

**O ‘PSEUDO-HUMANO’ QUE HABITA O SISTEMA-MUNDO: UM OLHAR
DESCOLONIAL SOBRE O SER E OS DIREITOS HUMANOS***

*EL ‘PSEUDO-HUMANO’ QUE HABITA EL SISTEMA-MUNDO: UNA MIRADA
DESCOLONIAL SOBRE EL SER Y LOS DERECHOS HUMANOS*

*THE ‘PSEUDO-HUMAN BEING’ THAT INHABITS THE WORLD-SYSTEM: A
DESCOLONIAL LOOK AT BEING AND HUMAN RIGHTS*

André Giovane de Castro¹

Schirley Kamile Paplowski²

Resumo: A América Latina foi constituída, em certa medida, mediante a colonização e as colonialidades do poder, do saber e do ser com a classificação dos seres humanos em níveis distintos de valor. Problematiza-se, assim, a definição colonial de pseudo-humanos na modernidade e os seus efeitos institucionais e sociais na atualidade em relação aos direitos humanos. A partir do pensamento descolonial, objetiva-se analisar o sistema-mundo forjado na modernidade, refletir a ascensão da raça e do racismo e retomar a história velada sobre os direitos humanos no território latino-americano. Este estudo, realizado com o horizonte do “método” fenomenológico-hermenêutico, da abordagem qualitativa, da técnica exploratória e do procedimento bibliográfico, valida-se devido à constante violação dos direitos humanos. As perspectivas descoloniais emergem, finalmente, como condição de possibilidade para a afirmação e efetivação dos direitos humanos a todas as pessoas.

Palavras-chave: América Latina; Direitos humanos; Pensamento descolonial; Raça; Racismo.

Resumen: América Latina se constituyó, en cierta medida, a través de la colonización y las colonialidades del poder, del saber y del ser con la clasificación de los seres humanos en diferentes niveles de valor. Se problematiza así la definición colonial de los pseudo-humanos en la modernidad y sus efectos institucionales y sociales en la actualidad en relación con los

*Artigo submetido em 12/07/2020 e aprovado para publicação em 12/07/2021.

¹Doutorando e Mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito - Mestrado e Doutorado em Direitos Humanos - da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí). Bacharel em Direito pela Unijuí. Bolsista do Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições Comunitárias de Ensino Superior da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Prosuc/Capes). Integrante do Grupo de Pesquisa Biopolítica e Direitos Humanos, certificado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: andre_castro500@hotmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8970-5685>.

² Mestranda em Direito pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito - Mestrado e Doutorado em Direitos Humanos - da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí). Bacharel em Direito pela Unijuí. Bolsista do Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições Comunitárias de Ensino Superior da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Prosuc/Capes). Integrante do Grupo de Pesquisa Direitos Humanos, Justiça Social e Sustentabilidade, certificado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: schirleykamile@hotmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3503-967X>.

derechos humanos. Desde el pensamiento decolonial, pretende analizar el sistema-mundo forjado en la modernidad, reflejar el auge de la raza y el racismo, y retomar la historia velada de los derechos humanos en el territorio latinoamericano. Este estudio, realizado con el horizonte del “método” fenomenológico-hermenéutico, el enfoque cualitativo, la técnica exploratoria y el procedimiento bibliográfico, se valida por la constante violación de los derechos humanos. Las perspectivas decoloniales surgen, finalmente, como una condición de posibilidad para la afirmación y realización de los derechos humanos para todas las personas.

Palabras clave: América Latina; Derechos humanos; Pensamiento decolonial; Raza; Racismo.

Abstract: Latin America was constituted, to a certain extent, through colonization and the colonialities of power, knowledge and being with the classification of human beings into different levels of value. The colonial definition of pseudo-humans in modernity and its institutional and social effects today in relation to human rights are thus problematized. Based on decolonial thinking, the aim is to analyze the world-system forged in modernity, reflect the rise of race and racism and retake the veiled history of human rights in latin-american territory. This study, carried out with the horizon of the phenomenological-hermeneutic “method”, the qualitative approach, the exploratory technique and the bibliographic procedure, is validated due to the constant violation of human rights. Decolonial perspectives emerge, finally, as a condition of possibility for the affirmation and effectuation of human rights to all the people.

Keywords: Latin America; Human rights; Decolonial thinking; Race; Racism.

Introdução

Todos os seres humanos pertencem à mesma espécie e têm a mesma origem. Todos os sujeitos são parte integrante da humanidade – este é o sentido que declarações de direitos desejam enunciar. Em um movimento crescente desde o século XX, as positavações, tanto internacional quanto nacionalmente, têm empreendido esforços para corrigir distorções sociais, levando ao campo do normativo o que o plano prático persiste em desconsiderar. São dinâmicas, complexas e multifacetadas desigualdades que acompanham as mais variadas realidades, a contar pela base desta estrutura, na qual habita o conceito de humano.

A aparente obviedade que reveste o sentido de que todos os sujeitos portam a condição, a partir do nascimento, de seres humanos não se constitui como algo linear na história. Nela, especialmente desde o ano de 1492, pelo colonialismo e pela subsequente colonialidade, alguns grupos sociais receberam o “diagnóstico” de inferiores, em consonância com critérios e uma estrutura rígida eurocêntrica. Esses grupos se formavam, sobretudo, por povos indígenas e africanos, alvos das práticas mais cruéis e imensuráveis a incluir (na falha tentativa de descrever) exploração, genocídio e epistemicídio.

A temática que envolve este singelo artigo reconhece a invenção de uma categoria pelo sistema-mundo, calcado no eurocentrismo, afirmada por Fernanda Frizzo Bragato (2014) de “pseudo-humanos”. Pseudo indica algo que parece, mas não é, uma ilusão sensorial. Pseudo-humano é, assim, uma percepção falha de alguém que não é alguém, porque não humano, coisificado, destituído do conceito de humanidade. A invenção desta categoria extirpou e eliminou sujeitos da esfera conceitual, mas também real (da vida, é dizer), mormente no fim do século XV, no local que denominamos de América Latina. Para o êxito desta categoria, um elemento (o de raça) e um sistema (o racismo) tornaram-se fundamentais.

De lá para cá, o trilhar da vida humana não aboliu esses caracteres e o prestígio oculto, em certa medida, de que gozam, inobstante o surgimento de direitos humanos. Não fosse isso, a violência, nas suas mais variadas formas de ser, não seria continuamente perpetrada em face dos povos indígenas e negros no Brasil e no território latino-americano. O referido espaço, identificado também como Sul global, serviu de palco a realidades pretéritas. Contudo, o passado não se tratou de página já folheada, senão como fantasma histórico, na acepção de Aníbal Quijano (2005); permanece acoplado ao presente, na forma de problemas avolumados que obstaculizam uma vida digna e justa para todas as pessoas. São, é dizer, violações cotidianas de direitos humanos.

Para o reconhecimento da existência, para o enfrentamento e para a abolição desta categoria, o pensamento descolonial exsurge e perpassa as ideias, críticas, formas de resistência e da própria escrita, inclusive. Um destes casos diz respeito à grafia da palavra “modernidade”. Embora sabida a norma da língua portuguesa de que datas oficiais e nomes de fatos ou épocas históricas devam ser grafados com letra inicial maiúscula, este estudo optou por não atender, como proposta descolonial de grafia, diante dos questionamentos que o pensamento provoca sobre a oficialidade e universalidade destes períodos. Em citações, a grafia original do(a) autor(a) foi respeitada.

O objetivo vislumbrado com esta investigação científica é adquirir e ampliar o olhar, tal qual o da menina Nayane Gakré Domingos Fidélis, residente em aldeia situada em Curitiba, no Paraná, identificada como “sou do povo Kaingang”. A menina participou de documentário elaborado pelo Conselho de Missão entre Povos Indígenas, no ano de 2019. O que Nayane apresenta entre palavras, expressões e um olhar curioso da vida é crucial para este estudo. Ela é questionada sobre as coisas diferentes e parecidas que possui com os “não indígenas”. Acerca do que os difere, ela diz, pois, “é diferente quando eles não falam, eles não dançam Kaingang. Eles também não vão pra manifestação” (E TEM, 2019).

Logo na sequência, a menina indígena responde a “e tem coisas parecidas?”. Uma grande pausa poderia ser inserida neste percurso, para que pudesse se pensar no que há de semelhante entre indígenas e não indígenas. Contudo, ela não corresponderia à leveza, naturalidade e expressão sincera imediata de Nayane, que, entre os fios de cabelo tocando seu rosto e um sorriso espontâneo, é assertiva: “Parecida...é humano!” (E TEM, 2019). Tem-se na resposta referida o alicerce do intento maior em favor da contínua e necessária afirmação e efetivação dos direitos humanos, qual seja: a abolição da categoria inventada de pseudo-humanos, bem como a construção de uma sociedade, verdadeiramente, humana.

O “método” fenomenológico-hermenêutico, baseado nas lições teóricas de Martin Heidegger (1998) e Hans-Georg Gadamer (1999), mostra-se interessante à finalidade desta investigação científica. Ao transbordar as fronteiras formais do Direito e abrir a reflexão em torno da Antropologia, da Filosofia e da Sociologia, o estudo em tela viabiliza e demanda a necessária vinculação dos sujeitos-pesquisadores com o fenômeno identificado como objeto da pesquisa. A partir da historicidade e tradição constitutivas, nas idealizações heideggeriana (1998) e gadameriana (1999), do modo ser, a compreensão dos sujeitos-pesquisadores, que se inserem na conjuntura em voga, é intrínseca à interpretação conferida à realidade.

A fenomenologia hermenêutica tem a missão de autorizar o desvelamento das coisas em si mesmas. Esse “método”, nos termos de Ernildo Stein (2001, p. 169), dá acesso “ao fenômeno no sentido fenomenológico”, criando o caminho para a revelação daquilo que “primeiramente e o mais das vezes não se dá como manifesto”. Com efeito, o entendimento dos direitos humanos na América Latina no tocante aos chamados pseudo-humanos resultará da relação do “ser-aí” com o fenômeno dada a imbricação, geográfica e temporal, envolta dos sujeitos-pesquisadores com o objeto-pesquisado. Isso é característico do sobredito “método”, aliado à abordagem qualitativa, à técnica exploratória e ao procedimento bibliográfico.

A partir desta conjuntura histórica e atual, a pesquisa assume o sempiterno desafio de pensar os direitos humanos. Problematiza-se, então, a edificação de pseudo-humanos no transcurso da modernidade até hodiernamente. Com o olhar direcionado à América Latina e ao horizonte descolonial, objetiva-se, respectivamente, nas três seções que formam este artigo, em primeiro lugar, analisar o sistema-mundo instaurado com a denominada modernidade; em segundo lugar, refletir sobre a ascensão da raça e do racismo como construtos de constituição de pseudo-humanos; e, em terceiro lugar, retomar a história velada acerca da atuação da América Latina à afirmação e à efetivação dos direitos humanos.

1. Modernidade e (des)colonialidade: (re)velando o sistema-mundo

A modernidade influenciou a conformação do Estado e da sociedade na atualidade. As relações estabelecidas institucional e socialmente são, sobretudo, o resultado das construções teóricas e concretas do cenário delineado pós-1500. Esse é identificado como o marco, aliás, da história brasileira. A idealização da modernidade esconde uma realidade a ser desvelada, um contexto a ser descortinado, uma face a ser descoberta. É a realidade, o contexto e a face baseados na colonização realizada pela Europa em inúmeros lugares da Terra, a incluir a América Latina. À luz desse horizonte, os estudos do fim do século XX e do limiar deste século XXI trazem uma nova lente sobre o florescimento da modernidade e os reflexos às colonialidades do poder, do saber e do ser.

A centralidade da Europa nos tempos modernos e contemporâneos não decorre de um dado da natureza. Trata-se de uma construção. Essa edificação é, com efeito, cultural. É uma cultura instaurada pelo Norte em face do Sul. A delimitação geográfica caminha *pari passu* com a delimitação temporal, qual seja: a modernidade. O chamado “mito da modernidade”, na definição de Enrique Dussel (2017, p. 3.242), ascendeu há cerca de cinco séculos e evidencia “a superioridade europeia sobre as restantes culturas do orbe”. Essa conformação assenta-se no fenômeno da colonização, concebida como o alastramento territorial alavancado com o início da era moderna e liderada, principalmente, pela Europa.

A modernidade, na lição de Walter Mignolo (2017), não tem o condão de ser vivificada sem a colonização ou, a bem da verdade, sem a colonialidade. A relação entre o colono e o colonizado não se constitui tão só com base na territorialidade. Não foi somente o aumento ou a diminuição da extensão territorial de um Estado a razão de ser da investida colonizadora. Há motivos bem mais salientes, embora velados. Esses merecem ser trazidos a lume. Para isso, faz-se necessário, *a priori*, identificar o colonialismo e a colonialidade com o intuito, *a posteriori*, de esmiuçar os fatores inerentes à assunção da descolonialidade, alicerçada na ambição de enfrentar o discurso e a ação da Europa frente à sua configuração do Sul, especialmente latino-americana.

O colonialismo antecede a colonialidade. Todavia, na esteira de Thais Luzia Colaço e Eloise da Silveira Petter Damázio (2010), a colonialidade tem a condição de ser mantida, não obstante o ceifar do colonialismo. O colonialismo refere-se ao vínculo político-econômico de

submissão de um povo ao outro, ou seja, de um Estado ao outro. É o caso do relacionamento de Portugal, como colono, e do Brasil, como colonizado. A colonialidade, por seu turno, decorre do colonialismo. Cuida-se dos seus efeitos no tocante à autoridade, ao conhecimento e ao trabalho, assim como às relações intersubjetivas, com ênfase a dois elementos forjados na era moderna, quais sejam: o capitalismo e a raça. Tal identificação de Nelson Maldonado-Torres (2007) autoriza (novos) olhares críticos sobre a colonização.

A leitura de Bragato (2014) sobre os termos trilha na mesma direção: o colonialismo é concebido como uma relação político-econômica entre dois povos (exercício do poder da metrópole em face da colônia), ao passo que a colonialidade se materializa como padrão de poder, organizando formas de relacionamento, de trabalho, de existência (dentre outros). O desenlace dessa relação dá-se com supedâneo em três esferas: o poder, o saber e o ser. Na concepção de Maldonado-Torres (2007), a colonialidade do poder arraiga-se na dominação e na exploração do colono em detrimento do colonizado; a colonialidade do saber sustenta-se na formação da epistemologia, ou seja, do conhecimento; e a colonialidade do ser consubstancia-se na *práxis* colonial e nos seus impactos à constituição do sujeito, mormente o colonizado.

A colonialidade estrutura e manifesta o nascimento da modernidade. Trata-se de uma criação do denominado continente europeu. Os europeus inauguraram um novo tempo, seguindo, então, as eras antigas e medievais, com o desiderato de fundar a civilização do Ocidente. O projeto do chamado “sistema-mundo”, calcado no eurocentrismo, evidencia a Europa como a formadora e a difusora do poder, do saber e do ser. A superioridade deste continente e, conseqüentemente, a inferioridade dos demais resultaram da colonialidade, cujo fenômeno é oriundo do colonialismo. Por isso, a modernidade é uma construção colonial, baseada na verticalização da Terra com a Europa no ápice.

A colonialidade, caracterizada, na descrição de Mignolo (2017, p. 2), como “o lado mais escuro da modernidade”, constitui o coração da era moderna, sem a qual não emergiria. Se os tempos modernos ascenderam com o colonialismo e se o colonialismo tem como fruto a colonialidade, a América Latina é (ou seria) uma construção da Europa. É como se a história existente neste *lócus* do mundo fosse reescrita. É como se as terras americanas fossem descobertas. É como se a civilização tivesse alcançado este território somente com a vinda dos desbravadores. Logo, não havia poder, não havia saber, não havia ser. Há meio milênio, o poder, o saber e o ser foram edificados com escopo no sistema-mundo forjado pela Europa.

A ideia de sistema-mundo considera a matriz ocidental ou, especificamente, a matriz europeia como a base da matriz concebida como universal. Não há, assim, um discurso e uma

ação evidenciados como totalizantes, senão, isto sim, uma idealização da Europa externada como se atendessem aos interesses e às necessidades do todo. A Europa assume o lugar de centro, enquanto o restante do mundo é visto como o lugar da periferia, cuja colônia é subordinada à metrópole. A Europa, segundo Bragato (2014), liderou o caminho, formando o marco zero, mas, sinuosamente, articulando e disfarçando a sua dominação, seja de modo físico, seja de modo mental, à luz da nascente e consolidante noção de (ir)racionalidade.

Aliás, a centralidade do sistema-mundo na Europa tem sentido. De um lado, a Europa se configurou como o vértice em torno do qual se emana (hegemonicamente) a civilização. Logo, os europeus definem a universalidade. De outro lado, a universalidade ensinou a Europa. A periferia deu vazão à superioridade europeia, embora, obviamente, sem almejar, mas, sim, com a violência exercida pela colonização, seja na América Latina, como é o retrato do Brasil, seja em outros continentes. Por isso, notabilizando a conformação da Europa como desiderato do fenômeno colonial e, via de consequência, do colonialismo e da colonialidade, Franz Fanon (1968, p. 81) assevera: “A Europa é literalmente a criação do Terceiro Mundo”.

Um cenário assim estabelecido não se encontra subordinado ao Primeiro Mundo. Pelo contrário, essencialmente no culminar do século XX e com intensificação no limiar do século XXI, vários movimentos assumiram o desafio de enfrentar o sistema-mundo. Nesse sentido, a ideia é desvencilhar-se das amarras da Europa e ter a habilidade de vislumbrar a realidade desde a margem, com diálogos Sul-Sul ou Sul-Norte. A descolonialidade consiste em uma vertente teórica, mas, simultaneamente, concreta, de reconhecimento, contestação e desvelamento de um conhecimento eurocêntrico, com o intento de demonstrar, na concepção de Bragato (2014), a existência de olhares outros hábeis de entender o mundo.

O enfrentamento à episteme da Europa sustenta-se em desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008). O intento é descolonizar o conhecimento³. O eurocentrismo conforma-se não somente com o avanço do seu território, senão, efetivamente, com o domínio sobre o mundo. Esse domínio tem como base o conhecimento. Com efeito, a modernidade, forjada no bojo do colonialismo e, sub-repticiamente, da colonialidade, cindiu a Terra, consoante Bragato (2014), em duas órbitas: de um lado, a Europa, como a detentora do desenvolvimento, da razão e do progresso; de outro lado, a periferia, como a materialização do subdesenvolvimento, do

³ Nesse sentido, Boaventura de Sousa Santos (2010) e Ramón Grosfoguel (2016) explicam a estruturação de uma forma de conhecimento como universalizante, que é, ao mesmo tempo, desestruturante de conhecimentos e formas outras, advindo, pois, os conceitos de *epistemicídio* e *genocídios epistêmicos*, respectivamente.

primitivo e do selvagem. Esse duelo, culturalmente construído como natural, carece ser confrontado.

As mesmas órbitas constituíram-se em espaços opostos demarcados por categorias. A produção do saber no Norte global conformou-se, pois, em conhecimento científico. Na parte Sul, por sua vez, não se tratou mais do que senso comum, conforme a colonialidade do saber, em um de seus matizes, deseja(va) fazer crer. Essas distinções foram possíveis a partir de uma hierarquia epistemológica construída pela colonialidade, que balizou o conhecimento científico do conhecimento do senso comum, como se fossem coisas opostas, inviáveis de comunicação e limitadas a espaço-tempo. Ao primeiro, agregou-se elementos como a objetividade e a racionalidade, excluindo de seu âmbito ideias, práticas e pessoas, sob a justificativa de que não gozavam dos requisitos inerentes à produção do saber verdadeiro.

A fim de contestar este discurso, a resistência necessitou perpassar pelo que garantia legitimidade àquele, chegando aos “paradigmas” – núcleo pelo qual os discursos teóricos são orientados, oriundos de um processo de revolução científica, consoante Edgar Morin (2001). Tais paradigmas não são fruto da natureza, mas da produção humana; muito em particular de um grupo posicionado no território ideológico europeu. Assim, o elemento de legitimidade para o conhecimento científico tornou-se de autolegitimidade e de justificação em si. Com o domínio deste discurso e de sua produção restringida ao Norte global, mais especificamente europeu, atribuiu a si o prestígio da verdade, da universalidade, sob a ânsia maquiada de dominar outras culturas e outros povos, sufocando suas formas de ser, de conhecer e de viver.

As expressões “Norte e Sul” globais não são, exatamente, divisões geográficas, mas sociológicas (sobretudo sobre o conhecimento, isto é, a episteme), conforme Maria Paula Meneses e Karina Bidaseca (2018, p. 12-13) observam: “É um Sul epistemológico e não geográfico, composto por muitos seus epistemológicos que têm em comum o fato de que todos eles serem conhecidos nas lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado.” O Sul pode ser, portanto, um espaço territorial que, geograficamente falando, está situado em outro hemisfério. “Estes seus são produzidos onde ocorrem as lutas, tanto no Norte geográfico como no Sul geográfico.” A respeito, a região geográfica pode coincidir com a epistemologia, especialmente quando se fala de um Sul global para a América Latina.

Exsurge, nesta conjuntura, a geopolítica do conhecimento – ideia central nos estudos descoloniais de Mignolo (2017). Há, assim, uma cesura entre o conhecimento válido e o conhecimento inválido. A credibilidade é conferida a uns em face de outros. Em termos diversos: a valoração epistêmica é superior na Europa e inferior na periferia. Por isso, na lição

de Bragato (2014, p. 217), a “geopolítica do conhecimento tem como finalidade desmistificar a lógica existente por trás das formas de produção e de adesão ao conhecimento”, arrostando a hegemonia eurocêntrica, configurada como o vértice do sistema-mundo, e viabilizando a construção e a difusão do conhecimento, também, nos confins ditos à margem, como é o caso da América Latina. Logo, a referida categoria assume o intuito de desmistificar processos de produção e de aceitação do conhecimento, o que permite compreender como o eurocentrismo não se trata de uma questão de geografia, mas de epistemologia.

Tudo isso está inserido e é decorrente da idealização eurocêntrica de modernidade. Para a vertente descolonial, essencialmente na América Latina, faz-se necessário exhibir o cenário à luz da chamada transmodernidade. Esse conceito, cunhado nos escritos de Dussel (2017), vai de encontro à ideia dominante de modernidade, conduzindo-se ao pensamento pós-Occidental ou transmoderno e, conseqüentemente, ultrapassando as noções de pós-modernidade ou pós-colonialismo. A transmodernidade convoca, a teor de Maldonado-Torres (2007), a reflexão, eminentemente, crítica sobre a modernidade e a colonialidade com base nas visões de mundo resultantes, nitidamente, dos sujeitos investidos das colonialidades do poder, do saber e do ser.

O objetivo de Dussel (DECOLONIALIDAD, 2016) é desafiar a noção tradicional de modernidade. Isso tem como razão de ser o fato de a modernidade se constituir como um conceito nascido em terras europeias, embora não tenha se limitado àquela região. O continente europeu revestiu-o com uma dimensão global, como se dissesse respeito a todas as sociedades. Logo, aquelas que dela se distanciavam eram tidas como primitivas e inferiores. Nesse sentido, a modernidade se serviu de instrumento poderoso como “régua de medir” o grau evolutivo humano e social, por intermédio de uma imposição, arraigada, no aspecto prático, pelo colonialismo e, nos aspectos práticos e teóricos, pela colonialidade.

Assim, a modernidade se disseminou além das barreiras ocidentais europeias, porque essa região se consolidou como sistema-mundo, como centro, rodeada de periferias. O termo transmodernidade ascende com vistas a enfrentar o dito modelo de dominação. Para Dussel (DECOLONIALIDAD, 2016), os movimentos pós-moderno ou pós-colonial advêm como críticas à modernidade, mas são, também, eurocêntricos. Então, visando a uma avaliação da modernidade, com supedâneo em uma epistemologia não eurocêntrica, preferiu-se falar em transmodernidade. Não se trata de uma nova etapa da modernidade, senão, isto sim, de uma visão radical sobre a fase delineada com as vestes da Europa.

A transmodernidade é um instrumento teórico, embora não deixe de alcançar solidez, de enfrentamento ao mecanismo retórico interiorizado desde a era colonial até a manutenção atual

da colonialidade. Não se intenta ceifar (como o sistema colonial europeu fez) as visões de mundo oriundas da região Norte, mas, sim, demonstrar a existência de alternativas de entendimento sobre a história. A referida ferramenta descolonial, com destacada contribuição à América Latina, na lição de Mignolo (2017, p. 14), não tem o almejo de “dominar, mas esclarecer”, isto é, de trazer a lume a existência de várias opções de elucidação da realidade, o que contraria a ideologia do sistema-mundo, no seio da qual a única opção é a eurocêntrica.

O processo de confrontar e de contestar um sistema autoconcebido como universal, criador de padrões sobre múltiplos fatores (sobre a existência humana, o gênero, a arte, o conhecimento, a religião), permitiu e vem permitindo uma nova leitura da visão tradicional da modernidade, opondo-se às hierarquias eurocêntricas. Essa forma de ler o cenário recebe o nome de “pensamento descolonial”, composto basicamente por pensadores latino-americanos (BRAGATO, 2014). Sua proposta central é a desobediência epistêmica, antes narrada, cuja consciência basilar é a existência da colonialidade, persistente na vida contemporânea (MIGNOLO, 2008). Essa mesma consciência é plural e ampla, viabilizando um fenômeno de constatação atemporal (embora, para alguns, seja registro de passado, quando reconhecem a sua existência): a de um triste contexto produtor de sujeitos humanos objetificados e subtraídos de sua essência. É isso, portanto, que se reflete a seguir.

2. Pseudo-humanos: a alma e a (ir)raci(on)alização das vidas

O pensamento descolonial emerge especialmente na América Latina. Trata-se de área geográfica com intenso histórico colonial, tanto de colonialismo quanto de colonialidade. A vertente teórica em tela revela a existência cruel no passado, que se prolonga no presente, de seres humanos destituídos de sua humanidade. Tal cenário tem como embrião o fato de outros sujeitos não os reconhecerem como detentores desta condição. Logo, os direitos humanos tornam-se, também, descabidos aos referidos indivíduos, notadamente em virtude de deixarem de ter o fator elementar de sua titularidade, qual seja: ser humano. A identificação dos homens e das mulheres considerados, ou não, como sujeitos de direitos reside em uma legitimidade epistêmica, no caso, europeia.

Um fenômeno característico da modernidade/colonialidade é a dispensabilidade das vidas humanas. Trata-se, na lição de Mignolo (2017, p. 4, grifos do autor), de “uma dimensão oculta dos eventos” realizados, concomitantemente, nos âmbitos tanto do conhecimento como da economia: “a *dispensabilidade* (ou descartabilidade) *da vida humana*, e da vida em geral”.

Essa é uma realidade constatada da Revolução Industrial até o século XXI. Assim, atrás da retórica da modernidade, de um lado, “práticas econômicas dispensavam vidas humanas” e, de outro lado, “o conhecimento justificava o racismo e a inferioridade de vidas humanas”, as quais “eram naturalmente consideradas dispensáveis” (MIGNOLO, 2017, p. 4).

O prefixo “pseudo” tem a conotação de indicar algo que parece, mas não é, uma ilusão sensorial. Em tal contexto, a percepção é falha sobre alguém que não é alguém, por ser algo, não humano, coisificado, destituído da humanidade que lhe é (ou deveria ser) própria desde o nascimento, especialmente se considerada como o resultado da condição ou da natureza do indivíduo. Se assim o fosse, o simples nascimento atribuiria o requisito basilar para ser, conseqüentemente, sujeito de direitos. Aliás, esse é o discurso dominante. Leia-se: discurso. A ação não necessariamente se conduz a este fim. Sendo um pseudo-humano, é diferente do “nós”, cujo pronome é integrado por todos que atendem ao conceito eurocêntrico.

A experiência brasileira é rica na construção de pseudo-humanos e na manutenção de seu estado (o que parece tornar a problemática, em certo sentido, atemporal). Em um retorno histórico, a colonização constitui um cenário propício para a discussão inicial da querela furtiva humanitária, tomando por parâmetro o genocídio indígena. O padrão de normalidade sobre viver, possuir e ser, delineado após a sequência dos fatos colonizadores (a construção da modernidade, da centralidade, da universalidade e da racionalidade), perpassou pela seleção de critérios, forjados por aqueles que se constituíam como superiores e detentores dos próprios princípios, posto que supostamente civilizados. O sujeito superior, aqui configurado, definiu uma religião como igualmente superior, uma raça/etnia, um trabalho, um gênero/sexo global, um conceito de estética, uma língua, uma episteme, dentre outros (MIGNOLO, 2017).

Nesta concepção particularizada de critérios, assentou-se a hierarquia que, além de definir o superior e o inferior, identificou quem dela não fazia verdadeiramente parte, tendo em vista não se tratar de um sujeito humano. É dizer: o padrão construído por e em conformação aos critérios eurocêtricos especificou, também, quem era, ou não, humano. Essa ideia se constitui em torno do termo “raça”, inobstante não expressamente empregada no fim dos anos 1400. De sua constituição até o momento, a ideia de raça contempla múltiplos sentidos. A sua origem data do colonialismo, no século XV, quando a invenção eurocêntrica passou de critério (raça) a sistema (racismo). A concepção de raça referia-se, inicialmente, a um teor religioso de vertente cristã, pela presença ou não de alma. A discussão recaía sobre os povos tradicionais, acerca da posse de alma como fator elementar. Com isso, a cealuma sobre religião transitou do plano teológico para o antropológico. Essa perquirição conduzia a duas

possibilidades: explorar ou catequizar os povos indígenas⁴, ambas com a intrínseca consciência de que eram inferiores, sujeitos a um determinado veredicto de seu dominador (BONIN, 2016; GROSGOUEL, 2016).

O protótipo do racismo, portanto, foi religioso. A partir de uma seleção binária, classificou-se os sujeitos entre “povos com religião” de “povos sem religião”, a caminhar para uma triagem mais abstrata e subsequente, que consistia em “povos com alma” de “povos sem alma”. Ao imaginário cristão da época, não possuir uma religião não tinha o mesmo sentido que hoje (de ser ateu), mas de um grupo que adora um Deus (ou deuses) distinto(s) do cristianismo – isso conduz, novamente, à reflexão de como os critérios de seleção se autojustificam, pois o sentido de “Deus certo” se dualiza com o de “Deus errado”, negando a este último qualquer possibilidade de existência na acepção religiosa. A consequência da presente análise resulta, ao fim e ao cabo, na concepção do padrão de humano, como observa Ramón Grosfoguel (2016, p. 36), ao dizer que, “no imaginário cristão da época, não ter uma religião equivalia a não ter uma alma, isto é, ser expulso da esfera do humano.”

A divergência sobre ter, ou não, alma já continha base racista. A partir dela, aferia-se a existência, ou não, de humanidade. Os argumentos empregados para afirmar a inexistência da alma perpassavam pelo senso de propriedade privada e de mercado, na tese suscitada e defendida por Gines Sepúlveda. Marcado pela dizimação massiva que ocasionou, tanto de corpos quanto de práticas e crenças, o processo colonial se sustentou, primeiro, na ideia de que os nativos não tinham alma/humanidade; depois, porque eram primitivos e bárbaros. Essas questões inauguram o racismo na América (BONIN, 2016; GROSGOUEL, 2016).

No fim do século XV, em um momento imediatamente anterior ao massacre dos habitantes da América Latina, muçulmanos e judeus situados na Península Ibérica, durante a conquista de Al-Andalus pela coroa cristã espanhola, também foram objetos de limpeza étnica, que produziu um genocídio físico e cultural daquelas populações – um dos quatro genocídios/epistemicídios a que se refere Grosfoguel (2016). A limpeza da etnicidade que se levou a cabo era investida do discurso de “pureza de sangue”, de ordem religiosa, buscando exterminar os referidos grupos ou convertê-los forçosamente ao cristianismo. A limpeza, neste

⁴ A expressão em palavras para identificar os povos originários, habitantes do que hoje se chama de Brasil, não se propõe a homogeneizar as múltiplas etnias indígenas, bem como reconhece a ausência de termo apropriado para designá-los, sob a perspectiva descolonial. Reconhece, ainda, que “índio” é uma categoria colonial inventada por europeus, diante do equívoco geográfico, pensando estar em terras indianas. Na esteira da percepção de Iara Tatiana Bonin (2016, p. 2), este texto adota o termo “povos indígenas”, porque ele também é utilizado pelo movimento indígena “quando se faz necessário adotar uma categoria genérica para dela derivar direitos”.

caso, era com base em outros aparatos, que não a raça. Naquele tempo e espaço, o discurso era de ordem “protorracista”, mas não totalmente racista (GROSGUÉL, 2016). Ou seja, antecedente ao racismo em si.

A compreensão de que o repovoamento, o massacre e a conversão religiosa dos muçulmanos e judeus, que sobreviveram e permaneceram no território, como não sendo propriamente racista se explica pelo fato de que, neste contexto, o discurso da “pureza do sangue” não colocava em xeque a humanidade de suas vítimas. Muçulmanos e judeus eram, sim, entendidos como sujeitos humanos, mas como crentes de um “Deus equivocados” ou de uma “religião errada”, consoante Grosfoguel (2016). Isto é, o dualismo entre certo e errado, bom e mau, não excluía do conceito de religião o islamismo e o judaísmo (diferentemente do que ocorreu nas Américas). A prática atroz foi uma forma de discriminação religiosa, “mas ainda não era plenamente racista, pois não colocava em dúvida, de maneira profunda, a humanidade de suas vítimas” (GROSGUÉL, 2016, p. 33). O que se questionava era a identidade ideológica e teológica de judeus e muçulmanos de Al-Andalus, não o conceito de humano – o contexto passaria por uma mutação substancial após o espetáculo de horror nas Américas, especialmente a contar do século XVI.

Permitido este breve desvio de linha cronológica, verifica-se que, até então, o ponto de questionamento era a teologia alheia. Todavia, a partir de 1492 e da chegada de Cristóvão Colombo às Américas, seguida da caracterização das populações indígenas como “sem religião”, o impasse passou à (in)existência humana, porque a ela inerente a alma. O conceito de humano é promovido a nova concepção, removendo de si as populações indígenas. Isto é: remove-as do conceito, fundado por aqueles que detinham todas as qualidades necessárias (do sistema-mundo patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonial). Hodiernamente, a ideia de raça tem perpassado elementos como a cor da pele. Contudo, “ao contrário do que atesta o senso comum contemporâneo, o ‘racismo de cor’ não foi o primeiro discurso racista.” O racismo de religião, ou racismo religioso, que divide os sujeitos entre “‘povos com religião’ *versus* ‘povos sem religião’ ou ‘povos com alma’ *versus* ‘povos sem alma’ [...]” (GROSGUÉL, 2016, p. 36) inaugurou o racismo deste sistema-mundo.

Em síntese, não ter uma religião (a religião cristã do sistema-mundo, pontua-se) equivalia a não ter um Deus. Não ter um Deus significava não ter uma alma. A ausência de alma representava não ser sujeito humano, mas animal (GROSGUÉL, 2016), podendo ser, pois, explorado, escravizado, massacrado. As circunstâncias novas que se apresentavam suscitaram dúvidas acerca da natureza dos tais “índios”, conduzindo a questão, pela monarquia

imperialista cristã espanhola, ao tribunal, no qual dois expoentes se destacaram, cada qual com uma tese sobre a pessoa indígena ser humana ou não humana (posto que isso implicaria condutas permissivas ou proibitivas da escravização).

“Os teólogos envolvidos eram Bartolomé de las Casas e Gines Sepúlveda”, destaca Grosfoguel (2016, p. 38). Para o primeiro, os “índios” possuíam alma, de modo que eram pessoas, mas em um estado bárbaro, necessitando de cristianização. Já para Gines Sepúlveda, “índios” não portavam alma, de modo que eram equivalentes a animais, o que autorizaria a escravidão sem constituir um pecado aos olhos de Deus. Independente das perspectivas, tanto um quanto o outro significavam “[...] a inauguração dos dois maiores discursos racistas, com as consequências mais duradouras, capazes de mobilizar os impérios pelos 450 anos que se seguiram: os discursos racistas biológico e cultural” (GROSFOGUEL, 2016, p. 39). A decisão deste impasse culminou, no século XVI, por julgar adequada a tese de Bartolomé de las Casas. Com ela, “índios” portavam alma e, logo, não eram animais. Consequentemente, escravizá-los seria pecado. Então, outros instrumentos de relações deveriam surgir para substituí-la, como a *encomienda*⁵, a qual não deixou de ser um amarrilho de dominação.

O julgamento de Valladolid, em 1552, acima narrado na contenda entre Bartolomé de las Casas e Gines Sepúlveda, resultou, ainda, na introdução forçada de africanos, a fim de substituir os “índios” no trabalho escravo. Então, deu-se início para o “sequestro massivo e a comercialização de cativos imposta pelos 300 anos seguintes” (GROSFOGUEL, 2016, p. 39). Com a escravização dos africanos, o racismo religioso em face do “povo sem alma” passa a ser complementado, “ou vagarosamente substituído”, pelo racismo de cor. “Desde então o racismo contra o negro tornou-se uma estrutura fundamental e constitutiva da lógica do mundo moderno-colonial”, consoante Grosfoguel (2016, p. 39).

A raça foi e tem sido a sombra sempre presente sobre o pensamento e as práticas ocidentalizadas, “especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou dominá-los”, argumenta Achille Mbembe (2018, p. 18). O dominador nega possuir qualquer vínculo racial com o habitante original do território dominado, nega qualquer liame, porque inexistente eixo de comparação – o outro, o dominado, não é sequer uma pessoa, não é um humano. Esse, que é selvagem, exerce tão somente uma forma de vida animal. A partir desta lógica, massacrá-lo e tirar-lhe a vida não foram vistos como atos criminosos ou

⁵ Instituição que “[...] permitia aos colonos explorar a força de trabalho de comunidades nativas. Em contrapartida, os *encomenderos* eram obrigados a introduzir os índios à civilização europeia, isto é, ensinar-lhes a língua castelhana, religião católica, estrutura política espanhola”, dentre outros; também tinham o dever de manter em cada aldeia uma igreja, observam Jorge Eremites de Oliveira e Paulo Marcos Esselin (2015, p. 283).

assassinos, pela consciência de que a subtração não era de vidas humanas, mas de animais. Esse animal é um inimigo absoluto, hostil, conflituoso e selvagem (MBEMBE, 2018).

No século XIX, a temática do racismo reascende, com nova roupagem: um racismo biológico, que passa a promover a exclusão de pessoas do conceito de humano através da emergência de um critério material, que é a genética humana (“povos sem biologia humana” ou “povos sem gene”), observa Grosfoguel (2016), expulsando “alguns” do plano da humanidade. Neste período, difundia-se a noção de que a espécie humana era composta por raças – não como grupo dotado de pluralidades, mas de uma hierarquia relacionada com diferentes continentes e traços físicos particulares (a exemplo da cor da pele, da textura de pelos e cabelos, da forma do nariz e crânio). A essas particularidades físicas foram somadas outras, de natureza moral, sociológica e intelectual.

O conceito de raça, nas Ciências Sociais, tem sido, há tempos, problematizado, vez que os pressupostos que o sustentavam não mais se justificam atualmente, tampouco contam com subsídio científico (BONIN, 2016). A despeito disso, o seu conceito tem uma função política, pois opera efeitos reais, dinâmicos e complexos, sobretudo na hierarquização social. Sua intimidade com o poder tem perseverado no tempo para ordenar espaços, direitos e oportunidades de modo distinto entre as pessoas de uma mesma sociedade. Por intermédio deste pressuposto (raça), utilizado subliminarmente nos tempos hodiernos, as hierarquias de superioridade e inferioridade continuam a ganhar formas avantajadas e abissais, “[...] com base em critérios religiosos, étnicos, raciais, de gênero, sexualidade, conformações corporais e, mais recentemente, sob critérios empresariais, a partir de condições dadas numa racionalidade neoliberal”, de acordo com a percepção de Iara Tatiana Bonin (2016, p. 10). O que se pode afirmar, neste momento, é que o racismo não conta com uma forma exclusiva e universal, acompanhando continuamente os substratos inventados pela sociedade.

A respeito da influência da ideia de raça, importa observar a posição da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal), ao criticá-la e reconhecê-la, assim como a etnia, como produtos sociais. Inobstante isso, no estudo *La matriz de la desigualdad social en América Latina*, refere-se às desigualdades sociais entrecruzadas (com escopo no gênero, na etnia e na raça), fazendo uso dos mesmos elementos que critica, porque eles exercem um efeito verdadeiro sobre a vida humana. Assim, para referir-se a afrodescendentes, o material utiliza o termo “raça”, ao passo que “etnia” para se referir a indígenas (CEPAL, 2016). Isso significa narrar que “raça”, no seu sentido literal, é algo inapropriado para se abordar as facetas

que pluralizam os sujeitos, porquanto inexitem raças humanas no sentido físico; contudo, ela existe no mundo social e orienta as ações humanas.

A colonialidade, bem como as demais formas de estruturação e de manifestação do discurso e da ação de cisão entre os indivíduos considerados humanos ou desumanos, insere-se em uma rede de comunicação. Trata-se de uma linguagem, a qual se difunde institucional e socialmente, criando, vez ou outra, a noção de natureza, embora resulte da cultura. Os direitos humanos, assim, são, eventual ou costumeiramente, violados com supedâneo em um discurso desumanizante e em uma ação excludente, cujo desígnio, na lição de Kathryn Sikkink (2018), é a retratação de indivíduos e coletividades como desmerecedores da salvaguarda dos corpos político-social, seja nacional, seja internacional.

A afronta aos direitos humanos de certos indivíduos e de certas coletividades tem uma razão de ser. Pode estar relacionada a um efeito, de um lado, involuntário ou, de outro lado, intencional das instituições e da sociedade. O interesse em não observar os referidos valores decorre, nesse sentido, de uma cesura entre os seres humanos e os pseudo-humanos. “Las ideologías excluyentes son sistemas de creencia que identifican algún propósito o principio que es tan importante que se utiliza para justificar la persecución o la eliminación de grupos de personas que se definen por su oposición a algún fin deseado.” (SIKKINK, 2018, p. 261-261). O fenômeno abarca, então, um ou mais motivos, embora, quiçá, velados.

Portanto, entender a categoria da colonialidade, seja do poder, seja do saber, seja do ser, autoriza vê-la e enfrentá-la, reconhecendo e respeitando todos os seres humanos, assim como buscando desconstruir as hierarquias que o colonialismo criou sobre o gênero, a sexualidade, a religião, a natureza, a arte, a língua e a própria existência. Permite, também, remover a névoa densa instalada nos olhos humanos, voltada para a própria história e para os fantasmas históricos. Tais fantasmas, na acepção de Quijano (2005), acompanham a trajetória latino-americana à semelhança de problemas fundamentais não solucionados, provocando tormentosos óbices para os quais as respostas não estão nítidas, mas cada vez mais próximas desse estado. Para isso, o (re)conhecimento da história e dos direitos humanos é indelével. É o que se propõe a pensar, por fim, na sequência.

3. América Latina e direitos humanos: (re)conhecendo a história

Os direitos humanos encontram substancial discussão nos âmbitos eurocêntrico e descolonial. A noção moderna de direitos humanos, concebidos como valores inatos aos seres

humanos em virtude de sua condição ou natureza, materializou-se no século XVIII com os textos declarativos. São os casos da Declaração de Direitos do Bom Povo de Virgínia (1776) e da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789). A Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, seria o reflexo da internacionalização dos modelos do Norte. A realidade do Sul, contudo, suscita novos olhares, essencialmente devido ao velamento das contribuições da América Latina, sobretudo, no pós-Segunda Guerra Mundial à consolidação dos direitos humanos.

Os direitos humanos estão no coração da modernidade. Para Bragato (2014, p. 208), nesta fase histórica, “o homem é elevado a centro do universo, exigindo-se um correspondente sistema jurídico em que a lei proteja os direitos individuais.” Todavia, à luz da construção de pseudo-humanos, nem todos os seres humanos foram considerados como sujeitos de direitos. A definição de ser humano foi abstrata, mas inviabilizava os sobreditos valores aos povos, notadamente os latino-americanos, com outras visões sobre o indivíduo e o todo. Com efeito, reforça-se, uma vez mais, a noção dominante dos direitos humanos como afixada somente em assertivas forjadas dentro do prisma europeu.

A descolonialidade tem o escopo de abrir o horizonte e de desprender as amarras da Europa. Tal definição de Bragato (2014) concebe a existência de variadas formas de entender o mundo. Cuida-se de escancarar, nos termos de Mignolo (2017), a diferença colonial, a qual se caracteriza como o retrato de um outro colonizado e, nesse sentido, destituído da habilidade de definir a sua identidade (sendo esta, com efeito, escolhida arbitrariamente sob os interesses do colono). Em tal conformação institucional e social, a descolonialidade caminha em direção inversa ao poder, ao saber e ao ser eurocêntricos, almejando retirá-los do pedestal com o fim, especialmente, de autorizar a humanidade aos chamados pseudo-humanos.

Em um contexto assim delineado, a diferença descolonial desvela, na acepção de Bragato (2014), a existência de um outro, o qual foi (e ainda o é) concebido como diferente, invisibilizado devido à sua identidade ter sido (des)construída com base na hierarquização do fenômeno colonial. Há, contudo, uma situação mais drástica e frutificada da colonialidade em relação aos colonizados. Trata-se, a teor de Quijano (2005, p. 17), de, no transcurso de 500 anos, terem sido ensinados “a olhar-se com os olhos do dominador”. A exclusão de inúmeros seres humanos foi o resultado da definição de um modelo de indivíduo destinado a usufruir dos direitos humanos, qual seja: “a figura do europeu, branco, do sexo masculino, cristão, conservador, heterossexual e proprietário” (BRAGATO, 2014, p. 222).

O pensamento descolonial ascende, assim, como relevante instrumento de discurso e de ação com o intuito de contribuir à efetivação dos direitos humanos, especialmente no âmbito Sul global, em que o sistema-mundo, de cariz eurocêntrico, reina há mais de cinco séculos. Aspira-se, nessa direção, à luz de Bragato (2014, p. 227), clarificar “a ideia de direitos humanos como um desenvolvimento global, no qual há mais de um agente e uma sociedade que aceita e pratica esta ideia ou alguém que inaugurou ou acelerou este processo”. Se os referidos valores são de todos, não há como conceber uma idealização consubstanciada na centralidade de seu nascimento e desenvolvimento, senão como uma edificação coletiva.

O eurocentrismo prioriza as ideias de conhecimento científico e, logo, racional, o qual deve estar livre da emoção e, logo, da subjetividade. Ademais, o Norte global rejeita todas as maneiras de saber que não se enquadram neste padrão, desconsiderando-as, então, como verdadeiras formas de intelectualidade. A nudez da geopolítica do conhecimento tem o condão de desvelar a epistemologia da Europa espriada pelos vários continentes. A sua interferência elitizou a produção do conhecimento, bem como os fundamentos do Direito, descortinados, recente e atualmente, pelo pensamento e ação descoloniais. A modernidade não é um fenômeno linear e intraeuropeu, razão pela qual, a teor de Bragato (2014, p. 20), os fundamentos dos direitos humanos têm a viabilidade de ser encontrados em outros *loci*.

Os eventos bélicos do limiar do século XX, com ênfase ao episódio de 1939 a 1945, demonstraram a vulnerabilidade dos cidadãos frente aos Estados nacionais. O ente estatal, que emergiu com o intuito de proteger os seus membros, mostrou-se hábil a infringir os direitos humanos. A arbitrariedade da instituição tornou-se nítida com a Alemanha sob a liderança de Adolf Hitler. As idealizações de soberania e não-intervenção chocaram-se com a necessidade de atender aos mandamentos constitutivos da humanidade dos indivíduos. Nesse sentido, a internacionalização, por meio da criação de mecanismos supraestatais de reconhecimento e de efetivação da aspirada dignidade da pessoa humana, foi o seu corolário (SIKKINK, 2007).

O nascimento dos textos declarativos de direitos humanos de alcance além do Estado-nação não se deu com o documento de 1948. Foi, sim, com a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem (1948). Esta constatação é, contudo, na visão de Sikkink (2015, p. 216), “ignorada fora do hemisfério” e, a bem da verdade, dentro da região latino-americana. Há um motivo sublime: a colonialidade. A internacionalização dos direitos humanos não iniciou a sua caminhada na metrópole, senão, isto sim, na periferia, inobstante os juristas e diplomatas deste *lócus* da Terra não estivessem, segundo Sikkink (2015, p. 217), “periféricos

aos debates globais sobre direito internacional e instituições internacionais”. Pelo contrário, aliás.

A Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem (1948) foi aprovada pela 9ª Conferência Internacional dos Estados Americanos, em Bogotá, na Colômbia. Salienta-se: a Organização dos Estados Americanos (OEA) sequer existia à época. Verifica-se, assim, o protagonismo latino-americano no tocante aos direitos humanos. Por isso, Sikkink (2015, p. 220, grifos da autora) considera o pioneirismo na elaboração do texto declarativo da América Latina, a qual, por conseguinte, “*estava sempre um passo à frente*” da conformação do texto declarativo universal. O documento da periferia serviu, substancialmente, à formação da rede internacional de direitos humanos, em que pese seja creditada à linha de cima do Equador.

A suposta vontade de defender os direitos humanos não teria sido, aliás, o resultado da benevolência das metrópoles em favor dos seres humanos, sejam dos seus Estados, sejam dos Estados periféricos. O discurso dos referidos valores, na lição de Sikkink (2015, p. 219), não era afeito às grandes potências, as quais o incorporaram apenas como resposta às pressões das lideranças das pequenas potências e dos integrantes da sociedade civil. Nesse diapasão, a luta em prol dos direitos humanos foi adotada pelos Estados menos poderosos com o desígnio de conter os Estados mais poderosos (BRAGATO, 2011; SIKKINK, 2015). Com efeito, a construção latino-americana não é (nem deveria ser) uma imitação norte-americana ou europeia.

A América Latina não é somente o destino das construções teóricas e práticas no que tange aos direitos humanos. É, também, um espaço de formação de poder, de saber e de ser. Em meados do século XX, na lição de Paolo Carozza (2003), a região Sul, essencialmente a latino-americana, demonstrou uma dedicação notória à valia dos referidos mandamentos, não obstante a maioria dos Estados nacionais e da sociedade (o que, aliás, segue ocorrendo) não incutissem o discurso e a ação necessários à atenção com os supraditos valores. A idealização de universalidade, com ênfase à indistinção entre as diferenças, como são os casos de raça e de sexo, decorreu, substancialmente, então, das contribuições deste território.

Os efeitos da colonização e, sequencialmente, da colonialidade foram elementares à formação de uma tradição humanista em solo latino-americano com o olhar direcionado à alteridade. A atuação das lideranças desta região da Terra foi decisiva à edificação, com efeito, das instituições e dos documentos relacionados aos direitos humanos. Trata-se de uma contribuição necessária de reconhecimento, assim como de ser situada como o corolário da consciência consubstanciada em bases humanistas constitutivas do referencial moral local, o

qual se originou e se desenvolveu na conjuntura de reivindicações e conquistas de direitos humanos (BRAGATO, 2011).

Os países latino-americanos institucionalizaram, especialmente com o findar do século XX, a ideia de Estado Democrático de Direito. É o caso do Brasil com a Constituição Federal de 1988. A dignidade da pessoa humana situa-se no âmago dos atuais textos constitucionais. Esta ambição é calcada em direitos humanos. Logo, um rol substancial de valores foi ditado nos documentos nacionais, com escopo nas diretrizes estabelecidas internacionalmente com as contribuições, aliás, da América Latina. Não houve, assim, o mero transplante, mas, sim, a construção coletiva dos referidos mandamentos, embora adversamente ao discurso dominante (BRAGATO, 2011).

Os elementos característicos desta região global foram considerados. A colonização e os seus reflexos, como as marcas da colonialidade, sustentaram e conduziram as lideranças à edificação de um discurso e, conseqüentemente, de uma ação fundamentados na defesa dos direitos humanos. Por isso, a teor de Antonio Carlos Wolkmer (2017), a tarefa de (re)pensar criticamente os supraditos valores no seio da América Latina abarca o desafio de assumir uma *práxis* direcionada à libertação das amarras históricas, sob as quais se arraiga a trajetória dos inúmeros Estados nacionais deste espaço de ser e saber do mundo, com supedâneo em lutas e sociabilidades ascendentes e constantes a fim de conformar uma nova (e livre) realidade.

Os esforços latino-americanos estão no cerne do discurso hodierno sobre os direitos humanos. Com efeito, na concepção de Ariadna Estevez (2012), não se faz factível encontrar a base dos sobreditos valores na área do Direito, notadamente em virtude de serem o resultado das lutas dos movimentos sociais. Nesse sentido, os direitos humanos transcendem a órbita metafísica ou moral e avançam ao cenário de “construções linguísticas, políticas e legais” de caráter contínuo, no bojo do qual “empoderam os povos em luta e conferem legitimidade política a seu sofrimento e demandas” (ESTEVEZ, 2012, p. 245). Trata-se, a bem da verdade, de vislumbrar os direitos humanos não como frutos da natureza, senão, isto sim, como edificações culturais.

A formulação atual dos direitos humanos, essencialmente com o texto declarativo de 1948, não é o resultado somente da América Latina, nem mesmo tão só eurocêntrico. Ela é o desiderato da comunhão de muitas forças. Torna-se inviável, na visão de Rossana Rocha Reis (2011, p. 111-112), escalonar as contribuições de um e outro, revelando, *de facto* e *de jure*, “o caráter complexo e multifacetado da formação do regime internacional de direitos humanos”. Embora não se pretenda, consoante Reis (2011), retirar a importância dos textos declarativos

do século XVIII e dos reflexos eurocêntricos e norte-americanos, a investida latino-americana oportuniza o desabrochar da pluralidade e das diferenças no seio da tradição ocidental.

A intenção não se assenta em definir um ou outro criador dos mecanismos nacionais e internacionais de direitos humanos. Cuida-se de evidenciar as colaborações da região Sul (no caso em apreço, latino-americana) e, logo, demonstrar a vulnerabilidade eurocêntrica, que se forjou, aliás, com a colonização. Conhecer a história é fundamental, inclusive e sobretudo com vistas à efetivação dos referidos mandamentos atrelados à sonhada dignidade. “Distantes e mal-compreendidos, os direitos humanos têm encontrado enormes dificuldades de aceitação, o que se reflete na baixíssima eficácia destes direitos” (BRAGATO, 2011, p. 30). Trazer à luz o empenho histórico conduz, talvez, ao sentimento de pertença com a tradição à margem.

A violação de direitos humanos na América Latina é uma realidade. A existência dos aparatos domésticos e supraestatais de salvaguarda da aspirada dignidade da pessoa humana, porém, obsta a normalidade das infringências e autoriza o permanente sonhar com um mundo mais humanizado. Há necessidade de avançar. Esse é um desafio constante. “Necesitamos manifestar nuestra ira por las injusticias y por las violaciones de los derechos humanos”, mas, concomitantemente, “necesitamos esperanza, resistencia y la convicción de que podemos hacer una diferencia” (SIKKINK, 2018, p. 319). À vista disso, o (re)conhecimento da história latino-americana é crucial à consolidação desta missão.

Considerações finais

A temática abordada neste trabalho acadêmico baseou-se na construção de pseudo-humanos e na tentativa de sua abolição. A história da América Latina foi escrita e lida com os olhos eurocêntricos. A intenção deste texto científico foi, a bem da verdade, estabelecer um novo horizonte de entendimento da realidade latino-americana com a ambição, sobretudo, de viabilizar a afirmação e a efetivação dos direitos humanos. Assim, o pensamento e (por que não dizer) a ação descoloniais ascendem como valiosas ferramentas teóricas e concretas para a compreensão e a interpretação do passado, do presente e do futuro. Trata-se, aliás, de uma forma de fazer ciência. As perspectivas descoloniais situam o lugar de fala, delineiam o objeto e oportunizam, cientificamente, a formação de um novo poder, saber e ser, com escopo nos direitos humanos.

A investigação científica, aqui realizada, regressou há mais de 500 anos. Todavia, a história continua sendo atual e conduz à necessária transformação, essencialmente ao Brasil,

localizado, geográfica e sociologicamente, na região Sul global. Este país, frequentemente, prova do sabor amargo que as raças e o racismo trazem. De “povos sem alma”, “povos de cor”, “povos sem racionalidade” e “povos sem genética humana”, hoje, pseudo-humanos são constituídos discreta e veladamente, avalizando os percalços contínuos que ser indígena e negro, entre outros, impõem. Os critérios concernentes às relações do vocábulo “raça” têm sido, de tempos em tempos, reformulados e sufocam a construção de um mundo mais justo, humano e plural para se viver. Oprimem em seu âmago, na verdade, a própria humanidade de quem entende que existem, de fato, sujeitos inferiores e superiores, pois aqueles sustentam a chance da desumanidade se materializar em ação, em dor, em morte. Em prática.

As experiências de resistência, salientando as características da região Sul em face do domínio da região Norte, são imprescindíveis à configuração de uma nova ordem, fundada sem escalonamento e submissão. Há a necessidade, todavia, de uma teoria. A teoria auxilia à tomada de ciência e de consciência sobre o fenômeno colonial a fim de, então, contribuir à investida de evidenciar os elementos basilares da descolonialidade e, conseqüentemente, à tentativa de abolir o construto moderno de pseudo-humanos. Os dilemas atinentes aos direitos humanos na América Latina, vez ou outra, não são resolvidos com as matrizes eurocêntricas. Eles carecem de resoluções emanadas do seu contexto. Por isso, a *práxis* é importante, mas exige, sobremaneira, a compreensão e a interpretação acadêmicas, institucionais e sociais.

O pensamento e a ação descoloniais emergem, à vista do exposto, como estratégia de enfrentamento à matriz eurocêntrica dominante, seja em relação ao poder, seja em relação ao saber, seja em relação ao ser. A conformação da modernidade, alicerçada no colonialismo e na colonialidade, tem sido, essencialmente desde o século XX e com intensificação neste século XXI, confrontada com novas narrativas oriundas da periferia. É o caso da América Latina. Urge o desvelar da razão de ser dos tempos modernos e contemporâneos em prol dos direitos humanos, especialmente, aos segmentos historicamente à margem, como é o retrato dos colonizados. Esse desafio vincula-se ao seguinte provérbio africano: “Até que os leões tenham suas histórias, os contos de caça glorificarão sempre o caçador”. Portanto, na selva fictícia, o povo latino-americano (e muitos outros do Sul global) são os leões, que agora buscam construir suas próprias histórias por meio da desconstrução daquela imposta e de toda estrutura que o caçador infligiu.

Referências

BONIN, Iara Tatiana. “Pela ordem e pelo progresso”: cartografias do racismo contra os povos indígenas no Brasil contemporâneo. In: REUNIÃO CIENTÍFICA REGIONAL DA ANPED: educação, movimentos sociais e políticas governamentais, 11, 2016, Curitiba. *Anais* [...]. Curitiba: UFPR. Disponível em: <http://www.anpedsul2016.ufpr.br/portal/wp-content/uploads/2015/11/Eixo-16-Rela%C3%A7%C3%B5es-Etnico-Raciais.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2020.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Contribuições teóricas latino-americanas para a universalização dos direitos humanos. *Revista Jurídica da Presidência*, Brasília, v. 13, n. 99, p. 11-31, fev./maio 2011. Disponível em: <https://revistajuridica.presidencia.gov.br/index.php/saj/article/view/143/136>. Acesso em: 20 abr. 2020.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. *Revista Novos Estudos Jurídicos – Eletrônica*, Itajaí, v. 19, n. 1, p. 201-230, jan./abr. 2014. Disponível em: <https://siaiap32.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/5548/2954>. Acesso em: 24 mar. 2020.

CAROZZA, Paolo. From conquest to Constitutions: retrieving a Latin American tradition of the idea of human rights. *Human Rights Quarterly*, Baltimore, v. 25, n. 2, p. 281-313, 2003. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20069666>. Acesso em: 23 abr. 2020.

CEPAL. Capítulo II: Las desigualdades étnicas y raciales se entrecruzan con las desigualdades de género. In: CEPAL. *La matriz de la desigualdad social en América Latina*. Santiago: Nações Unidas, 2016. p. 21-42.

COLAÇO, Thais Luzia; DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. Um diálogo entre o Pensamento Descolonial e a Antropologia Jurídica: elementos para o resgate dos saberes jurídicos subalternizados. *Sequência: Estudos Jurídicos e Políticos*, Florianópolis, v. 31, n. 61, p. 85-110, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2010v31n61p85/17278>. Acesso em: 24 mar. 2020.

DECOLONIALIDAD del poder con Enrique Dussel. [S. l.]: Códigos Libres, 2016. Vídeo (56 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BBelW63uLjM>. Acesso em: 19 mar. 2020.

DUSSEL, Enrique. A Filosofia da Libertação frente aos estudos pós-coloniais, subalternos e a pós-modernidade. Tradução de Lucas Fagundes Machado e E. Emiliano Maldonado. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 4, p. 3.232-3.254, 2017. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/31230/22190>. Acesso em: 24 mar. 2020.

E TEM coisas parecidas? Realização do Conselho de Missão entre Povos Indígenas COMIN e da Fundação Luterana de Diaconia. [S. l.]: COMIN, 2019. Vídeo (5 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xI5vC87BZSY&list=LLUjDmzzopJNdHQleB8B-gg&index=14&t=0s>. Acesso em: 11 jun. 2020.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; ESSELIN, Paulo Marcos. Uma breve história (indígena) da erva-mate na região platina: da Província do Guairá ao antigo sul de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 278-318, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/54747/36138>. Acesso em: 24 jun. 2020.

ESTEVEZ, Ariadna. Por uma conceitualização sociopolítica dos direitos humanos a partir da experiência latino-americana. *Lua Nova*, São Paulo, n. 86, p. 221-248, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n86/a08.pdf>. Acesso em: 21 abr. 2020.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI.

Revista Estado e Sociedade, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00025.pdf>. Acesso em: 9 jul. 2020.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*: parte 1. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). *El giro decolonial*: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MENESES, Maria Paula; BIDASECA, Karina Andrea. Introdução: as epistemologias do Sul como expressão de lutas epistemológicas e ontológicas. In: MENESES, Maria Paula; BIDASECA, Karina Andrea (org.). *Epistemologías del Sur - Epistemologias do Sul*. Buenos Aires: CLACSO; Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 2018. p. 11-21.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf>. Acesso em: 24 mar. 2020.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: <http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2020.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 9-31, set./dez. 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000300002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 10 jul. 2020.

REIS, Rossana Rocha. A América Latina e os direitos humanos. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, São Carlos, v. 1, n. 2, p. 101-115, jul./dez. 2011. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/42/24>. Acesso em: 20 abr. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologias del Sur*. México: Siglo XXI, 2010.

SIKKINK, Kathryn. A emergência, evolução e efetividade da rede de direitos humanos na América Latina. In: JELIN, Elizabeth; HERSHBERG, Eric. *Construindo a democracia: direitos humanos, cidadania e sociedade na América Latina*. São Paulo: EDUSP, 2007. p. 97-132.

SIKKINK, Kathryn. Protagonismo da América Latina em direitos humanos: como a região influenciou normas de direitos humanos no pós-II Guerra Mundial e o que isso significa atualmente. *SUR – Revista Internacional de Direitos Humanos*, São Paulo, v. 12, n. 22, p. 215-227, 2015. Disponível em: https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2015/12/15_SUR-22_PORTUGUES_KATHRYN-SIKKINK.pdf. Acesso em: 19 abr. 2020.

SIKKINK, Kathryn. *Razones para la esperanza: la legitimidad y efectividad de los derechos humanos de cara al futuro*. Tradução de Sebastián F. Villamizar Santamaría. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2018.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.

WOLKMER, Antonio Carlos. Repensando os direitos humanos desde uma perspectiva latino-americana. In: WOLKMER, Antonio Carlos; PINTO, Lorena González. *Justiça e direitos*

humanos: para uma discussão contemporânea desde a América Latina. Canoas: Unilasalle, 2017. p. 31-42.