

**GLOBALIZAÇÃO, DIREITOS HUMANOS E CIVILIZAÇÃO DA POBREZA:
REPENSAR DIREITOS HUMANOS NO CONTEXTO DA COLONIALIDADE
DO PODER DESDE O PENSAMENTO DE IGNACIO ELLACURÍA¹**

*GLOBALIZACIÓN, DERECHOS HUMANOS Y CIVILIZACIÓN DE LA POBREZA:
REPENSAR DERECHOS HUMANOS EN EL CONTEXTO DE LA COLONIALIDAD
DEL PODER DESDE EL PENSAMIENTO DE IGNACIO ELLACURÍA*

*GLOBALIZATION, HUMAN RIGHTS AND CIVILIZATION OF POVERTY:
RETHINKING HUMAN RIGHTS IN THE CONTEXT OF THE COLONIALITY OF
POWER FROM THE THOUGHT OF IGNACIO ELLACURÍA*

Alejandro Rosillo Martínez²

Resumo: Neste artigo, a partir da análise das diversas visões que existem sobre os direitos humanos, se estabelecem as funções de cada uma na Globalização. Para propor o conteúdo de uma visão libertadora, parte-se do pensamento descolonial para compreender a Globalização como o momento atual do sistema moderno colonial capitalista, e se aprofunda na Filosofia da Libertação de Ignacio Ellacuría, principalmente em seu conceito de “civilização da pobreza”.

Palavras-chave: Libertação; direitos humanos; descolonialidade; Ellacuría; pobreza.

Resumen: En este artículo, a partir de analizar las diversas visiones que existen sobre los derechos humanos, se establecen las funciones de cada una en la Globalización. Para proponer el contenido de una visión liberadora, se parte del pensamiento descolonial para comprender a la Globalización como el momento actual del sistema moderno colonial capitalista, y se profundiza en la Filosofía de la Liberación de Ignacio Ellacuría, principalmente en su concepto de “civilización de la pobreza”.

Palabras-clave: Liberación, derechos humanos, descolonialidad, Ellacuría, pobreza.

Abstract: In this article, starting from analyzing the diverse visions that exist on human rights, the functions of each one in Globalization are established. In order to propose the content of a liberating vision, we start from decolonial thinking to understand Globalization as the current moment of the modern colonial capitalist system, and analyze the Philosophy of Liberation by Ignacio Ellacuría, mainly in his concept of “civilization of the poverty”.

Keywords: Liberation, human rights, decoloniality, Ellacuría, poverty.

¹ Tradução do original em espanhol por Flaiza Sampaio Silva, Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Direito Constitucional (PPGDC) e Graduada em Direito pela Universidade Federal Fluminense (UFF). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7602-682X>. Revisão da tradução por Alejandro Rosillo Martínez.

² Professor pesquisador da Universidade Autónoma de San Luis Potosí (México). Doutor em Direitos Humanos pela Universidade Carlos III de Madrid (Espanha). Membro do Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de CONACYT (México), nível II. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9854-0942>. E-mail: alejandro.rosillo@uaslp.mx

1. Introdução

O discurso dos direitos humanos tem cobrado uma grande importância durante as últimas décadas; é um dos principais critérios de legitimidade no âmbito político e jurídico. Os governos se autodefinem Estados constitucionais de direito, garantistas, democráticos, sociais, etc. e contam com constituições que incluem catálogos mais ou menos semelhantes de direitos humanos. Afirma-se que estes direitos são o fim do Estado, e que este contém diversas instituições encarregadas de garanti-los e repará-los em obediência e em aplicação da Constituição e dos tratados internacionais na matéria. Este se acompanha de posturas teóricas que provém de diversas disciplinas, que guardam alguns pontos em comum, pois assumem a concepção de direitos que se configuraram dentro da modernidade hegemônica. Se existirem algumas divergências, estas posturas respondem à configuração do Estado moderno e à perspectiva ética da ilustração europeia, assumindo irrestritamente o valor universal dos direitos.

É um lugar comum apontar que os direitos humanos, em seus pressupostos essenciais, são profundamente ocidentais. Isto não quer dizer que outras culturas ou outros povos não tenham desenvolvido, independentemente do ocidente, noções de dignidade humana e conseguido estruturar processos de luta que favoreçam a satisfação de suas necessidades e a produção e reprodução de sua vida. Ao que nos referimos, a essa noção estrita e formal de direitos humanos em relação direta a estes três fundamentos (PANIKKAR, 1982, p. 87-115): a universalidade, o individualismo, a democracia liberal. Quanto ao primeiro ponto, se afirma a existência de uma natureza humana universal que é conhecível através da razão, ou não se aceitam as posturas jusnaturalistas, se afirmaria um racionalismo que funda uma “ética pública” que teria propósitos universais ao considerar que os valores postulados por ela são os únicos válidos para estruturar uma sociedade que respeite a dignidade humana. Em segundo lugar, esta noção se fundamentaria na defesa do indivíduo frente ao Estado e a sociedade e se relacionaria com a noção de “direitos subjetivos” exigíveis ao poder público. Por último, a democracia liberal seria o sistema político no qual se desenvolvem os direitos. Trataria-se de uma estruturação do Estado moderno, em conexão com o individualismo, o qual implica uma atomização da sociedade; quer

dizer, cada indivíduo exige seus direitos e cumpre suas obrigações perante o Estado e não existe vínculo algum com os demais indivíduos (segundo o contratualismo clássico, o vínculo entre indivíduos existiria somente antes de realizar o “contrato social” e depois de aceitá-lo, a relação se estabeleceria para o Estado). Assim, os limites da liberdade do indivíduo são os limites das liberdades dos outros indivíduos, o que justificaria racionalmente a decisão das majorias ser o que legitime as ações do Estado. Com efeito, ante a diversidade e pluralidade cultural do mundo, os direitos humanos se apresentam como a concepção universal de dignidade humana. Assim, que eles sejam vistos como produtos ocidentais que justificam processos de imposição cultural; como um instrumento que se impõe a uma única forma de compreender e construir o mundo.

Por outro lado, não se pode negar que ao amparo do discurso dos direitos humanos se tenha conseguido resultados positivos para a proteção da vida humana. Grande parte dessas conquistas provém de lutas de movimentos sociais, de povos originários, de organizações populares, etc., quer dizer, de sujeitos emergentes que reagem diante de estruturas econômicas, sociais, políticas ou culturais que lhes neguem a possibilidade de uma vida digna. Este feito conduz a pergunta: se todas as visões de direitos humanos partem destes processos sociais ou, ao contrário, se tais lutas sociais somente são concebidas como aplicação ou expansão da razão ética-universalista contida neles. A noção descrita nos parágrafos acima estaria mais próxima da segunda.

No contexto da globalização econômica, os direitos humanos tem diversas funções, algumas das quais são contrárias e opostas entre si. Não obstante, além de substanciar “direitos humanos” como se fossem “um algo”, optamos por falar de visões que se relacionam a práticas e usos distintos. Tampouco se assume tão somente a ideia de discursos ou definições, pois tanto uns como outros são parte dessa visão. E isto porque não se trata de analisar grandes declarações, senão a configuração de relações humanas através de feitos que se justificam e recebem legitimidade com “direitos humanos”.

Seguindo esta rota, o objetivo destas páginas é delinear algumas questões que devem ser desenvolvidas por uma “teoria crítica dos direitos humanos”. Trata-se de apontar algumas limitações que a teoria clássica tem em relação ao uso dos direitos humanos desde abaixo e desde o Sul e, a partir destas, repensar sua conceituação. Por

razões de espaço, se busca tão somente propor algumas linhas de reflexão por onde deva caminhar uma teoria que responda melhor às lutas sociais que comunidades e povos tem feito em busca do exercício de uma vida digna.

2. Visões de Direitos Humanos

Por “visão” entendemos uma estrutura que inclui definições, teorias, interesses, mas sobre todas as práticas concretas com um sentido real. Com efeito, direitos humanos não são vistos como meros valores a serem realizados ou como definições que se encontram em documentos constitucionais ou em tratados internacionais.

David Velazco sustenta que existe “uma visão hegemônica de corte conservador, que não só se impõe como um aspecto fundamental da dominação neoliberal simbólica, senão que, na prática, somente reconhece os direitos liberais a liberdade, a democracia e ao livre mercado, como esse pensamento os concebe” (VELASCO, 2014). Outra visão seria daqueles que desenvolvem o direito internacional dos direitos humanos, que partem do pressuposto de um Estado que protege e garante direitos, muito vinculados ao modelo do Estado bem feitor. E, por último, uma terceira visão que significa a busca de outras maneiras de entender e proteger direitos humanos, representada pelos movimentos sociais antissistêmicos.

Das três visões que sinaliza Velazco, acreditamos que no âmbito político é bem conhecida a primeira: a política externa dos Estados Unidos e, em algumas ocasiões, de países europeus, que veem nos direitos humanos o discurso legitimador da segurança jurídica para o livre comércio e para as inversões. Por sua parte, a segunda é mais conhecida no âmbito jurídico: normas e instituições – nacionais ou internacionais – que operam dentro ou em estreita relação com o Estado-nação para garantir direitos humanos. Não obstante, acreditamos que a menos conhecida e que requer por parte da academia uma maior reflexão é a terceira. A esta, chamaremos como *uma visão libertadora* dos direitos humanos.

Diversos autores relacionados com os processos libertadores dos povos ou sujeitos oprimidos pelas atuais estruturas da globalização capitalista tem destacado a importância de transcender das visões mais clássicas de direitos humanos a uma

completa. Assim, por exemplo, inspirado em grande parte pela filosofia de Ignacio Ellacuría, Juan Antonio Senent (2007, p. 29) afirma:

A perspectiva que (...) vamos adotar está marcada pela busca de uma “visão complexa” do fenômeno dos direitos humanos que reconheça a dimensão “processual” da dinâmica dos direitos humanos. Já adiantamos que não pretendemos nem daremos nenhuma dimensão positiva e institucional, nem meramente axiológica, nem moral, como explicação suficiente do fundamento dos direitos. Mas bem trataremos de dar conta do que está possibilitando um sentido radical ao complexo fenômeno histórico que representam os direitos humanos.

Por sua parte, David Sánchez Rubio (2010, p. 19) aponta que diante dos processos sociopolíticos e socioeconômicos de transformação e de reestruturação do capitalismo em um contexto de globalização, o paradigma epistemológico e racional-científico da simplicidade e técnico-formal estatal fracassa, mostrando-se insuficiente e carente. Por tanto, faz um chamado a exercitar um pensamento complexo no seguinte sentido:

O imaginário positivista, formal e estatal do Direito se depara com o novo paradigma da complexidade. Se a simplicidade fragmenta, divide e incomunica aos saberes, (...) agora tem que apostar pela interação e interdisciplinariedade das racionalidades. Não se trata só de abrir-se a outras disciplinas e lutar contra a resistência gremial e os tetos corporativos. Amplia-se a comunicabilidade de todas as partes do real. Não é que unicamente o Direito se relacione com a Economia, a Ética e/ou a Política, senão que ao interior do jurídico existem elementos econômicos, políticos, culturais, éticos e de gênero. O mesmo acontece com o resto de âmbitos nos quais se desenvolvem as relações humanas.

A práxis de libertação que diversos sujeitos tem efetuado nos últimos tempos mostra que a maneira jurídico-positivista de conceber os direitos humanos dá conta cabalmente da realidade. Por isso, é necessário abrir-se à complexidade, a recuperar sua conexão com a realidade e aí que Boaventura de Sousa Santos (2009, p. 48) aponta que atualmente “o direito, que reduz a complexidade da vida jurídica a segurança da dogmática, redescobre o mundo filosófico e sociológico em busca de uma prudência perdida”.

Uma visão libertadora de direitos humanos busca não mutilar o humano; parte do sujeito vivo, corporal e necessitado, e o mantém como seu ponto crítico. Não cai no solipsismo normativo, nem no formalismo e, sim, aborda os direitos humanos desde as diversas parcelas da realidade histórica onde incidem. Isto porque são momentos da

práxis de libertação dos seres humanos, que se constituem como sujeitos no encontro com outros sujeitos e com o mundo em busca de produzir, reproduzir e desenvolver suas vidas.

A visão libertadora de direitos humanos está em função de uma teoria crítica deles. Se entendemos por teoria crítica, entre outras coisas, “toda teoria que não reduz a realidade ao que existe” (SANTOS, 2000, p. 23), então as outras visões dos direitos humanos não podem ter este caráter. Sua pretensão de delimitar com precisão e com clareza aos direitos humanos implica pensar a realidade somente ao que existe. Quer dizer, uma visão libertadora de direitos humanos está em função de abrir o pensamento para valorizar as alternativas aos dados empíricos. Direitos humanos devem ser motivo, mais que de conformidade com um “sistema constitucional de direitos”, de desconforto, de inconformismo e de indignação diante das realidades que devem ser transformadas e superadas.

Um dos pontos desta teoria crítica dos direitos humanos é a maneira em que se inserem nas relações de poder. A globalização não se compreende como um evento novo, senão como a etapa atual do sistema moderno colonial capitalista. Neste sentido, é a configuração atual do processo da colonialidade do poder. Como aponta Zaffaroni (2015, p. 33):

Pelo geral, a etapa atual usualmente chama-se globalização, como produto da revolução tecnológica do final do século XX. cremos que esta denominação encerra uma dualidade arriscada. Em efeito, ninguém pode negar a revolução tecnológica, especialmente no âmbito comunicacional e, por fim, a expressão “globalização” tem um sentido perfeitamente valido como feito, ou seja, que vivemos um mundo muitíssimo mais comunicado, globalizado. Mas esta revolução tecnológica também vem acompanhada ou desata uma nova etapa de poder planetário, que não é outra coisa que uma fase nova do mesmo colonialismo. Por tal razão, cremos que é bom chamar as coisas pelo seu nome e, neste ultimo sentido, a forma de dominação que estamos sofrendo preferimos distingui-la do feito tecnológico, identificando-a como a fase superior do mesmo colonialismo.

Portanto, é necessário abordar uma conceituação sobre a colonialidade do poder, que se bem é um sistema de dominação histórica, uma de suas facetas atuais é a globalização.

3. Colonialidade do poder, globalização e direitos humanos

Como parte da constelação do pensamento latino-americano, nas últimas décadas foi cobrado um impulso importante no que se tem denominado, em geral, de pensamento descolonial³. Trata-se de uma corrente onde se encontram pensadores de diversas disciplinas que tem desenvolvido uma série de categorias para analisar o sistema moderno/colonial. Partem da premissa de que modernidade e colonialidade são componentes de uma mesma realidade e que as narrativas que separam ambos os processos como se fossem estrangeiros entre si são errôneas e com um alto conteúdo ideológico para construir eurocentrismo. Este é o caso, por exemplo, de sustentar que a modernidade se gerou como um processo exclusivamente intraeuropeu, que exclui da sua construção os processos históricos gerados em outras geografias, incluindo a América Latina. Em sentido contrário, o pensamento descolonial afirma que se deve adotar uma compreensão e uma divisão da modernidade mais integral e global, que seja capaz de incluir a temática da colonialidade. Isto com o objetivo, dentre outros, de incluir as contribuições da América Latina à “modernidade” desde suas origens⁴. Como aponta Dussel, seja para bem ou para mal, América Latina tem sido participante principal da história mundial da política, “trazendo por exemplo, com sua prata, o primeiro dinheiro mundial e, com sua crítica à conquista, a primeira filosofia moderna propriamente dita” (DUSSEL, 2007, p. 12). Para ele, deve-se redefinir o início a modernidade, que seria a invasão a América em 1492, incluindo a Espanha e Portugal na modernidade e indo contra a visão dos ilustrados e dos “modernos” do centro da Europa que não os consideravam propriamente Europa. Assim, Castela seria o primeiro Estado “moderno” e América Latina seria o primeiro território colonial moderno.

O lugar de partida do pensamento descolonial e do fazer filosófico de Ellacuría coincidem enquanto realizam uma crítica à modernidade. Aquele se concentra na

³ Bastante se poderia discutir sobre a maneira de catalogar este pensamento, suas principais características e seus autores; sem embargo, somente relacionar-se com o chamado grupo modernidade/colonialidade que, a partir de 1998, começaram a realizar reuniões de trabalho. A este projeto pertenciam autores como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Catherin Walsh, Boaventura de Sousa Santos, Freye Schiwy, Nelson Maldonado-Torres, Edgardo Lander, Arturo Escobar, entre otros (MIGNOLO, 2010, p. 7). Também usualmente atribuíam este pensamento a María Lugones, José Guadalupe Gandarilla, Ramón Grosfoguel, Zulma Palermo, etc.

⁴ Somos conscientes do quão complicado é estabelecer um início da modernidade, ao igual que determinar quais autores marcariam o princípio dela. Entrar em uma análise de fundo deste problema excede as intenções deste artigo.

análise do sistema moderno-colonial-capitalista, dando ênfase na relação entre modernidade e colonialidade e, como proposta, sustentando a necessidade de um giro descolonial ou de lutas descolonizadoras. Por sua parte, Ellacuría centra sua crítica na civilização da riqueza e sua proposta vai encaminhada à construção de uma civilização da pobreza. Entre ambas as posturas existem pontos em comum, mas desde uma abordagem conceitual distinta.

Dentre as diversas formas que existem dentro do pensamento descolonial de abordar a crítica à modernidade, destaca-se a realizada por Aníbal Quijano (2000, p. 93), quem afirma que a colonialidade “é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista”. Trata-se de um conceito que, ainda que guarde relação, é diferente de “colonialismo”. A colonialidade significa que, a partir de 1492, iniciou-se um processo no qual a divisão internacional do trabalho se realizou entre periferias e centros e com uma grande ênfase na hierarquização étnico-racial das populações. O conceito de raça serviu para criar novas identidades que se relacionaram com os moldes dentro das novas estruturas econômicas; é dizer, se impulsionou uma divisão racial do trabalho.

No curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante – os brancos (ou a partir do século XVIII em diante, os europeus) – foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda a população mundial em uma escala global. Em consequência, novas identidades históricas e sociais foram produzidas: amarelos e azeitonados (ou oliváceos) foram somados a brancos, índios, negros e mestiços. (QUIJANO, 2014, p. 109).

Trata-se da instauração de um novo padrão de poder mundial e uma nova intersubjetividade mundial. A colonialidade do poder, do ser e do saber são estruturas que classificam a população por critérios de classe, raça e gênero. Este processo não tem concluído a finalização formal do regime político do colonialismo, mas continua e nos traz a uma transição à colonialidade global, a globalização. Como também afirma Grosfoguel (2012, p. 13):

Colonialidade se refere à continuidade das formas coloniais depois do fim das administrações coloniais e das estruturas do sistema-mundo moderno/colonial/capitalista que articula a periferia na divisão do trabalho internacional, às estratégias políticas dos grupos subalternos e à inscrição dos migrantes do Terceiro mundo na hierarquia racial/étnica das cidades globais metropolitanas.

O pensamento descolonial significa um caminho para a teoria dos direitos humanos já que as visões hegemônicas, como temos insistido, são um produto da modernidade. Neste sentido, a análise que se realiza do sistema moderno/colonial questiona pela base as características mencionadas dos direitos humanos: sua universalidade, sua monoculturalidade, seu estado-centrismo, seu individualismo, etc. Não obstante, essa crítica passa por alto sobre o potencial libertador do discurso dos direitos humanos; não se leva em conta as possibilidades reais que os direitos humanos tem quando são utilizados ou assumidos por movimentos sociais ou setores marginalizados que, em muitas ocasiões, são os mesmos sujeitos que sofrem de diversas formas de colonialidade.

Agora, se bem existe um uso libertador de direitos humanos, que certas subjetividades emergentes realizam, isto não deixa de lado que o discurso dos direitos humanos, como estratégia política e jurídica da modernidade, está afetado de colonialidade e que, em consequência, pode constituir-se como instrumento de dominação.

Neste sentido, o discurso eurocentrado de direitos humanos tem sido um componente que tem funcionado para a colonialidade do poder, do saber, do ser e do fazer. A maneira em que se concretiza a compreensão da dignidade humana e, em especial, as formas e mecanismos de protegê-la nas variadas ocasiões é uma forma de exercer a colonialidade. Deste modo, consideramos necessário repensar os direitos humanos para obter a descolonização. Ou, em outras palavras, como temos mencionado, desenvolver uma teoria crítica que dê conta de uma maneira mais eficaz das práticas libertadoras que encarnam, se apropriam e transformam o discurso dos direitos humanos.

Temos de reconhecer que a construção de uma teoria crítica de direitos humanos, desde a perspectiva descolonizadora, é uma tarefa árdua e de largo alcance. Pelo momento, nas seguintes linhas, reflexionamos sobre um aporte que a Filosofia da Libertação pode realizar este trabalho.

4. A civilização da riqueza

Ainda os países do ocidente se congratulam do respeito aos direitos humanos dentro de seus territórios e criticam a outras culturas por não assumir seus valores e imitar suas estruturas sociais, pouco se questionam respeito a maneira em que tem ido conformando à “sociedade mundial”. Pareceria que apesar da pretensão da universalidade que o próprio ocidente tem atingido o ápice de respeito aos direitos humanos, sua visão não é realmente “mundial” (mundialização), se não meramente nacional ou, ao mais, desigualmente internacional. A modernidade tem limitado a análise do cumprimento dos direitos humanos dentro dos estados-nação, tendo fuga do todo o entramado mundial que compõe a sociedade atual, ao grau de constituí-la em um sistema-mundo, que temos caracterizado por moderno-colonial-capitalista. Esta dimensão universal se expressaria por meio dos compromissos internacionais que assume cada Estado, ainda que seu cumprimento ou não cumprimento se segue analisando como algo próprio de cada um em relação com sua população e dentro do seu território. Por exemplo, ao ocidente democrático, lhe custa perceber de pouco democráticas que são as instituições internacionais que tem promovido, ou de suas atitudes imperialistas e de colonialidade do poder com o Sul. Por razão, leva Antônio González (1998, p. IV) quando destaca que “as democracias nacionais são ditaduras internacionais”. Mas essas ditaduras internacionais não só se localizam no plano das instituições mundiais (Fundo Monetario Internacional, Banco Mundial, etc), se não também no constante intervencionismo e violação da autonomia e autodeterminação dos povos. Assim, podemos detectar o pensamento hegemônico do ocidente tanto em um uso ideologizado dos direitos humanos como uma ausência de uma autentica perspectiva mundial a respeito.

Ao abordar a relação entre o discurso dos direitos humanos e as lutas dos povos indígenas, Ignacio Ellacuría (2012, p. 295) aponta que:

Se nos referimos especificamente às maiorias oprimidas e exploradas às comunidade indígenas, deve-se reconhecer que à principio a doutrina de direitos humanos, apesar de sua aparente universalidade e generalidade, nem tem resolvido seus problemas e nem pretende resolvê-los. Não só se fala nela dos direitos do povo oprimido mas nem sequer dos direitos propriamente humanos; esses direitos são, em sua origem e, sobretudo, em sua aplicação, direitos cidadãos de uma determinada classe social e de um determinado conjunto de países.

Se bem Ellacuría afirma que a teoria dos direitos humanos (as visões hegemônicas, para nós) não responde às lutas dos povos indígenas nem à das maiorias oprimidas, não deixa de reconhecer a importância que tem cobrado este discurso. Em especial, destaca sua função insurrecional quando se parte de situações de injustiça que requerem da luta social. Desta maneira que plantei a necessidade de uma “teoria revolucionária ou insurrecional dos direitos humanos” (ELLACURÍA, 2012, p. 296). Em seu pensamento, encontramos diversos elementos para gerar esta teoria crítica⁵, mas nos centraremos na caracterização da civilização da riqueza e da civilização da pobreza, onde realiza uma crítica a esta colonialidade global que referíamos linhas acima.

Um dos textos onde se encontram de forma significativa esta crítica é o seguinte:

Sem querer falar de antimodernidade, pelo que o término poderia supor de volta ao passado ou de desconhecimento de valores fundamentais da modernidade é precisat fixar-se em que a maior parte da humanidade não está cansada da modernidade, mas sim indignada com ela. Isto significa uma chamada a começar de novo com a vista posta nos deserdados da historia, nas vítimas da civilização da riqueza. (ELLACURÍA, 2000c, p. 353).

Em diversos escritos, Ellacuría (2000c, p. 350) insiste na construção de uma ordem histórica nova, um mundo novo, com a clareza de sua crítica:

Mas se quero, pelo que importa construir um mundo novo, desmascarar a hipocrisia fundamental de querer alcançar a democracia por meio da violação de direito, dos direitos humanos e do direito internacional; de querer promover o bem dos povos colocando sempre em frente dos interesses mesquinhos da própria segurança e ainda da capacidade de dominação; de querer buscar o desenvolvimento econômico dos outros, principalmente em função de multiplicar as próprias ganâncias; de propugnar a liberdade de uns poucos sem importância da morte terrorista de muitos e a necessidade de que a justiça regule as possibilidades reais da liberdade.

A modernidade conduziu a formação de uma civilização baseada na riqueza, o que é, para Ellacuría, a raiz originária dos males do mundo presente. “Riqueza” como um conceito e uma realidade complexos, de suma importância na modernidade, pelo qual se divide o planeta no “mundo rico” e “mundo pobre”, e da mesma maneira aos setores de uma sociedade. Esta civilização está construída sobre a necessidade de acumular, se pensa que a acumulação de riqueza é o único meio para ter segurança, liberdade, domínio sobre os demais, do mais comum a “avidez da riqueza e a degradação consumista, que é propagada pela abundância excessiva”. (ELLACURÍA,

⁵ Para ver estas contribuições: SENENT, 1998; ROSILLO MARTÍNEZ, 2009.

2000b, p. 645). Não se trata só de uma decisão pessoal ou coletiva, mas que é estrutural devido à dinâmica do capital que se converteu na força dominante do mundo.

Uma autêntica análise da realidade da humanidade deve se realizar em termos mundiais. Isto é possível pelo feito de que os seres humanos constituem fisicamente uma espécie, um phylum biológico, e esta corporeidade universal é o fundamento da sociedade mundial. Ellacuría aponta (1999, p. 447-448) que “o corporativismo universal significa mediamente aquela condição primária material na qual coincidem todos os homens e que os unifica com o resto do universo ou, ao menos, com o resto da realidade material do nosso universo; é uma característica pela qual os distintos tempos humanos terão sempre uma unidade primária por estar imersos na mesma unidade material do cosmos. Mas a corporeidade significa mais imediatamente aquele caráter de corporeidade que compete ao homem por construir fisicamente uma espécie.” A humanidade, através de diversos processos históricos, tem se unificado até chegar à universalidade histórica do presente, que coloca aos indivíduos e grupos humanos em uma linha estrita de coetaneidade e não somente de contemporaneidade. Podemos dizer que a realidade histórica tem esta característica⁶. Não se trata de uma visão ilustrada que pensa que a universalidade na história é produto da inscrição de todos os povos e culturas em uma mesma linha temporal onde podem se ter um maior ou menor desenvolvimento, na qual leva na dianteira as nações ocidentais:

Nesta unidade que permite falar de tempos plurais propriamente ditos: a unidade da espécie é pluralizada processualmente e já vai adquirindo distintas alturas e idades diversas. A corporeidade universal com seus processos diversos permite e exige falar de tempos plurais, mas não é suficiente para falar de um único tempo histórico, que seja verdadeiramente uno e que dê passo a uma mesma história. (ELLACURÍA, 1999c, p. 448).

Como foi apontado por Antonio Gonzalez (2020), em referência a Zubiri e Ellacuría, o âmbito da alteridade humana é primordialmente o âmbito do sentir humano, prévio aos diversos sentidos ou distintas linguagens. Por tanto, os comportamentos humanos podem constituir uma unidade sistêmica em virtude de que uns estão estruturalmente determinados pelos outros. Daí que, desde a filosofia da realidade histórica, se propaga uma universalidade global – quer dizer, que seja capaz de incluir a

⁶ Ellacuría (1999c, p. 43) compreende por “realidade histórica” o último estado da realidade (o mais alto), no qual se fazem presentes todos os demais: “A esse último estado da realidade, no qual se fazem presentes todos os demais é ao que chamamos realidade histórica: na realidade é mais realidade, porque se encontra toda a realidade anterior, mas nessa modalidade que viemos chamando histórica”.

heterogeneidade de sentidos – que confronta a universalidade eurocêntrica. Desde esta perspectiva mundializada, Ellacuría analisa o mal presente na realidade histórica, a qual é patente na atual ordem mundial. É uma ordem que desumaniza ao ser humano, ao ter uma situação de subdesenvolvimento e de dependência a povos inteiros e que tem suas raízes na colonização levada pela Europa a partir do século XVI e que perdura até a atualidade através de diversos mecanismos e processos de colonialidade. Isto conduz a constatar “que nunca teve na história do mundo tantos homens tão pobres, tão despossados, sobre tudo com tão poucos ricos e depredadores” (ELLACURÍA, 1999b, p. 201). Por outro lado, não descarta os avanços científicos e tecnológicos, nem outras conquistas morais da modernidade, mas é consciente do desenvolvimento capitalista que tem acompanhado este progresso e questiona os poderes que tem gerado e sua capacidade autêntica de humanização:

Observada a realidade histórica em seu conjunto, é impossível negar que se tem acrescentado os poderes da humanidade: a humanidade de hoje é mais poderosa e está mais capacitada do que se estava a humanidade vinte séculos atrás; neste sentido, a troca tem sido congelada. Mas isto não anula certas suspeitas: são os poderes desenvolvidos os verdadeiros poderes que necessita a humanidade para se humanizar? Não se teriam desenvolvido uns poderes com derrubada e ainda com aniquilação de outros poderes mais importantes? Está assegurado que os poderes atuais não deixem, um dia, de serem? Não tem havido nas histórias particulares rotas falsas no que cresce ao poder que tem levado a sua destruição ou, ao menos, ao seu empobrecimento? (ELLACURÍA, 1999c, p. 563).

Ellacuría destaca como pontos destacáveis deste mal mundial aos seguintes:

(a) não só à ampliação da brecha entre ricos e pobres, já sejam regiões, países ou grupos humanos, o qual implica que a distância é cada vez maior e que cada vez seja maior o número de pobres – ao crescimento aritmético dos ricos corresponde um crescimento geométrico dos pobres -; (b) não só ao endurecimento dos processos de exploração e de opressão com formas, isso sim, mais sofisticadas; (c) não só à demolição ecológica progressiva da totalidade do planeta⁷; (d) se não a desumanização palpável de quem prefere abandonar a dura tarefa de ir fazendo ser com o agitado e assustador produtivismo do ter, da acumulação, da riqueza, do poder, da honra e da mais mutável gama de bens consumíveis. (ELLACURÍA, 1999a, p. 300).

⁷ “A abertura da história é (...) um desafio para o homem: pode avançar-se indefinidamente até que a natureza não suporte já mais a carga da história. E isto é uma possibilidade real com a qual deve-se contar a história. (...) Os perigos apontados pelos ecologistas e as lamentações dos males que surgem nos países superdesenvolvidos representam uma chamada de atenção. E, sobretudo, constituem uma gravíssima chamada de atenção os tremendos custos sociais que implica o desenvolvimento de poderes em mãos de quem se estima a vanguarda da história, a ponta da lança do avance histórico” (ELLACURÍA, 1999c, p. 563).

Depois de décadas destes apontamentos se poderiam citar exemplos e estatísticas que demonstram a atualidade destas análises em seus termos gerais. Não obstante, uma nota destacável da estrutura mundial atual é não só a existência de grandes setores explorados, se não algo mais desumanizante: a exclusão (BAUMAN, 2005)⁸. O drama trazido pela globalização atual poderia sintetizar-se através de uma afirmação extremamente cínica: mais vale ser explorado que excluído. A modernidade não só produz desperdícios materiais através de suas altas taxas de consumismo, também coloca nessa qualidade de desejo a grandes camadas da população mundial. A esta ordem global, Ellacuría a denomina como civilização da riqueza, a qual contradiz um princípio básico de humanidade: a prioridade dos muitos pobres sobre os pouco ricos (ELLACURÍA, 1993e, p. 396).

Se somos conscientes de que “direitos humanos” é o discurso político mais importante da modernidade, os questionamentos de Ellacuría à civilização da riqueza devem conduzir-nos a repensarmos seus fundamentos. A concepção de cidadania no Estado moderno, estruturado em função da nacionalidade e territorialidade, reduz o reconhecimento de dignidade aos seres humanos, justificando a desigualdade entre o disfrute de direitos – o melhor, assumindo a materialidade da história, de acesso aos bens para satisfazer as necessidades -. Assim, a satisfação ou insatisfação de direitos humanos se analisa tão somente como um assunto próprio de cada nação, seja por seu Estado ou território. Se invisibilizam todas as tramas de poder no âmbito internacional que influem na violação da dignidade humana dentro dos territórios nacionais ou só se mostram como aquelas ações que, sobretudo vindas dos países ricos, se apresentam a si mesmas como promotoras de direitos humanos, desenvolvimento e democracia. Em efeito, pelo menos nos encontramos antes das questões que devem ser repensadas: Não se pode seguir sustentando ao indivíduo abstrato como sujeito dos direitos humanos, e o discurso sobre sua universalidade deve questionar-se desde o *el-lugar-que-da-verdade*⁹ para superar o eurocentrismo.

⁸ Ellacuría (2000a, p. 26) já assinalava: “Existem maiorias campesinas e indígenas exploradas, e as vezes, nem sequer exploradas, mas completamente marginalizadas da história”.

⁹ No pensamento ellacuriano, é fundamental a questão da geopolítica do conhecimento. É necessário que quem pretender gerar conhecimentos se localizem no lugar adequado para encontrar a verdade da realidade histórica. Para Ellacuría este lugar é, segundo a configuração atual da realidade, as grandes maiorias populares porque nelas, negativa y positivamente, está a verdade da realidade; fala do lugar-que-

A afirmação do indivíduo foi um elemento indispensável para a luta contra o “Antigo Regime” e a opressão que realizava contra certos grupos, mas não tardou em ser funcional à expansão do capitalismo. A gênese desta visão de direitos humanos, em especial sua pretensão de universalidade, surge ao mesmo tempo em que os interesses dos burgueses começavam a construir uma nova racionalidade econômica baseada na acumulação de capital¹⁰. Neste sentido, nos encontramos em uma situação na qual uma quinta parte da humanidade estrutura um estilo de vida onde o individualismo é uma característica fundamental. Mas não se trata um individualismo destruidor, como bem apontado por Albert Nolan (2007, p. 42): “O individualismo não é um fenômeno novo. O novo – e este é um dos sinais mais importantes do nosso tempo – é uma consciência crescente de que o individualismo narcisista é psicológica, social, política, econômica, espiritual e ecologicamente destrutiva”. O qual também constata Ellacuría, ao apontar a insolidariedade do indivíduo: “(...) modos abusivos e/ou superficiais e alienantes de buscar a própria segurança e felicidade pela via da acumulação privada, do consumismo e do entretenimento: submissão às leis do mercado consumista, promovido propagandisticamente, em todo tipo de atividades, incluso no terreno cultural; insolidariedade manifesta do indivíduo, da família, do Estado contra outros indivíduos, famílias ou Estados” (ELLACURÍA, 1993e, p. 405). Ademais, a liberdade da civilização da riqueza é uma liberdade falsa, pois o homem se vê submisso a uma dupla alienação: “A de submeter a própria liberdade aos dinamismos necessitantes e coisificantes do dinheiro e a de submeter a própria identidade a um modelo criado não para a libertação, mas para a submissão.” (ELLACURÍA, 1993e, p. 421).

da-verdade para referir-se a esta questão epistemológica, a este lócus adequado para uma filosofia latino-americana com validade universal: “O momento opcional, que busca esse lugar-que-da-verdade e que faz verdade, não deve ser cego, mas iluminado, em um primeiro passo, por uma valoração ética que faz da justiça e da liberdade, melhor dito da não-justiça e da não-liberdade que se dão em nossa situação como feitos primários, um ponto de referência essencial, e iluminado, em um segundo passo, pela valoração teórica que se vê na injustiça e na não-liberdade uma das repressões fundamentais da verdade, ‘a injustiça que reprime a verdade’” (ELLACURÍA, 1993c, p. 115).

¹⁰ Seu conteúdo inicial mostra com clareza que os sujeitos beneficiados eram homens concretos, com certos bens que lhes possibilitavam exercer as faculdades que predicavam como universais: liberdade contratual, liberdade religiosa, propriedade privada de um mesmo e dos meios de produção, o direito de movimento (*ius communications*) y o direito a comerciar tudo o que um se encontra (*ius commercii*). Eram universais estes direitos ou somente se predicavam desta maneira para justificar o expansionismo do nascente capitalismo?

Por outro lado, bem se pode considerar que os movimentos burgueses do século XVIII e seu discurso universalista foram, de início, emancipadores através da afirmação de novos direitos, não obstante, uma vez satisfeitas suas necessidades e estabelecidas as instituições necessárias para assegurar o poder¹¹, seu discurso começou a ser utilizado para impedir o surgimento de novas subjetividades até que se deram as diversas revoluções obreiras e socialistas que, a sua vez, conseguiram a afirmação de seus direitos. Em outras palavras, os direitos humanos começaram sendo instrumentos (não fins) para a defesa contra o abuso e as injustiças ocasionadas pelas monarquias absolutistas e, depois, pela revolução industrial. Com o tempo, esta função tem se mantido, mas tem se debruçado em um lugar secundário em relação a uma nova: a de constituir-se internacionalmente – e com pretensões mundiais – no referente único e considerado como o melhor para a articulação e organização de vida em sociedade. Daí que, no imaginário social de ocidente, a política corra o risco de ficar reduzida a afirmar o dilema “direitos humanos ou barbárie” ou, em termos mais extremos, ao convite ao “choque de civilizações”.

Mas, indo mais adiante, o discurso universalista como instrumento de dominação se faz presente desde o século XVI com o início da expansão europeia, sendo um de seus personagens mais representativos Ginés de Sepúlveda (DE LA TORRE, 2007). Então se usava uma linguagem religiosa e se justificava a conquista – e a exploração de terras e recursos naturais – em função de levar aos indígenas a verdadeira religião. Nos séculos posteriores, a linguagem se voltou mais secular, e se justificava o colonialismo em razão da superioridade moral da civilização ocidental; o pensamento de Hegel é um bom exemplo disto:

Estes povos de débil cultura parecem quando entram em contato com os povos de cultura superior e mais intensa (...) Assim, pois, os americanos vivem como crianças que se limitam a existir longe de tudo o que signifique pensamento e fins elevados”. (HEGEL, 1974, p. 171-172).

Quer dizer, se bem encontramos diferenças entre o chamado à “universalidade” do século XVI com o dos séculos posteriores, ambos foram funcionais para o colonialismo. Ainda que durante o século XX as colônias europeias ainda existentes

¹¹ Ellacuría (2000b, p. 647) aponta: “O caminho de chegar à justiça pela liberdade (liberalismo) tem tido bons resultados para os mais fortes, como indivíduos o como povos, e, seu determinado momento, mas havia deixado sem liberdade (libertação) à maioria da humanidade.”

conseguiram sua independência, a linguagem do dito universalismo se modificou para continuar com os fins da exploração. O chamado atual de “universalidade” se dá principalmente através de três modalidades (WALLERSTEIN, 2007, p. 12):

- a) O argumento que sustenta que as práticas políticas dos líderes das potências ocidentais são para impulsar a “democracia” e defender as “liberdades”
- b) O discurso sobre “o choque de civilizações” onde se supõe que a civilização ocidental é superior às outras civilizações, pois é a única que tem conseguido se basear em valores e verdades universais.
- c) A defesa das “verdades científicas” do mercado que obriga aos governos – em especial aos do Terceiro Mundo – a aceitar as leis da economia neoliberal.

Quando Ellacuría analisa a “civilização da riqueza” questiona de certa forma este tipo de universalismo. Se bem o pensamento de Ellacuría tem influências zubirianas e marxistas, ao iniciar seu questionamento da civilização da riqueza faz uso de uns dos autores modernos mais representativos: Immanuel Kant. Ao recordar o imperativo ético do filósofo de Königsberg, sustenta que o modelo proposto pela civilização da riqueza é universal e, portanto, não é moral. Esta universalização não é possível por razões ambientais, pois se toda a humanidade consome a energia que requer o estilo de vida ocidental, simplesmente o planeta não resistiria, e não é desejável pela falsa felicidade que outorga ao ser humano, e, sobretudo, porque é um modelo de vida que necessita da exploração de outros: “Deve-se afirmar contundentemente, primeiro, que a maldade imposta desse “viver mal”, de esse viver “morrendo”, em um lugar de viver “vivendo”, se impõe por si mesma e, sobretudo, em relação com quem dizem viver bem, ultimamente à custa de quem vive mal. Deve se afirmar, em segundo lugar, que enquanto, no melhor dos casos, o número de bem viventes se multiplica aritmeticamente, o dos mal vividos se multiplica exponencialmente” (ELLACURÍA, 2000c, p. 348-349). Assim que a promessa de universalidade do ocidente demonstra aos países do Terceiro Mundo ser falsa e termina sendo um encobrimento de imposição global e imperial do capitalismo¹².

¹² Certamente, Ellacuría faz sua análise influenciado pela “teoria da dependência”, corrente de pensamento gerada contra o “desenvolvimento” imposto na América Latina nas décadas de 1950 e 1960, desenvolvida por sociólogos e economistas latino-americanos como Fernando H. Cardoso, E. Falleto, T. Dos Santos, A. Gunder, entre outros, a qual pôs em evidência que o subdesenvolvimento não era uma etapa previa e necessária do desenvolvimento. O subdesenvolvimento dos países pobres, segundo esta teoria, é resultado de um processo histórico, consequência do desenvolvimento dos países ricos. Porém esta teoria tem recebido múltiplas críticas, em muitas de suas análises não tem sido superada e tem dado

A análise da civilização da riqueza nos leva, desde o campo jusfilosófico, a afirmar que o ideal liberal dos direitos individuais, universais e abstratos garantidos pelo Estado liberal e democrático, está longe da realidade. Por isso, a fundamentação metafísica do “contrato social” que supõe a existência de um indivíduo sem concretização histórica, desde o qual se pregam certos direitos, é insuficiente para defender a vida e a dignidade dos seres humanos. Ellacuría é claro ao rechaçar esta doutrina: “Quando Hobbes, em 1651 escrevia em *Leviatã* que são três as causas das lutas entre os homens e que as três estão inscritas na natureza humana: a insegurança, a competência e o desejo de glória, estava descrevendo mais a experiência do homem ocidental emergente que algo necessariamente transita na natureza humana” (ELLACURÍA, 1993e, p. 420). Ademais este “contrato social” também é perigoso por seu idealismo utilizável facilmente para os interesses do capitalismo; daí que Ellacuría rechace todo humanismo abstrato por ser facilmente manipulável para a exploração de outros seres humanos: nenhum ser humano pode ser usado como meio para conseguir que o ser humano em abstrato seja tomado como fim em si mesmo (ELLACURÍA, 2001, p. 319-332).

Se a minha liberdade termina onde começa a liberdade do outro, então não há obrigação alguma a respeito das dificuldades com as que se encontram em desenvolvimento de sua vida. Aparentemente, esta indiferença (“respeito” à liberdade do outro) permite que o desenvolva sua vida digna como melhor lhe pareça. E isto se vincula com o temor dos teóricos liberais a ideias de “bem comum”, “boa vida” ou “justiça social”, sobre o argumento de considera-los veículos para o totalitarismo. Sem dúvida, isso pode ter algo de certo, como mostra o próprio Ellacuría ao fazer a crítica da ideologização do “bem comum”. Não obstante, a crítica ellacuriana segue vendo no bem comum uma ideia formal importante para buscar o acesso das maiorias marginalizadas aos bens necessários para sua vida. Em troca, o princípio liberal tem carregado um totalitarismo do mercado, e do direito à propriedade privada sobre todos os demais direitos, levando a que o indivíduo pactue o menor número de condições relacionadas com seu compromisso social. Em outras palavras, a liberalização põe em ênfase o cumprimento formal dos direitos (liberais) por cima da maneira em que o ser humano tem acesso aos

mais de si a partir da nova configuração mundial do capitalismo e suas recorrentes crises a nível global, e ampliando a brecha entre países ricos e países pobres. Cf. BIEL, 2007.

bens para sua vida digna¹³. Inluídos pelo dogma da mão invisível do mercado, para o neoliberalismo basta o respeito da liberdade do indivíduo para que cada membro da humanidade consiga levar uma vida digna, sem fazer análise alguma sobre o acesso aos bens. E isto significa, sem dúvida, uma lateralidade da materialidade da história e da dimensão ética-biológica do ser humano.

Por outro lado, o livre comércio, a desregularização da economia e a proclama da eficiência dos mercados são os elementos mais destacáveis da atual razão universal capitalista, a qual tem instrumentalizado os direitos humanos, em especial aqueles gerados pelas lutas burguesas contra o “Antigo Regime”. A respeito, aponta a professora Fariñas: “E eis aqui, que essa nova forma de homogeneização e domínio universalista instrumentaliza a seu favor o princípio jurídico da igualdade formal e o discurso de uns direitos humanos liberais e individuais, de caráter universal, rechaçando, ademais, qualquer outro tipo de “direitos” – como os que tem um conteúdo social, redistributivo ou igualitário -, que poderia atentar contra a liberdade do mercado” (FARIÑAS, 2006, p. 10).

Seguindo a mesma ideia, podemos afirmar que o mercado aceita a existência de direitos sociais, e até de garantias judiciais que os tornem exigíveis, enquanto o devedor não pretenda estabelecer políticas impositivas ou distributivas que danifiquem “o bom funcionamento do livre mercado”. E isso porque o individualismo que sustenta o pensamento clássico de direitos humanos, e sua consequente atomização da sociedade, permite colocar às classes populares e aos setores marginalizados – que são as que exigem direitos sociais, pois as classes ricas não requerem nem se preocupar por sua exigibilidade – diante de um devedor insolvente: o Estado.

Jon Sobrino, ao comentar a análise que realiza Ellacuría sobre a civilização da riqueza, afirma que

“esta civilização, no fundamental, está baseada em e oferece um espírito que, em definitivo, leva a desumanização. É a civilização do indivíduo, do êxito, do egoísta bem-viver. E o ar que respira o espírito fica rarefeito, todavia, quando o Ocidente que a produz se compreende a si mesmo não só como objetivo de humor e nobres esforços – em parte, muito reais, aos quais se adiciona também uma secular e gigante depredação histórica -, senão como fruto de uma predestinação, como no passado se compreendiam os povos eleitos segundo as religiões” (SOBRINO, 2007, p. 29).

¹³ Como exemplo atual disto é a prioridade do direito ao comércio por cima do direito à alimentação (Cf. SHIVA, 2006, p. 100).

Esta realidade põe em tela de juízo aos direitos humanos como instrumentos políticos funcionais a esta civilização da riqueza, tanto por seu individualismo abstrato como por seu discurso universalista.

Não obstante, desde a Filosofia da realidade histórica, os direitos humanos podem ser repensados para serem instrumentos políticos a favor dos povos e pessoas explorados e excluídos. Isto faremos desde os elementos básicos do pensamento de Ellacuría que são sua concepção da história e sua proposta antagonista à civilização da riqueza: a civilização da pobreza ou civilização do trabalho.

5. Direitos humanos e uma nova civilização

5.1. Direitos humanos e filosofia da história

A filosofia da história da modernidade, nascida a partir do pensamento de Herder e Kant e conduzida a sua máxima expressão por Hegel e Marx, concebe a história como desenvolvimento, como um desenvolvimento do que ao princípio potencialmente seja na natureza do ser humano, na lógica do Espírito Absoluto ou na constituição dialética do mundo material. Não há dúvida que esta concepção da história buscou guiar a emancipação do ser humano. Sem embargo, como tem apontado Habermas, muitos dos autores terminaram desconfiando do ser humano e buscaram outra instância que assegurara o progresso da história. Em efeito, a novidade história desaparece e também a responsabilidade ética frente à história. A história seria um processo racional e teleológico, e pelo tanto se trataria de um processo unitário. Por isso, essa concepção da história é eurocêntrica, pois se considera a Europa como a ponta da lança do processo. Como assinala Antonio González, esta visão está muito presente, ainda sem declará-lo de maneira implícita, no sentido comum e no pensamento dominante do ocidente, e um caso deles serem os estudos morais de Habermas sobre a base da psicologia evolutiva de Kohiberg projetados à história humana (GONZÁLEZ, 2005, p. 179-199).

O pensamento hegemônico do ocidente não avalia honradamente seu passado nem seu progresso. Se não fosse pelas consequências que isso implica, pareceria que há uma carga de inocência. Ellacuría critica aos teóricos do “progresso” porque enfocam “a questão sem perceber que o progresso é uma abstração” (ELLACURÍA, 2000d, p. 268). A ideia de direitos humanos sofre disto, em especial quando se utiliza sua historiografia como um instrumento ideológico para justificar o capitalismo, apresentando-o como “um capitalismo bom”, que com o passo do tempo e a expansão dos direitos (primeira, segunda, terceira, quarta gerações) tem se voltado “menos selvagem”. Isto justifica a imposição e a discriminação, pois como aponta Helio Gallardo (2006, p. 167):

(...)o fundo desta discussão é a crítica das noções de “progresso” e “desenvolvimento” enquanto indicadores ideológicos de uma filosofia da história que permite discriminar seres humanos: a quem se opõe a este progresso (indígenas e povos-culturas atrasados), a quem o alternativizam (socialistas, comunistas, utópicos, lutadores da paz, etc.) ou a quem é identificado como “inimigo” (terroristas, comunistas, portadores de sentimentos atávicos ou tribais, como quem reclama de solidariedade, críticos do progresso, etc.) e trata-los como objetos e coisas.

Com efeito, esta forma de ver a historicidade dos direitos humanos está influenciada pela filosofia da história da modernidade. Os direitos humanos são concebidos como produtos racionais que desde seu nascimento formal nas lutas burguesas do século XVIII tem conteúdo em si mesmo tudo o que tem de dar. O único que é necessário é que passem da potência do ato através da história. Assim é como se lê a história dos direitos humanos como um processo linear sem contradições: os direitos sociais não são considerados como a afirmação de um setor que se via explorado por aqueles setores que haviam se empoderado através da afirmação dos direitos liberais, nem os direitos culturais e os povos se compreendem como o empoderamento dos povos a quem o colonialismo negou sua dignidade. Afirma-se que somente são processos contidos na própria natureza ou na racionalidade dos direitos humanos, e se tratam de processos de generalização e de especificação dos mesmos direitos originados no século XVIII. O que se termina sustentando é que o sujeito dos direitos humanos é o ser humano em abstrato, trata-se dos direitos liberais, dos direitos sociais ou de direitos culturais, e se relega a importância da práxis e a criatividade da pessoa e comunidades concretas para compreender o avanço da história. Paradoxalmente, este liberalismo do sujeito abstrato sendo funcional ao totalitarismo do

mercado, pois desde a maneira em que está estruturado o atual sistema-mundo e considerando a materialidade da história, a única liberdade plena é quem pode executá-la como liberdade no mercado.

Por meio do dito humanismo abstrato, acaba-se por inscrever os direitos humanos em uma instância supra humana, semelhante ao Espírito Absoluto de Hegel; mas não é esta a visão de Ellacuría. Em sua concepção de história, há uma rejeição a qualquer alegação de um macrosujeito que a guie. Seguindo a Zubiri, supera a concepção da história abaixo dos pressupostos aristotélicos de potência e ato, onde a história não é outra coisa que uma atualização de potencialidades contidas desde o princípio por um sujeito ou uma substância universal. A história é entendida por Ellacuría desde a práxis humana e os conceitos de capacitação e possibilitação. Quer dizer, propõe abordar a definição real da história como transmissão tradente, como atualização de possibilidades, e como processo criacional de possibilidades. (ELLACURÍA, 1999c, p. 491-563).

É o ser humano em sua integralidade, através da práxis histórica, quem toma sobre seus ombros o cargo de fazer a realidade. Daí a rejeição de colocar os direitos humanos fora da materialidade da história, sem que isto signifique um dimensionamento da criatividade humana. A práxis histórica é uma práxis real sobre a realidade, e este deve ser o último critério que libera de toda mistificação: já seja a mistificação de uma espiritualização que não tem em conta a materialidade da realidade, ou uma mistificação da materialidade que tampouco tem em conta sua dimensão transcendental. Esta rejeição a uma compreensão abstrata dos direitos humanos leva a Ellacuría a compreensão, mas adiante do liberalismo, a autêntica dinâmica da conquista de direitos: “Poderia se dizer que o liberalismo [...] busca oferecer igualdade de oportunidades para todos os indivíduos e todas as tendências. Mas de feito isso não é assim e o mais mínimo exercício de historização mostra que as liberdades e suas condições não se dão, se não que se conquistam em um processo histórico de libertação” (ELLACURÍA, 1993e, p. 417). Em efeito, desde esta compreensão da história pode realizar uma fundamentação popular e sócio histórica dos direitos humanos, com base na satisfação das necessidades, mas acorde com a urgência de justiça para o Terceiro Mundo. A história é concebida, então, como um processo

descontínuo e moderado a retrocessos e estancamentos, de aquisição de capacidades por parte do sujeito humano, e de atualização de possibilidades na realidade social e histórica. Este processo não se apresenta como algo necessário, com lógica interna ou com um *telos* que marque a superioridade moral de uma civilização ou cultura. Trata-se de um processo contingente, frágil e moderado a perdas e retrocessos. A história é sempre um processo criativo e aberto: “O destino da história é algo que a história vai dando a si mesma: vai se dando suas próprias possibilidades, vai se dando suas próprias capacidades (...) e vai se dando – ou ao menos se pode chegar a dar – sua própria figura histórica” (ELLACURÍA, 1993e, p. 561). Neste sentido, o que define uma época histórica é a altura processual, é dizer, o determinado sistema de possibilidades que no processo da realidade histórica condiciona o caráter das ações humanas.

Esta concepção da história é mais apta para compreender o desenvolvimento dos direitos humanos. Desde ela, a clássica divisão em “gerações” ajuda a tomar consciência de que o direitos humanos não são algo estático, se não dinâmico no seio do ocidente, produtos de conflitos e surgimentos constantes de novas subjetividades, o qual permite compreender melhor que desde outras culturas e civilizações podem ser questionados em sua pretendida universalidade abstracta.

Defender as posturas idealistas dos direitos humanos, abstractas e universalitas, significa não compreender o caráter aberto e processual da história. É desconhecer a capacidade do ser humano de repensar constantemente o mundo em que vive, de assumir as possibilidades e capacidades que um momento histórico lhe permite.

5.2. Direitos humanos e civilização da pobreza

Mas não basta aceitar uma nova concepção da história para que os direitos humanos deixem de ser instrumentos funcionais à civilização da riqueza. Sob o capitalismo, somente podem dar-se, e aleatoriamente, direitos humanos para alguns e direitos humanos fragmentados e parciais para outros. A lógica da civilização da riqueza produz desempregos, trabalho informal e subemprego, mão de obra não qualificada e vulnerável, instável, e por tanto, viola direitos humanos. Isto é assim porque, como insiste Ellacuría, se segue uma lógica econômica orientada ao lucro e não às

necessidades humanas. Em efeito, não basta compreender os direitos humanos fora da filosofia ilustrada da história, se não devemos coloca-los em conexão com um dos elementos mais radicais do pensamento de Ellacuría: a civilização da pobreza. Leonardo Boff (2005, p. 56) aponta:

As relações do mercado são relações sociais que regem a produção, a distribuição e o consumo de bens e serviços. Pelo feito de estar constituído por relações sociais, o social, e não o individual, deveria ocupar a centralidade do mercado. O que deve guiar as prioridades e orientar a lógica de sua realização história não são demandas do próprio mercado, quase sempre artificiais, buscando unicamente o lucro, se não as necessidades da vida humana em sua concretização, que é sempre material, pessoal, social, cultural e espiritual.

O contraste entre a civilização da riqueza e a civilização da pobreza, Ellacuría o sintetiza da seguinte maneira: “Se a civilização da riqueza põe seu centro nas demandas do capital e na acumulação privada (nacional ou pessoal) e faz dele não só o motor da história, mas que deixa em suas mãos a direção da mesma, a civilização da pobreza põe, certamente, como condição básica a satisfação segura e permanente das necessidades básicas de todos os homens, mas, conseguido isto, faz do desenvolvimento livre da pessoa e dos povos a força motriz principal à utopia orientadora do presente” (ELLACURÍA, 2000c, p. 352). Em outros textos, também fala da civilização do trabalho, em contraposição da civilização da riqueza. Não busca uma oposição entre trabalho e ócio, se não a afirmação de um trabalho que não seja regido nem exclusiva nem predominantemente pelo dinamismo do capital e da acumulação, se não pelo dinamismo real do desenvolvimento da pessoa e do respeito ao meio do qual forma parte:

O trabalho, produza ou não valor, que ultimamente se concretiza em mercadoria e capital, é antes de tudo, uma necessidade pessoal e social do homem para seu desenvolvimento pessoal e equilíbrio psicológico, assim como para a produção daqueles recursos e condições que permitem a todos os homens e a todo o homem realizar uma vida liberta de necessidades e livre para realizar os respectivos projetos vitais... (ELLACURÍA, 1999a, p. 301).

A civilização da pobreza não consiste na pauperização universal, mas que se contrapõe assim uma sociedade configurada pelo dinamismo capital-riqueza para suscitar um dinamismo distinto. Por isso, se rejeita a acumulação do capital como motor da história e a posse-disfrute da riqueza como princípio de humanização, e se faz da

satisfação universal das necessidades vitais o princípio do desenvolvimento e do crescimento da solidariedade compartilhado ao princípio básico de humanização.

Em síntese, a civilização da pobreza tem como sentido básico a busca das formas de vida – em plural – que façam possível o acesso de bens para que todos os seres humanos possam ter uma vida digna, e que estas formas sejam compatíveis com os limites ecológicos do planeta¹⁴. O capitalismo atual impede outras formas de vida que possam satisfazer ditas necessidades; “A carta, por exemplo, do desenvolvimento e do consumo como motor fundamental do processo histórico tem obturado, sem dúvida, outras possibilidades de vida, de momento, social e mundialmente irrecuperáveis. Porque, em definitivo, as capacidades não são tão somente capacidades intelectuais, se não também volitivas, emocionais, valorativas, etc.” (ELLACURÍA, 1999c, p. 551).

Agora bem, a compreensão da história como apropriação de possibilidades e a civilização da pobreza nos possibilitam compreender os direitos humanos desde a práxis dos pobres, dos excluídos e dos oprimidos. Já temos dito que os direitos humanos surgiram principalmente como um instrumento de defesa frente ao poder político, com o objetido de limitar seus possíveis abusos e impedir que se reproduzam os excessos que haviam vivido durante o antigo regime. Neste momento, quem lutava eram indivíduos concretos, em sua situação de burgueses, que buscavam condições para reproduzir sua vida. Então eram uma subjetividade emergente que, como temos dito, através da abstração, invisibilizaram o conflito que deu origem aos seus direitos e os pretenderam trazer como produto da natureza humana e não da práxis. A partir disto, os direitos humanos tem constituído, em sua versão dominante, a peculiar ideologia normativa do mundo moderno-burguês.

Sem embargo, é importante distinguir entre as duas funções dos direitos humanos que mencionamos parágrafos acima; como aponta Nicolau-Coll (2006, p. 31), “não é o mesmo utilizar os direitos humanos para defender-se dos abusos das empresas transnacionais ou de Estados (ditatoriais ou democráticos) em qualquer lugar do mundo, que utilizá-los para impor um modelo social, político e econômico, dado neste caso do ocidente moderno”. Haveria que adicionar que não somente as grandes majorias populares, ou as minorias discriminadas, tem de defender-se das empresas

¹⁴ Ellacuría já considerava a urgência do cuidado ecológico e visualizava a sociedade capitalista como ecocida, a qual coloca a nosso autor também na linha da ética do cuidado proposta por Leonardo Boff.

transnacionais ou do Estado, se não de diversas formas de poder que atentam contra a dignidade humana ao impedir a produção e reprodução da vida. Em outras palavras, como assinala Ellacuría, os direitos humanos devem ser instrumentos para combater todo tipo de violência estrutural e institucional: “A existência de maiorias muito por debaixo dos níveis que se requerem e são possíveis na nossa época, inclusive ainda que não houvesse repressão positiva, é a prova da injustiça da estrutura e da violência institucional. A violência institucional é assim a violência originária e a violência principal” (ELLACURÍA, 1993d, p. 662).

Os direitos humanos sempre existem em relação com a sociedade, e em função de uma concretização do ser humano. Sua compreensão desde a civilização da riqueza sustenta a existência de “direitos” do indivíduo com total independência de suas relações sociais e da forma como estes se constroem, e ademais, não interessa se ditos direitos se veem afetados se o indivíduo é indígena, empresário, obreiro, branco, negro, homem, mulher, etc. O contratualismo clássico termina neutralizando a capacidade criativa do ser humana; aponta que os indivíduos tem direitos que podem exigir às instituições do Estado, mas ao invés disso, as pessoas perdem sua capacidade de luta pela dignidade e construção de estruturas para o acesso igualitário aos bens que satisfaçam suas necessidades. Renunciam a esta capacidade de luta porque a entregam ao Estado o poder de construir ditas estruturas que são edificadas em função dos interesses dos setores hegemônicos da nação ou do mundo. Ademais, ao dar aos direitos humanos um caráter eterno, racional, universal e natural, se invisibilizam as relações humanas conflitivas que deram origem a acumulação de certos direitos, neste caso, dos direitos chamados como os de liberdade negativa.

Em troca, os direitos humanos na civilização da pobreza tem seu fundamento na práxis dos povos em busca da justiça, de melhores condições de vida que lhes permitam produzir e reproduzir sua vida. Como assinala Sobrino (2007, p. 61), “para sanar uma história gravemente enferma se necessita, de alguma forma, o aporte de pobres e vítimas”¹⁵. Na situação mundial atual, se realmente queremos levar a sério a justiça, é imprescindível assumir uma fundamentação destes direitos desde a práxis popular, e

¹⁵ Algo semelhante afirma Ellacuría (2000b, p. 645): “Enquanto existir pobres, a libertação virá dos pobres. Quando deixar de existirem, porque foi superado mundialmente o estado de satisfação das necessidades básicas e foi superada também a desigualdade injusta”.

pensa-los desde o-lugar-que-da-verdade, como os propõe Ellacuría. Somente assim, por exemplo, se podem entender os chamados direitos de “terceira geração” que declaram o direito à cultura própria. É a emergência dos povos discriminados, que denunciam uma racionalidade, que a teria denegrido e assassinado, pois a imposição cultural rebaixa e mata. É a emergência dos outros que lhes teria negado a capacidade e a apropriação da possibilidade de ser eles mesmos.

Uma concepção de direitos humanos desde o Terceiro Mundo necessita passar do individualismo a noções comunitárias do ser humano. Como comentamos nas páginas anteriores, Ellacuría considera que nem o liberalismo burguês nem o coletivismo são capazes de compreender a dimensão comunitária da pessoa; ao invés, é necessário dar mais peso ao social que ao político: “Entre o individualismo e o estatismo, deve construir-se um tipo forte de sociedade, que supere o desenfreado daquele, e a imposição dominante deste” (ELLACURÍA, 1993e, p. 432). Neste sentido, Ellacuría considerava que uma forma de combater a violência estrutural era a participação no campo público das organizações populares e camponesas, e não somente para conseguir o poder se não com o objetivo de reforçar a sociedade:

Se as organizações populares, sem esquecer seu direito à conquista do poder político, causaram estresse tremendo na tarefa social que lhes compete, talvez veriam que para esta tarefa social devem entrar neste caminho de arbitrar ações, que em si mesmas não podem qualificar-se como violentas, ainda que alguns foram estimados como ilegais. (ELLACURÍA, 1993a, p. 721).

Direitos humanos não devem compreender-se só em função de uma sociedade institucionalizada onde com ordem se expressam os interesses – isso sim, só interesses que se consideram “legítimos” -, se não como um espaço conflitivo onde subjetividades emergentes lutam por melhores condições de vida. Do contrário, os direitos humanos se convertem em um elemento ideológico que, se bem em seu momento nasceram como produto de uma subjetividade emergente, uma vez que se faz do poder, impede que outros sujeitos realizem processos de luta e tenta dar por terminada toda novidade histórica. Neste contexto, Ellacuría interpreta desde os pobres e sua práxis de libertação, um direito humano clássico:

O direito à existência das organizações populares é um direito fundamental, reconhecido como tal universalmente e amparado por nossa constituição e por nossos compromissos (...) Não se trata somente de um direito geral aos homens a unir-se e organizar-se para atingir fins honestos, mas de um direito muito mais urgente que os tem despossuídos e injustamente oprimidos a fazer

valer seus direitos mais fundamentais que de outra maneira se veem permanente, estrutural e conjuntamente violados (ELLACURÍA, 1993b, p. 737).

Quer dizer, Ellacuría pensa que certos direitos nascidos da modernidade devem contemplar-se na construção de um novo espaço político que possibilite superar democracias de baixa intensidade, procedimentalistas e formalistas, que nos países latino-americanos são utilizadas para legitimar os interesses privados das classes sociais altas e das empresas transnacionais, para dar passo a democracia onde se reconheçam novos direitos desde as lutas sociais que reivindicam necessidades humanas: “As organizações populares tem notáveis valores como dinamizadores do processo político e social. Superam, de pronto, a aproximação dos partidos políticos, pois sua atividade não se concentra nem menos se reduz a uma atividade eleitoral, mas que mostram dedicação permanente como representação dos interesses populares (...). Tem elevado, em definitivo, ao povo oprimido de sua condição de objeto a de sujeito de seu próprio destino, de sua condição de marginalizado a agente ativo do processo histórico” (ELLACURÍA, 1993b, p. 739).

Por isso, é incorreto ver na luta pela transformação das estruturas sociais, uma reivindicação exclusiva dos direitos sociais e um desprezo pelos outros tipos de direitos. Os chamados direitos de liberdade e participação podem ser meios para satisfazer necessidades tão importantes como os direitos econômicos, sociais e culturais, e ademais, podem ser complementares; o importante é sua historização, quer dizer, verificar o para que se usam e por quem se utilizam. Trata-se de assumir o discurso dos direitos humanos e dar-lhes um uso alternativo a favor dos pobres (DE LA TORRE, 2006, p. 99-158). Por exemplo, Ellacuría considerava um crime contra a democracia salvadorenha a legalização das organizações campesinas, as que o governo qualificava como comunistas, desestabilizadoras e terroristas, não somente por tratar-se de uma violação ao direito constitucional de organização e de liberdade de associação, mas porque considerava a organização campesina uma resposta história à violência institucionalizada. Ao contrário do que afirmava o Estado, a participação popular significava uma das saídas fundamentais da violência estrutural e institucionalizada que açoitavam o país (ELLACURÍA, 1993d, P. 664).

O anterior tem relação com a proposta de Boaventura de Sousa Santos (2005) de reinventar o Estado, e convertê-lo em um grande movimento social. Isto é fundamental em relação com os direitos humanos pois em diversos países do Terceiro Mundo, o Estado voltou a ser um Estado gendarme (que em muitos países nunca deixou de ser), cujo principal fim é o cuidado dos interesses das empresas e a liberdade dos mercados; é defensor das burocracias privadas, sua agenda política se exclui e se volta a uma merda agenda econômica, ditada não como mandato da soberania popular e, as vezes, nem sequer da suposta soberania parlamentar, mas das oficinas centrais das empresas transnacionais. Este feito constitui uma das violências estruturais que denunciava Ellacuría: “Não porque a exercite o Estado deixa de ser violência e violência injusta, porque defende a pervivência do atual estado de coisas no sistema socioeconômico dominante e impede que o povo manifeste sua vontade de mudança e de participação justa nos bens econômicos, sociais, culturais e políticos do país” (ELLACURÍA, 1993a, p. 716). Trata-se da criminalização do protesto social¹⁶, cada dia mais comum nos países cujos governos são funcionais aos interesses do capitalismo central, valendo-se da expedição de “leis antiterrorismo” e sustentando-se em um discurso estrangeiro à sua realidade importado dos principais centros de poder do Primeiro Mundo.

Assim, os direitos humanos consistem, desde o fazer-se cargo da realidade, na construção de espaços de lutas que busquem subverter as injustiças e as opressões que impedem a satisfação de necessidades de povos de todo o planeta. Trata-se de processos de todo tipo, não só normativos, como pareceriam afirmar as teorias liberais e certas correntes analíticas, se não também processos econômicos, políticas, culturais e sociais, que vão encaminhando a libertação integral das pessoas. Processos que permitam a transferência de poder aos setores marginalizados da sociedade, para que através de seu empoderamento possam fazer efetivo aquilo que se predica formalmente como direito humano, desde sua própria particularidade. Guarda relação com esta postura o

¹⁶ Ellacuría (1993a, p. 687 y 716) já advertia desta prática e de suas negativas consequências: “Contra a organização dos campesinos costuma-se objetar o que pode resultar em algo muito perigoso para a economia do país e ainda para a estabilidade social. (...) E o que é pior, não se dá conta de que se não se abrirem causas legais para a organização campesina, se não se abrem canas democráticas para a participação cidadã, no queda sino o recurso à violência más fanática que já se converte em força puramente destruidora. (...) É muito fácil chamar a qualquer cosa subversão para lançar sobre ela o poder repressivo do Estado. E não esqueçamos que este poder repressivo do Estado que fomenta cada vez mais não somente práticas reivindicativas perfeitamente justas, sino práticas formalmente subversivas”.

imperativo categórico proposto por Joaquín Herrera (2005, p. 80-81), desde sua postura dos direitos humanos como produtos culturais, que se dão em contextos específicos de divisão que condição negativa e desigualmente o acesso aos bens para a satisfação das necessidades humanas:

Atua de tal modo que as consequências de seu “antagonismo” frente aos processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano tendem a construção positiva de condições reais e concretas que permitam aos seres humanos poder levar adianta suas vidas ascendendo, igualmente, aos bens necessários para viver uma vida digna de ser vivida.

Por outro lado, como um momento da práxis humana pela libertação, os direitos humanos deveriam entender-se dentro da pluralidade social e cultural da sociedade mundial. É necessário um verdadeiro diálogo intercultural entre a concepção moderna de direitos humanos, outras concepções de dignidade humana, processos de luta a favor dela e a estruturação social de outras culturas. Isto sem pressupor que alguma delas sejam o marco inicial deste diálogo. A concepção clássica de direitos humanos segue tendo medo da diversidade. Por mais que pregue sua dimensão de tolerância, esta se limita a aquelas expressões culturais que não questionam de fundo sua razão ilustrada e liberal. Pode-se aceitar tudo aquilo que seja folclórico, acessório e colorido de uma cultura, sempre que não questione os princípios liberais e seu individualismo e, muito menos, a lógica do livre mercado. O processo de globalização foi convertido em um processo de ocidentalização, ainda em suas versões “multiculturalistas”. Estas últimas, caberia anotar, tratam da nova expressão do capitalismo para expandir seu campo de influência aceitando elementos culturais não-ocidentais que não põem em risco sua lógica de produção e acumulação; como o mostram alguns elementos do debate entre liberais e comunistas da tradição anglo-saxã (DÍAZ POLANCO, 2006). Quando as diferenças – expressadas em éticas religiosas, comunitárias, etc.- são capazes de distorcer o funcionamento do livre mercado capitalista, então é quando “são criminalizadas e passam a ser qualificadas como inimigos que se devem eliminar, enquanto que são consideradas como inimigos do progresso infinito da civilização cristã e mercantil ocidental” (FARIÑAS, 2007, p. 68). A filosofia da realidade histórica impõe a tarefa de desenvolver uma teoria social e uma antropologia que assuma a diversidade

do ser humano e denuncie todas aquelas idealizações que impeçam que esta diversidade se expresse, e seja parte da maneira em que a realidade histórica vá dando de si.

6. Conclusão

No contexto da globalização hegemônica vai se impondo uma visão conservadora de direitos humanos, cujo uso está encaminhado a outorgar segurança jurídica ao livre mercado, e ademais debilita a visão jurídica fundada no direito internacional e no Estado benfeitor, se faz necessário aprofundar em uma visão libertadora que parte desde as diversidades subjetivas emergentes em movimentos sociais ou em opções comunitárias. Esta visão de direitos humanos busca não mutilar o humano, pois parte do sujeito vivo como seu ponto crítico. Evita e se opõe ao solipsismo normativo e ao formalismo, para abordar direitos humanos desde as diversas parcelas da realidade histórica onde incidem. Esta compreensão implica algumas implicações, tais como a construção pluricultural dos direitos humanos, a inclusão da perspectiva da vítima, a contextualização nos processos históricos, assumir a dimensão utópica que, nas palavras de Ellacuría, consiste em construir uma “civilização da pobreza”. Em efeito, pensar os direitos humanos desde a civilização da pobreza, consiste em superar seu uso desde a colonialidade do poder, e transformá-los em instrumentos de lutas desde sujeitos corporais concretos.

7. Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. A modernidade y sus párias. Barcelona: Paidós, 2005.

BIEL, Robert. **O novo imperialismo**. Crises e contradições nas relações Norte-Sul. México: Siglo XXI, 2007.

BOFF, Leonardo. **Ética da Vida**. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. O direito como arma de libertação na América Latina. **Sociología jurídica y uso alternativo del derecho**. San Luis Potosí: CENEJUS-UASLP, 2006.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. **O uso alternativo do direito por Bartolomé de las Casas**. San Luis Potosí: UASLP, 2007.

DÍAZ POLANCO, Héctor. Elogio à diversidade. **Globalização, multiculturalismo e etnofagia**. México: Siglo XXI, 2006.

DUSSEL, Enrique. **Política da libertação**. História mundial y crítica. Madrid: Trotta, 2007.

ELLACURÍA, Ignacio. Comentarios à Carta Pastoral. In: **Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)**. Escritos Políticos. Tomo II. San Salvador: UCA Editores, 1993a.

ELLACURÍA, Ignacio. O desafio cristão da teologia da libertação. In: **Escritos Teológicos**. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 2000a.

ELLACURÍA, Ignacio. O desafio das maiorias populares. In: **Escritos Universitarios**. San Salvador: UCA Editores, 1999a.

ELLACURÍA, Ignacio. O papel das organizações populares na atual situação do país. In: **Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)**. Escritos políticos. Tomo II. San Salvador: UCA Editores, 1993b.

ELLACURÍA, Ignacio. O testamento de Sartre. In: **Escritos Filosóficos**. Tomo III. San Salvador: UCA Editores, 2001.

ELLACURÍA, Ignacio. De volta ao conceito e à ideia de libertação. In: **Escritos Teológicos**. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 2000b.

ELLACURÍA, Ignacio. “Função libertadora da filosofia”. In: **Veinte años de historia em El Salvador (1969-1989)**. Escritos políticos. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1993c.

ELLACURÍA, Ignacio. **A construção para um futuro distinto para a humanidade**. In: **Escritos Teológicos**. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 2000c.

ELLACURÍA, Ignacio. A Igreja e as organizações populares em El Salvador. In: Vinte anos de história em El Salvador (1969-1989). **Escritos políticos**. Tomo II. San Salvador: UCA Editores, 1993d.

ELLACURÍA, Ignacio. Progreso e revolução. In: **Escritos Teológicos**. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 2000d.

ELLACURÍA, Ignacio. Universidad, derechos humanos y mayorías populares. In: **Escritos universitarios**. San Salvador: UCA Editores, 1999b.

ELLACURÍA, Ignacio. Utopia e profetismo. In: **Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación**. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1993e.

ELLACURÍA, Ignacio. **Filosofia da realidade histórica**. San Salvador: UCA Editores, 1999c.

ELLACURÍA, Ignacio. Resposta a CETRAL [Maiorias oprimidas, reivindicações indígenas no Centroamérica e o problema dos direitos humanos]. In: SENENT, Juan Antonio (Ed.). **A luta por justiça**. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989). Bilbao: Universidad de Deusto, 2012.

FARIÑAS DULCE, María José. Fundamentalismo económico. In: Juan José Tamayo y María José Fariñas, **Culturas e religiões em diálogo**. Madrid: Síntesis, 2007.

FARIÑAS DULCE, María José. Os direitos humanos: desde a perspectiva sociológica jurídica à “atitude pos moderna”. Madrid: Dykinson, 2006.

GALLARDO, Helio. Siglo XXI. **Produzir um mundo**. San José de Costa Rica: Editorial Arlekin, 2006.

GONZÁLEZ, Antonio. Ignacio Ellacuría Filósofo: Su relación son Zubiri. In: **Vascos universales del siglo XX Juan Larrea e Ignacio Ellacuría**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

GONZÁLEZ, Antonio. Prólogo. In: **Juan Antonio Senent, Ellacuría e os direitos humanos**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

GONZÁLEZ, Antonio. **Orden Mundial y Liberación**. Disponível em: <<http://www.praxeologia.org/ordenmun.html>>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

GROFOGUEL, Ramón. **Sujetos coloniais**. Uma perspectiva global das migrações caribenhas. Quito: Abya-Yala, 2012.

- HEGEL, G.W.F. **Lições sobre filosofia da história universal**. Madrid: Edimat, 1974.
- HERRERA FLORES, Joaquín. **Os direitos humanos como produtos culturais**. Madrid: Catarata, 2005.
- MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- NICOLAU-COLL, Agusti. **Direitos humanos e diversidade cultural**. Ixtus, 57, 2006.
- NOLAN, Albert. Jesús, hoy. **Uma espiritualidade de liberdade radical**. Santander: Sal Terrae, 2007.
- PANIKKAR, Raimon. **La notion des droits de l’homme, est-elle un concept occidental?** Diogène, 129, 1982.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. **Journal of World-Systems Research**. VI, 2, summer/fall, Special issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I, 2000.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (Eds.). Aníbal Quijano. **Textos de fundação**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. **Os direitos humanos desde o pensamento de Ignacio Ellacuría**. Madrid: Dykinson, 2009.
- SÁNCHEZ RUBIO, David. Desafíos contemporáneos do direito: diversidade, complexidade e direitos humanos. **Revista do Instituto de Investigações Jurídicas**, n. 17, San Luis Potosí: UASLP, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **O milênio órfão**. Ensaios para uma nova cultura política. Madrid: Trotta, 2005.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Una epistemología do sul**. México: Siglo XXI-Clacso, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Crítica de la razón indolente**. Contra o desperdício da experiência. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

SEMENT, Juan Antonio. **Ellacuría e os direitos humanos**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

SEMENT, Juan Antonio. **Problemas fundamentais dos direitos humanos desde o horizonte da práxis**. Valencia: Tirant lo Blanch, 2007.

SHIVA, Vandana. Direito à alimentação, livre comércio y fascismo. In: **La globalización de los derechos humanos**. Barcelona: Crítica, 2006.

SOBRINO, Jon. **Fora dos pobres não há salvação**. Madrid: Trotta, 2007.

VELASCO, David. **A visão hegemónica dos direitos humanos e as crises permanentes do direito internacional dos direitos humanos**. Guadalajara: ITESO, 2014. Disponível em: <<https://davidvelasco.files.wordpress.com/2014/08/la-visic3b3nhegemc3b3nica-de-los-dh-y-las-crisis-permanentes-del-didh.pdf>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2020.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Universalismo europeu**. O discurso do poder. México: Siglo XXI, 2007.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **O direito latino-americano na fase superior do colonialismo**. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2015.