaram inclusos em um cenário global de um novo padrão de poder para o qual não estão preparados para enfrentar, tendo em vista que desde a sua primeira dimensão um dos principais êxitos revolucionário liberal foi isolar a sociedade política e civil numa relação hierárquica sob o manto do Estado de direito ao mesmo tempo em que liberou o mercado para os seus desmandos.



Como foi possível perceber ao longo do texto, o debate do giro descolonial obriga a reposicionar a historicidade dos Direitos Humanos desde a realidade concreta em que tal discurso encontra-se inserido. Além disso, na próxima etapa será verificado como essas perspectivas descoloniais podem contribuir para revelar outras narrativas sócio-históricas que trazem conteúdos distintos, os quais foram invisibilizados pela evolução dimensional moderna dos direitos humanos.

### 3 Por outra historicidade humanista no processo de colonização da América Latina

Os debates acerca da descolonialidade e da modernidade têm se tornado frequentes nas pesquisas sobre os Direitos Humanos, principalmente nas últimas décadas com as crises do Estado nacional frente à globalização das fronteiras com a abertura para os temas multi/pluri/interculturais com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e com o aparecimento dos novos modelos plurinacionais no constitucionalismo latino-americano (recordando que estes últimos modelos emergiram das demandas dos povos originários, camponeses e movimentos sociais na realidade andina da América Latina) (WOLKMER, 2013).

Logo, considerando a relevância e a atualidade da discussão, faz-se necessário compreender a historicidade moderna dos Direitos Humanos, principalmente a partir das reflexões oportunizadas pelo pensamento crítico. Afinal, a modernidade é uma concepção histórica caracterizada por um recorte que exclui ou mesmo desperdiça várias experiências (SANTOS, 2011), com destaque para aquelas vivenciadas no cenário colonial periférico.

Nesse sentido, essa etapa busca resgatar como luta por Direitos Humanos os fatos que são negligenciados no que tange às suas origens modernas, evidenciando que a versão moderna invisibiliza as contradições entre o colonialismo e a modernidade<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> “[...] esta comprensión de la Modernidad, consiste en que considera como “modernos” a los Estados castellano y portugués que realizaron la invasión, conquista y colonización de las tierras americanas. Al reubicar el inicio de esta etapa, y considerar que la Modernidad se construyó en Europa pero como efecto de una relación dialéctica donde se incluye la contribución de otras culturas y otros lugares geográficos, se abre la posibilidad de revalorar y recuperar ciertas experiencias acontecidas durante el siglo XVI en las “Indias occidentales”. ROSILLO, Alejandro. **Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos**. México: Universidad Autónoma de San Luis de Potosí; Centro de Estudios jurídicos y sociales Mispát. San Luis Potosí/Aguascalientes, 2011, p. 45.



Por esta razão, o objetivo é demonstrar outra historicidade<sup>26</sup>, recuperando a ideia de criticidade da colonialidade e da imposição da modernização aos povos originários e escravizados através da violência, da subjugação e da ideia de guerra justa.

Posto desta maneira, a partir da invasão do “novo” continente nos séculos XV e XVI, a península Ibérica (em destaque Espanha) foi centro de diversas discussões e conflitos políticos com respeito à legitimidade europeia em submeter os indígenas à escravidão. A postura na exploração e o sentimento de superioridade dos colonizadores provocaram as primeiras reações políticas ocidentais contra a negação da dignidade humana. Isso acarretou a formulação de novos discursos humanizantes a partir dos ensinamentos de teólogos cristãos, em especial no século XVI. Tais discursos podem perfeitamente ser localizados como questão de Direitos Humanos<sup>27</sup>.

Entre as experiências mencionadas, podem ser considerados nos territórios que foram explorados pelos espanhóis, em especial o México, o Caribe e América Central, o trabalho dos sacerdotes católicos, entre os quais se destacam Antonio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Vera Cruz e Vasco de Quiroga. Estes sujeitos empreenderam discursos locais que se consolidaram como uma verdadeira tradição de luta pelos direitos humanos (ROSILLO, 2011).

---

<sup>26</sup> Al considerar que la innovación del pensamiento filosófico propio de la Modernidad se inicia no con Maquiavelo o Descartes, sino desde Bartolomé de Las Casas hasta Francisco Suárez, es posible romper con ciertas barreras que impiden abordar con apertura la THDH. En este sentido, es viable superar las visiones que afirman la imposibilidad de considerar, en el discurso de los misioneros del siglo XVI, una defensa de “derechos de los indígenas” sino tan sólo la lucha por un “orden objetivo justo”. Esta postura es producto, en parte, de una serie de presupuestos –productos de la razón metonímica y funcionales al imperialismo de las categorías– que invisibilizan las aportaciones novohispánicas a la Modernidad y que, como consecuencia, desprecian las luchas de dichos personajes a favor de los indios. A lo más, y como parte de la “falacia desarrollista”, se les clasifica como “antecedentes” de la filosofía moderna, y no se cae en la cuenta de que en esas prácticas existen unas experiencias que expresan con fuerza la dimensión emancipadora de la Modernidad (temprana) y que terminó siendo superada e invisibilizada por la dimensión reguladora de la Modernidad (madura). ROSILLO, Alejandro. **Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos**. México: Universidad Autónoma de San Luis de Potosí; Centro de Estudios jurídicos y sociales Mispat. San Luis Potosí/Aguascalientes, 2011, p. 46.

<sup>27</sup> “La praxis y el discurso de estos personajes cobran vigencia ante la circunstancias de la actual globalización. Ellos fueron los defensores de las primeras víctimas del actual sistema-mundo, que entonces se encontraba en sus albores. Las Casas, Veracruz y Quiroga - y otros más - fueron capaces de defender los derechos de los indios a partir del encuentro con y la interpelación del *Otro*, y mostraron que el fundamento material de derechos humanos es la praxis liberadora que persigue la transformación de los sistemas y las instituciones para hacer posible la transformación de las necesidades para la producción, reproducción y desarrollo de la vida.” ROSILLO, Alejandro. **Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos**. México: Universidad Autónoma de San Luis de Potosí; Centro de Estudios jurídicos y sociales Mispat. San Luis Potosí/Aguascalientes, 2011, p. 21.



Isso se explica pelo fato de que a empreitada da colonização foi caracterizada pela relação controversa de três grandes interesses<sup>28</sup>: a evangelização com a busca de novas almas para converter ao cristianismo católico, a acumulação de riquezas pelos setores privados (os colonizadores) e, por último, os interesses do nascente Estado moderno<sup>29</sup> representado pela Coroa Ibérica do reinado católico de Castela e Aragão. A partir deste cenário, a invasão da América indígena representou, além do confronto de interesse interno entre os invasores, um vertiginoso processo de conquista, dominação e domesticação dos povos originários (LIXA, 2018, pp. 57-64), resultando em atos desumanização e eliminação destes sujeitos autóctones.

É no contexto da desintegração cultural e da cotidianidade, no desaparecimento forçado dos povos indígenas, que diversos debates irromperam em defesa da causa humanista. As primeiras reações que se têm documentos oficiais partiram dos sacerdotes dominicanos na sua missão evangelizadora, em especial o famoso sermão proferido em 1511 pelo Padre Antonio de Montesinos, no qual reprovava o método espanhol das encomendas. Esse grito reivindicativo do viés religioso da conquista provocou objeções em vários outros religiosos que passaram a se compadecer das condições ultrajantes impostas aos povos originários. Algumas narrativas dos sacerdotes católicos foram pautadas pela denúncia às práticas da escravidão e opressão pelos colonos, apelando à ética universal do pressuposto de solidariedade, conclamando o mandamento cristão do amor ao próximo.

As questões levantadas por Frei Antonio de Montesinos foram pioneiras e marcantes para o início das reações ocidentais contra a prática da dominação indígena, escandalizando a rudimentar sociedade colonial. O resultado foi a conscientização de outros membros da Igreja Católica sobre a missão evangelizadora. Em especial, podem-se mencionar os estudos do Frei Bartolomé de Las Casas, que culminaram nas primeiras codificações protetivas aos povos indígenas no direito colonial<sup>30</sup> (conhecido como Direito Indiano). Reconhecia-se a liberdade destes povos e inicialmente regulamentando

---

<sup>28</sup> Sobre esse ponto em específico ver: LIXA, Ivone Fernandes Morcilo; MACHADO, Lucas. **Cultura jurídica latino-americana**: entre o pluralismo e o monismo na condição da colonialidade. Curitiba: Multideia, 2018, pp. 112-139.

<sup>29</sup> No referido ponto, segue-se a tese de Enrique Dussel (1993) de que o primeiro Estado moderno é a Espanha.

<sup>30</sup> Sobre as leis protetoras dos povos indígenas, que foram resultados das exigências dos padres católicos, pode ser consultado: DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. Direito dos povos indígenas: da Nova Espanha até a modernidade. In: WOLKMER, Antonio Carlos. **Direito e justiça na América indígena**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998, pp. 219-242.



o trabalho no sistema de *encomiendas*, instituindo algumas limitações e obrigações aos encomenderos e, posteriormente, proibindo esta forma de exploração.

Dessa maneira, as indignações e exigências dos evangelizadores foram surtindo efeitos jurídicos, pois, a partir das constantes críticas e denúncias, os Reis Católicos acabaram editando novas legislações sobre o processo de colonização, em especial medidas protetivas aos povos indígenas. Isso objetivava frear a ganância das empreitadas privadas dos colonizadores e reorientar a prioridade da evangelização. Contudo, as legislações eram constantemente ignoradas; afinal, a dificuldade de fiscalização, somada ao fato de que a empreitada colonizadora garantia vultosos recursos financeiros aos cofres ibéricos (BRAGATO, 2016).

Para fins do presente estudo sobre a visibilização de outras experiências históricas de Direitos humanos<sup>31</sup> como narrativa ao enfrentamento jurídico argumentativo sobre a questão da colonização dos povos originário, a condição da humanidade dos sujeitos e o papel dos colonizadores na conquista e colonização do território recém invadido, vale recortar o acontecimento que ficou conhecido como “debate de Valladolid”.

Esse debate que ocorreu na cidade espanhola que lhe empresta o nome deu-se por conta dos acontecimentos no “novo” continente impingindo ao rei espanhol Carlos V a convocação de uma reunião entre os anos de 1550-1551<sup>32</sup>, na qual teólogos e juristas juntaram-se para debater acerca da legitimidade da exploração indígena, dos genocídios e das formas de tratamento a estes sujeitos.

Os debates foram protagonizados por figuras como Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, sendo que este era favorável à dominação, atribuindo aos nativos práticas como idolatria e canibalismo, o que evidenciava a sua natureza bárbara e servil. Sepúlveda não punha em dúvida a pertença dos indígenas à espécie humana, uma vez que a humanidade era condição necessária para a sua evangelização. Porém, não era contra a violência empregada e a justificava,

---

<sup>31</sup> Para analisar outras experiências históricas invisibilizadas pela tradição moderna de direitos humanos, verificar: DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. **Tradicón iberoamericana de derechos humanos**. México: Porrúa/Escuela Libre de Derecho, 2014; E, ROSILLO, Alejandro. **Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos**. México: Universidad Autónoma de San Luis de Potosí; Centro de Estudios jurídicos y sociales Mispat. San Luis Potosí/Aguascalientes, 2011.

<sup>32</sup> Sobre o debate de Valladolid, ver: ROSILLO, Alejandro. **Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos**. México: Universidad Autónoma de San Luis de Potosí; Centro de Estudios jurídicos y sociales Mispat. San Luis Potosí/Aguascalientes, 2011.



incluindo os sujeitos do novo mundo na categoria de “sub-homens” em razão das suas práticas, ou seja, na opinião de Ginés de Sepúlveda a conquista era um ato emancipatório dos autóctones da sua condição de barbárie.

Tal argumento foi tão eficaz que justificou a prática de guerra contra esses povos mesmo sem resistência à evangelização, conforme afirma Sepúlveda:

Isso mesmo se verifica entre os homens; alguns, por natureza, são senhores, outros, por natureza, são servos. Os que excedem em prudência e em gênio aos demais, ainda que não em força corporal, são por natureza senhores; pelo contrário, os tardios e preguiçosos de entendimento, mesmo que tenham forças corporais para cumprir todas as obrigações necessárias, são por natureza servos e é justo que o sejam, pois está sancionado pela lei divina. Porque está escrito no livro dos Provérbios: aquele que é néscio servirá ao sábio. Tais são as gentes bárbaras e inumanas, alheias à vida civil e aos costumes pacíficos. E será sempre justo e conforme ao direito natural que tais gentes se submetam ao império dos príncipes e nações mais cultas e humanas, para que, sob suas leis e suas virtudes, deponham a barbárie e se reduzam à vida mais humana e ao culto da virtude (SEPÚLVEDA, *apud* BRAGATO, 2016, p. 8).

Ginés de Sepúlveda acreditava que a natureza bárbara dos índios forçava-os à escravidão e que qualquer resistência legitimava a dominação com o intuito de convertê-los, sendo necessário impor uma “guerra justa”. Para este jurista do século XVI, os naturais viviam em estado primitivo, sem os arquétipos europeus como a propriedade privada, as relações individuais, sem a religião católica (SILVA FILHO, 2009).

Ademais, José Carlos Moreira Filho (2009) recorda que nos argumentos de Ginés de Sepúlveda os povos originários do território recém-invadido eram duplamente culpados: primeiro por sua condição primitiva e segundo por negarem-se a se curvar frente à verdadeira cultura.

Por outro lado, o Frei Bartolomé de Las Casas testemunhava contra a crueldade sofrida pelos indígenas, tornando-se um grande porta-voz da causa destes povos e um dos pioneiros defensores dos Direitos Humanos no continente. Nos relatos do Frei Católico aparece a miséria e a condição animalesca em que padeciam os povos originários, sendo praticamente dizimados em poucos anos de conquista hispânica.

Assim, entre os argumentos elencados no debate de Valladolid, Las Casas, diferentemente de Sepúlveda, reconhecia que todos os seres eram cristãos e que, portanto, não haveria uma desigualdade ontológica, bem como não era sensato iniciar uma guerra de extermínio e dizimadora para após intentar um ato de



Evangelização; afinal, após os atos de violência não haveria uma conversão à fé católica, mas uma submissão resultado do medo e da agressão (SILVA FILHO, 2009).

Dessa forma, o padre não aceitava a imposição aos indígenas e reconhecia a liberdade de se recusarem à evangelização, o que para ele deveria ser respeitado, uma vez que a colonização deveria estar limitada à vontade e à liberdade dos indígenas. Para Las Casas, o domínio só poderia ser consequência da aprovação da nova religião por parte do colonizados, argumentos estes que serviram de alicerce para deslegitimar o direito dos espanhóis sobre as comunidades indígenas (BRAGATO, 2016).

Ainda, Las Casas fez um uso alternativo do Direito vigente na época (DE LA TORRE RANGEL, 2007), no qual questionava aos interesses dos colonizadores, em especial no sentido de que não era possível verificar nenhuma legislação em que estivesse amparado o direito de subjugar, maltratar e mesmo torturar até a morte os indígenas, seja por meio da violência direta seja do trabalho exploratório.

O Frei Las Casas considerava como documento jurídico fundamental da conquista a bula papal que concedeu aos reis Católicos os domínios sobre as terras “descobertas” no além mar. Com base nesse importante documento de caráter jurídico (ZAVALA, 1988), o sacerdote recordava que não havia sido escrito em nenhuma linha a autorização para a matança indiscriminada, tampouco algum tipo de legitimidade jurídica que justificasse a ganância desenfreada para a acumulação de riquezas através da exploração dos povos indígenas.

O filósofo Enrique Dussel reflete da seguinte forma sobre a posição de ambos os argumentos acima:

[...] O debate está no *a priori* absoluto, da própria condição de possibilidade da participação racional. **Sepúlveda admite um momento irracional (a guerra) para iniciar a argumentação**; Bartolomé exige que seja racional desde o início o *diálogo* com o outro. [...] para **Bartolomé, deve-se procurar modernizar o índio sem destruir a sua alteridade** (DUSSEL, 1993, p. 83, grifo nosso).

Portanto, os debates de Valladolid foram um enfrentamento claramente jurídico na temática dos Direitos Humanos dos povos indígenas frente ao contexto da violência, da aniquilação e da subjugação dentro de um processo que pode ser



classificado como primeira etapa da modernidade<sup>33</sup>. Nas juntas espanholas que trataram do tema, ficou evidente que esta relação de exploração foi o primeiro grande momento moderno, e mesmo internacional, envolvendo a questão dos Direitos Humanos, os quais devem ser visualizados desde a questão da colonialidade como dominação e subjugação dos sujeitos vivos.

Entretanto, esta experiência histórica, assim como outras não abordadas no presente estudo, é ignorada pela evolução histórica dos direitos humanos, já que sua periodização em dimensões é recortada a partir das lutas nas revoluções burguesas do final século XVIII, fazendo coincidir tais acontecimentos como início da modernidade e, por consequência, deixando como antecedentes à modernidade os relatos narrados nas linhas acima.

Por esta razão, faz-se necessária outra historicidade dos Direitos Humanos, a qual seja permeada pela criticidade e possa recuperar outras experiências, ampliando a concepção e os cânones modernos sobre o tema. Trata-se, então, de redimensionar as doutrinas tradicionais para as práticas desde as realidades concretas dos povos nas suas lutas por liberdade e contra a dominação colonial que ceifou vidas. Para esta tarefa ganha importância o marco do pensamento crítico denominado giro descolonial *nuestroamericano*.

## Conclusão

Pode-se concluir que houve, e ainda há, um projeto de dominação colonial com o intuito de homogeneizar os saberes e centralizar a forma de poder, criando uma perspectiva de universalização e hegemonia “Norte-USA-cêntrica”. No primeiro momento do processo de invasão ainda não havia essa lógica de consciência de uma cultura homogênea perante os dominados, mas a inferiorização de todas as formas de conhecimento e, também, criou-se a hierarquização das raças, legitimando a partir de então a ideia de racismo.

Todavia, houve naquele momento resistência tanto dos grupos indígenas como de escravos negros quando da intervenção de missionários e representantes da coroa,

---

<sup>33</sup> Sobre essa classificação ver Dussel: DUSSEL, Enrique. **Materiales para una Política de la liberación**. México: Plaza y Valdez S.A., 2007, pp. 195-214.



tal qual narrado por Bartolomé de Las Casas e Pomam de Ayala que relataram formas de insurgência diante da crueldade com que foram tratadas as comunidades autóctones.

A partir da legitimação e da exploração, passa-se a perceber as categorias e manifestações do projeto de dominação colonial. A colonialidade não foi um mero acaso que ocorreu em um tempo no qual povos ficaram submissos política e economicamente a outros. Trata-se de concentração de poderes que tem se manifestado, principalmente, na colonialidade do saber, do ser e do poder. A primeira tem como escopo desconsiderar qualquer forma de conhecimento que não pertença à realidade e noção eurocêntrica; a segunda surge com a lógica da hierarquização das raças, legitimando a dominação sobre os grupos que não estão enquadrados na totalidade; e a colonialidade do poder busca garantir que a concentração de todas as formas de poderes continue nas mãos das elites garantindo sua hegemonia.

Contudo, assim como houve insurgência no início da colonialidade, há também na contemporaneidade. Nas últimas décadas, tem ganhado força grupos de intelectuais que, aliados aos movimentos populares, buscam alternativas descoloniais e saberes a partir da lógica periférica latino-americana. Trata-se de um processo de superação da modernidade que se coloca como centro da história mundial e reconhecimento dos subjugados como atores e autores da própria história. Não como uma forma de dominação e saber absoluto, mas uma alternativa ao pensamento eurocêntrico, moderno e hegemônico.

Portanto, uma historicidade crítica dos direitos humanos é caracterizada pela recuperação das experiências de lutas concretas pela vida e liberdade dos sujeitos subjugados e condenados na modernidade. Estas lutas são dimensões de uma realidade histórica encoberta pela colonialidade em todo o seu potencial dominante. Assim, conclui-se que a colonialidade da historicidade moderna dos direitos humanos desperdiça experiências e realiza uma narrativa parcial das lutas concretas por direitos humanos, em que o pensamento crítico descolonial oferece uma abertura para o desencobrimento histórico e a reinvenção crítica dos direitos humanos desde *Nuestra América*.



### Referências bibliográficas

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. Cidadania: do direito aos direitos humanos. São Paulo: Ed. Acadêmica, 1993.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. Revista brasileira de ciência política, v. 11, p. 89, 2013.

BERCOVICI, Gilberto. Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo. 2. ed. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

BRAGATO, Fernanda. Raízes históricas dos direitos humanos na conquista da América: o protagonismo de Bartolomé de Las Casas e da Escola de Salamanca. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, v. 487, 2016.

DUSSEL, Enrique. 1492, O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade, conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Classen. Petrópolis: Vozes, 1993.

CORTEZ, Hernan. A conquista do México. Tradução de Jurandir Soares dos Santos. Porto Alegre: L&PM, 2011.

DE AYALA, Felipe Guaman Poma. Nueva corónica y buen gobierno. Fundación Biblioteca Ayacuch, 1980.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. Tradición iberoamericana de derechos humanos. México: Editorial Porrúa/Escuela Libre de Derecho, 2014.

\_\_\_\_\_. El uso alternativo del derecho en Bartolomé de Las Casas. San Luis de Potosí: Universidad Autónoma de San Luis de Potosí – Comisión Estatal de Derechos Humanos – CENEJUS-CRT, 2007.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación. Ciudad do México: UAM, 2005.

DUSSEL, Enrique. Filosofía de la liberación. México: FCE, 2011.

\_\_\_\_\_. Materiales para una Política de la liberación. México: Plaza y Valdez S.A., 2007.

\_\_\_\_\_. Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos. México: San Pablo, 2012.

\_\_\_\_\_. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In. LANDER, Edgardo et al. (Ed.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, 2005.

ELLACURÍA, Ignacio. Filosofía para qué? San Salvador: UCA, 2013.



ESCRIVÃO FILHO, Antonio; SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. Para um debate teórico-conceitual e político sobre os Direitos Humanos como um projeto de sociedade. In: MOREIRA PINTO, João Batista; SOUZA, Eron Geraldo de (Org.). Os Direitos Humanos como um projeto de sociedade: desafios para as dimensões política, socioeconômica, ética, cultural, jurídica e socioambiental. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

FANON, Frantz. Os Condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GAOS, José. En torno a la filosofía mexicana. México: Alianza editorial, 1980.

HERRERA FLORES, Joaquín. A reinvenção dos direitos humanos. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

JAMES, C.L.R. Os jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2000.

LANDER, Edgardo. Ciência Sociais: Sabereres coloniais e eurocêntricos. In LANDER, Edgardo et al..A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO), 2005.

LIXA, Ivone Fernandes Morcilo; MACHADO, Lucas. Cultura jurídica latino-americana: entre o pluralismo e o monismo na condição da colonialidade. Curitiba: Multideia, 2018.

LEÓN PORTILLA, Miguel. A visão dos vencidos: a tragédia da conquista narrada pelos astecas. Porto Alegre: L&PM história, 1985.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

\_\_\_\_\_. La descolonización y el giro des-colonial. Tabula rasa, n. 9, 2008.

\_\_\_\_\_. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010

MARTÍ, José. Nuestra América. Barcelona: Linkgua, 2005.

MARX, Karl. O Capital: Crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2016.

MICHELET, Jules. História da Revolução Francesa: da queda da Bastilha à festa da Federação. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.



MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In. LANDER, Edgardo et al. (Ed.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

\_\_\_\_\_. Desafios decoloniais hoje. Revista Epistemologias do Sul, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017.

\_\_\_\_\_. In: WALSH, Catherine (edit.) Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2005b.

MIGNOLO, Walter. La opción De-colonial: Desprendimiento y apertura. Tabula Rasa, Bogotá, pp. 243 – 281, 2008.

POMA DE AYALA, Felipe de Guaman. El primer nueva corónica y buen gobierno. 3.ed. México: Siglo XXI, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. Perú indígena, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMONET, Ignacio. Régimes globalitaires. 1993. Disponível em: <<https://www.monde-diplomatique.fr/1997/01/RAMONET/4504>>. Acesso em: 18 nov. 1993.

RAMOS, André de Carvalho. Curso de direitos humanos. São Paulo: Saraiva, 2016.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos. México: Universidad Autónoma de San Luis de Potosí; Centro de Estudios jurídicos y sociales Mispát. San Luis Potosí/Aguascalientes, 2011.

\_\_\_\_\_. Praxis de liberación y derechos humanos: una introducción al pensamiento de Ignacio Ellacuría. México: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis de Potosí; Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis de Potosí, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A crítica da razão indolente: contra o desperdício de experiência. 8.ed. Portugal: Cortez, 2011.

\_\_\_\_\_. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. Revista Crítica de Ciências Sociais, v. 63, 2002.

\_\_\_\_\_. Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global. También publicado na Venezuela,



pelas Ediciones IVIC - Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, na Bolívia por Plural Editores, e na Colômbia, por Siglo del Hombre Editores, 2010.

\_\_\_\_\_. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estudos-CEBRAP*, n. 79, p. 71-94, 2007.

\_\_\_\_\_. A gramática do tempo: para uma nova cultura política (Coleção para um novo senso comum; V. 4). São Paulo: Cortez, 2006.

SEABRA, Raphael Lana (Org.). Dependência e Marxismo: contribuições ao debate crítico latino-americano. 3.ed. Florianópolis: Insular, 2017.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Da invasão da América aos sistemas penais de hoje: o discurso da inferioridade latino-americana. In: WOLKMER, Antonio Carlos. Fundamentos de história do Direito. 4.ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. Direito como liberdade: o direito achado na rua. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2011.

SOUZA, Jessé. A elite do atraso: da escravidão à lava-jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SARTORI JUNIOR, Dailor. Terras indígenas e o Supremo Tribunal Federal: Análise da Tese do “Marco Temporal da Ocupação” Sob a Perspectiva da Colonialidade. 2017. 160 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Direito, Uniritter, Porto Alegre, 2017.

TODOROV, Tzvetan. La conquista de América: el problema del Otro. México: Siglo XXI, 2010.

TRINDADE, José Damião de Lima. História social dos Direitos Humanos. São Paulo: Peirópolis, 2011.

WALSH, Catherine. Insurgency and Decolonial Prospect, Praxis, and Project In. MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. On decoloniality: Concepts, analytics, praxis. Duke University Press, 2018.

WALLERSTEIN, Immanuel. Análisis de sistema-mundo: una introducción. México: Siglo XXI, 2005.

\_\_\_\_\_. Universalismo europeu: a retórica do poder. São Paulo: Boitempo, 2007.

WOLKMER, Antonio Carlos; MACHADO, Lucas. Para um novo paradigma de Estado plurinacional na América Latina. *Revista Novos Estudos Jurídicos*, Itajaí, v. 18, n. 2, p.329-342, ago. 2013.

ZAVALA, Silvio. Las instituciones jurídicas en la conquista de América. México: Porrúa, 1988.

ZEA, Leopoldo. La filosofía Americana como filosofía sin más. México: Siglo XXI, 2012



ZIMMERMANN, Roque. América Latina o não ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

### **Sobre os autores**

#### **Andriw de Souza Loch**

Mestre em Direito, área Direitos Humanos e Sociedade, linha de pesquisa: Direito, Estado e Sociedade, pela Universidade do Extremo Sul Catarinense (Unesc); membro do Grupo de “Pensamento Jurídico Crítico na América Latina – Constitucionalismo Crítico”. E-mail: andriwloch@gmail.com

#### **Lucas Machado Fagundes**

Pós-doutor em Direito Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Doutor e Mestre em Direito Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Pesquisador do GT-Clacso “Pensamiento jurídico crítico”. Coordenador e pesquisador do Grupo “Pensamento Jurídico Crítico Latino-americano”, coordenando a linha: “Constitucionalismo Crítico” - Universidade do Extremo Sul Catarinense-UNESC. Professor do Mestrado em Direitos Humanos - UNESC. Professor colaborador no Mestrado em Direitos Humanos da Universidade Autónoma de San Luis de Potosí, México. Co-diretor do projeto de pesquisa “Nuevo constitucionalismo latinoamericano. Perspectivas del giro Decolonial y la filosofía de la liberación”, Faculdade de Direito, Universidad Nacional de Rosario - Argentina e Professor participante e pesquisador da “Cátedra de Pensamiento constitucional latinoamericano” da Facultad de Derecho, Universidade Nacional de Rosario. E-mail: lmachado@unesc.net

**Os autores contribuíram igualmente para a redação do artigo.**

