



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
MESTRADO EM DIREITO**

ANTONIO DE MELO GUERRA NETO

**DIREITOS HUMANOS NA TRANSIÇÃO PARADIGMÁTICA: A CONSTRUÇÃO DE
UM PLURIVERSALISMO DECOLONIAL**

RECIFE
2021

G934d

Guerra Neto, Antonio de Melo

Direitos Humanos na transição paradigmática :
a Construção de um pluriversalismo decolonial /
Antonio de Melo Guerra Neto, 2021.
126 f.

Orientador: João Paulo Fernando Allain Teixeira
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Direito.
Mestrado em Direito, 2021.

1. Direitos Humanos. 2. Teoria do conhecimento.
I. Título.

CDU 342.7

Luciana Vidal - CRB-4/1338

ANTONIO DE MELO GUERRA NETO

**DIREITOS HUMANOS NA TRANSIÇÃO PARADIGMÁTICA: A CONSTRUÇÃO DE
UM PLURIVERSALISMO DECOLONIAL**

Dissertação apresentada à Banca examinadora do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito da Universidade Católica de Pernambuco (PPGD – UNICAP) para obtenção do título de Mestre em Direito.

Linha de Pesquisa 02: Jurisdição, Cidadania e Direitos Humanos.

Orientador: Professor Doutor João Paulo Fernandes Allain Teixeira.

RECIFE
2021

ANTONIO DE MELO GUERRA NETO

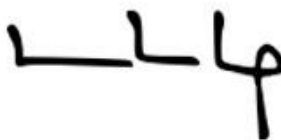
**DIREITOS HUMANOS NA TRANSIÇÃO PARADIGMÁTICA: A CONSTRUÇÃO DE
UM PLURIVERSALISMO DECOLONIAL**

Dissertação apresentada à Banca examinadora do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito da Universidade Católica de Pernambuco (PPGD – UNICAP) para obtenção do título de Mestre em Direito.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dra. Lívia Dias Barros



Prof. Dra. Raquel Fabiana Lopes Sparemberger



Prof. Dr. João Paulo F. Allain Teixeira (orientador)

AGRADECIMENTOS

À Deus pelo dom da vida e por sua graça ao me conceder a salvação, mesmo sem merece-la.

À minha querida esposa Priscila e amados filhos Maria Beatriz e Luís Antônio pelo apoio emocional e paciência nos momentos de privação.

Aos meus sogros Jurandy e Mônica pela constante torcida na formação acadêmica.

Aos professores do programa da Universidade Católica de Pernambuco pela excelência no dom da docência, especialmente ao meu orientador, Prof. Dr. João Paulo, pela sua simplicidade e humanidade na condução das orientações.

Ao Prof. Dr. Fernando Andrade por todos os conselhos e palavras de conforto na desmistificação na construção desta dissertação.

Aos professores Emerson Francisco de Assis, Lívia Dias Barros e Raquel Fabiana Lopes Sparemberger pela leitura crítica do texto em prol de seu aperfeiçoamento.

À Profa. Dra. Maria Carmén por todas as aulas de metodologia científica, em especial na apresentação do método *process tracing*, que, por sua vez, foi peça fundamental para organização de minhas inquietações acadêmicas e plena efetivação e desenvolvimento deste estudo.

Aos amigos da turma pela união e socialização do conhecimento.

À Faculdade de Integração do Sertão pelo apoio e incentivo à pesquisa científica.

DEDICATÓRIA

À minha mãe (*in memoriam*).

[...] não há epistemologias neutras e as que reclamam sê-lo são as menos neutras. [...] a reflexão epistemológica deve incidir, não nos conhecimentos em abstrato, mas nas práticas de conhecimento e nos seus impactos noutras práticas sociais. (SANTOS; MENESES, 2010, p. 11)

A análise crítica do que existe assenta no pressuposto de que a existência não esgota as possibilidades de existência e que portanto há alternativas susceptíveis de superar o que é criticável no que existe. O desconforto o inconformismo ou a indignação perante o que existe suscita impulso para teorizar a sua superação. (SANTOS, 2000, p. 23)

A história dos direitos humanos é um capítulo da história do direito internacional, o ramo mais descuidado da historiografia jurídica profissional. O obstáculo é sua mentalidade colonial e o desafio, sua descolonização mental. (CLAVERO, 2017, p. 139).

Conhecer-com exige, nessas circunstâncias, que as diferenças sejam transformadas em oportunidades de inteligibilidade intercultural. (SANTOS, 2018, p. 292).

RESUMO

O presente trabalho de dissertação tem como objetivo uma análise da fragilidade epistemológica proposta pela característica universalista dos Direitos Humanos proposta desde a criação da Organização das Nações Unidas (ONU). Ao longo desta pesquisa tal fragilidade será evidenciada por meio da colonização brasileira, numa proposta de averiguação decolonialista, à qual traz à tona toda segregação e silenciamento sofrido pelos saberes e culturas dos povos nativos, determinadas de maneira racional e intencional pela europeização dos padrões, apresentando as epistemologias hegemônicas como norteadoras do processo de “culturação” e “educação”. Assim, sob a guia dos estudos da decolonialidade, sustentado teoricamente pelas Epistemologias do Sul, à qual possibilita uma Ecologia de Saberes conduzindo a uma compreensão pluriversal dessa revisita à colonização brasileira, este estudo apresenta o quão frágil se tornou o universalismo proposto como uma das características basilares aos Direitos Humanos, e mediante o entendimento da decolonialidade, o quanto é urgente a construção de um olhar pluriversal para os Direitos Humanos, a fim de que as diversidades e as difusões culturais e de saberes sejam não somente reconhecidas, mas afirmativas em sua existência. Neste caminho, a dissertação abre a reflexão para apresentação de terias críticas dando espaço a novas epistemologias que permitam uma nova compreensão acerca do processo de colonização, e propondo uma ressignificação inclusiva dessas culturas e saberes. Para tal, foi apresentado o seguinte problema de pesquisa: a construção pluriversal da decolonialidade promove uma nova compreensão dos direitos humanos a partir da quebra do paradigma da universalidade? Para obtenção da resposta ao mesmo, a dissertação cumpriu metodologicamente a Teoria da Escolha Racional, a qual entende que as escolhas para a seleção do universalismo como característica aconteceram de maneira racional e pautada pelas preferências e interesses dos países dominantes, seguindo uma lógica de mecanismos causais, permitido através do Método *Process Tracing*, que une esses mecanismos causais numa sequência lógica de fatos, por meio de um método analético na reconfiguração do pensamento latino-americano, através da resistência, numa visão contra-hegemônica.

Palavras-chave: Teoria Crítica dos Direitos Humanos. Transição Paradigmática. Decolonização. Epistemologias do Sul. Pluriversalismo.

ABSTRACT

This dissertation work aims to analyze the epistemological fragility proposed by the universalist characteristic of human rights proposed since the creation of the United Nations (UN). Throughout this research, such fragility will be evidenced through Brazilian colonization, in a proposal for a decolonial investigation, which brings to light all segregation and silencing suffered by the knowledge and cultures of native peoples, rationally and intentionally determined by the Europeanization of standards, presenting the hegemonic epistemologies as guiding the process of “culturation” and “education”. Thus, under the guidance of decoloniality studies, theoretically supported by Southern epistemologies, which enables an ecology of knowledge leading to a pluriversal understanding of this revisit to Brazilian colonization, this study shows how fragile the proposed universalism as one of the characteristics has become. Fundamental to human rights, and through the understanding of decoloniality, how urgent it is to build a pluriversal look at human rights, so that cultural and knowledge diversities and diffusion are not only recognized, but affirmative in their existence. In this way, the dissertation opens the reflection for the presentation of criticisms, giving space to new epistemologies that allow a new understanding about the colonization process, and proposing an inclusive redefinition of these cultures and knowledge. To this end, the following research problem was presented: does the pluriversal construction of decolonialism promote a new understanding of human rights by breaking the paradigm of universality? To obtain the answer to it, the dissertation met the rational choice theory methodologically, which understands that the choices for the choice of universalism as a characteristic happened in a rational way and guided by the preferences and interests of the dominant countries, following a logic of causal mechanisms, allowed through the process tracing method, which unites these causal mechanisms in a logical sequence of facts, through an analytical method in the reconfiguration of Latin American thought, through resistance, in a counter-hegemonic view.

Keywords: Critical Theory of Human Rights. Paradigmatic Transition. Decolonization. Southern Epistemologies. Pluriversalism.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. OS DIREITOS HUMANOS E A FORMAÇÃO DA EPISTEME MODERNA.....	14
2.1. Direitos Humanos e injustiças epistêmicas	20
2.2. O Estado de Arte do Decolonialidade.....	24
2.3. A decolonialidade e a epistemologias insurgentes.....	31
3. CRÍTICA DECOLONIAL DO PROCESSO DE COLONIZAÇÃO BRASILEIRA ...	35
3.1. A colonização sob o olhar decolonial	39
3.2. A colonialidade na relação colonizado/colonizador em perspectiva decolonial 50	
3.3. A colonialidade de poder: da colonização brasileira ao decolonialismo	59
4. OS DIREITOS HUMANOS NO CONTEXTO DAS NAÇÕES UNIDAS.....	68
4.1. A criação da Carta das Nações.....	68
4.2. O Seletor Grupo Dos Países Envolvidos: Preferências e Interesses.....	75
4.3. O universalismo como paradigma dos Direitos Humanos	82
5. A CONTRIBUIÇÃO DAS EPISTEMOLOGIAS DO SUL NO PROCESSO DECOLONIAL	89
5.1. Conceitos iniciais a luz de Boaventura de Sousa Santos.....	90
5.2. Propostas Almejadas a uma perspectiva pluriversal	95
5.3. As peculiaridades do Sul Global.....	100
6. O <i>PROCESS TRACING</i> E A CONSTRUÇÃO DE UM NOVO PARADIGMA	104
6.1. MECANISMO CAUSAL I: O processo de colonização e a formação da Episteme dominante	109
6.2. MECANISMO CAUSAL II: A Carta das Nações e o paradigma da Universalidade	110
6.3. MECANISMO CAUSAL III: As Epistemologias do Sul, a ecologia de saberes e a possibilidade de um novo paradigma.....	112
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
8. REFERÊNCIAS	118

1. INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objeto de estudo a fragilidade epistemológica universalista dos Direitos Humanos, analisada a partir do processo da colonização brasileira. A pesquisa se justifica com base nas relações de preferências e interesses que determinaram a criação da Carta das Nações Unidas, construída sob a característica do universalismo e norteada pelos padrões europeus.

Tal europeização no processo de colonização do Brasil, abre espaço para o colonialismo, termo que fora empregado em referência a estrutura político-administrativa da relação metrópole/colônia formalmente encerrada com o “Grito do Ipiranga” em 07 de setembro de 1822, qual impõe uma padronização cultural originada da Europa, mais precisamente dos portugueses, impondo aos colonizados e aos africanos a ausência de manifestação e continuidade de sua cultura, seja por meio da língua, da religião, da raça e da estruturação socioeconômica. Essa imposição leva à colonialidade de poder, a qual de acordo com Santos (2008) se traduz na manutenção do conjunto de formas de se organizar o mundo. Tratando-se, na realidade, de um paradigma ocidental supostamente universal do “norte global continuada mesmo após a independência do Brasil, sustentada pelos Direitos Humanos, a europeização foi o padrão dominante.

A necessidade de rever e resignificar o processo de colonização, por meio da percepção teórica e observacional, de um universo cultural que fora apagado ou desconstruído fez emergir a teoria crítica denominada de Espistemologias do Sul, conduzindo a decolonialidade.

Este Movimento busca resgatar os valores do ser, saber e poder constantemente silenciados pela epistemologia dominante do colonialismo, desde o trágico processo de colonização até os dias atuais. Pretendendo, então, não reescrever a história, mas, tão somente, contribuir na construção de um discurso contra hegemônico para que o ser humano possa efetivamente desabrochar as suas próprias potências de maneira livre dos padrões europeizantes. Os estudos da (de)(des)(pós)colonização intenta ampliar o horizonte da racionalidade para que se possa, assim, enxergar outras realidades e perspectivas pluriversas. A partir de então, suscita-se alguns questionamentos acerca da aplicabilidade universal dos Direitos Humanos e da imposição cultural que a referida características produziu.

A Epistemologia do Sul faz uma alusão ao processo de segregação e exclusão dos povos nativos da América Latina por força do capitalismo presente no processo de colonização. A inserção dessa expressão no estudo dos Direitos Humanos possibilita um novo entendimento do processo de colonização sob a construção de uma nova teoria histórico-cultural: o decolonialidade.

É justamente essa nova compreensão, que permite a percepção da presença de diferentes culturas e da ausência de respeito e conservação a esses povos, que o ideal universalista dos Direitos Humanos perde sua força e robustez como característica base desses direitos. Sendo não somente passível de severas condenações, por meio da teoria crítica, mas sendo também alinhado à manutenção dos padrões impostos pelos países que detém força econômica, política e cultural.

Tal possibilidade coloca em xeque o paradigma do universalismo, abrindo uma nova perspectiva de compreensão da colonização por uma ótica pluriversal. Essa permitiria um novo entendimento da colonização, por meio de uma compreensão não somente nas críticas acerca da europeização. Mas também trazendo uma nova possibilidade de inserção das culturas excluídas e dos padrões estruturais que se sedimentam até os dias atuais.

É justo essa reflexão que conduz ao problema de pesquisa que irá sustentar a construção deste trabalho: A construção pluriversal da decolonialidade promove uma nova compreensão dos direitos humanos a partir da quebra do paradigma da universalidade? Essa pergunta central que a pesquisa pretende responder.

A pesquisa busca analisar que o paradigma do universalismo, atribuído aos Direitos Humanos, tem um caráter eminentemente segregador, sob o qual estabelece como cultura universal a dos países com tradição sobrepujante determinada pela força econômica. Tal averiguação será sustentada da defesa das teorias da Epistemologia do Sul, no processo de análise decolonial na América Latina.

Frente a este diálogo o objetivo deste trabalho fundamenta-se na análise do processo de desconstrução do paradigma universalista dos Direitos Humanos a partir do entendimento pluriversal da colonização possibilitada por meio da decolonialidade.

Metodologicamente o trabalho, orientado pela Teoria da Escolha Racional, está alicerçado na ideia da racionalidade para tomada de ações dos agentes colonizadores em detrimento dos colonizados e da imposição de sua cultura. Nesta perspectiva, de acordo com Hall e Taylor (2003) os agentes são guiados pela racionalidade; e as ações, pelos resultados, pautando a análise nas interações estratégicas provenientes

das relações intencionais, visando a maximização de benefício para os atores que guiam as preferências.

A mesma fez uso do método lógico analético, sob o qual de acordo com Dussel (2000), estão amparadas a ética da Libertação, amparada na alteridade, a qual por meio do desvelamento de raízes pré-hispânicas e pré-portuguesas encontra a resistência em sua dominação. Assim, o referido método, verifica a reconfiguração do pensamento latino americano, por meio da resistência, para o pensar e o agir em si mesmo como uma perspectiva contra-hegemônica do eurocentrismo; buscando confirmar a hipótese da quebra do paradigma do universalismo nos Direitos Humanos.

O *process tracing*, adotado como método técnico, buscou estabelecer as relações causais entre os fenômenos ocorridos e o entendimento a respeito deles permitindo identificar a cadeia causal entre os mesmos, encontrando o elo de conexão entre elas a fim da obtenção do resultado. Tipificada como exploratório-descritiva, a pesquisa buscou explorar e descrever os diversos campos de abordagem acerca do processo de colonização, da Carta das Nações e os tratados da Organização das Nações Unidas que sedimentam o universalismo como paradigma, bem como, as teorias críticas que conduzem à visão pluriversal da decolonialidade.

A pesquisa deve ser classificada como qualitativa, fundamentada como teórica por meio de documentos, determinações internacionais, bibliografias pertinentes ao tema, a fim de obter uma visão multidisciplinar do processo de colonização brasileira.

O desenvolver do trabalho segue a seguinte estrutura: o capítulo dois abordará os direitos humanos e a formação da episteme moderna; no capítulo três haverá uma abordagem crítica decolonial ao processo de colonização brasileira, explicitando o que foi e é tal processo, a relação entre colonizado *versus* colonizador e as consequências verificadas nessa colonização.

O capítulo quatro versará sobre a Carta das Nações Unidas, explorando seu processo de criação, os países envolvidos, as preferências e interesses que pautaram essa concepção e o que sedimentou o paradigma do universalismo junto às Nações Unidas, tornando-o transnacional.

O quinto capítulo estará estruturado sob a compreensão da Epistemologia do Sul, trazendo os conceitos iniciais proposto por Boaventura de Souza Santos, os ensejos e as propostas dessa teoria, apresentando as características peculiares dos países situados no hemisfério sul.

E por fim, no sexto capítulo será apresentada a possibilidade de criação de um

novo paradigma, por meio do elo de ligação das variáveis que tornam emergente e urgente um entendimento pluriversal não somente do processo de colonização no Brasil, mas deste entendimento para os Direitos Humanos. Finalizando com as considerações finais.

2. OS DIREITOS HUMANOS E A FORMAÇÃO DA EPISTEME MODERNA

É primordial iniciar este capítulo fazendo uma abordagem dos Direitos Humanos e a formação das epistemes para compreender o processo científico do saber da decoloniadade. Fruto de uma análise questionadora e crítica do processo de (re) colonização da América Latina, a decolonialidade surge como um novo horizonte que permite a ressignificação não somente da colonização, mas também da importância dos povos nativos que ocupavam esse território.

A partir da preocupação de conhecer o outro, surge o direito epistêmico dos Direitos Humanos. Que fundamentalmente deve estar centrado em conhecer outras convicções, outras verdades e outra justificação do outro. A ideia do epistêmico fechado não possibilita outra imagem do conhecimento, conseqüentemente se fecha a compreensão de novas percepções não constituídas por verdades absolutas. De acordo com Demétrio e Bensoussan (2019) o escopo do epistêmico de produzir conhecimento e que, enquanto âmbito fechado, não considera nenhuma outra norma ou direito, e verdade como autoridade, empalidecendo qualquer veredicto de justificação.

A decoloniadade surge então como um novo saber dos Direitos Humanos, que carece de um maior aprofundamento para desvendar sobre os múltiplos caminhos que conduziram a marginalização, segregação e o esquecimento que passaram os povos não europeus e suas culturas, ao longo do processo de colonização da América Latina, persistindo até os dias atuais. Ainda com base em Demétrio; Bensoussa (2019) considerar direitos humanos epistêmicos é mudar o cenário mesmo em que o conhecimento tem lugar: não em um vácuo onde há a ignorância, mas em uma ecologia de saberes.

E assim, por meio deste estudo, novas possibilidades de conhecimento podem ser vislumbradas, fundamentados na crítica a um saber imposto de um antigo paradigma, do qual emerge a necessidade de reflexão e crítica a partir da perspectiva do outro. Mais adiante, será feita uma abordagem as Epsietmologias do Sul, que possibilitam um saber mais amplo e profundo acerca dessa realidade oprimida.

Para tal é importante entender os Direitos Humanos por meio de uma perspectiva racional. Diferentemente das demais áreas do direito, o surgimento deste direito e suas conquistas é consequência das lutas históricas, em contextos específicos e situações de dominação particulares às suas peculiaridades.

Mesmo que do ponto de vista histórico, gradativamente a valorização do ser humano tenha passado a fazer parte da estruturas jurídicas positivadas, há pontos ainda míopes ao saber e à construção do conhecimento, que minimizam as violências promovidas por estruturas jurídicas, sociais, políticas e econômicas¹. Solidificando então as concepções paradigmáticas postas e dominantes, as quais se sustentam estruturas reproduzidas como conhecimento de maneira pouco questionadora ou crítica.

Ao se falar em Direitos Humanos, pressupõe-se, de maneira universal (característica inclusive inerente a esses direitos), que numa ordem prática hajam as garantias atribuídas aos direitos fundamentais, positivada pelos países.

[...] direito à vida, dignidade, liberdade (de ir e vir, de expressão, de crença, etc.), igualdade, diferença, privacidade, educação, saúde, moradia, alimentação, a um meio ambiente limpo e saudável, a votar e ser votado, entre outros (ASSUNÇÃO, 2014, p. 85).

Esse conjunto de prática dos Direitos Humanos estão voltados à vida cotidiana situacional ao contexto imerso. Tais estruturas vêm quase sempre de maneira talhada pela positivação dos demais direitos sem que sejam consideradas uma série de características que muitas vezes englobam de maneira velada, silenciosa ou mesmo excludente propriedades locais, culturais e organizacionais de um determinado povo. Transformando o mecanismo civilizatório do Estado, por meio de suas leis e ações, numa ação contraproducente ao dever agir dos Direitos Humanos.

A construção de um conceito qualificado como universal soa, a *priori*, como proposta louvável de organização estatal, para uns, e, para outros, como verdadeiro mecanismo de dominação. Mas o que seria algo universal? Aquilo que pudesse servir de fundamento de validade de toda e qualquer norma fundamental. (GUERRA NETO; TEIXEIRA, 2021, p. 202)

Logo, é possível atribuir aos Direitos Humanos a característica de um direito epistêmico, não apenas pela possibilidade de conhecer o outro, mas porque conhecimento do outro é um ganho ao ato de conhecimento em si. Fato que o

¹ Mais adiante será feita uma abordagem acerca de uma linha imaginária que produz uma distância abissal entre as culturas e os conhecimentos postos entre os hemisférios que dividem o mundo. Nessa divisão geopolítica, as diferenças pautadas por essa linha abissal também são observadas na institucionalização do Direito por meio dos processos legislativos, pautado no legal e no ilegal.

ambiente da colonização, por meio dos paradigmas contemporâneos acerca da episteme, tornam-se ambientes epistêmicos porque possibilitam o questionamento, o ir além do que está dito e reproduzido enquanto paradigma universal. Seriam assim os Direitos Humanos um direito epistêmico quando um novo conhecimento, fundamentado na crítica ou na contestação de um conhecimento sedimentado, começa a surgir.

E sob esse prisma que a decolonialidade brota. Da emergente e urgente necessidade não somente de resignificar o processo de colonização, mas de (des) institucionalizar práticas arraigadas por um sistema de poder, para (re) institucionalizar novos olhares, novos saberes e novas compreensões a grupos, estruturas e culturas que ficaram de fora dessa episteme universal dos Direitos Humanos.

A construção deste novo saber, que poderá redundar em novas práticas e na institucionalização deste conhecimento, é fruto de uma crítica epistemológica reflexiva ao processo de colonização. Mas dentro de um paradigma universal, que se tornou verdade institucionalizada, como se questiona ou se revisita o mesmo, a fim de desconstruí-lo, possibilitando a partir de então espaço para um novo paradigma, no caso deste trabalho mais pluriversal?

Numa compreensão histórica a partir da episteme, o saber culturalmente produzido e guiado é capaz de apresentar dimensões distintas, a partir das variáveis temporais em que são produzidas. Proposto isso, a partir do século XVII tornou-se palpável tratar das condições epistêmicas nas épocas analisadas e a construção de enunciados e discursos científicos assumidos pelos que produzem conhecimento.

E assim, a episteme dos Direitos Humanos está sustentada nos princípios que consistem esses direitos, ou seja, nos valores que afirmem a condição humana do indivíduo, de maneira que o mesmo possa gozar de sua condição biológica, econômica, social, cultural e política, valendo indistintamente para todas e todos. Acerca dessa defesa preceituam Demetrério; Bensoussan (2019) que defender os direitos humanos epistêmicos é promover um mundo sem uma versão oficial, em que qualquer universalização seja um produto de consultas, ou de associações, ou de consensos que dificilmente são alcançados e mantidos.

Sob esse paradigma, de uma verdade universal, a transmissão do saber, fundamental à construção da ciência pode ser apresentado de forma descontextualizada, sem muitas vezes um questionamento que conduza a uma verdade ocultada pelas circunstâncias e pelo próprio contexto histórico.

Daí então, o estudo contemporâneo da episteme vem justamente aprofundar e questionar a abordagem tradicional epistemológica, criando então a possibilidade de um entendimento sob o qual repousam os múltiplos saberes, os quais compartilham suas especificidades e seus diferentes objetos.

Precursor dessa episteme contemporânea, que traz à reflexão a episteme dos Direitos Humanos, está Foucault (2013). Para o filósofo, há uma descontinuidade epistêmica quando a história do conhecimento é marcada por pressupostos e enunciados trabalhados por meio do discurso. A questão pontual é que muitas vezes essa fragmentação da realidade, a qual resulta na produção de conhecimento, tendem a conduzir a um saber absoluto e universal, neste caso se pode evidenciar o discurso proposto pela colonização da América Latina, que construiu uma imagem romantizada dos povos segregados e a postura heroica do europeu, que colonizou a “barbárie”. “Isso porque, infelizmente a história amplamente difundida na sociedade, dita por ‘normal’, é aquela contada pelo ‘ganhador’, sem necessariamente escutar as percepções do ‘perdedor’, que por isso mesmo, é subjugado e invisibilizado” (GUERRA NETO; TEIXEIRA, 2021, p. 202)

Com base nesse pressuposto, a episteme dos Direitos Humanos evidencia a possibilidade de algo questionável ou relativo, passível de ter na ciência um conhecimento, fruto das análises reflexivas, que permitem as ressignificações, a fim da construção palpável de novos olhares acerca dos saberes.

Foucault (2013), por meio de sua Epistemologia Arqueológica externa que o sujeito deve ser compreendido como algo inacabado, que vai sendo moldado e construído num discurso estabelecido num dado contexto histórico, porque esse sujeito carrega em si história, sendo ele mesmo a historicidade.

Nessa fisionomia epistêmica, proposta por Foucault (2013), a construção da ciência e da racionalidade está intimamente ligada ao período histórico, fundamentado pelo pensamento e pela cultura. É justo neste ponto o estudo da decolonialidade merece uma atenção especial. Uma vez que o saber está em constante construção, e que muitos paradigmas e conhecimentos se formam prioristicamente a partir de uma época, tudo não está posto. E assim novos olhares podem compreender um processo com base em outros saberes não ditos ou não postos.

No que se refere a essa episteme, Foucault (2013) ainda pontua que num dado momento a mesma adota um conceito mais amplo, o de dispositivo. Nessa relação, a episteme é a parte discursiva do dispositivo, abarcando o que está também no não

dito ou além do discurso, estando presente nas práticas, nas instituições e no todo social não dito.

É um conjunto deliberadamente heterogêneo, abarcando discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões normativas, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em breve: o dito como o não dito. O dispositivo é a rede que se pode estender entre estes elementos (FOUCAULT, 2013, p. 82).

Para Foucault, os sistemas ligam o destino do homem, e esses são esmagados pela cultura e pelos resultados por ela produzidos. O processo de colonização no Brasil e em toda América Latina é fruto dessa construção de saber que é passível de contestação, por meio da compreensão de epistemes questionadoras e reparadoras. Neste caminho preceitua Thiry Cherques (2010)

Seu legado epistemológico é de outra natureza. Desdobra-se em três dimensões: a do dever para com a verdade, acima e além dos compromissos com métodos e filiações ideológicas; a do esforço analítico exaustivo, sem pressupostos e sem fronteiras; e a da busca de um olhar novo sobre os temas e as teorias. (THIRY-CHERQUES, 2010, *online*)

Ainda acerca da construção da episteme, que guiará este trabalho na perspectiva da construção de um novo saber, é compreensível uma abordagem de Foucault numa (re) visita ao processo de colonização, para a imersão analítica do conhecimento da decolonialidade.

Fruto de uma crítica ao processo de colonização, pautado pelo eurocentrismo, e pela imposição cultural trazida do além-mar, a epistemologia crítica permite uma interrogação sobre o real significado das teorias produzidas e disseminadas como verdade absoluta. Agora não somente possíveis de serem questionadas, mas também criticadas e ressignificadas, como pontua Habermas (2015):

A técnica é dominação metódica, científica, calculada e calculante (sobre a natureza e sobre o homem). A técnica é um projeto histórico-social, nele se projeta o que a sociedade e os interesses nela dominantes pensam fazer com os homens e as coisas (HABERMAS, 2015, p. 46).

A sustentação da epistemologia crítica é que a ciência ou seu verdadeiro significado não está no saber com a verdade absoluta. Mas sim, que pode e é reiteradamente fruto de um processo de produção racionalizada.

Essa nova produção de conhecimento, possibilita um novel entendimento e percepção sobre o conhecimento formulado e disseminado acerca da colonização na América Latina. É sobre esse manto de conhecimentos profundos, mais reflexivos e questionadores que o paradigma do universalismo deve ser posto em xeque.

Desta maneira, a episteme dos Direitos Humanos conduz a possibilidade de uma identidade existencial comum, contemplando os aspectos e as peculiaridades de cada povo em sua existência.

E dentro dessa episteme que envolve os Direitos Humanos, destaca-se a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH). Produzida em 1948, o documento base dos Direitos Humanos não atende aos requisitos da neutralidade necessária. “Tal multilinearidade é substrato na constituição da DUDH, pois, partindo de uma compreensão ‘natural’ de direitos conectados aos valores de vida, a Declaração pretende universalizar aspectos da dignidade” (DEMETRIO, BENSUNSAN, 2019, p. 05).

Sendo a DUDH um mecanismo para efetivação desses direitos, a mesma está pautada em imperativos, com propositura de universalidade; o que por vezes impossibilita um olhar atento dos Direitos Humanos a outras realidades não impostas por culturas dominantes, seja do ponto de vista econômico, religioso, linguístico, social e/ou político.

Ora, se por um lado os artigos 18º e 19º da referida declaração tratam da liberdade de produção e do exercício do conhecimento, a saber:

Artigo 18º Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos.

Artigo 19º Todo o indivíduo tem direito à liberdade de opinião e de expressão, o que implica o direito de não ser inquietado pelas suas opiniões e o de procurar, receber e difundir, sem consideração de fronteiras, informações e ideias por qualquer meio de expressão (ONU, DUDH, 1948)

Assim, o estudo da decolonialidade amplia os horizontes de forma significativa trazendo de maneira reflexiva as injustiças epistêmicas presentes nos Direitos Humanos.

2.1. Direitos Humanos e injustiças epistêmicas

O ideal de injustiça epistêmica é a grande mola propulsora para emergir estudos que possibilitam dar vez ao conhecimento invisibilizado, dentre eles o da decolonialidade. Tais conhecimentos, que não foram evidenciados pelas diretrizes epistêmicas norteadoras, são também fenômenos integrantes da mesma.

Miranda Fricker (2007) aponta em seus estudos que as estruturas sociais humanas também são formadas por estruturas epistêmicas subjacentes, e essas são carregadas de injustiças. Numa tentativa de buscar desconstruir tais injustiças, e, por conseguinte, a inserção dessas análises na episteme vigente, os discursos específicos e direcionados a determinados grupos são constituídos, e tem por finalidade promover essa justiça epistêmica tão necessária.

Ainda sob a condução de Fricker (2007), os processos de exclusão, responsáveis pela injustiça epistêmica, são originados das relações de preconceito, construídos por estereótipos sociais subvalorizados ou tratados de maneira negativa, desqualificando ou minimizando o conhecimento acerca de determinados grupos sociais subalternizados pela história e pela construção social originada desse processo.

Fricker (2007) tipifica as injustiças epistêmicas em duas modalidades: a testemunhal e a hermenêutica. Enquanto a testemunhal é fruto do preconceito da identidade social, marcada pela distância entre a prática de troca testemunhal e as normas epistêmicas vigentes; a hermenêutica está ligada a exclusão estruturais de grupos que expressam suas experiências sociais de maneira inábil, pela ausência de recursos hermenêuticos.

Na prática, a injustiça testemunhal ocorre quando os preconceitos sociais, sejam de classe, de gênero, étnico-racial, se sobrepõem a credibilidade do agente epistêmico comunicador, porque esse é visto como alguém com capacidade inferior de gerar conhecimento. Fato que a existência de tais injustiças, seja testemunhal ou hermenêutica, são conduzidas pelas estruturas de poder vigente.

O estudo da (de) colonialidade reflete exatamente a não permissão de discursos e realidades invisibilizadas pelas estruturas de poder vigente, não somente silenciando, mas também oprimindo a construção de uma episteme de Direitos Humanos que dialogasse com os povos nativos, e com toda imersão em suas culturas.

From an epistemological point of view, those who hold some kind of social power may have an unfair advantage over those who do not have this power in the work of structuring collective social understandings. (FRICKER, 2007, p. 147)²

Ainda sob os fundamentos da autora, o conhecimento hermenêutico compartilhado nas estruturas sociais reflete as perspectivas dos diferentes grupos, que por uma questão de poder, podem estar mal postos ou não distribuídos de maneira verossímil em seus contextos. São construções de conhecimento demarcadas pela desigualdade.

[...] it is the injustice of having some significant area of their social experience obscured from collective understanding due to a structural identity prejudice present in collective hermeneutical resources (FRICKER, 2007, p. 155).³

Mesmo que baseados em diferentes definições, o ponto de convergência entre as diferentes injustiças epistêmicas é que ambas são constituídas pelo preconceito do conhecimento. Sendo essas não somente discriminatórias, mas tendo como consequência a minimização ou exclusão de grupos sociais, que por conta de seu pertencimento se tornam impotentes frente a uma visão estrutural sedimentada.

A exemplo, Sílvia Almeida (2018) traz em suas colocações uma reflexão extremamente rica acerca das noções que permeiam a raça e o racismo; fomentadas com base na escravidão e no colonialismo, esses são tratados como um desafio bastante atual à sociedade brasileira. Isto porque tem sido cada vez mais urgente uma retratação à injustiça epistêmica promovida em desfavor deste grupo.

Fricker (2007) apresenta também a possibilidade do caminho inverso ou

² Do ponto de vista epistemológico, aqueles que detêm algum tipo de poder social podem vir a ter uma vantagem injusta, sobre os que não possuem este poder, no trabalho de estruturar entendimentos sociais coletivos. (Tradução livre)

³ [...] é a injustiça de ter alguma área significativa de sua experiência social obscurecida do entendimento coletivo devido a um preconceito estrutural de identidade presente nos recursos hermenêuticos coletivos. (Tradução livre)

corretivo para tais injustiças epistêmicas, por meio de uma prática de exercícios de virtudes epistêmicas. Este caminho seria de uma investigação sensível e livre de preconceitos, produzindo uma nova descoberta do conhecimento, sem a reprodução das injustiças epistêmicas.

Neste condão, é importante destacar que as correções dessas injustiças epistêmicas não tendem a ser facilmente desconstruídas e corrigidas, isto porque a operação estrutural do poder indenitário, posta por décadas e/ou séculos, são reforçadas dia a dia. A episteme dos Direitos Humanos, que objetiva tais reconhecimentos, deve ser marcada pela consciência crítica.

Ainda segundo a autora, deve se ter como sugestão uma maneira de evitar injustiças adotando uma virtude antipreconceituosa corretiva, uma que corrija o curso da avaliação epistêmica de volta em direção à verdade. A esta virtude corretiva se dá o nome de justiça testemunhal, essa, ainda que varie de um caso a outro, gravitaria em torno da ideia de que, a partir da suspeita de que pode haver preconceitos de identidade envolvidos nos julgamentos, troque-se o modo irrefletido de análise epistêmica por uma reflexão crítica ativa, a fim de identificar como um possível preconceito (FRICKER, 2007).

Essas virtudes propostas por Fricker (2007) cumprem um papel ético e epistemológico; esse segundo visa diminuir os impactos causados pelo preconceito refletidos nas relações estruturais de identidade e presente na prática epistêmica. Essa tem como finalidade uma influência direta e indireta nas correções das desigualdades, frutos do poder social, que atuam na estrutura de organização de poder do Estado. Ainda na visão da autora, por menor que seja esta influência epistêmica na mudança social geral, sua influência é fundamental para promover a justiça (FRICKER, 2007).

Contudo, numa crítica às postulações epistêmicas de Fricker, James Bohman (2012), atribui que as injustiças epistêmicas estão centradas nas relações políticas, determinadas pela dominação de certos grupos detentores de poder. A sustentação de seu posicionamento está na corrente teórica do neorepublicanismo ⁴.

⁴ A neo-republican political theory is one that argues that the means to reduce social injustices necessarily involve minimizing the dominance of one group or one person over others. It is central, then, for neo-republican theories, that we think of political freedom and social justice in terms of non-domination or independence (or the absence) of arbitrary powers. Authors aligned with this proposal conceive this type of freedom as a type of structural independence, a scenario where the condition of the subjects does not admit arbitrary powers of a master. Thus, a free person is not just a person in a scenario free from arbitrary political interference, this proposal conceives this type of freedom as a type

A teoria do neorepublicanismo é conceituada por Petit (1999):

Uma teoria política neorepublicana é uma que defende que os meios para reduzir injustiças sociais envolvem necessariamente a minimização da dominância de um grupo ou de uma pessoa sobre outras. É central, então, para teorias neorepublicanas, que pensemos em liberdade política e justiça social em termos de não-dominância ou independência (ou a ausência) de poderes arbitrários. Autores alinhados a essa proposta concebem este tipo de liberdade como um tipo de independência estrutural, um cenário onde a condição dos sujeitos não admite poderes arbitrários de um senhor. Assim, uma pessoa livre não é apenas uma pessoa em um cenário livre de interferência política arbitrária, essa proposta concebe este tipo de liberdade como um tipo de independência estrutural, um cenário onde a condição dos sujeitos não admite poderes arbitrários de um senhor. Assim, uma pessoa livre não é apenas uma pessoa em um cenário livre de interferência política arbitrária, mas sim uma pessoa em um cenário no qual a capacidade de interferir arbitrariamente na vida alheia não é possuída por qualquer grupo ou indivíduo. (PETIT, 1999, p.165, Tradução livre)

A partir desta teoria, o dominado fica preso e limitado, sem exercer sua condição de liberdade frente a um poder que tem capacidade de violar as regras, as quais visam o bem comum.

Sob essa compreensão de dominação, proveniente do neorepublicanismo, o autor alega ser uma fonte muito maior de injustiça epistêmica, a partir da negação e da invisibilidade a certos grupos, fomentadas pelas estruturas de poder que conduzem a sociedade.

Epistemic injustices are, in fact, forms of political domination, in which one person or group denies other people or groups basic epistemic status. For this reason, then, it would be ineffective to speak of epistemic virtues as the way of solving, or merely correcting, unfair epistemic scenarios (BOHMAN, 2012, p. 177)⁵.

Se por um lado, Fricker atribui à injustiça da episteme ao poder indenitário, mesmo que posto de maneira estrutural; para Bohman, a estruturação do poder

of structural independence, a scenario where the condition of subjects does not admit arbitrary powers of a master. Thus, a free person is not just a person in a setting free from arbitrary political interference, but a person in a setting in which the ability to arbitrarily interfere in the lives of others is not possessed by any group or individual. (PETIT, 1999, 165).

⁵ As injustiças epistêmicas são, de fato, formas de dominação política, nas quais uma pessoa ou um grupo nega a outras pessoas ou grupos status epistêmicos básicos. Por essa razão, então, seria ineficaz falar de virtudes epistêmicas como o caminho de solução, ou de mera correção, de cenários epistêmicos injustos. (Tradução livre)

indenitário está diretamente ligada ao poder político dominante, resultando na injustiça epistêmica.

No viés de Bohman, as injustiças epistêmicas são sedimentadas num padrão mais amplo de justiça social manifestados diretamente pelos mecanismos de dominação atuantes nas sociedades. Assim, o autor não aborda diretamente as correções dessas injustiças ou as virtudes epistêmicas, mas busca por meio do neorrepblicanismo em construir uma maneira de pôr fim à dominação.

Compreender a colonização por meio das injustiças da episteme, seja por meio das questões identitárias, seja por meio do poder político de dominação; excluiu discursos, falas, espaços e representações políticas dos povos colonizados, povos oprimidos e marginalizados neste processo de colonialismo.

Esse colonialismo estruturou uma colonialidade de poder, presente até os dias atuais nas sociedades latino-americanas, mais especificamente no Brasil. A dominação portuguesa impôs padrões, não somente aos povos e sua cultura, mas a epistemologia do conhecimento. Criando, assim, padrões estruturais para entender a colonização, muitas vezes posta de maneira maniqueísta, do português que salva os índios da barbárie, ou aquele que oferta vida melhor aos africanos, ou romantizando o indígena como o “bom selvagem”, partindo de uma premissa irreal que esses indivíduos não tiveram perdas, apenas ganhos no processo de civilização (a máscara que encobre a colonização).

2.2. O Estado de Arte do Decolonialidade

O decolonialismo emerge, então, intentando pôr fim a injustiça epistêmica da colonização. Contudo, *a priori*, antes mesmo de adentrar na decolonialidade em seu foco, faz-se imprescindível pontuar que os Direitos Humanos enfrentam diariamente uma construção e reconstrução de seus conceitos.

Nesse trajeto dos Direitos Humanos e o (re) conhecimento às construções necessárias que com base em Martinez (2017) algumas características são necessários os processos de constituições democráticas, na qual se recuper o poder constituinte como popular e expressando as demandas dos diversos movimentos

sociais; bem como o reconhecimento do amplo catálogo de direitos, que assumem os clássicos dos direitos humanos, mas dotado de novas facetas.

Definir tais direitos, tão amplos e necessários aos indivíduos, e a sua concepção de existência, carece de um olhar epistêmico voltado às estruturas e às questões sociais existentes, seja de tempo, espaço ou das definições do próprio sujeito sobre si próprio, sobre o outro e sobre algo.

Os Direitos Humanos compõem a nossa racionalidade de resistência, na medida em que traduzem processos que abrem e consolidam espaços de luta pela dignidade humana. Realçam, sobretudo, a esperança de um horizonte moral, pautada pela gramática da inclusão, refletindo a plataforma emancipatória de nosso tempo. (PIOVESAN, 2006, p. 6).

A grande questão é se esses direitos, tão difundidos e presente no discurso constitucional das sociedades, efetivam às suas proposituras? É fato que é um enorme ganho ao ser humano os avanços e os discursos abertos, cada vez mais ampliados pelos Direitos Humanos. Contudo, na prática, nem todos são sujeitos desses direitos.

Num profícuo debate acerca do que efetivamente os Direitos Humanos alcançam, em sua luta, na liberdade dos oprimidos, na inclusão dos excluídos, será a construção dos Direitos Humanos tão efetiva e hegemônica como seu discurso hermenêutico?

A partir da decolonialidade, Boaventura de Sousa Santos (2014) propõe a reocupação da humanidade por meio do resgate a essência da natureza humana nas estruturas mais intocadas dos indivíduos. Isto porque dentro da episteme dos Direitos Humanos, a modernidade trouxe a autonomia desse indivíduo, mas junto com ela a capacidade de controle do mesmo acerca das questões sociais, econômicas, ambientais, de sexualidade, de gênero e da apropriação de seus direitos.

E sob este arcabouço, que a colonialidade de poder está alicerçada. De acordo com Quijano, (2005, p. 65) o paradigma racional de conhecimento ocidental está preso as estruturas arraigadas pela colonização e as relações estabelecidas naquele contexto, negando a intersubjetividade e a produção de todo conhecimento e sua totalidade.

Nos esteios da racionalidade ali presentes foram estruturadas as mais diversas formas de dominação, a qual implicou na estruturação sedimentar da “europeização”.

A imposição de uma supremacia economicamente detentora de poder, determinada pela hegemonia branca, sob a “proteção” da Igreja Católica Apostólica Romana e seus jesuítas, conduzidas eminentemente pelos homens, gerando uma “colonialidade de poder” extensiva até os dias atuais.

A possibilidade de corrigir essa injustiça epistêmica traz para o centro do debate a teoria decolonial. Decolonizar além de ser um mecanismo epistemológico corretivo, é também um mecanismo social e político, que busca espaço não somente no conhecimento, mas nas atitudes estratégicas de conquista de espaço e representação como um instrumento de mudança não somente social, mas também institucional.

A busca pelo processo de decolonização visa também a superação de lógicas racionais opressoras, que geram desigualdade e exclusão.

A crítica decolonial contribui com uma hermenêutica de suspeita em relação à matriz liberal e ocidental que perfaz os Direitos Humanos como direitos individuais que privilegiam os direitos civis e políticos em detrimento do direito coletivo. Santos chama este esforço de “concepção contra-hegemônica dos Direitos Humanos. (CUNHA, 2019, p. 131)

O resgate a colonização ou a decolonialidade traz os modelos epistemológicos não emergidos e sufocados pela soberania epistêmica. E neste desempenho, não somente um processo de visibilidade se abre, mas de valoração e afirmação de estruturas culturais e identitárias racionalmente dominados e sobrepujados pelo colonialismo.

Por meio do colonialismo, a colonialidade de poder imprimiu uma dominação política, sustentada por uma visão etnocêntrica de mundo, permeada nas identidades, nas relações com o outro, no próprio sentido da existência e nas práticas sociais cotidianas.

Para Boaventura de Sousa Santos (2014) há uma dicotomia na modernidade ocidental, demarcada entre sociedades coloniais e metropolitanas, dentro de um universo que buscou eminentemente atender às demandas das metrópoles em detrimento às colônias. “Gramáticas e linguagens de emancipação social dos Direitos Humanos triunfaram como progresso para uns e retrocesso para outros”. (SANTOS, 2014, p. 19).

No século XIX, os Direitos Humanos assumiram uma posição de transformação social, centrado na dignidade da pessoa humana, colocando o Estado como o

responsável pela promoção dos direitos e da justiça. E justo neste momento que surge o direito de Estado, gerando inquietações acerca do discurso da dignidade da pessoa humana.

Gradualmente, o discurso dominante dos direitos humanos passou a ser o da dignidade humana consonante com as políticas liberais, com o desenvolvimento do capitalismo e suas diferentes metamorfoses (liberal, socialdemocrático, dependente, fordista, pós-fordista, fordista periférico, corporativo, estatal, neoliberal etc.) e com o colonialismo igualmente metamorfoseado (neocolonialismo, colonialismo interno, racismo, trabalho análogo ao trabalho escravo, xenofobia, islamofobia, políticas migratórias repressivas etc.) Temos, pois, de ter em mente que o mesmo discurso de direitos humanos significou coisas muito diferentes em diferentes contextos históricos e tanto legitimou práticas revolucionárias como práticas contrarrevolucionárias. (SANTOS, 2014, p. 20).

E assim, neste traçar temporal, no século XX surgem os primeiros questionamentos ao modelo epistemológico soberano. Essa crise não acontece de maneira ilógica ou irracional, mas é marcada também pela racionalidade. Para Boaventura (2000, p. 68) “a caracterização da crise do paradigma dominante traz consigo o perfil do paradigma emergente”.

E sob esse contexto que a episteme dos Direitos Humanos vai ganhando força e reconhecimento, contudo marcado por duas coletividades: a da humanidade, pautada pela dignidade inclusiva de todos e todas; e, a da coletividade, exclusiva aos indivíduos de um determinado Estado. Assim foram sendo positivados e reconhecidos, por meio das constituições, dos tratados internacionais e dos sistemas globais e regionais de proteção.

Ora, se por um lado os países pactuantes dos Direitos Humanos utilizam este paradigma no amparo à coletividade; enquanto que a DUDH reconhece como sujeitos de direito o Estado e o indivíduo, logo só há reconhecimento do indivíduo quando esses se tornam parte do Estado e são reconhecidos perante os mesmos. É tendo esta observação como ponto de partida, que a DUDH mais uma vez se torna passível de críticas. Isto porque a mesma fora fomentada e criada sobre os vértices de uma cultura dominante, redigida pelas grandes potências econômicas mundiais, que não somente reafirmaram o discurso epistemológico dominante, fundamentado nos ideais de supremacia eurocêntrica, mas o próprio ideal de universalidade.

Não obstante aos julgamentos, a DUDH, pode ser, em parte, um mecanismo

de sedimentação da injustiça epistemológica apresentada no subcapítulo anterior por Fricker (2013) e Bohman (2016).

E assim pontua Harold Laski (1948) *apud* Cunha (2019):

Se um documento deste tipo se destina a ter uma influência e significado duradouros, é da maior importância recordar que as grandes declarações do passado são uma herança muito especial da civilização ocidental, que estão profundamente imbuídas na tradição da burguesia protestante, que é em si um aspecto saliente da ascensão ao poder da classe média e que, embora a expressão dessas declarações seja universal na forma, as tentativas da sua concretização raramente tiveram qualquer impacto abaixo do nível da classe média (LASKI *apud* CUNHA, 2019, *online*).

Acerca da decolonialidade, a positivação dos Direitos Humanos não implicou num reconhecimento às classes e aos grupos oprimidos. E somente em 1962 houve um reconhecimento do anticolonialismo pela Organização das Nações Unidas (ONU), com a instauração do Comitê Especial sobre a Descolonização. Sob as bases de Andrade (2018) afora o Comitê Especial, a Assembleia Geral foi o órgão da ONU que mais atuou na promoção da descolonização, ao adotar e considerar inúmeras resoluções a respeito das questões que tangenciam o tema. Esse comitê objetiva que seja concedida liberdade e justiça aos povos e Estados que passaram ou passam pelo processo de colonização.

Acerca desse fato, aqui se deve atenção às relações de poder que foram introduzidas e intensificadas por meio do colonialismo, desde o processo de colonização. Essas relações de poder se mantiveram de maneira estrutural através da dependência e exploração entre os países, ou numa análise mais micro, atentando também aos indivíduos, como sujeitos jurídicos, sob os quais foi cunhada uma hierarquização de identidade que os oprime de maneira subjetiva e objetiva, a exemplo da questão de raça, gênero, etnia e classes econômicas.

A violência com que se afirmou a supremacia dos valores brancos, a agressividade que impregnou o confronto vitorioso desses valores com os modos de vida ou de pensamento dos colonizados fazem com que, por uma justa reviravolta das coisas, o colonizado ria com escárnio, ante a evocação de tais valores. No contexto colonial, o colono só dá por findo seu trabalho de desancamento do colonizado quando este último reconhece em voz alta e inteligível a supremacia dos valores brancos (FANON, 2010, p. 32)

Neste condão segue, Césaire em seu *Discurso Sobre o Colonialismo*, o qual evidencia a contradição do termo civilização no processo de colonização e colonialismo “[...]o termo “civilização” aplicado a Europa que “triunfou” a partir do genocídio, saqueamento e barbárie de suas colônias e, por fim, conclui: a Europa é indefensável” (CÉSAIRE, 2020, p. 13). Tal colocação de Césaire (2020) não somente coloca em xeque o eurocentrismo vigente no mundo por séculos, mas traz à epistemologia dos Direitos Humanos, que irão fundamentar a decolonialidade uma verdade que por muito tempo fez parte do obscurantismo racional das supremacias epistemológicas.

O período de opressão é doloroso, mas o combate, ao reabilitar o homem oprimido, desenvolve um processo de reintegração que é extremamente fecundo e decisivo. O combate vitorioso de um povo não consagra unicamente o triunfo de seus direitos. Proporciona a esse povo densidade, coerência e homogeneidade. [...] O combate que um povo trava por sua libertação leva-o, segundo as circunstâncias, ou a rejeitar ou a fazer explodir as supostas verdades incrustadas em sua consciência pela administração civil colonial, pela ocupação militar, pela exploração econômica. É só o combate que realmente exorcizar essas mentiras sobre o homem que inferiorizam e literalmente mutilam os mais conscientes dentre nós. (FANON, 2010, p. 264)

E somente depois desse reconhecimento da ONU, com a formação do citado Comitê, que muito dos direitos coletivos só ganharam espaço mediante a luta dos que foram subalternizados na busca pela dignidade da pessoa humana. Essas batalhas históricas, promovidas pelos grupos sociais discriminados, na fala de Santos (2014, p.25) “mesmo sendo um esforço de reconhecimento que vem sendo sempre contestado, corre proporcionalmente o risco de ser revertido em suas conquistas”.

Essa árdua e espinhosa tarefa de decolonizar reconhece os obstáculos que está imersa toda coletividade e suas mazelas, mas surge como um conceito sustentado na contra-hegemonia. Acerca desse entendimento preceitua Colaço (2012, p. 19) “Os discursos que se estabeleceram sob o manto da verdade e do sujeito universal mascaram o sujeito do conhecimento, o fato de sua localização, sua história e das relações de poder que o perpassam”

Ciente de que tais mudanças não serão fáceis, uma vez o Direito Humano, ainda que construído na base epistemológica dominante, é o único caminho possível para o reconhecimento e a conquista de espaços. Para Santos (2014, p.27) “única

gramática e linguagem de oposição disponível para confrontar as ‘patologias do poder’”.

Contudo, essas patologias de poder insistem em manter estanques a pluriversalidade, limitando os Direitos Humanos a uma compreensão universal, mesmo a partir das diferenças. Essa universalização do indivíduo, reiterada pela própria DUDH, com os preceitos determinados pelas supremacias epistemológicas ocidentais, distancia-se abissalmente das culturas nativas do hemisfério norte. Nesta compreensão, preleciona Colaço (2012, p.18) “Os conceitos acidentais de estado, democracia, direitos humanos entre outros, foram com o decorrer do tempo universalizados, silenciando muitos saberes e práticas anteriores à colonização”.

Muitas dessas culturas têm histórias e identidades milenares, por isso a defesa tão veemente de Boaventura de Sousa Santos ao afirmar que:

Não se pode aplicar genericamente a mesma receita abstrata dos Direitos Humanos esperando, dessa forma, que a natureza das ideologias alternativas e universos simbólicos sejam reduzidos a especificidades locais sem nenhum impacto no cânone universal dos Direitos Humanos. (SANTOS, 2014, p. 29)

O entendimento dos Direitos Humanos por meio da decolonialidade conflita diretamente as economias determinantes do cenário geopolítico. Ora, se tais economias emergiram do sistema neoliberal, determinado mundialmente no pós-Guerra Fria, indo na contramão das necessidades dos países pobres e da construção histórica e cultural dessas Nações.

Evidencia-se, então, que desde o processo de colonização (com o eurocentrismo) até o surgimento do decolonialismo (no neoliberalismo) os países colonizados (situados no hemisfério sul), juntamente com tudo o que envolve essas nacionalidades, são oprimidos pelos países colonizadores (localizados no hemisfério norte). Para Colaço (2012) o processo de colonização e seus resquícios podem ser traduzidos da seguinte forma:

A partir de um imaginário ponto zero de observação do conhecimento, que o discurso do direito ocidental moderno é constituído ao longo do tempo. Os que estão localizados neste ponto têm o poder de definir o que é direito, o que é humanidade, democracia e etc.e impor este direito como universal, servindo aos propósitos colonialistas. (COLAÇO, 2012, p.47)

A decolonialidade entra então nesta batalha diária; a da busca pela dignidade da pessoa humana aos povos dessas regiões. Para Hinkelammert (1998) o ser humano vai se revelando enquanto sujeito na medida em que resiste à iniquidade do sistema que o cerca.

2.3. A decolonialidade e a epistemologias insurgentes

A fim de reverter as injustiças presentes no colonialismo e nas epistemologias dominantes nos Direitos Humanos até aquele momento, algumas epistemologias *insurgentes* foram criadas a partir da desobediência epistêmica dos saberes postos. Dentre elas, as de Walter Dignolo, Anibal Quijano e a de Boaventura de Sousa Santos, essa última denominada de Epistemologias do Sul, é alicerce deste trabalho.

Por meio dessas epistemologias insurgentes, faz-se possível não somente a ressignificação das identidades políticas e sociais, mas a opção (des) colonial de produção de conhecimento por meio de uma severa crítica ao eurocentrismo. Podendo assim ser definida por Mignolo (2008, p. 301) “a hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas⁶ européias e imperiais da modernidade; ou seja, modernidade/colonialidade”.

O cerne crítico dessas epistemologias insurgentes não está fixado apenas na seara teórica do eurocentrismo. Mas de forma mais abrangente e latente, na esfera política e social.

A identidade em política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente (o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização). Todas as outras formas de pensar (ou seja, que interferem com a organização do conhecimento e da compreensão) e de agir politicamente, ou seja, formas que não são descoloniais, significam permanecer na razão imperial; ou seja, dentro da política imperial de identidades (MIGNOLO, 2008, p. 290).

É sob as estruturas argumentativas, críticas e questionadoras das epistemologias insurgentes que as Epistemologias do Sul emergem como uma base

⁶ “Inglês, francês e alemão após o Iluminismo; e italiano, espanhol e português durante o renascimento” (MIGNOLO, 2008, p. 289).

epistemológica que almeja, além da correção das injustiças, a resignificação e afirmação da multiplicidade cultural, considerando todas as formas e manifestações suprimidas pela história. Assim numa contraposição as epistemologias dominantes, Santos e Meneses: “foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder” (SANTOS; MENESES, 2010, p. 19).

A pluriversalidade fora durante muito tempo esmagada pela produção epistemológica soberana. Essa sufocou os diversos saberes vigentes, sobretudo no hemisfério sul. Para Santos e Meneses (2010) a prevalência dessa supremacia epistêmica provocou um fenômeno denominado pelo autor de epistemicídio, o qual se trata de uma supressão destruidora e de desvalorização dos saberes locais e sobreposição a outras verdades impostas por uma cultura dominante.

Em suas palavras seria:

Trata-se do conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes (SANTOS; MENESES, 2010, p. 7).

Essa epistemologia surge como uma denúncia ao silenciamento e a exclusão de povos e culturas que foram subjugados pelo colonialismo e por uma imposição eurocêntrica dominante de poder.

O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade (SANTOS; MENESES, 2010, p. 7).

As Epistemologias do Sul pretendem trazer para o conhecimento características culturais presentes numa linha imaginária cultural que dividiu o mundo em todos hemisférios (norte, sul, oriente e ocidente), polarizando de maneira (pré) conceituosa e excludente as características culturais dos povos colonizados.

Essa divisão entre hemisférios atribui uma diferença profunda, pontuada por Boaventura (2010), de abissal entre os dois mundos. Juridicamente esta separação é determinada pelo legal e ilegal; no que se refere ao saber, entre o verdadeiro e o falso.

A questão aqui é mediante a dominação de uma epistemologia predominante, houve um parâmetro determinado por este monopólio, sendo construído de maneira universal.

A partir dessa construção, não houve espaço para que ambos os hemisférios coexistissem. E nesse contexto Santos (2010, p. 39) afirma “A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal”.

As Epistemologias do Sul, por meio de Boaventura, também vêm reiterar que esta realidade de exclusão e subalternização é tão atual nos dias de hoje quanto no processo de colonização. Sem dúvida, que essa linha abissal, tratada pelo autor, não é fixa, e ao longo das mudanças históricas ela se locomoveu. Para Boaventura (2010) dois momentos foram cruciais para as mudanças nesta linha abissal; as lutas anticoloniais e a expansão dos países do Sul e suas relações econômicas com os países do Norte.

No intuito de superar essa separação abissal entre as linhas imaginárias, as Epistemologias do Sul instituíram em sua concepção a ecologia dos saberes. De acordo com Santos (2014) essa é pautada em cinco alicerces distintos: o primeiro que a epistemologia dominante foi determinada pela diferença cultural, sustentada no mundo cristão ocidental; e na diferença política, guiada pelo colonialismo e liberalismo.

O segundo, como consequência da primeira, resultou no epistemicídio, citado anteriormente. O terceiro está centrado no pressuposto que a ciência moderna não é maniqueísta, não havendo necessariamente um lado bom e outro ruim; mas a validação universal das culturas dominantes impostas por meio da institucionalização. O quarto está assentado na possibilidade de uma maior percepção das dificuldades e possibilidades que as epistemologias alternativas venham a emergir; e o quinto e último, a aceitação de uma diversidade epistemológica que pode vir a ampliar a validação e a visibilidade dessa pluriversalidade.

A partir destes caminhos as Epistemologias do Sul conduziram ao conhecimento que tende a promover uma ruptura nessa linha abissal. Mas para tal, é preciso que haja de maneira evidente e afirmativa o reconhecimento desta linha imaginária. Para Boaventura de Souza Santos (2010) o caminho para essa afirmação faz-se plausível por meio das Epistemologia do Sul numa urgente e real possibilidade de aprendizado e de conhecimento com os países do Sul.

Para isso é fundamental uma ruptura com essa linha abissal, chegando a um momento pós abissal. Para Santos (2010) a condição para essa linha abissal para se chegar a um momento pós abissal seria a coopresença radical. Essa se fomentaria por meio da renúncia ao pensamento tradicional, instituindo o fim à intolerância que inviabiliza a coexistência de forma harmoniosa entre as manifestações culturais.

A cooperação radical levará a um novo conhecimento e uma nova maneira de compreender às linhas tracejadas no delinear da história; e assim assumir a simultaneidade fundamental à contemporaneidade. Essa é a base para as Epistemologias do Sul, o exercício de que “práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários” (SANTOS, 2010, p. 53).

A Epistemologia do Sul como forma de saber, de afirmação e de ressignificação das culturas marginalizadas e oprimidas vai evidenciar um pluralismo epistemológico que não seja míope as múltiplas visões que aprofundam o conhecimento das distintas e diversas experiências e vivências humanas, manifestadas por meio de suas culturas. Como pontuado acima, para que tal possibilidade seja viável é fundamental reconhecer as injustiças epistemológicas.

A não negativa dessas injustiças é o primeiro passo para a expressão e a validação das Epistemologias do Sul. Assim, o capítulo seguinte fará uma abordagem do processo de colonização no Brasil, com suas nuances muitas vezes não exprimidas pelas epistemologias dominantes.

3. CRÍTICA DECOLONIAL DO PROCESSO DE COLONIZAÇÃO BRASILEIRA

Originada do latim, a palavra colonizar advém de colônia, traduzida por *colonia*: “terra com gente instalada”; *colonus* “pessoa instalada numa nova terra”; *colore* “habitar, cultivar, respeitar, guardar”. De acordo com Henriques (2014) Os termos colonização (o fato de povoar com colonos, de transformar em colônia, de explorar as colônias), colonizar (estabelecer colônia, habitar como colono), e colonial (adjetivo relativo às colônias — expansão colonial, regime colonial banalizam-se na segunda metade do século XVIII, dando conta sobretudo das situações coloniais americanas. Num hiato abissal entre seu real significado e sua prática, há pouco mais de 520 anos tinha início o processo de colonização no Brasil.

Fundamentando numa construção histórica sustentada pelos ideais do eurocentrismo, o europeu colonizador ganhava contornos essencialmente fortes, secundarizando ou “romantizando” a relação com os seus colonizados, sobrepujando ou minimizando a importância dos nativos no processo de colonização e na construção de um “novo” Estado. “É comum encontrarmos nos livros de histórias ilações de que a história do povo brasileiro começou com a chegada das caravelas portuguesas em seu litoral. Contudo, não passa de uma grande falácia [...]” (GUERRA NETO; TEIXEIRA, 2021, p. 208-209).

Este “novo” Estado colonizado se ergue com base na exploração econômica, na destruição dos saberes e fazeres dos povos originários. Construindo subsequentemente sistemas políticos, ideológicos, religiosos, jurídicos e culturais que ratificassem e justificassem as ações atroztes dos colonizadores, produzido sob o “mantra” de que os nativos que ali se encontravam eram bárbaros, incultos, incivilizados e pagãos.

Sob essa perspectiva da supremacia europeia, o molde dessa “identidade” alheia produzida por meio da violência, da negação e do não reconhecimento da subjetividade dos nativos, a palavra colonizar ganha novos contornos em seu significado: o colonialismo e a colonialidade. Segundo Quintero (2010, p. 11):

Al hablar de colonialidad se está denotando el patrón de poder global del sistema- mundo moderno/capitalista originado con la conquista de América, por parte del colonialismo europeo del siglo XVI (principalmente español y portugués), continuado bajo la hegemonía francesa y holandesa durante el siglo XVIII, prolongado con el imperialismo inglés en el siglo XIX, y extendido con el dominio del

imperialismo norteamericano desde principios del siglo XX hasta hoy en día, a través de una larga lista de transformaciones y transmutaciones de las dimensiones subjetivas (clasificaciones sociales) y materiales (formas de control del trabajo) de este patrón.

Neste deslinde, complementa Quintero (2010, p. 11): “a colonialidade tem um padrão global pautado no capitalismo, que se originou com a conquista das Américas, sustentada pelo colonialismo europeu.”.

O primeiro termo [colonialismo] é utilizado quando se remete à estrutura político administrativa da relação metrópole/colônia, que se funda na América Latina a partir do século XV/XVI e se estende até o século XIX. Entretanto, ocorre que, mesmo com o fim formal do colonialismo, desse sistema colonial, com os movimentos de independência nacional, a teoria crítica identifica a existência de uma série de resquícios impositivos. (GUERRA NETO; TEIXEIRA, 2021, p. 212) [contextualização nossa]

O colonialismo é o entendimento da colonização baseada na dominação, sustentada sob uma matriz institucional. Construída sob a força, a subjugação, a imposição da administração europeia, e seus administradores, sobre os nativos. Para a prática dessa carece da administração colonial. De acordo com Lander (2006, p.250) o colonialismo abstrai a natureza de recursos, espaço e territorial da terra colonizada. E, por conseguinte, o desenvolvimento histórico dessas sociedades que emergem tem o capitalismo como um processo interno autogerado pela sociedade europeia, que irá se expandir para as regiões “em atraso”.

A colonialidade, por sua vez, tem um sentido mais amplo e prolongado da dominação. Numa conotação de perpetuação após a independência das colônias, a colonialidade é a construção de um padrão impositivo europeu, que foi universalizada em todo mundo, mas mais precisamente nos países latino-americanos. Segundo Quijano (1997) o conceito de colonialidade transcende as particularidades do colonialismo histórico e que não desaparece com a independência ou descolonização. Sob essa perspectiva também pontuam (GUERRA NETO; TEIXEIRA, 2021, p. 212). “A colonialidade representa a permanência dos aspectos colonizantes na estrutura sócio-cultural da sociedade atual. Por exemplo, a concepção de raça é uma colonialidade que perdura mesmo depois da falência do colonialismo”

Essa colonialidade, também chamada de “colonialidade de poder”, tratada por Quijano (2000) como a classificação social da população mundial ancorada na noção de raça, originada no caráter colonial, que já provou ser mais duradoura e estável que

o colonialismo histórico, seguiu com o modelo de dominação econômica, cultural, subjetiva e epistêmica nas sociedades modernas, como uma continuidade nas organizações sociais, políticas e jurídicas no dia a dia dessas sociedades ao longo de um processo histórico que perdura até hoje.

Entende-se, então que os instrumentos usados no colonialismo, e perpassaram para imposição de todo processo de colonialidade ou de “colonialidade de poder” evidenciou “[...] ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido” (QUIJANO, 2005, p. 117)

Tal processo dessa colonialidade epistêmica e de poder, manteve-se nos espaços e nos povos descendentes do processo de miscigenação o predomínio da forma de explorar, produzir e pensar guiados pelo eurocentrismo.

Fundamental pontuar aqui que essa visão eurocêntrica da colonização está alicerçada sobretudo nos conflitos exploratórios às comunidades indígenas e nativas a fim de construir uma imposição cultural e a expropriação dos bens, impactando diretamente nos Direitos Humanos dos nativos do Brasil.

Esse caminho indubitavelmente resultaria num colonialismo racista, cujas as vítimas, dentre eles índios, amarelos e negros teriam usurpados seus direitos naturais.

É preciso demarcar com clareza e contundência suficientes que o colonialismo é uma das formas históricas mais brutais de violação de Direitos Humanos de pessoas e povos, especialmente por seu poder de persistência como resíduo cultural. É um movimento inverso ao da educação – é alienação, pois, se a alteridade é a marca da presença do outro como mediador de um processo de emancipação, a alienação é o seu antagônico: a presença do outro como gerador de submissão, desapropriação de si. Assim sendo, a descolonização como negação da negação equivale ao ato educativo que desaliena, emancipa (literalmente, *ex-manu-capere*: sai-da-mão-do-outro) e gera autonomia. (CASALI, 2014, *ON-LINE*)

Tais reflexões começam a ganhar contorno somente a partir do final do século XX. Compreendido como o início de uma mudança epistemológica, na qual se faz necessário revisitar a história para resignificar conceitos, desconstruir verdades impostas e reconstruir a história a partir de uma perspectiva pluriversal, considerando o reconhecimento e a importância de grupos segregados no processo da construção social do país.

No século XIX passamos por um processo de descolonização com o fim formal do colonialismo (diante dos processos revolucionários de independência) mas a colonialidade permaneceu, por isso se faz necessário passar por um processo de decolonização. Por tais motivos, é necessária a desconstrução daquela formação sociocultural colonizadora: deve-se (des)aprender para (re)aprender. (GUERRA NETO; TEIXEIRA, 2021, p. 212)

Esse novo direcionamento epistemológico traz como premissas básicas para o processo de colonização a premissa ética, à qual deveria conduzir a colonização pela alteridade e a emancipação; a premissa cultural em respeito à diversidade cultural nativa presente não somente na colonização em si, mas no processo de construção de um novo Estado social, distanciando-se das estratégias de dominação cultural. E, por fim, a premissa política formulada por meio de uma concepção emancipadora e autonomista estruturada sob os vértices dos Direitos Humanos de maneira pluriversal.

Assim surge a perspectiva decolonial ou decolonialista, a qual possibilita uma renovação epistemológica guiada pela análise crítica e a desconstrução utópica postada no colonialismo “[...] o termo decolonização se refere a uma nova maneira de se enxergar a realidade a partir da passagem por um processo desaprendizagem” (GUERRA NETO; TEIXEIRA, 2021, p. 212). Essa nova visão permite um horizonte aberto a decolonização dos saberes, dos poderes, da natureza e sobretudo dos seres, buscando a desconstrução das narrativas eurocêntricas de supremacia.

Acerca desta nova base epistemológica, evidencia-se a crítica às concepções dominantes de modernidade, a percepção e a compreensão das situações de opressão e silenciamento do colonialismo, a quebra da ideia de colonialidade de poder, a percepção de uma outra civilidade atuante e imprescindível nas organizações de espaço, na transculturalidade como instrumentos não somente para o entendimento da sociedade, mas também numa nova compreensão acerca do colonizar.

E nesse deslinde, para que seja possível essa reconstrução epistemológica no processo de decolonização do Brasil, é pertinente uma revisão conceitual e histórica da colonização brasileira.

3.1. A colonização sob o olhar decolonial

É impossível compreender o que foi as colonizações europeias sem que seja feita uma leitura, ainda que breve, do contexto histórico em que esse processo foi iniciado, ganhando relevância nos cenários político, econômico e social, significando poder, força e riqueza às nações daquela época. Quanto mais numerosos e produtores fossem os territórios anexados às coroas, maior era sua influência em um mapa que se expandia com velocidade, considerando o espaço/temporal de algumas poucas décadas.

O projeto de expansão marítima europeu é registrado, como estratégia desenvolvimentista, a partir do século XIV, mas só atingiu seu auge na segunda metade do Século XV, liderado por Portugal e Espanha. Porém, praticamente todos os países com fronteiras marítimas do Velho Mundo partiram em busca de novas terras, dominando e, muitas vezes, escravizando os povos nelas encontrados, assunto a ser trabalhado no subcapítulo a seguir. Silva (2021), explica que o pioneirismo português sempre se destaca, seu exemplo conduziu a Espanha à navegação e exploração do Oceano Atlântico.

Isto porque, ainda com base em Silva (2021), à época, Portugal reunia condições políticas, econômicas, comerciais e geográficas que tornaram possível seu papel pioneiro. Ressaltando que França, Inglaterra e Holanda eram os principais competidores dos países ibéricos na corrida colonialista.

Os *status* dos países, como observa Barral (2005), era fundamentalmente atrelado ao poderio militar, ampliação da frota marítima e das áreas produtivas. Aquele foi, sem dúvida, o primeiro grande movimento de globalização vivenciado pela humanidade, com as nações mais poderosas impondo seus padrões éticos, estéticos, linguísticos e culturais frente a outras, que possuíam menor poderio bélico e domínio das tecnologias possíveis.

A forma como a história que é narrada tem o viés eurocentrista. Ensina-se que o mundo daquele período era dividido por dois grandes blocos comerciais produtores de bens, alimentos, vestuário e utensílios: o primeiro localizado na Europa e o outro na Ásia. Silva (2021) também relata que os asiáticos só entram no contexto de “mundo” para os ocidentais com as viagens à China, a exemplo das aventuras narradas pelo italiano Marco Polo, em meados do século XIII. Polo revela aos

européus uma civilização fortemente organizada, com mais de mil anos de tradição e enorme poderio bélico, fatores que impediram os europeus de tentar tomar o território chinês.

O padrão de consumo das famílias detentoras de poder, com uma crescente demanda burguesia, levava à busca, por parte dos europeus, de produtos como açúcar, ouro, armaduras, porcelanas, cânfora e especiarias para temperos, que impediam as carnes de estragar rapidamente. Já as nações orientais demandavam por madeira, lã, trigo, frutas e animais para estabelecimento de rebanhos.

Para que toda esta produção, evidentemente manual, pois ainda não haviam escalas indústrias de composição, chegasse de um continente a outro, eram necessárias longas viagens em grandes caravanas. Esta etapa, do transporte e comercialização dos produtos era praticamente toda dominada pelos povos árabes.

O comércio passou, em toda a Europa, a ser uma atividade muito relevante e os seus praticantes queriam, cada vez mais, alargar os mercados para os seus produtos e ter acesso a matérias-primas ou outros, muito valorizados nos seus mercados. Estabeleceu-se, por isso, na Europa um movimento de sensibilização para as grandes viagens e o interesse de contatos com povos fora da Europa. Esta postura também se verificou nos reinos ibéricos, que nela se integraram com muita facilidade. (FERRÃO, 2012, p. 251).

Naturalmente, a existência de atravessadores, tornava o acesso aos bens mais caro e identificar rotas marítimas diretas para os centros produtores, como a Índia, era algo de grande interesse, pois iria baratear sensivelmente os custos e gerar novas oportunidades comerciais a quem detivesse tal informação. Portugal havia conquistado sua estabilidade política ainda no século XIII, com a ascensão da chamada “Dinastia de Avis”, que governaria o país durante mais de 250 anos. Este dado é relevante porque coloca os portugueses em vantagem em relação aos concorrentes diretos, que vivenciavam ferozes disputas internas.

A Coroa Lusitana, por sua vez, tornou-se capaz de investir esforços financeiros no estudo de novas tecnologias que permitiam aos exploradores navegar com mais precisão e velocidade. Este cenário foi decisivo para os lusos, pois garantiu a formação de gerações de cientistas da navegação, envolvendo um grupo de funções complexas para um período histórico em que a capacidade de registro e identificação geográficas eram limitadas. Esta época se refere a um tempo ainda obscurantista, em

que muitas pessoas acreditavam em seres e ameaças mitológicas, como águas tórridas oceânicas e monstros marinhos capazes de destruir caravelas e encantar marujos.

Com as viagens incentivadas e feitas sobretudo pelos portugueses, desde o início do século XV, tem vigor o expansionismo, que requer organização e principalmente audácia para vencer os enganos da geografia antiga ou os preconceitos populares de águas ferventes, povoadas por monstros fantásticos, destruidores de embarcações, pela ousadia de enfrentar o desconhecido. Os feitos de fenícios, italianos ou nórdicos seriam repetidos e até ultrapassados pelos portugueses; eles se organizaram para sua execução, formando uma verdadeira escola de marinagem. (IGLÉSIAS, 1972, p. 24).

As expedições, para cada vez mais longe da península, foram derrubando os mitos aos quais Iglésias se referia, cuja credence também pode ser comprovada observando as cartas náuticas. Um fato histórico, todavia, marca o encerramento da Idade Média e estimula o comércio marítimo cada vez mais intenso, com uma busca extremamente acirrada entre as grandes potências europeias para atingir a Ásia pelas águas. Mordeler (2016) explica que em 1453 os Otomanos tomaram a cidade de Constantinopla (atual Istambul), passagem necessária para a entrada das mercadorias produzidas no oriente. O Império Otomano determinou o fechamento da rota do Mar Negro, interrompendo o tráfego das caravanas.

Sem o portão de entrada, as incursões ultramarinas são intensificadas, ganhando investidores tanto estatais – Coroas e Clero – quanto particulares, interessados nas riquezas a serem exploradas. Portugueses e espanhóis já conheciam parcialmente a costa da África, inclusive colonizando e escravizando algumas populações, contando para tanto com apoio da Igreja, sob o argumento que era necessário derrotar os inimigos da fé Cristã e catequizar os “selvagens” encontrados nas novas paragens, conforme detalha Veloso Filho:

Os portugueses definiram inicialmente dois projetos de expansão ultramarina: povoar as ilhas da Madeira e promover viagens de reconhecimento ao longo das costas africanas para além do trecho já conhecido, o litoral do Marrocos até o denominado cabo Bojador. Das viagens de costeamento da África sabe-se, por afirmação do cronista Azurara, contemporâneo do Infante [Henrique], que este e as projetara com a finalidade de por meio delas se verificar qual era o poderio dos Mouros para além das Canárias e do Bojador, e se por ali existia algum reino de cristãos que se prestassem a auxiliá-lo em eventuais ataques

movidos contra aqueles inimigos da fé cristã, bem como a estabeleceram relações comerciais com os Portugueses. Com os avanços desses projetos, e conseqüentemente de seus recursos e conhecimentos geográficos, delineou-se a aspiração mais ousada de prosseguir as navegações, contornar a África, passar ao Índico e comercializar os produtos das terras por ele banhadas. (VELOSO FILHO, 2012, p. 4).

Como explica Veloso Filho (2012) em apenas 44 anos (entre 1478 e 1522) os europeus avançam mais que em todos os séculos anteriores, quanto à exploração global. Neste período toda a África foi contornada e o acesso ao Oceano Índico finalmente encontrado. O domínio das rotas de navegação se completam com a chegada a um novo continente, consolidando as travessias transatlânticas. Acontece ainda a primeira circunavegação da Terra, atingindo o Pacífico. Um período revolucionário, em que a ciência se torna a principal aliada da ampliação comercial, possibilitando o encontro de novas terras férteis para cultivo, criação de rebanhos, exploração de metais preciosos - como ouro, prata e ferro - e extração de madeiras, raízes e outras especiarias, até então ainda nem conhecidas pelo Velho Mundo.

O expansionismo, ou a superação da era do Mediterrâneo pela do Atlântico e do Índico, é um momento decisivo na história, quando se alargam os horizontes econômicos e políticos como os geográficos. Supera-se aos poucos o limite do homem medieval, não só em extensões mais dilatadas, incluindo a Ásia, a África e a América, como também com uma nova visão do humano e do social, não mais preso ao teocentrismo da Idade Média, mas aberto ao antropocentrismo que vai caracterizar a Idade Moderna. Valoriza-se o culto da Natureza, a pesquisa, o experimentalismo, aos poucos sobrepostos aos velhos dogmas. (IGLÉSIAS, 1972, p. 3)

No entanto, as novas terras “descobertas” já tinham donos. Eram habitados por grandes populações nativas. O encontro entre esses povos e os europeus, provocou um grande choque de culturas. Iglésias (1972) destaca as diferenças entre as duas realidades, referenciando a cultura europeia como já milenar e consolidada, enquanto do outro lado estavam grupos que viviam em um continente de enormes dimensões e detentores de “cultura bem menos elaborada” (IGLÉSIAS, 1972, p. 26). Para Dussel, a própria construção centrada da Europa começa neste momento, com a chegada ao “Novo Mundo”, que precisava ser ocupado.

O “descobrimento” foi o momento de conhecer o novo, saber que as terras encontradas não faziam parte da Ásia, mas eram uma quarta

parte do mundo, que até então consistia em Europa, África e Ásia. É nesse momento que a Europa, ao encontrar o desconhecido, designa-o como Outro e reconhece sua própria identidade como centro. É o ponto em que acontece a formação da identidade europeia e o nascimento da modernidade. A Europa reconhece a si mesma como centro dos acontecimentos e secundariza o restante do mundo, ao passo que cria a subjetividade a ser espalhada como universal e identifica os “novos descobertos” como seres a serem colonizados e civilizados. (DUSSEL, 1993, p.23).

Se os europeus passaram a construir um papel de centralidade e hegemônico, os povos descobertos, evidentemente, seriam tratados como inferiores, condição que se revela não apenas pelo conhecimento tecnológico, mas também pela definição divina a partir da doutrinação religiosa. Nenhuma das regiões atingidas pelos europeus sequer conhecia o cristianismo, o que, segundo a Igreja, os colocava em um lugar idêntico ao dos animais. Eram menos que humanos, eram criaturas selvagens que praticavam feitiçarias e, por isso mesmo, desprovidos de uma alma a ser salva.

Outro elemento basilar na formação dos povos descobertos é sua generalização. Silva (2021) pontua que denominação de “índios” para os habitantes nativos do novo mundo surge a partir de um equívoco de Cristovão Colombo, que acreditava ter encontrado a “passagem para as índias”, batizando assim os nativos. O navegador genovês, aliás, morreu sem saber que havia atingido um novo continente. Ao chamar todos os povos americanos simplesmente de “índios”, os colonizadores europeus criam um nivelamento entre os habitantes originais que não existia de fato.

Apenas no Brasil havia entre 600 e mil línguas faladas antes da primeira caravela, conforme afirma o trabalho “*Línguas indígenas: tradição, universais e diversidade*”, de Luciana Storto (2019). Mesmo equivocada, a classificação dada por Colombo para os povos americanos persiste até os dias atuais e ainda é utilizada em material didático escolar. Esse entendimento de “índios” leva a uma falsa percepção de equidade e identidade entre todos os grupos americanos.

Além do idioma, já aqui mencionado, as formas e padrões de convivência com o ambiente, hierarquia de poder, acumulação de conhecimento e memória e uso do espaço eram diferentes. Da América do Norte ao Sul da Argentina, havia uma grande variedade de culturas nativas. Algumas regiões do novo continente eram praticamente desabitadas, enquanto outras tinham uma relativa densidade populacional. Estas

divergências são observadas por Iglésias (1972) ao analisar os processos de ocupação e organização americanos. Ele avalia que no Brasil, por exemplo, “existiam grupos que não haviam superado a chamada Idade da Pedra” (IGLÉSIAS, 1972, p. 28).

Situação diferente à encontrada no México, por exemplo:

No México se encontra a cultura asteca, mais para o sul, a cultura maia, mais para o sul, ainda, a cultura inca, todas de grande desenvolvimento técnico, alto nível científico e artístico, como se vê nas ruínas ainda presentes de seu passado destruído pela conquista, ou na complexa organização estatal. (IGLÉSIAS, 1972, p. 28)

Ainda que os grupos populacionais encontrados pelos europeus fossem tão distintos, o propósito dos colonizadores frente a eles era o mesmo: utilizar a mão de obra local de forma escrava, para a produção de alimentos e exploração extrativista. Para os colonizadores, o legado dos nativos não trazia qualquer relevância, devendo inclusive ser negado por eles próprios, para que pudessem ser minimamente tolerados na nova sociedade em formação.

Os americanos precisavam ser “pacificados”, para que melhor servissem aos interesses dos exploradores. Esta “pacificação” não poderia ser concretizada apenas pela força bélica, como aconteceu em um primeiro momento, subjugando as populações. Ela seria mais eficaz se eles estivessem convencidos que a chegada dos estrangeiros traria a perspectiva de um mundo melhor, em que a presença e a salvação divinas estariam garantidas, desde que houvesse conversão e colaboração.

Em 1537 o Papa João III assina uma bula reconhecendo que “os índios eram seres humanos, com uma alma e passíveis de se converterem à fé cristã”. A tática de conquista tinha como protagonista o Clero, que defendia a conversão dos nativos para o Cristianismo. Na definição de Dussel assim descrita:

A “conquista” é um processo militar, prático, violento, que inclui dialeticamente o Outro como o si-mesmo. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como assalariado (nas futuras fazendas), ou como africano escravo nos engenhos de açúcar e outros produtos tropicais. (DUSSEL, 1993, p. 44)

Iglésias (1972) sublinha que os colonizadores, apesar do discurso religioso que versava sobre a salvação das almas condenadas, não vieram à América “para catequizar e converter ao cristianismo, mas para obter riquezas” (p. 28). Tanto que o novo continente passou a ser conhecido como “*El dorado*”, tamanha a quantidade de ouro e prata encontrados. Dos territórios Astecas, Maias e Incas foram retiradas toneladas dos metais, que transportados ao Velho Mundo tiveram o impacto de modificar os preços dos produtos.

Na América portuguesa, o contato entre os dois grupos foi bem distinto, pois os núcleos primitivos do Brasil tinham baixíssimo conhecimento tecnológico e domínio de utensílios. Os nativos brasileiros se mantinham em constantes conflitos tribais, o que facilitou a aliança entre algumas etnias e os lusos, permitindo também o fortalecimento das lideranças clericais entre os nativos. O processo de aculturação não acontece, todavia, sem resistência, como detalha Iglésias:

Não se submete sem muita luta, e milhões de criaturas morreram ante armas de fogo, de maior eficácia que as suas. Morrem de doenças trazidas pelo invasor, por maus tratos, trabalhos excessivos. Sem falar no choque em seus padrões culturais, cujo ataque em nome de uma suposta catequese religiosa acabou por destruí-los, com a desestruturação de suas personalidades, em processo perverso já muito estudado por antropólogo e psicólogo da ciência moderna e denunciado na própria época pelos mais dotados de sensibilidade e senso crítico. (IGLÉSIAS, 1972, p. 30)

Ainda que tenham existido confrontos entre europeus e americanos, aos quais se reporta Iglésias, muito mais nativos ainda foram vitimados por doenças trazidas pelos conquistadores, para as quais não possuíam defesas orgânicas, entre elas a sífilis, resultado de inúmeros estupros contra mulheres e meninas. As estratégias de povoamento portuguesas não foram bem definidas nos primeiros anos pós Cabral, passando por diferentes iniciativas e consequentes embates da Coroa com os nativos. O fator que traz algum ordenamento e enraiza um modelo de colonização e dominação é a chegada dos religiosos da Companhia de Jesus, chamados de Jesuítas. Em 1549, ou seja, quase meio século após o primeiro desembarque.

A figura central nesta tomada de decisão, que compartilha o poder na colônia

entre a Igreja e Côrte, é o missionário Manoel da Nóbrega⁷ que chega ao país na caravana do Governador Geral do Brasil, Tomé de Souza. Nas mesmas embarcações também chegaram mais de mil homens, sendo 400 deles degredados enviados por Portugal para cumprirem penas deste lado do oceano. Esta tripulação já causa ao padre uma impressão mais real do que encontraria ao descer em Salvador, uma terra marcada por constantes dilemas e comandada no dia a dia por estrangeiros que não queriam originalmente estar aqui.

Poucos anos depois de se instalar no Brasil, Nóbrega cria o que seria o primeiro “Plano Colonizador”, definindo diretrizes, objetivos e demandando uma série de pedidos para a Coroa e para a Igreja, sem os quais não seria possível tornar o projeto bem-sucedido:

Já em suas primeiras cartas, dirigidas ao Provincial de Portugal, Pe. Simão Rodrigues (1510-1579), explicitava as linhas gerais de seu plano evangelizador. Apontava a importância da figura do Governador para a evangelização. Acenava para a necessidade de um Vigário Geral, “para que ele com temor e nós com amor procedendo, se busque a glória do Senhor”. Indicava a urgência de se enviarem do Reino moças para casarem com os cristãos que, em sua grande maioria, estavam amancebados com suas escravas. Finalmente, recomendava uma solução urgente para o problema dos salteamentos dos indígenas, o que se faria mediante a autoridade do Governador, pois pedia ao monarca, por intermédio do Pe. Rodrigues, “[...] que S.A. encomendasse isto muito ao Governador, digo que mandasse provisão para que entregasse todos os escravos salteados para os tornarmos a sua terra, e que por parte da justiça se saiba e se tire a limpo”. (CHAMBOULEYRON, 1996, p. 40)

O registro histórico, trazido por Chambouleyron evidencia a preocupação de Nóbrega com os rumos da América portuguesa, que o padre considerava desestruturada, necessitando de intervenções mais severas para que pudesse prosperar. O jesuíta questionou o fato da Coroa enviar ao Brasil uma grande quantidade de homens “desterrados”, sem interesse ou compromisso com algum propósito de colonização. Nesta visão estavam incluídos até os representantes do Clero vivendo na colônia, todos desregrados e corruptos: “Cá há clérigos, mas é a escória que de lá vem”, escreveu Nóbrega em carta a Inácio de Loyola (NÓBREGA *apud* CHAMBOULEYRON, 1996, p.41).

⁷ Conforme Frazão (s/a) Padre Manuel da Nóbrega (1517-1570) foi um missionário jesuíta português, chefe da primeira missão jesuíta mandada para a América. Deixou notícias históricas sobre o Brasil Colonial, nas cartas que enviava para a Companhia de Jesus em Portugal.

Se por um lado Manoel da Nóbrega enxergava a degradação dos colonizadores no Brasil, ele identificava nos nativos hábitos que considerava abomináveis, como a poligamia, a nudez, o nomadismo, a feitiçaria, a embriaguez e a antropofagia. "Este é o seu maior mal, donde lhes vêm todos os outros. "De fato, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana", escreveu o também jesuíta José de Anchieta em carta a Inácio de Loyola (ANCHIETA *apud* CHAMBOULEYRON, 1996, p.41).

Identificados estes "gargalos", começa a ser desenhado o plano geral de evangelização e colonização, o primeiro a idealizar a formação de uma sociedade, em que nativos convertidos, povoadores, autoridades, militares e religiosos tivessem seus papéis definidos. Para ele, os assaltos e violências praticadas pelos colonizadores contra os nativos impediam qualquer possibilidade de ordenamento. Fazia-se necessário, portanto, a chegada de novos colonos, comprometidos com o proveito público e geral do Reino e da Igreja.

O religioso, inclusive, deixa isto claro nas cartas a Tomé de Souza, em que chega a pedir "moças" para casar com os colonos "amancebados" com escravas. Nóbrega e os jesuítas desenvolvem um programa de aldeamento, em que eram reunidos nativos de várias etnias, todos tratados como "índios", anulando suas identidades em troca de uma concepção generalística, conforme relata Chambouleyron (1996).

Os aldeamentos foram missões jesuíticas que se estenderam por todo o país. Neles haviam casas edificadas, igrejas e, especialmente escolas. Os próprios padres ensinavam as crianças a ler e escrever, em português e latim, e uma série de ofícios, como ourivesaria, carpintaria e olaria, além de música e poesia erudita. Conhecimentos que não levavam em consideração nenhum saber ou fazer dos nativos, sendo inteiramente construído sobre a cultura europeia. Os aldeamentos eram lugares para moradia, catequização e aculturação dos nativos. As regras de convívio foram todas impostas pelos jesuítas, que planejaram locais e horários específicos para todas as atividades diárias. Nesses aldeamentos se inicia o processo de pôr fim à ancestralidade que deveria dar seguimento a história dos nativos e colônias.

Nos aldeamentos se introduziu uma série de proibições e permissões, de regulamentos e correições, a cargo dos padres e das autoridades civis, montando-se uma completa regulamentação jurídica da vida dos índios, em que se misturava a organização religiosa com a ordem do trabalho. (CHAMBOULEYRON, 1996, p. 44)

Aos que infringissem as normas dos aldeamentos, a Coroa e a Igreja aplicavam severas penas, incluindo castigos físicos em algumas situações. O conjunto de regulamentos e a possibilidade de punições rígidas, evidentemente, afastou da proposta muitos adultos, pouco familiarizados com a rigidez sociedade europeia. Por outro lado, as crianças indígenas, que já cresciam sob aquela realidade, aproximavam-se cada vez mais da fé católica, perdendo o contato com suas origens nativas.

A infância é percebida como um momento oportuno para a catequese, porque é também um momento de unção, revelação e iluminação. Mais além, é o momento visceral de renúncia, da cultura autóctone das crianças indígenas, uma vez que certas práticas e valores ainda não foram sedimentados. (DEL PRIORE, 1992 p.12)

As próprias correspondências da época mostram que houve uma decisão política dos jesuítas em investir esforços e recursos no convencimento das crianças indígenas. Del Priore traz um fragmento de uma carta assinada pelo padre Ruy Pereira, em que ele compara os “curumins”⁸ aldeados com as crianças do Reino. Pereira narra que os indígenas haviam aprendido, com os párocos, as mesmas brincadeiras e jogos praticados em Portugal e, segundo o religioso, as crianças nativas “tomam-os tão bem e folgam tanto com eles, que parece que toda sua vida se criaram em isso” (DEL PRIORE, 1992, p. 55).

O padre exalta o modelo implantado pelos agentes da Companhia de Jesus, dizendo que as crianças são como uma cera em branco, em que qualquer coisa pode ser impressa. Uma vez convertidas, as crianças levavam a nova doutrina e costumes para dentro de suas casas, influenciando os parentes mais velhos a também adotarem a fé cristã. Os padres, por sua vez, se não estimulavam os pais a abandonar seus filhos ainda pequenos, não faziam qualquer objeção à entrega das crianças. Chambouleyron sobre o tema diz:

⁸ Conforme Dicionário Tupi: **Curumim** – Palavra de origem tupi, e designa, de modo geral, as crianças indígenas.

Na documentação jesuítica quinhentista há constantes referências aos desejos dos índios de entregarem os seus filhos para que fossem ensinados pelos padres. Talvez, o ensino das crianças indígenas pudesse representar, também, uma possibilidade de estabelecer alianças entre os grupos indígenas e padres, revelando outra dimensão da evangelização das crianças como “grande meio” para se converter o gentio. (CHAMBOLEYRON, 1996, p. 59)

Esse processo de aculturação e europeização dos povos nativos brasileiros, patrocinado pela Companhia de Jesus, se estendeu por mais de 200 anos no Brasil. Ele se encerra não pelo respeito aos costumes da população americana, mas por conta de uma cisão entre a Coroa e os jesuítas. A realeza passou a acreditar que o espaço e o poder concedidos aos padres da Companhia eram grandes e, ocasionalmente, perigoso demais.

O rei Dom José I, em 1759, proíbe os ensinamentos de latim, grego e as aulas de retóricas das crianças. Mais tarde, pede a expulsão definitiva de todos os jesuítas do Brasil, alegando que se tratavam de "Notórios Rebeldes, Traidores, Adversários e Agressores". Após essas acusações, centenas de párocos foram presos e levados de volta a Portugal, onde também aconteceram prisões.

Por todo o exposto, é possível perceber que desde a chegada ao Brasil os europeus trataram os habitantes nativos como não cidadãos. De acordo com Silva (2012) os conflitos gerados pela reação indígena à invasão de seus territórios, ficaram conhecidos genericamente como a “Guerra dos Bárbaros”. A primeira intenção era a escravização para a exploração do trabalho.

Com a resistência vieram os embates e, com apoio da Igreja, os portugueses desenham uma nova teoria, que consiste em converter os povos indígenas não apenas ao Cristianismo, mas à crença que a cultura europeia era superior e que as tradições, saberes e fazeres originais deveriam ser negados e esquecidos.

Esta estratégia vigora por mais de 200 anos, tendo como principal referência as crianças indígenas, formando gerações que se distanciavam, cada vez mais, de sua ancestralidade. De acordo com Ferreira (2019) As crianças indígenas independentemente do seu sexo, idade ou etnia são gradativamente integradas à vida das suas aldeias ou coletivamente, onde a sua educação era geralmente pragmática ou em “escolas indígenas” do ensino regular onde se procura ensinar os fundamentos

básicos e essenciais de para que as próximas gerações estejam mais preparadas para viver e conviver com o “mundo dos brancos”

Graças aos embates entre a Igreja e a Coroa portuguesa, esta perspectiva é interrompida e não mais substituída por outra construção de colonização, praticamente retirando os indígenas da narrativa histórica a partir do ponto de vista do colonialismo.

A leitura que passa a vigorar, para os nativos, é a do banimento, sem que suas lutas e até mesmo diálogos com europeus e seus descendentes fossem dignos de memória e registro. Ferreira (2019) complementa que com a chegada dos europeus as culturas indígenas também se modificaram ou simplesmente deixaram de existir. Os povos sobreviventes são aqueles que estavam mais afastados do mar e das margens dos rios, como um meio de penetração dos colonizados. Alguns se deslocam para os vãos criados pelas ações de extermínios, de escravidão e de remoção de pontos de aldeamentos missionários. Passariam-se mais de cem anos para que outro empreendimento oficial travasse contatos sistemáticos e programados junto aos povos indígenas, com as expedições pelo Norte e Centro-Oeste do Marechal Cândido Rondon, a partir de meados dos anos 1890.

Acerca deste processo de colonialismo, sob o qual fica os direitos fundamentais, a desconstrução de uma identidade ancestral e a subjugação de um povo em detrimento de uma hegemonia de poder dos europeus, é que se faz imprescindível trazer ao trabalho a relação entre colonizados e colonizados. Sem dúvida ponto de partida não somente para emergir a necessidade de trazer o decolonialismo para o centro do debate e dos estudos que envolvem a construção estrutural da sociedade brasileira a partir de uma perspectiva universal. Mas também para compreender toda uma história pautada pela colonialidade de poder, que invisibiliza e oprime a cultura pluriversal de um povo, excluindo uma das características básicas dos Direitos Humanos: a historicidade.

3.2. A colonialidade na relação colonizado/colonizador em perspectiva decolonial

No processo de colonização, não se pode olvidar a relação entre colonizados e colonizadores, ponto imprescindível para a compreensão da colonização epistêmica

e de poder. É justo nessa relação que o ideal de supremacia eurocentrista encontra seus principais fundamentos.

Entre os colonizadores estavam os funcionários régios, nobres, missionários e mercadores. Esses atuavam nos núcleos urbanos, formados por vilas e cidades coloniais, na busca constante de monopolizar as atividades cotidianas típicas desses núcleos. Dentre elas, as trocas comerciais feitas pelos mercadores e o comércio do Reino, muitas vezes atuando também como traficantes dos escravos comprados no sul da África e vendidos nos portos da colônia. Os mercadores também eram os proprietários das lojas de sobrado, que juntamente com os mascates abasteciam a região local, as fazendas e engenhos.

Junto aos missionários, estavam os bispos e párocos que trabalhavam no sentido de impor a fé cristã aos por eles chamados de pagãos, atuando também na catequização dos filhos de colonos e dos nativos.

Também eram colonizadores os administradores coloniais, que ocupavam os cargos de governadores, donatários, ouvidores, provedores da Fazenda, os almotaces e os arrecadadores tributários. Além das cobranças, também era de suas atribuições atuar na vigilância na difusão de ideias contrárias ao absolutismo colonial de Portugal.

Importante destacar que no processo de colonização no Brasil, primeiramente os colonizados eram os povos nativos da América. Com o início do processo de exploração, a qual passou por dois momentos distintos, amplia o entendimento acerca de quem são os colonizados. Num primeiro momento a colonização foi efetivada por meio da lavoura, numa atividade agrícola exploradora que também conferia aos senhores de engenhos, fazendeiros e criadores de gado, os quais eram os donos das terras, dos equipamentos e dos escravos, nesse caso colonos. Pautando uma relação de total exploração colonial.

Num segundo momento, os metais preciosos passam a ser o objeto explorado, visando os objetivos da política mercantilista portuguesa. Assim, colonizados além dos povos nativos, também eram escravos africanos, capangas, agregados e homens livres e pobres que não tinham ocupação produtiva.

A vida nessas regiões coloniais se formava a partir dessas relações de exploração, as quais sedimentavam a condição de superioridade imposta pelos colonizadores.

É sob esse contexto de opressão que se pontua aqui umas das críticas

pertinentes a este trabalho, a colonização de poder. O que se estabelecia entre colonos e colonizadores ia muito além da exploração comercial, ali impunha-se uma verdadeira relação de dominação econômica, social, religiosa, étnico racial e cultural.

Sob o argumento de transformar Portugal num império colonial, os colonizadores reafirmavam sua vocação civilizatória que eram irrefutáveis às suas identidades. Desta forma, (des) construía todos os costumes locais sob o argumento de uma iniciativa civilizatória, na qual era necessário “domesticar” as diferenças.

A designação de bárbaro era dirigida a todo aquele que não fosse “civilizado” conforme o padrão europeu (branco, heterossexual, católico, etc.), logo, os povos tradicionais adquiriram tal adjetivação como espécie de “justificativa falaciosa”, para que assim, pudessem ser escravizados, semelhantemente ao que aconteceu com os africanos. O sofisma desenvolvido encobria, na realidade, suas reais intenções pela exploração, dominação, etc. (GUERRA NETO; TEIXEIRA, 2021, p. 211)

Tais ações justificam a missão dos portugueses na colônia brasileira sob o argumento de “civilizar” e oferecer um “mundo melhor e mais próspero” aos colonizados. Sob o discurso do pioneirismo da expansão, constituído sob um ideal “esplendoroso”, os povos europeus se mostravam capacitados para civilizar, educar e impor costumes aos não europeus, tratados como “raças inferiores”. É sob esse manto, que é estabelecida a relação de superioridade e de dominação.

E é essa a grande acusação que dirijo ao pseudo-humanismo: ter por muito tempo reduzido os direitos humanos, e ainda ter uma concepção estreita e fragmentada deles, parcial e tendenciosa e considerando tudo, sordidamente racista. (CÉSAIRE, 2008, p.18)

Os povos nativos incorporavam a posição de inferioridade, e o eurocentrismo ia ganhando seus primeiros contornos. A existência multicultural dos povos nativos e dos colonizados, não correspondia a realidade social, cultural e aos padrões civilizatórios dos portugueses.

A relação entre os colonizadores e os colonizados, apesar de paulatina em sua construção, foi marcada pela violência e pelo desgaste impositivo da cultura local. A recepção, por vezes pacífica dos colonizados, segregava-os cada vez mais do seio da sociedade, que assumia características cada vez mais europeizadas.

A ratificação de colonização “humanística” era assumida pelos portugueses a fim de garantir impositivamente a cultura eurocêntrica. Esses colonizadores se apresentavam como a única possibilidade de melhorar a condição de vida dos povos colonizados, os quais os subjugavam a viver de maneira precária e desorganizada, caso não se adequassem aos padrões postos pelos portugueses.

Fomos, pois, os primeiros, entre todos os povos colonizadores, a compreender que os pretos eram homens honestos e não bêstas de cargas, e a fundar nossa obra colonizadora na íntima cooperação dos colonos e dos indígenas, o que constitui a maior e mais honrosa característica da nossa obra. (CAYOLLA, 1933, p. 6)

É sob este contexto de orientação de ações racionalmente criadas para estabelecer as relações sociais no Brasil colônia, que a colonialidade de poder se estrutura por meio de disposições para sentir, pensar e agir. Rompendo-se, assim, práticas sócio-culturais ligadas aos nativos da terra *brasilis* e aos africanos.

Os espaços ganhos seguem descaracterizando e desconstruindo informações e características essenciais do povo e da cultural natural do Brasil. Ponto fulcral nessa europeização é o enaltecimento dos colonizadores em serem um povo “escolhido” por Deus para acabar com a “barbárie” dos povos nativos, oferecendo-lhes vida mais segura.

Esse espectro contribuiu fortemente para a imposição do cristianismo. De acordo com Motolínia (2014), a conquista do Novo Mundo consistiu em vitória para a Igreja Católica. Dezenas de milhares de índios foram batizados pelos frades. Fundamentado nesta ideia Bellinni (1995, p. 555) ressalta que há duas explicações para a conversão em massa dos indígenas:

Eles eram influenciados pelas grandiosas encenações, [...] e seguida por todos aqueles que acompanhavam o conquistador, ao beijar os hábitos dos religiosos; como também, diante da destruição de seu mundo, certamente os indígenas percebiam a urgência de se colocar em segurança, e abraçavam a nova religião para salvar a sua vida. (BELLINNI, 1995, p. 555)

No Brasil a Companhia de Jesus, formada pelos jesuítas, atuavam no sentido de transformar a atitude dos nativos, por meio dos ensinamentos e dos sacramentos, instituindo a fé cristã nos moldes português como a forma de convencê-los a viver em sociedade. Aos que não aceitaram ou não se deixaram “civilizar” foram banidos de

suas terras; uns exterminados e outros escravizados pelos colonizadores.

Não há como não entender a catequese como um dos grandes mecanismos de colonialismo, e, por conseguinte, de colonialidade de poder dos portugueses. Isto não significa que os demais foram menos danosos ao processo de subjugação. Contudo, havia um ar de subjetividade do ideal do “divino” como maneira de convencimento e persuasão para assegurar a civilidade àqueles povos. De acordo com (CÉSAIRE, 2008, p. 33), “O progresso que hoje é detentor das “virtudes-cristãs” é quem busca – e faz isso muito bem – a busca de administrar no exterior, conforme os métodos de falsários e torturadores”.

A ideia da constituição familiar cristã eurocêntrica também dominava os espaços na colônia. O português que vinha para as terras ultramarinas deveria seguir os padrões determinados pela igreja, trazendo consigo sua esposa, para não correr risco de tentações, e manter o comportamento moral. Este pedaço de terra distante de seu lugar natal, em meio a natureza selvagem, servia aos índios como um “exemplo” a seguir.

A imitação é depois, para ele, uma necessidade, uma indicação para nós de que se vai afastando do seu meio primitivo, de que se torna diferente. A imitação cria necessidades. E para as manter, teremos nós de dar ao preto os meios de poder sustentá-las. (RODRIGUES JÚNIOR, 1945, p. 39)

Essa catequização era de alguma maneira a forma de abrir mais espaço para outros tipos de exploração e de subjugação dos colonizados. Tal vulnerabilidade sustenta a colonialidade de poder que conduz a constituição da formação racial, do controle do trabalho e da produção do conhecimento, direcionados pelo controle e pela disciplina.

Afastando-se cada vez mais de seu primitivismo, o princípio da autonomia passa a ser negado por meio da ideia de conversão, do ensinamento e da proteção. E assim, estando colono consciente de “seu lugar”, de “suas obrigações” e acatando o que os colonizadores lhes ofertavam como possibilidade de civilidade, seguiam subvalorizando sua cultura, sua religião e seu território.

Importante colocar aqui que em meio a essa ideia de “civilizar” os colonizados, expressava nitidamente a ideia de inferioridade da cultura dos nativos e africanos; e ao branco, português, europeu cabia a responsabilidade não somente de educar, mas também de forma-los de acordo com seus conceitos e padrões. Contudo, por tal

“distância” entre colonizados e colonizadores, não somente demarcada pelas diferenças entre a “civilidade” e a “selvageria”; pelo “educado” e pelo “educador”, pelo “cristão” e pelo “pagão” é pelas diferenças econômicas que viram a suceder nesse processo de “colonização”, as devidas “distâncias” eram mantidas.

Essas separações propositalmente criadas foram não somente marcadas pela troca desigual nas questões territoriais, culturais e religiosas; mas adentram em outras esferas e outras questões tão perversas quanto. Aqui estabelecidas como as diferenças entre raças, gênero (muitas vezes marcada pela violência sexual), que por meio da colonialidade de poder, seguem existente até os dias atuais.

Elas provam que a colonização, repito, desumaniza até o homem mais civilizado, que ação colonial, o empreendimento colonial, a conquista colonial fundada no desprezo pelo homem nativo e justificada por este desprezo, inevitavelmente tende a modificar a pessoa que o empreende; que o colonizador ao acostumar-se a ver o outro como animal, ao treinar-se para trata-lo como animal tende objetivamente, para o tirar o peso da consciência, e se transformar ele próprio em uma animal. É essa ação, esse choque em troca da colonização, que é importante assinalar. (CÉSAIRE, 2020, p. 23)

O Diário de São Paulo, em 1934, publicou um artigo cujo título “Carácter da colonização portuguesa”, evidenciava a efetividade da colonização portuguesa na implantação de uma “civilização” de caráter e estilo europeu, sedimentando o eurocentrismo.

Ressalta-se também a língua como ponto crucial nessa relação. Isto porque todo colonizado que tivesse contato, sobretudo de trabalho, em casas e oficinas dos colonizadores eram obrigados a aprender o português. Não houve esforço algum para o inverso, quando o aprendizado da língua branca falhava ou ainda incipiente, a comunicação era preenchida por gestuais e gesticulações sempre remetendo aos significados portugueses.

Se por um lado a religião construía o poder de convencimento da “barbárie” à “civilização”, aceitação da condição em ser educado por existir um “Deus” que guiava essas ações para que os “colonos” fossem “educados”; a língua era determinante para sedimentar essa superioridade. O aprendizado da língua portuguesa significava a ruptura com o “primitivismo local” para alcançar o *status* cultural português.

Trabalhadas a questão da catequização e da língua, o assunto da “raça” também merece destaque na relação entre colonizadores e colonizados. Inicialmente

a relação do português com índio, do qual já havia sido expropriada suas terras, suas riquezas locais, seus dialetos e a possibilidade de culto aos elementos da natureza; o índio, então, passou a ser indispensável nos trabalhos da terra. Por tamanhas diferenças climáticas, evidenciavam ainda mais os “espaços” e as desigualdades quem detinha a terra e os meios de produção, e de quem detinha a mão de obra. Assim os índios em detrimento de sua liberdade natural trabalhavam para a preservação do futuro e da economia dos brancos. Os colonizadores, “claro”, orientavam os nativos para que os mesmos “aperfeiçoassem” seus processos.

Contudo, importante colocar que os índios foram mais reativos que os negros em suas resistências. O que veio a intensificar a instrumentalização da violência escrava.

Relação de uma guerra em que tive que ir, por ordem do governador da Bahia, com os índios de nossas aldeias, para reprimir o furor dos selvagens que, numa noite, mataram, no rio de S. Francisco, oitenta e cinco pessoas. (NANTES, 1979, p. 49)

Os senhores colonizadores logravam a capacidade de matar os nativos. Impunha-se nessas lutas também o poder da arma de fogo dos portugueses. Índios não aldeados e não escravizados sofriam mais com a violência branca, que muitas vezes também foi produzida pelos negros escravizados, “propriedades” dos senhores brancos donos da terra, que agiam por serem capatazes, em nome da proteção das terras de seus senhores.

Essa forte condição de concentração aristocrática na colonização brasileira, por muitas vezes, mantinha a relação com seus cativos de promover a violência contra o índio não escravizado e não aldeado, de vê-los morrer por não seguir os padrões “determinados”. As manifestações deste processo ocorrem em diferentes momentos e espaços geográficos, de acordo com o processo de colonização que se interiorizava. Não é foco desta pesquisa desmembrar aqui as etapas da colonização e os processos em cada momento distinto; porém, é alicerce para este trabalho os processos de subalternação, inferiorização e violência contra os nativos e africanos promovidos no colonialismo.

O Império português visava elevar a vida do nativo – por meio da oficialização da língua portuguesa, da educação a vários níveis, da promoção econômica, da religião cristã – mas era preciso certo

distanciamento entre as duas realidades, ou seja, a relação entre nativo e colono não deveria ultrapassar os limites considerados necessários para o benefício de ambas as partes. (TEIXEIRA, 2018b, *on-line*)

Não menos importante foi a relação entre portugueses e os negros, tratados também como colonos, os negros chegavam ao Brasil fruto do comércio com o continente africano. Esses na condição de serem “objetificados” estavam a serviço de seus “donos”, na obediência e nos afazeres; nos casos em que essas relações não fossem bem conduzidas, as consequências para os subjugados eram bem graves, reiterando aos demais a força que os mantinham presos a condição de negros e escravos.

Ora se é difícil compreender pessoas do mesmo país, que falam a mesma língua, vivem a mesma vida, com a mesma educação, que dizer quando se trata de homens que não têm, por assim dizer, o quer que seja de comum conosco, cuja estrutura mental difere profundamente da nossa. (TAUAENT, 1937, p. 152)

Tais considerações retratam que o processo de colonização ou de colonialismo está intrinsecamente pautado pela relação entre colonizadores e colonizados. Que, por conseguinte resultará na estruturação social de indivíduos e nos modos de compreensão acerca da civilização, conduzidas por um ideal de valorização da terra, das intervenções financeiras, sociais e culturais que perpetuou até o surgimento do decolonialismo a estratificação econômico-social fortemente determinada pela raça e pelo gênero.

Essa construção ultraconservadora de superioridade deixou marcas indeléveis reproduzidas em muitas manifestações culturais. Isto porque no processo de colonização os colonizados precisaram se adaptar e se refazer aos padrões da civilização europeia; e a assimilação do inverso nem se quer foi tratada como uma possibilidade.

Do ponto de vista da seleção natural classificaria como lamentável o grande desenvolvimento numérico dos elementos amarelos e pretos, o que seria difícil de eliminar. Se, no entanto, a sociedade futura estiver organizada em uma base dualística, com uma classe dolico-loira⁹ e uma classe de raça inferior, confinada à força a um trabalho

⁹ Classe “dólico-loira”, ou “dólico-loura”, estaria se referindo, e, ao mesmo tempo, estereotipando, o homem europeu.

mais grosseiro, é possível que com este último papel seja reservado a elementos amarelos e pretos. Não devemos esquecer que (a escravidão) não tem nada mais anormal que a domesticação do cavalo/ou do boi. Além disso, não seria um embaraço, mais uma vantagem para o dolico-loiro. () Portanto é possível que reapareça no futuro de alguma forma, provavelmente isso aparecerá de maneira inevitável se a solução simplista não intervier: em uma única raça superior, nivelada pela seleção. (CÉSAIRE, 2020, p. 36)

Neste sentido o colonialismo fez surgir duas estruturas distintas, que muitas vezes se confundem ou se “miscigenam” no entendimento das relações entre indivíduos na colonização e na colonialidade, a de raça e a de classes. Ambas pautadas pela hierarquia, a primeira direcionada não somente pela cor da pele, mas pelo lugar geográfico e social que essas pessoas ocupavam no processo de colonização, intimamente ligado a primeira, a segunda, a estratificação da hierarquização a partir das posses de riqueza e das posições alcançadas por meio de tal.

A construção desse novo padrão de poder estabelecido com a colonização se baseou nas diferenças e nas desigualdades, determinados sob o estigma da superioridade *versus* inferioridade. Traçadas por questões biológicas, econômicas, religiosas, coloríficas, linguísticas e culturais sedimenta-se a supremacia “branca”, produzindo a ideia de raça, que propositalmente reúne todos os elementos acima citados.

Por meio da ideia de raça produzida na América, surgiram novas identidades sociais como, índios, negros e mestiços, assim como, surgiu à denominação espanhola, portuguesa e europeia. O que antes era usado apenas geograficamente como forma de identificar a origem do indivíduo passa a ser uma característica determinante para a construção de novas identidades. A ideia de raça se transformou em algo tão forte, que acabou se tornando parte integrante da subjetividade dos sobreviventes. (QUIJANO, 2005, p. 117).

Essas identidades criadas racionalmente formaram as hierarquias que definiram e definem “lugares” e “espaços” a serem ocupados na sociedade. Se ao longo do processo de colonização a ideia de raça estava estruturada entre europeus e não europeus, possibilitando a supremacia da cultura europeia e padronizando o eurocentrismo como força motriz para construção de um “Novo Mundo”.

A identidade baseada na “raça” continua a estabelecer padrões de dominação até os dias atuais, eis a compreensão da colonialidade de poder. Consequência da

colonização e do colonialismo europeu em terras brasileiras, determinada pela posição ocupada por colonizados e colonizadores.

3.3. A colonialidade de poder: da colonização brasileira ao decolonialismo

Após análise observacional, *en passant*, da colonização em si, bem como a relação entre colonizado e colonizador, é de suma importância analisar, também, as possíveis consequências promovidas. De um lado, ecoam vozes sobre o grande avanço civilizatório promovido, e, de outro, a realização de um grande “genocídio” epistemológico, tal qual a ascensão/expansão do Império Romano (entre 510 a.C. e 530 d.C.) e a ideologia nazista promovida por Hitler (CÉSAIRE, 2020).

Com o intuito de fuga do *cliché*, e manutenção do teor científico, não abordaremos, no presente estudo, a perspectiva doutrinária que defende um avanço civilizatório desenvolvido pela colonização, não só em virtude de delimitação metodológica, como também por ser a raiz central do problema de pesquisa. Dessa maneira, focaremos a análise a partir das “vozes silenciadas”, por meio de autores da Teoria Crítica, a fim de desconstruir o paradigma universal.

Malgrado a estrutura político-administrativa da relação metrópole/colônia, colonialismo, tenha sido formalmente encerrada com o “Grito do Ipiranga” em 07 de setembro de 1822, a colonialidade, traduzida como a manutenção do conjunto de formas de se organizar o mundo, ainda se faz presente. Trata-se, na realidade, de um paradigma ocidental supostamente universal do “norte global” (SANTOS, 2018) que precisa ser superado.

Nesse contexto, pode-se elencar a “pseudo” superioridade europeia como principal premissa da qual decorre a construção de falácias discursivas para fundamentar a intolerância àqueles que “destoam do padrão eurocêntrico”. Sob esses argumentos, acrescidos com aspectos político-econômicos, a colonização se desenvolve como processo de imposição sócio-cultural.

A notícia de *terra nullius* agradou a elite europeia em busca de riquezas, títulos etc. Mas será esse termo realmente existe? Afinal, havia diversos “moradores” no continente americano, inclusive consubstanciados a uma terra e a uma estrutura política-administrativa. Em outras palavras, e sob a ótica do presente, havia efetivamente um Estado, conforme artigo 1 da Convenção de Montevideu sobre os

Direitos e Deveres dos Estados de 1933, devidamente ratificada pela República Federativa do Brasil por meio do Decreto 1570.

Essa ocupação se mantém quase que estática até os dias atuais, baseando-se ainda na ideia do branco, herdeiro dos costumes e da cultura portuguesa, hierarquicamente superior aos demais.

As identidades criadas a partir da relação entre colonizados e colonizadores, as quais geraram as “raças”, alicerçadas num padrão de dominação, une-se a relação de escravidão e servidão, objetivando produzir os insumos e produtos que iriam abastecer o mercado mundial. A partir daí se estabelecendo a padrão de dominação das “raças inferiores” por meio de três etapas apresentadas por Quijano (2005, p.118). A primeira, na organização pela mercadoria; a segunda, a ação conjunta entre o capital e o trabalho e a terceira, o preenchimento de novas funções traçadas em novas configurações.

O fim da escravidão indígena conduz os índios a uma nova classificação, a de servidão. Os negros, por sua vez, continuavam escravos. Ou seja, nada restava aos mesmos se não a obediência e o lugar de subjugação aos brancos. Esses além da manutenção da propriedade de suas terras, eram donos de comércio e os únicos a receber salários. Aos brancos também fora permitido o acesso aos minérios, tendo como produto de grande valor para o comércio exterior o ouro e a prata.

O processo de miscigenação era parte dessa nova casta social dividida pela raça e conseqüentemente pela condição econômica social. Surgiram então os amarelos e os oliváceos, que viriam a ser os caboclos, cafuzos e mamelucos e também tinham suas identificações pautadas pelo trabalho, pela mão de obra e pela propriedade que possuíam ou não, como na maior parte das vezes.

O trabalho escravo dessa “classe” ou “raça” fez com que os colonizadores entrassem na economia mundial controlando diversos mercados do Oriente Médio, Extremo e Egito, expandindo também a colonização. A Europa dominava também a economia do mundo, sedimentando o eurocentrismo por meio do colonialismo de poder, estabelecendo o capitalismo mundial.

Assim, a história dos países que serviram como colônia europeia precisam ser recontadas a partir da dominação e da colonialidade de poder.

O capitalismo mundial regido pela Europa, reconfigurou as histórias culturais dos países dominados, como a África, a Ásia e Oceania,

através de sua hegemonia de controle do conhecimento e de controle de produção. Por meio das desapropriações das civilizações colonizadas, novas identidades geoculturais foram formadas pela repressão das formas de produção de conhecimento. (QUIJANO, 2005, p. 121)

A construção de uma divisão de trabalho e a construção de “novos” territórios pautavam a economia, e pouco a pouco passavam a dominar o mundo, estabelecendo bem as diferenças entre as economias primárias e secundárias. O colonialismo estabelecido no período colonial permanecera forte em seu propósito de determinar a divisão de trabalho, enredando a história e a colonialidade.

Tal determinação, pautada pela determinação de poder, expressava o fato da subserviência das antigas colônias à exploração político-econômica que redefiniria a economia mundial e a posição de cada indivíduo nas estratificações constituídas a partir do processo de colonização.

O materialismo histórico proposto por Marx tratava da divisão de trabalho e da produção como os geradores de classes sociais, e por serem classes distintas são movidas por interesses antagônicos. Mediante tais interesses, que não se conciliam, a luta pelo poder econômico e social serão incessantes.

Vale ressaltar que essa padronização imposta pela Europa impactou diretamente na construção e na constituição da história, não somente das Américas, como da própria Europa, estabelecendo uma conexão de dependência estrutural entre os continentes. Pontuando também que assim funcionou nas demais colônias europeias nos países africanos.

Sequencialmente a determinação da dominação por meio da raça, constitui-se também a dominação de gênero, guiada pelo patriarcalismo. Salientando que nos casos em que a houvesse a questão da “raça” a mulher branca era superior ao homem negro. Destacando aqui a condição que até hoje se encontra a mulher negra, pois, estava subjugada pela questão da “raça” e pela questão de gênero. María Lugones (2008) define colonialidade do poder como:

La interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad con el objetivo de entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color, es decir, mujeres no blancas víctimas de la

colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género. (LUGONES, 2008, p. 73)¹⁰

Na tratativa do entendimento da colonialidade, a interseccionalidade de raça, classe, gênero e sexualidade; a mulher negra é segregada de maneira distinta a todas as outras estratificações. Se a colonialidade deu origem a discriminação de raça e classe; as diferenças de gênero já eram existentes antes mesmo da colonização. Fato determinante que a colonização não somente tornou mais forte, como também estabeleceu relação de poder na questão de gênero mais intrincadas que as anteriores.

De acordo com Cunha (2012) as mulheres tiveram suas vozes invisibilidades nas lutas que demarcaram os movimentos de “independência”, complemento a ausência e negligência da atuação das mulheres negras nesse contexto da história. Ainda sob a percepção da autora, quando relatados atos e espaços feministas, os mesmos destacavam sempre as mulheres brancas.

Neste condão, o feminismo ou o ideal de igualdade de gênero, guiava-se de forma generalizada e eurocentrada. Apagando ou desconsiderando ações e características inerentes às mulheres negras colonizadas. Pertinente destacar as vivências de violências sofridas pelas mulheres, não somente fora de suas casas, mas nos limites internos dos lares. Destaca-se, então, a banalização dessa prática, que gerou “padrões” culturais de posse das mulheres aos seus “machos” e aos seus “donos”.

O mundo dentro da estrutura binária encontra o mundo múltiplo do outro, acaba por modificá-lo, na tentativa de adequá-lo ao padrão da colonialidade do poder, sistema que possibilita exercer uma influência maior sobre o outro. Desse modo, o mundo que se encontra organizado a partir da lógica colonial encontra a diversidade do outro, que acaba sendo modificado para adequar-se aos padrões coloniais que exercem maior dominação sobre todos. (SEGATO, 2012, p. 125)

A violência sexual excedia também o limite dos lares, neste caso específico contra as mulheres negras. Violentadas pelos escravos, que mesmo pertencente a mesma “raça” e a mesma “classe”, julgavam-se superiores pelo gênero. E por homens brancos, que as escravizavam muitas vezes por meio dos atos sexuais, praticados

¹⁰ A interseccionalidade entre raça, classe, gênero e sexualidade para compreender a preocupante indiferença que os homens manifestam diante da violência que é sistematicamente infligida às mulheres de cor, isto é, às mulheres não brancas vítimas da colonialidade do poder e, inseparavelmente, de a colonialidade do gênero. (LUGONES, 2008, p. 73, tradução livre)

com violência física¹¹. A subjugação de gênero em detrimento das mulheres escravas tinha início o processo de miscigenação das “raças” tão emblemático até os dias atuais.

A colonização no Brasil representou a construção de estigmas de tudo aquilo que não pertencia ao “eu” dos colonizadores, ao estigma de tudo que não era cultura sua. Essas marcas geraram padrões do que é e não é “aceito” ou “válido”. Seja no campo da raça, do gênero, da língua, da religião e tudo que se traduz em saberes.

O espaço público torna-se o detentor do poder e o definidor de ordem e posições que prevalecem e são aceitas e obedecidas. As famílias são construídas a partir de padrões binários. Ao mesmo tempo em que o âmbito doméstico é arremetido de fragilidade e vulnerabilidade. Por meio dessa transformação histórica, cria-se uma invenção de continuidade por meio de uma falsa estrutura em que as mulheres se veem obrigadas a se submeter com base na desculpa reafirmada pelos homens de modo a naturalizar a maneira como as relações são construídas e organizadas. Trata-se da manutenção de um regime dito “tradicional” e hierárquico que coloca o homem como superior por meio de um lugar de prestígio construído historicamente e que lhe é legitimamente próprio. (MAIA; MELO, 2020, p. 238)

O colonialismo vem a reiterar e atestar legitimidade ao machismo, sob o qual os homens exercem poder dominante sobre as mulheres, que, por sua vez, são colocadas no lugar de dominadas. Com essa afirmação, mais uma vez imposta à condição de oprimida da mulher, também se torna banalizada a ausência de espaços, reconhecimento e direitos às mulheres, agravando-se cada vez mais.

Quijano (2005, p. 107) coloca que até a colonização das Américas pelos europeus não havia um sentido classificatório de raça. Mesmo que numa construção histórica existente houvesse a de gênero. A presença dos colonizadores europeus na América estabeleceu a distinção entre os seres humanos com base em seus fenótipos, produzindo a distinção entre os indivíduos da mesma espécie.

Não minimizando a questão de gênero, mas reforçando a questão da raça como uma situação interseccional, o racismo, não somente pautado pela raça, mas por outros elementos, como os postos acima, segregaram e anularam pessoas, e suas histórias em defesa da supremacia europeia. Pessoas, conhecimentos, culturas foram

¹¹ Cf Adélia Ribeiro (2011) da relação entre escravos, índio(a)s e africano(a)s nasciam os mamelucos. Das índias e africanas com os homens brancos os cablocos e mulatos.

marginalizados em nome da escravidão e da expropriação de terra e bens naturais dos nativos, negros e não numa condição de menos importância, da mulher negra.

Al encontrarse frente a grupos de personas que hasta el momento desconocian los colonizadores cristianos de las Indias Occidentales [...] definieron a los individuos basándose en su relación con los principios teológicos del conocimiento, considerados superiores a cualquier otro sistema existente. A mediados del siglo XVI, Las Casas proporcionó una clasificación de los bárbaros que, claro está, era una clasificación racial aunque no tuviese en cuenta el color de la piel. Era racial porque clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba los ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación. La categorización racial no consiste simplemente en decir “eres negro o indio, por lo tanto, eres inferior”, sino en decir “no eres como yo, por lo tanto, eres inferior”, designación que en la escala cristiana de la humanidad incluía a los indios americanos y los negros africanos. (MIGNOLO, 2007, p. 13)¹²

A sedimentação social das relações estabelecidas por meio de raças e classes, sejam elas pautadas pelas características biológicas ou pela condição de poder econômico na estrutura de casta, evidenciava desde à sua formação os contornos permanentes da violência. Ora, se no momento na formação de tal sociedade a referida violência foi condutor para essa sedimentação, a manutenção da mesma entra fortemente nos processos discriminatórios, de maneira enraizada e banalizada.

A destruição e a subjugação do outro, regidos pela “superioridade” europeia e a “inferioridade” americana, estabelecem a relação hierárquica de dominação pela raça e posição sócio-econômica, sob a qual os seres-humanos são postos e condicionados nos espaços sociais.

Exterior as fronteiras latino-americanas, a raça como classificação social é universalizada, unida à questão de gênero. A compreensão pluriversal da cultura, que séculos depois vai ganhar destaque nos espaços de debate no decolonialismo, seguem estruturadas na ideia do universalismo cultural, no qual o eurocentrismo predominou e permanece até os dias atuais.

¹² Diante de grupos de pessoas até então desconhecidas dos colonizadores cristãos das Índias Ocidentais, [...] eles definiram os indivíduos a partir de sua relação com os princípios teológicos do conhecimento, considerados superiores a qualquer outro sistema existente. Em meados do século 16, Las Casas forneceu uma classificação dos bárbaros, que, é claro, era uma classificação racial, mesmo que não levasse em consideração a cor da pele. Era racial porque classificava os seres humanos em uma escala decrescente que tomava os ideais cristãos ocidentais como critério de classificação. A categorização racial não consiste simplesmente em dizer "você é negro ou índio, logo é inferior", mas em dizer "você não é como eu, logo é inferior", designação que na escala cristã da humanidade incluía índios americanos e Negros africanos. (MIGNOLO, 2007, p. 13, Tradução livre)

Quando da associação dessas identidades sociais com a posição ocupada na divisão do trabalho, neste período de controle das estruturas do trabalho e de desenvolvimento inicial do capitalismo global, a divisão racista do trabalho torna-se estrutural e parte da ideologia dominante. Assim, forma-se um poder na América fundado em três estruturas centrais: a colonialidade do poder (amparada no racismo), o capitalismo e o eurocentrismo. (MAIA; FARIAS, 2020. *Online*).

Este conjunto reflete a composição dos padrões de poder postos globalmente, sobretudo no Ocidente. Segundo Quijano (2005, p. 123), isso aconteceu em vários sentidos: foi o primeiro que teve cada segmento social articulado em formas históricas de controle das relações sociais, de modo que existia uma relação sistemática em cada área e no conjunto como um todo; foi a primeira vez que cada estrutura em cada âmbito da existência social esteve em uma relação de controle com uma instituição produzida pelo próprio padrão de poder; também, todas as instituições existiam em uma relação de interdependência com as outras; e, por último, foi o primeiro que conseguiu abranger a população mundial.

Neste sentido, complementa Mignolo (2007, p. 36), a colonialidade opera em quatro domínios da experiência humana: 1) o econômico: para a apropriação das terras e da mão de obra e o controle de finanças econômicas; 2) político: exercendo o controle da autoridade política; 3) social: controle de gênero e sexualidade e 4): epistêmico e subjetivo para o controle do conhecimento e da subjetividade.

Posto isso, fazendo uma alusão a condição atual, é perfeitamente pertinente que a organização social de hoje é reflexo da história e dos padrões de poder estabelecidos ao longo desses 500 anos. Que não cessou após o fim do colonialismo ou da independência das antigas colônias. O eurocentrismo ultrapassou fronteiras e o próprio tempo na definição de poderes hegemônicos presentes na macro-organização estabelecida muito além dos elementos de controle social, mas atuante no cotidiano político, jurídico, econômico, nas manifestações culturais e intelectuais das mais diversas formas, constituindo no imaginário o que é hegemônico, dominante e válido para ser aceito dentro de padrões postos.

Assim, a colonialidade é adotado como um sistema, que engendra e constrói os contornos subjetivos do cotidiano. O conceito de colonialidade do poder é datado em 1989, como destaca Ballestrin (2013) “Ele exprime uma constatação simples, isto é, de que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram

com a destruição do colonialismo. ” (BALLESTRIN, 2013, p. 99-100).

A reflexão dessa construção segregadora e a compreensão da necessidade de um novo olhar, de maneira que a cultura seja pluriversal, conduz à ideia de “descolonizar”. Sucedendo a Quijano e Mignolo que tratam fortemente do colonialismo e da colonialidade de poder; Boaventura de Sousa Santos, com seus estudos acerca da Epistemologia do Sul, promove uma nova possibilidade de análise sobre o processo de colonização dos países latino americanos.

A Decolonização, que será abordada em capítulo posterior, nasce da desobediência epistêmica, distanciados dos conceitos formulados a partir da dominação europeia e da acumulação de conhecimento produzido por ela. Importante destacar que tal desobediência não pactua ignorar questões já institucionalizadas; mas sim de substituir tudo que foi posto como dominante pelo reconhecimento da língua, religião, economia, cultural e a subjetividade dos colonizados, que não somente foi subjugada, mas negada.

A descolonização das metodologias consiste em todos os processos capazes de produzir conhecimento credível e fiável de modo não extractivista, ou seja, através da cooperação entre sujeitos de saber e não através de interações cognitivas unilaterais sujeito/objecto. (SANTOS, 2018, p. 225)

O decolonialismo é o olhar para além daquilo que foi posto e imposto como verdade. É dar visibilidade aos invisibilizados, que não puderam difundir e construir seus próprios conhecimentos por serem tratados como incapazes. Isto não significa colonizar por meio de novos flancos ou conceitos excludentes; mas curar o olhar, o entendimento e a visão míope da desqualificação do(a) outro(a) pela raça, classe, gênero.

Como tenho insistido, a questão não é que todos os conhecimentos devam ser considerados igualmente válidos. A questão é permitir a outros conhecimentos a possibilidade de participarem nas lutas sociais com base nos seus méritos próprios, ou seja, sem a necessidade de serem validados pela ciência. (SANTOS, 2018, p. 232)

É mais precisamente a construção de novas epistemologias, baseada nas múltiplas realidades, num entendimento pluriversal da cultura de colonos e colonizadores, sem que haja homogeneização do conhecimento. Permitindo assim, a

compreensão epistêmica da produção de uma realidade desigual, a fim da ressignificação de conceitos e da quebra de paradigmas. Neste sentido preceitua Santos (2018).

As epistemologias do Sul são, em termos negativos, um momento de interrupção; em termos positivos, são um momento de imaginação. Temos, portanto, de estabelecer com precisão o tempo histórico das epistemologias do Sul. Trata-se basicamente de um tempo de imaginação epistemológica que visa refundar a imaginação política. Enquanto a imaginação sociológica visa produzir uma crítica interna das ciências sociais eurocêntricas, a imaginação epistemológica parte de uma crítica externa a fim de tornar credíveis e eficazes as ecologias de saberes e a ciência pós-abissal. Em última análise, o objectivo é fortalecer as lutas sociais contra a dominação. (SANTOS, 2018, p. 219)

Para tanto, deve-se utilizar epistemologias do Sul em busca da descolonização do ser, do saber e do poder para identificar as linhas abissais do conhecimento e superá-las em busca de novas alternativas sob o olhar descolonial.

4. OS DIREITOS HUMANOS NO CONTEXTO DAS NAÇÕES UNIDAS

Tratado como documento primordial, faz-se imprescindível uma abordagem acerca da Carta das Nações Unidas constituída e estabelecida pela Organização das Nações Unidas (ONU) como o primeiro sistema de proteção aos Direitos Humanos de maneira transnacional. Fundamental pontuar também que a mesma foi determinante para o estabelecimento de padrões universais que balizaram e ratificaram a “imposição” cultural e econômica dos países hegemônicos do globo.

Não há nenhum intuito deste trabalho em questionar ou colocar em xeque a importância da ONU e da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) e muito menos diminuir o peso e a importância da Organização. Mas cabe aqui um reconhecimento claro que o processo de formação da ONU e da construção e ratificação da Carta foi desenvolvido e exercido sob escolhas e preferências políticas, racionalmente estruturadas, sob os interesses dos Estados que naquele momento determinavam a condução do cenário geopolítico.

Criada a fim de garantir a paz mundial, pós o genocídio promovido pela 2ª Guerra mundial, a ONU e sua estruturação também deve ser entendida como fruto de interesses e escolhas dos atores e agentes que norteiam a economia global e, por conseguinte tem um poder de voz ativa nas diretrizes políticas, econômicas, sociais e culturais global.

4.1. A criação da Carta das Nações

Diversas foram as tentativas de manutenção da paz entre as nações, seja por meio ostensiva, ao vencer o “inimigo” e impor sua dominação, como aconteceu nas primeiras e segunda Guerras mundiais, seja de maneira velada com a definição das áreas de interesse e influência entre os Estados Unidos da América e a Federação Russa fruto da Guerra fria.

Entretanto, podemos identificar alguns fatos históricos e pontuar suas consequências no cenário internacional como primordiais rumo ao processo de pacificação e redução da anarquia entre os sujeitos da sociedade universal, que certamente subsidiaram a criação da Carta das Nações Unidas.

A evolução do Direito Internacional Público (DIP) durou vários séculos e suas primeiras manifestações aparecem quando dos intercâmbios que passaram a existir entre os vários feudos da Idade Média (476 - 1453). Durante esse período todos os tratados passaram a ser celebrados sob à égide da Igreja e do Papado, que atuava como um árbitro (MAZZUOLI, 2014). Dessa maneira, houve o destaque de três concepções (ou possíveis tratados internacionais): a “paz de Deus”¹³, a “trégua de Deus”¹⁴ e a “guerra justa”¹⁵.

Com o advento da Idade Moderna (1453 - 1789), mais precisamente no ano de 1648, foram assinados os Tratados de Westfália, que levaram a termo a Guerra dos Trinta Anos (1618 - 1648), e estabeleceu o princípio da igualdade formal entre os Estados. Para o jurista holandês Hugo Grotius os Estados renunciaram a uma hierarquia internacional fundamentada na religião (GROTIUS, 2005), e não mais conceberam nenhum outro poder superior a si próprios, o que foi denominado de soberania.

[...] perturbador é que aqueles que com tanta confiança declaravam no final do século XVIII que os direitos são universais vieram a demonstrar que tinham algo muito menos inclusivo em mente. Não ficamos surpresos por eles considerarem que as crianças, os insanos, os prisioneiros ou os estrangeiros eram incapazes ou indignos de plena participação no processo político, pois pensamos da mesma maneira. Mas eles também excluía aqueles sem propriedade, os escravos, os negros livres, em alguns casos as minorias religiosas e, sempre e por toda parte, as mulheres. (HUNT, 2009, p. 16)

Tais tratados, criaram, ainda, um sistema pluralista e secular de uma sociedade de Estados independentes, substituindo, desde então, a ordem provincial e hierarquizada da Idade Média (MAZZUOLI, 2014). E, por consequência houve o surgimento do Estado moderno como principal sujeito do DIP cujas características principais seriam a existência de: uma base territorial; um elemento humano; e, uma estrutura política.

Os marcos produzidos na Idade Contemporânea (1789 - atual), por sua vez, foi a disseminação dos desígnios de liberdade, autodeterminação dos povos

¹³ Entre os beligerantes e os não beligerantes, vedando-se a devastação de dos campos de plantio, bem como impondo respeito aos camponeses, mulheres, crianças e idosos. (MAZZUOLI, 2014)

¹⁴ Para com os dias santos e os domingos. (MAZZUOLI, 2014)

¹⁵ Tinha como ideal os estudos de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. A guerra seria considerada justa na hipótese de anúncio pelo príncipe, possuindo como causa a violação de um direito e a necessária correção de um mal. (MAZZUOLI, 2014)

e, em 1815 a criação do Congresso de Viena, que marcou o fim das guerras Napoleônicas estabelecendo, assim, um novo sistema multilateral de cooperação política e econômica na Europa (MAZZUOLI, 2014). Além disso, também trouxe à tona novos princípios, como: a proibição do tráfico de negros; a liberdade irrestrita de navegação nos rios internacionais; e, as primeiras regras do protocolo diplomático.

[...] na tradição jurídica ocidental se faz, até hoje, o estudo do direito natural como sendo uma noção de certo e errado que todo ser humano já nasce portando. Haveria, então, um núcleo fundamental de direitos e deveres que todas as pessoas reconheceriam, independentemente de origem, classe, raça ou contexto histórico. É a partir dessa ideia, que remonta ao direito romano antigo, que se constrói a proposta de que seria possível, ao menos em teoria, um sistema jurídico internacional universal, que todos os seres humanos poderiam reconhecer como legítimo e autêntico, pois baseado nesse direito natural. (CARVALHO, ROCHA, OLIVEIRA, 2018, p. 51)

Tais garantias conseguiram manter, entre aspas, a paz mundial até o início da Primeira Guerra Mundial, que ocorreu de agosto de 1914 até novembro de 1918. Entretanto, após o seu término foi criada a Liga das Nações por meio do Tratado de Versalhes em 1919. Pode-se afirmar, que essa organização internacional foi considerada o “embrião” da ONU, pois buscava pôr fim aos conflitos internacionais com uma percepção igualitária entre os países-membros.

Ocorre que, mais uma vez o direito internacional entra em colapso com a 2ª Guerra Mundial (setembro de 1939 a setembro de 1945) sendo bem mais cruel que anterior. Ainda durante seu curso, os Estados Unidos da América, a atual Federação Russa e o Reino Unido ensaiaram alguns encontros rumo ao fim da guerra, como podemos ver:

A Conferência de Teerã (28/11/1943 – 01/12/1943) foi o primeiro de muitos acordos realizados pelos Estados Unidos da América (EUA), Reino Unido (RU) e União Soviética (USS) durante a 2ª Guerra Mundial. Tinha como principal objetivo definir os critérios de partilha, para com o território da Alemanha Nazista, sob a roupagem de promoção da paz. Interessa-nos no presente estudo a análise das propostas de paz surgidas com o final da guerra. Mas pergunta-se: paz para quem? Para as superpotências? Como imaginar que ferrenhos rivais (USS e EUA) estivessem dispostos a um acordo? (GUERRA NETO; TEIXEIRA, 2021, p. 207).

Dessa forma, as ditas “potências mundiais”, ainda durante o curso da 2ª Guerra mundial, buscavam a criação de algum organismo internacional, tal qual a Liga das Nações, mas sem os seus equívocos, que pudesse selar definitivamente a paz mundial. Assim, foi dado os primeiros passos rumo a criação da ONU e, conseqüentemente, sua Carta em 1945.

Denomina-se de Carta das Nações o tratado que estabeleceu a criação da ONU. Pós Segunda Guerra, no ano de 1941, Londres sediava nove governos exilados por consequência da guerra. E foi na capital britânica entre acordos e negociações que visavam o estabelecimento da paz, por meio da Declaração do Palácio de *St James*, que os governos traçavam o futuro pós-guerra. Com esse mesmo propósito, no mesmo ano, a Carta do Atlântico foi publicada. Com base em Marcílio (2018) A Carta do Atlântico foi o primeiro documento relevante que precedeu a Organização das Nações Unidas, resultou do encontro do Presidente dos EUA, Franklin D. Roosevelt, com o Primeiro Ministro britânico, Winston Churchill, em agosto de 1941, no contexto das difíceis relações que permeavam a Segunda Guerra Mundial.

Os passos seguintes aconteceram rapidamente, e em 1942, 26 países que lutavam contra as atrocidades da 2ª Guerra e combatiam as Nações do Eixo declararam apoio a Declaração das Nações Unidas. Importante destacar aqui que essa declaração fora um marco determinante para as relações diplomáticas mundiais. Assinada pelos representantes dos quatro países aliados, tratados como os “quatro grandes países”, sendo eles Estados Unidos, Reino Unido, Rússia e China, a declaração foi assinada em Washington.

Após a formalização, outros 22 países Aliados ¹⁶ assinaram o referido documento.

Era o objetivo abrangente dos Aliados, com a doutrina da “vitória completa” renunciando uma demanda subsequente pela rendição incondicional das potências do Eixo, escreve Charles I. Bevans, historiador diplomático do Departamento de Estado dos EUA. (COMEMORANDO A DECLARAÇÃO, 2020, *online*)

¹⁶ África do Sul, Austrália, Bélgica, Canadá, Costa Rica, Cuba, El Salvador, Grécia, Guatemala, Haiti, Holanda, Honduras, Índia, Iugoslávia, Luxemburgo, Nova Zelândia, Nicarágua, Noruega, Panamá, Polônia, República Dominicana e Tchecoslováquia

Em seguida outros documentos importantes foram criados até a elaboração da Carta das Nações Unidas com representantes de 50 países à frente da Conferência sobre Organização Internacional, no último dia foi assinada por esses países a Carta. Sendo oficialmente criada em outubro de 1945 após a ratificação da Carta pelos países que compunham, em caráter permanente, o Conselho de Segurança da ONU (CSNU), sendo eles China, Estados Unidos, França, Reino Unido e Ex-União Soviética.

Além do impacto emocional causado pela 2ª Guerra, os pensadores liberais das Nações Aliadas (vitoriosas da 2ª Guerra) iniciaram um processo de construção do ideal de conservação que veio a traçar a Nova Ordem Internacional por meio da ONU. Essa Nova Ordem se desdobrava em dois pilares: a manutenção da paz e da segurança e a promoção do desenvolvimento da interdependência produtiva dos países nos *fronts* das relações internacionais.

Essa Nova Ordem estabelecia a partir de então um conjunto de regras “comuns” que funcionavam como diretrizes para o estabelecimento das condutas dos países membros e dos órgãos atuantes nas relações entre governos da ONU, por meio da Carta das Nações. As regras trazidas nesse documento serviram como “Propósitos e Princípios” para nortear a relação entre países.

Na realidade, a construção dessa Nova Ordem foi marcada por diversos encontros internacionais, inclusive, entre grandes rivais, a exemplo das Conferências de *Teerã*, *Ialta* e *Potsdam*, que, numa perspectiva crítica podemos identificar que:

O real objetivo dos Estados não era a manutenção da paz, e sim definir as áreas de influência (capitalista ou socialista) que cada potência poderia impor. Ou seja, o encontro era para repartir os locais que cada potência poderia construir sua área de influência imperial. Trata-se de uma clara manifestação de perpetuação da cultura colonizadora. Não é à toa, que logo depois houve a segunda reunião entre Churchill, Roosevelt e Stalin, agora na cidade de Crimeia, chamada de Conferência de Ialta (04/02/1945 – 11/02/1945), que debateram sobre a repartição das zonas de influência entre o Leste e o Oeste. (GUERRA NETO; TEIXEIRA, 2021, p. 207).

Uma série de interpretações contraditórias estão talhadas nos efeitos desejados por esses propósitos. Mas de maneira técnica o que ali está posto é manter a paz e a segurança nas relações entre os Estados, sendo a essência da Carta

das Nações a maior revolução para as regras do Direito Intranacional.

Alicerçada em cinco pilares, a Carta das Nações, que trazia entre seus “Propósitos e Princípios”: a proibição do uso arbitrário da força em geral contra outro Estado; o sistema de segurança coletiva para disciplinar a legitimidade do uso da força contra um Estado transgressor; o sistema de solução pacífica das controvérsias internacionais, destinado a esvaziar a necessidade do uso da força; as regras de controle e redução de armamentos, para redução da capacidade destrutiva dos Estados; as incipientes regras de mudança pacífica, destinadas a assegurar a já mencionada conservação responsável da Nova Ordem Internacional.

Num breve adendo, a história dos Direitos Humanos no mundo fora marcada pela noção de exclusividade, agindo sempre em favor dos mais favorecidos. A Carta das Nações, entre outros documentos internacionais, intencionava abandonar, ao menos na teoria, essa exclusividade dos Direitos Humanos. Entretanto, muitas imprecisões estavam presentes.

Assim é importante destacar aqui que na condução dessa Nova Ordem, os países que estavam à frente do desenvolvimento, que acarretaria à supracitada interdependência produtiva das relações internacionais, e por conseguinte iriam garantir as determinações que assegurassem à paz mundial não eram aleatórias. Existia sim, um processo racional dessas determinações que pautavam à Nova Ordem, os quais estavam sob a condução dos países que detinham à disposição econômica e política determinante.

Vivemos, desde 1945, um período de reconhecimento da sua universalidade e *inclusividade*, sendo, também, um período de reivindicações dos povos no sentido de exercerem o direito à autodeterminação como um direito dos povos e do homem.[...] Em geral, os que gozam de liberdade são de um lado privilegiados, *the Haves*, e, de outro, os setores da sociedade nacional e internacional ligados à ordem atual das coisas têm interesses a proteger, entre os quais o de defender o *status quo*, assim como estão à sua disposição os meios políticos e econômicos para a defesa da ordem existente. (MBAYA, 1997, ONLINE, Grifo do autor)

Tal processo tinha raízes mais profundas, que precediam o momento de criação da Carta. A nacionalização das soberanias que começavam a ganhar conteúdos econômicos e não puramente político deixavam suas marcas na formação da ONU, nas características que norteavam os Direitos Humanos e em seus instrumentos e resoluções.

A DUDH foi escrita fundamentalmente pelos países aliados, vencedores da 2ª Guerra Mundial, como já dito. Tratava-se, portanto, do eixo de países centrais, dentro de um paradigma predominantemente judaico-cristão ocidental. Vários deles, velhos impérios que, há séculos, exploravam colônias e territórios em regime de tutela, fatiando Américas e Áfricas conforme seus interesses⁶. Escreveram sobre autodeterminação dos povos, liberdade e igualdade entre povos e nações na Carta da ONU (1945) e na DUDH (1948), como se não enxergassem a incoerência de fazê-lo enquanto mantinham, ainda, dezenas de colônias sob seu jugo. Se a história registrou tudo isso, por que ainda hoje se insiste em depositar esperanças revolucionárias na DUDH? O que ela poderia realmente trazer de grande transformação, se quem a escreveu estava em posição hegemônica e mantém esse status até hoje? (CARVALHO, ROCHA, OLIVEIRA, 2018, p. 56)

Nessas estruturas estavam sedimentadas todas as relações de poder econômico determinante, que inclusive balizaram de maneira “impositiva” suas preferências e interesses na característica do universalismo, a qual segregava a visão pluriversal daqueles países que não fossem hegemônicos no cenário geopolítico.

Vale destacar aqui que, mesmo que a Carta das Nações, fruto de criação da Organização das Nações Unidas, seja fundamental e tenha seu nascedouro no período pós-guerra e seja motivada pelo genocídio, os países dominantes seguiram em seus lugares de dominação e escolha de preferências.

Fato que essa postura nunca foi explicitada e evidenciada na condução da criação da Organização e muito menos nos documentos que passaram a nortear as relações dos Direitos Humanos de maneira transnacional. Mas era justo nela estava posta o ponto de partida contemporâneo dos direitos que se reconhecem como humanos.

Não será feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou do território a que pertença uma pessoa, que quer se trata como território independente, sob tutela sem governo próprio, que sujeito a outra limitação de soberania. (CLAVERO, 2017, p. 18)

Aqui não há distinção entre os povos colonizados e os colonizadores, por mais que a nova conceituação dos Direitos Humanos apresenta o ideal de igualdade como ponto fulcral em sua teoria, a realidade se encontrava bem longe disso. A Declaração Universal dos Direitos Humanos pontua em seu bojo a características da

universalidade, mas sob que aspecto se adotaria o “universal”? Qual seria o ideal “universal” a ser seguido pelos países? Para Clavero (2017, p. 18) este viria a ser o primeiro passo para o constitucionalismo global, por meio da positivação internacional dos Direitos Humanos, sob as determinações de um paradigma Universal.

O reconhecimento e positivação de direitos humanos na esfera internacional proporcionado pela declaração resulta de um processo íngreme e torturoso cujas raízes coincidem com a afirmação da ideologia liberal consagrada a partir do final do século XVIII nos Estados Unidos e na Europa. (TEIXEIRA, 2018a, p. 313-314)

Contraditoriamente, é neste caminho que as distinções são evidenciadas. Tais diferenças são constituídas como paradigma universal e passam a ser o fio condutor dos Direitos Humanos. No próprio processo da compreensão da colonização difundida por anos, a universalidade viria a sedimentar o colonialismo de poder, fruto da colonialidade imposta pelos europeus brancos e cristãos.

As próprias Nações Unidas incorreram em ações contrárias aos Direitos Humanos, mesmo agindo em seu nome. Naturalmente nada disso afeta o valor em si dos Direitos Humanos, inclusive dos declarados pela organização internacional, mas tudo isso produz sombras sinistras sobre a história desde o final de 1948 até os dias atuais. Assim, em 1948, com a Declaração Universal, estabeleceram-se as bases do desenvolvimento de um direito global bastante desequilibrado desde sua origem. (CLAVERO, 2017, p. 19)

Cabe ressaltar aqui que este desequilíbrio fora racionalmente e intencionalmente pensado pelos países que exerciam poder de dominação política e econômica. Países esses que compunham o Hemisfério Norte e o lado ocidental do globo, os quais são responsáveis pelo colonialismo de poder ou são as antigas colônias que se sedimentaram como Estados ricos e prósperos, ganhando destaque entre as grandes nações do mapa geopolítico, a exemplo dos Estados Unidos.

4.2. O Seleto Grupo Dos Países Envolvidos: Preferências e Interesses.

Na criação da ONU e da Carta das Nações, documento que veio a instituir os Direitos Humanos no mundo, como já pontuado acima, em sua constituição fora assinada por 50 países membros. Contudo a mesma só passou a vigorar após a

ratificação do Conselho de Segurança das Nações Unidas ¹⁷(CSNU). Ora, dada a importância deste conselho, apenas alguns dos países signatários da Carta das Nações tinham força efetiva para as escolhas e determinações.

Dentre as pontuações que podem ser feitas, os membros permanentes do CSNU eram também os países que saíram vitoriosos da 2ª Guerra. Por conseguinte, a isso, estavam num lugar que representava regalias e poder no cenário global, e alcançando um *status quo* dentro e fora da Organização. De acordo com Nader (2010), tais requisitos possuíam o intento de propiciar às potências médias, presença constante no Conselho, assegurando uma maior legitimidade em suas decisões.

Imperioso destacar o peso do Conselho de Segurança (CSNU), sendo o órgão com maior força na organização. Entre seus propósitos, além da paz e segurança mundial, a realização por meio da cooperação internacional a fim da resolução de conflitos mundiais de natureza social, cultural, econômica e humanitária¹⁸.

Credita-se ao Conselho de Segurança (CSNU) o único órgão internacional dotado de autoridade para as decisões obrigatórias envolvendo todos os estados-membros da ONU, tendo inclusive poder para autorizar intervenção militar para a garantia do cumprimento das resoluções.

Considerado por um grande número de estudiosos das Nações Unidas como o mais importante órgão deliberativo da organização, o Conselho de Segurança (CSNU) erigiu-se, concretamente, como o centro decisório do órgão, principalmente em temas como a manutenção da paz, da segurança e da estabilidade internacional. De fato, é no Conselho de Segurança que se delibera de forma efetiva sobre a segurança coletiva dos Estados, em detrimento, até mesmo, da cooperação entre os mesmos. (MARTINS, 2017, online)

Assim, evidencia-se claramente as questões elitistas e antidemocráticas presentes na ONU não estão representadas apenas na permanência dos cinco países que são membros permanentes ou indefinidos, mas ao significado prático do poder

¹⁷ Os cinco membros permanentes são: Estados Unidos da América, Federação Russa, França, Reino Unido e República Popular da China. Os dez membros temporários são eleitos pela Assembleia Geral. As delegações têm seu voto secreto na Assembleia Geral.

¹⁸ O Conselho de Segurança da ONU é organizado de acordo com o Capítulo V da Carta da ONU, que designa seus membros e suas atribuições. Tem como principais funções: regulamentar os litígios entre os Estados-membros, regulamentar e regular a distribuição e comércio de armamentos, agir em casos de agressão e ameaça à paz e decidir sobre medidas a serem tomadas para a execução da sentença da Corte Internacional de Justiça (Capítulos VI, VII, VIII e XII da Carta da ONU)

decisório dessas nações. Aos países são apregoados o poder de veto e de anulação às deliberações que sejam contrárias aos seus interesses e as de seus aliados.

Trazer as questões que envolvem o Conselho de Segurança para este trabalho é justo refletir acerca das diretrizes que pautam os Direitos Humanos. Ora, se desde os obstáculos cometidos no processo de colonização já havia vestígios impositivos e antidemocráticos com a implementação do eurocentrismo como modelo a determinar a vida social, econômica e cultural das antigas colônias; e mesmo passado tantos anos sob um processo evolutivo dos Direitos Humanos até a criação da ONU e da Carta das Nações; à ratificação dessa pelo CSNU.

Como serão garantidos os direitos humanos em um mundo onde ainda predomina o colonialismo e outras políticas racistas por parte dos mesmos Estados que acabam de se constituir como Nações Unidas? Basta apenas a Declaração talhada em termos de universalidade ou esta mesma terá de ser formulada com as oportunas distinções? Como fazer as distinções, se resultar necessário, sem que a universalidade fique comprometida? Como tratar aqueles que ficasse fora da cobertura do reconhecimento de liberdades dos seres humanos? Tal declaração poderia distinguir entre sujeitos amigos com direitos, os colonizadores, e outros estranhos, à mercê, os colonizados? Eis aí o desafio de ontem e a intriga de hoje. (CLAVERO, 2017, p. 28-29)

É certo que tamanho poder não estava explícito de maneira declarada na Carta, mas se apresenta de maneira subjetiva em trechos legais do referido diploma. A exemplo do artigo 27, o qual em seu parágrafo primeiro afirma que cada membro do Conselho de Segurança terá um voto diferenciando, posteriormente, as deliberações sobre temas de cunho processual e material.

Ora, por qual motivo as deliberações de tais países possuem um peso diferenciado? Não custa lembrar, todavia, que o próprio preâmbulo da declaração pode ser interpretado com o viés da igualdade, nos termos, inclusive, da Paz de Westfália:

Considerando ser essencial que os direitos humanos sejam protegidos pelo império da lei, para que o ser humano não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra a tirania e a opressão. Considerando ser essencial promover o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações. (ONU, ASSEMBLEIA GERAL DA ONU, 1948)

Nesse hiato temporal entre a colonização e criação da ONU; e suas constituições legais, percebe-se o processo repetitivo de implementar as estruturas e preferências dos países desenvolvidos. Esses, por meio do poder econômico e militar, constroem os conceitos de universalidade, sedimentando de maneira imperiosa suas preferências, valores e prioridades.

Na Declaração Universal de 1948, elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo; no reconhecimento exclusivo de direitos individuais, com a única exceção do direito coletivo à autodeterminação, o qual, no entanto, foi restringindo aos povos subjugados pelo colonialismo europeu; na prioridade concedida aos direitos civis e políticos sobre os direitos econômicos, sociais e culturais e no reconhecimento do direito de propriedade como o primeiro e durante muitos anos, o único direito econômico. (SANTOS, 1997, p. 113)

Cabe aqui colocar que, sob a questão metodológica, esses caminhos não são traçados aleatoriamente ou de forma fortuita, mas por caminhos traçados por escolhas racionalmente pensadas e ordenadas. Sob o aspecto da Teoria da Escolha Racional a análise das interações estratégicas são provenientes das relações intencionais entre agentes políticos e estruturas institucionais, e mediadas pela relação simbiótica entre essas estruturas, visando a maximização de benefício para os atores. Esclarecendo que neste caso, os atores devem ser entendidos como os Estados-membros, que assumem poder decisório e de veto, sendo os mesmo que universalizam os modelos econômicos, culturais e sociais que pautam sua cultura.

De facto, não se pode deixar de ser considerada significativa a deliberada omissão na Declaração Universal dos Direitos do Homem (DUDH) da referência à autodeterminação dos povos num momento em que metade do mundo estava sob o jugo colonial, como não pode ser ignorada a irrelevância da linguagem dos direitos humanos, até muito tarde, na maioria das lutas anticoloniais. (SANTOS; MARTINS 2019, p. 19-20)

Não é à toa, que mesmo minoritária em suas ponderações, “A União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, que vinha pugnando pela descolonização, apresenta agora uma emenda propondo a substituição do texto aprovado em comissão por outro artigo terceiro, mais concreto e mais extenso” (CLAVERO, 2017, p. 29). Da mesma maneira como outras proposições, essa também foi rechaçada e somente depois de anos houve a efetiva inclusão da autodeterminação dos povos.

A racionalidade aqui tratada não deve ganhar contornos pejorativos, mas a compreensão de que há um poder político, que é naturalizado politicamente por meio das instituições, concedido aos Estados que tem maior “força” coativa de impor suas preferências e suas escolhas perante aos mais “fracos” ou “dependentes”. Tal racionalidade é uma correspondência entre fins e meios, e não se faz possível imaginar processos políticos internacionais sem tal relação.

As instituições como ponto fundamental para as bases do neoinstitucionalismo histórico, *o path dependence*, poderá estar alicerçado a uma perspectiva calculadora na qual a racionalidade e as ações estratégicas dos atores se fará presente dentro de uma trajetória histórica vivenciada. Percebe-se, assim, as instituições como um legado das heranças do passado. (HALL; TAYLOR, 2003, p. 206).

A adoção da racionalidade, pautada pelo individualismo metodológico, põe fim a um dilema entre subjetivismo e objetivismo, buscando o sentido que está por trás da ação humana, tornando-a passível de interpretação. Afinal, quando da formalização do texto final da Carta, “Naquele momento, nas Nações Unidas, nem sequer foi traduzida para o árabe” (CLAVERO, 2017, p. 31), ratificando, mais uma vez tamanha despreocupação pela efetiva “universalidade” dos seus termos e suas reais intenções intrínsecas.

Responsável pela cunhagem do termo individualismo metodológico, em 1908, Joseph A. Schumpeter, justificou que as relações têm determinantes econômicos como pontos iniciais de análise.

Society as such, having no brain or nerves in a physical sense, cannot feel wants and has not, therefore, utility curves like those of individuals. Again, the stock of commodities existing in a country is at the disposal, not of society, but of individuals; and individuals do not meet to find out what the wants of the community are. They severally apply their means to the satisfaction of their own wants. Theory does not suggest that these wants are necessarily of an exclusively egoistical character. We want many things not for ourselves, but for others; and some of them, like battleships, we want for the interests of the community only. Even such altruistic or social wants, however, are felt and taken account of by individuals or their agents, and not by society as such. For theory it is irrelevant why people demand certain goods: the only important point is that all things are demanded, produced, and paid for because individuals want them. Every demand on the market is therefore an individualistic one, although, from another point of view, if

often is an altruistic or a social one. (SCHUMPETER, 1984, p. 215-216)¹⁹

É prioritário entender que a explicação de um fenômeno social, leia-se aqui os fenômenos presentes em estruturas institucionais transnacionais, concretizam-se quando a explicação dos fatos que conduziram ao fenômeno é capaz de permear no propósito que direcionou o agente (Estados). Sendo o resultado das ações mais ou menos robustas a depender dos resultados da interação de propósitos dos Estados envolvidos nas estruturas institucionais.

Percebe-se, dessa maneira, que mesmo com o fim do colonialismo (estrutura político administrativa da relação metrópole/colônia) suas raízes se fizeram presentes não só na construção da Carta das Nações Unidas em 1945, como também até os dias atuais [...] tamanha a indignação motivou a criação do Movimento dos Países Não Alinhados por 115 países e a criação dos dez princípios de Bandung. (GUERRA NETO; TEIXEIRA, 2021, p. 208).

Nesse sentido, acrescenta Boaventura de Sousa Santos “O movimento dos Não-Alinhados (1955-1961) proclamava a sua intenção de recusar tanto o socialismo soviético como o capitalismo ocidental” (SANTOS, 2018, p. 484)

Assim, faz-se possível compreender as possíveis trajetórias que os agentes (Estados) buscam percorrer a fim de maximizar os resultados de suas ações dentro das estruturas institucionais internacionais. Tais trajetórias partem de uma relação entre meio/fim; determinada não como uma ordem causal ou aleatória, mas da ação instrumental, amparada do pressuposto da racionalidade.

É neste deslinde que no terceiro parágrafo do supracitado artigo que vinha sendo detalhado é apresentada a determinação que “serão tomadas pelo voto

¹⁹ A sociedade como tal, não tendo cérebro ou nervos no sentido físico, não pode sentir desejos e não tem, portanto, curvas de utilidade como as dos indivíduos. Novamente, o estoque de mercadorias existentes em um país está à disposição, não da sociedade, mas de indivíduos; e os indivíduos não se encontram para descobrir quais são os desejos da comunidade. Eles aplicam separadamente seus meios para a satisfação de suas próprias necessidades. A teoria não sugere que esses desejos sejam necessariamente de caráter exclusivamente egoísta. Queremos muitas coisas não para nós, mas para os outros; e alguns deles, como navios de guerra, queremos apenas para os interesses da comunidade. Mesmo esses desejos altruístas ou sociais, entretanto, são sentidos e levados em consideração pelos indivíduos ou seus agentes, e não pela sociedade como tal. Para a teoria, é irrelevante por que as pessoas demandam certos bens: o único ponto importante é que todas as coisas são demandadas, produzidas e pagas porque os indivíduos as desejam. Toda demanda do mercado é, portanto, individualista, embora, de outro ponto de vista, se muitas vezes seja altruísta ou social (Tradução livre).

afirmativo dos nove membros, inclusive os votos afirmativos de todos os membros permanentes (...)"

Conforme trecho apresentado:

Artigo 27. 1. Cada membro do Conselho de Segurança terá um voto.2. As decisões do conselho de Segurança, em questões processuais, serão tomadas pelo voto afirmativo de nove Membros.3. As decisões do Conselho de Segurança, em todos os outros assuntos, serão tomadas pelo voto afirmativo de nove membros, inclusive os votos afirmativos de todos os membros permanentes, ficando estabelecido que, nas decisões previstas no Capítulo VI e no parágrafo 3 do Artigo 52, aquele que for parte em uma controvérsia se absterá de votar.

Desta forma, fica posto que no caso de apenas um membro permanente discordar dos rumos de qualquer que seja deliberação do Conselho, poderá ser suspenso o seu cumprimento, ao ser apresentado um voto contrário.

Ou seja, se 192 dos 193 membros da Assembleia Geral da ONU deliberarem sobre algo, e, por sua vez, esse membro dissidente fizer parte do grupo permanente do Conselho de Segurança, poderá utilizar-se do poder de veto e desconstituir tal resolução imposta pela ampla maioria. Como defender a ausência de subordinação com uma relação internacional fundamentada na coordenação/cooperação entre os países nesse caso em tela? Como não pensar em uma colonização velada?

Um exemplo disso, pode ser visto como o relatado abaixo por Martins (2017, online)

Dois países marcados por uma colonização inglesa e por governos detentores de políticas racistas e segregadoras, o Zimbábue e a África do Sul, foram os primeiros países a sofrerem por parte da ONU e da Comunidade Internacional, sanções econômicas, decorrentes dos atos opressivos impostos às suas populações negras. Mesmo com todas as mazelas que ocorreram no decorrer das sanções econômicas impostas a estes países, estas sanções demonstraram ser, em médio prazo, positivas para por fim aos atos odiosos praticados pelos mesmos. Neste sentido, ambos os países sofreram em seu processo de descolonização, com uma elite branca detentora de um grande poder econômico e político, que conduziu a descolonização dos países ao seu bel prazer, implantando ainda, regimes políticos que mantivessem o status quo existente a décadas na região.

É sobre este prisma que a característica da universalidade é criada. Sob ela se alicerçam os Direitos Humanos, a Carta das Nações e o ideal dos direitos fundamentais que foram difundidos e protegidos internacionalmente.

[...] por mais nobres que sejam os sentimentos universais demonstrados de início, muitas vezes é difícil evitar que a universalidade das reivindicações humanistas seja desvirtuada em benefício de interesses, grupos e classes particulares. É isso que produz o colonialismo filantrópico [...]. É isso que transforma o nobre cosmopolitismo e a busca da paz perpétua de Kant em ferramenta de dominação cultural imperialista e colonial, representada atualmente pelo cosmopolitismo à la Hotel Hilton da CNN e pelo turista inveterado da classe executiva. É isso que contamina as doutrinas dos direitos humanos consagradas em uma declaração da ONU que privilegia direitos individuais e a propriedade privada da teoria liberal às custas das relações coletivas e das reivindicações culturais. É isso que transforma os ideais e as práticas da liberdade em ferramenta de governamentalidade para reproduzir e perpetuar a riqueza e o poder da classe capitalista. (HARVEY, 2016, p. 263-264)

E é justo por meio dessa universalidade, que de acordo com Clavero (2017) a manutenção do colonialismo na Declaração Universal propiciou tal conduta das Nações Unidas e dos países signatários.

4.3. O universalismo como paradigma dos Direitos Humanos

Como tratado ao longo deste capítulo a internacionalização dos Direitos Humanos, por meio da criação da ONU, é fruto dos acontecimentos históricos europeus, marcados pelo genocídio e pela guerra que dizimou milhares de pessoas. A positivação desses preceitos pelas constituições dos países internaliza os Direitos Humanos como direitos fundamentais. Tal internacionalização segue, todavia, os preceitos da universalidade, regido pelo sistema global de proteção.

Acreditava-se que toda a humanidade poderia ser emancipada através dos mesmos mecanismos e segundo os mesmos princípios, reivindicando direitos junto de instituições credíveis baseadas na ideia de igualdade formal perante a lei. No âmago dessa imaginação modernista existe a ideia de humanidade como totalidade construída com base num projecto comum: direitos humanos universais. (SANTOS, 2018, p. 47)

O universalismo tem como propósito garantir indistintamente a todos e todas os mesmos direitos. Contudo, essa tentativa de tornar homogêneo esses direitos podem ser um tanto quanto comprometedores por ser considerada míopes às diversidades culturais e peculiaridades de cada povo, "(...) a universalidade abstrata

dos direitos humanos hostiliza quaisquer concessões contra-hegemônicas decorrentes de perspectivas insurgentes, revolucionárias ou simplesmente não-eurocêtricas” (SANTOS; MARTINS, 2019, p. 13)

Ou seja, sem essa proteção, as singularidades dos distintos povos não são representadas e muitas vezes são violadas sua existência e suas manifestações, constituindo-se um conceito moral uno, debruçado sobre as preferências e interesses dos países determinantes “Como alguém sabe se um valor é universal? Com certeza a resposta não é porque tem experiência universal/global” (WALLERSTEIN, 2007, p. 79).

Predicam-se como universais os direitos humanos sem assumir a necessidade decorrente de uma história igualmente universal de direitos ou, para evitar conceitos que já podem enviesar, de concepções e formas de asseguramento da dignidade humana em todas as suas dimensões e manifestações, não somente em termos próprios de algumas culturas por mais que se encontrem difundidas. *Direitos* que têm servido, na teoria e na prática, para a expansão colonial de matriz europeia. (CLAVERO, 2017, p. 138, grifo do autor)

Nessa conformidade, Flores (2009) reflete que há uma relação evidente entre a atual economia globalizada do mundo e a colonizadora da Europa ocidental, ambos os momentos e contextos evidenciam o ocidente de maneira expansiva. E os tratados internacionais, cortes, comissões e entidades de proteção aos Direitos Humanos vêm reiterar a ideia de universalidade, estabelecendo um paradigma moral, construído por meio dos costumes dos países que detinham a hegemonia das relações econômicas, sociais e políticas.

O que diferencia o ocorrido na modernidade ocidental de outras modernidades ou outros contextos de relações é que, no Ocidente, a forma hegemônica de relação social teve desde suas origens uma vocação expansiva e globalizadora de muito maior força que as dominantes em outras formas de percepção do mundo e da vida humana. Existiu, desde a segunda metade do século XV até a atualidade, algum país africano, asiático ou polinésio que se assentou como metrópole colonial em vos econômicos de apropriação de nossos recursos naturais e humanos? Essa tendência expansiva juglobalizadora do sistema de relações baseado no capital não só impôs uma economia mundo, mas, ademais, uma ideologia-mundo sustentada na ideal de uma razão ilustrada universal absolutamente superior a qualquer outra forma de perceber e de atuar na realidade. (FLORES, 2009, p. 3)

Então, como se garante os Direitos Humanos nos países onde ainda há práticas colonialistas arraigadas em sua sociedade? Num breve retorno ao momento de criação da ONU e da Carta das Nações, a Assembleia por 46 votos a favor, seis contra e duas abstenções é feito um adiamento na questão em que iria se tratar dos direitos às minorias. Assim, à declaração emerge o silêncio travado às minorias, que desde o processo de colonização foi amordaçado. Bem como a universalidade como preceito dos Direitos Humanos sucumbiu a possibilidade de pluralidade da diversidade dos povos.

Isentando-se de compromisso de definir seus próprios princípios, a Declaração silencia não somente em relação as ditas minorias, mas também com relação aos povos, tal e como se deste modo presumisse que a independência política e o estranhamento cultural não afetam em nada o gozo dos direitos de alcance universal e em pé de igualdade por parte de “todos os seres humanos”; uma presunção incompreensível, assim como seriam ofensiva, para boa parte da humanidade que se mantém em situação de submissão colonial ou de outra índole menos visível. (CLAVERO, 2017, p. 33)

Filosoficamente é cabível colocar que a característica da universalidade foi defendida por seguir um caminho análogo ao do Imperativo Categórico de Kant. O mesmo, também chamado por Kant como Imperativo da Moralidade, representando uma ação objetivamente necessária.

1. “Age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, através da tua vontade, uma lei universal”.
 2. “Age de tal forma que uses a humanidade tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo, como fim e nunca como meio”.
 3. “Age de tal maneira que a tua vontade possa encarar a si mesma, ao mesmo tempo como um legislador universal através de máximas”.
- Partindo destes enunciados, entende-se o imperativo categórico como dever moral que atinge a todos e não deve ser desobedecido. Tal preceito possui o fim em si mesmo e não pode ter justificação ou finalidade, sendo uma decisão moral racional que não deve ser vinculada a qualquer tipo de inclinação (KANT, 1974, p.67)

Nesta analogia, a ideia de universalidade está associada a aplicabilidade de valores universais, numa dada situação concreta e objetiva.

Outra possível influência a tal característica seria a Teoria do Mínimo Ético do jurista alemão Georg Jellinek. Brochado (2008) pontua que o Mínimo Ético é

sustentado na concepção de construção social por meio da ética, tendo no direito o mecanismo de conservação social alicerçado neste mínimo ético.

Contudo, alguns doutrinadores decolonias afirmam que a sustentação teórica da universalidade nas bases filosóficas de Kant e Jellinek são falácias para a manutenção cultural de uma suprema moral. A saber Souza Santos (1997, p. 112): “Todas as culturas tendem a considerar seus valores máximos como os mais abrangentes, mas apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais.”.

Não é à toa que Guerra Neto e Teixeira (2021, p. 202-203) aduzem a dificuldade em “objetivar relações subjetivas”:

Durante muitos anos, muitos estudiosos, de diversas áreas do conhecimento, buscaram estabelecer mecanismos que fundamentasse a existência da própria vida, da sociedade e das coisas. Tais pessoas, conhecidas por filósofos, passavam a maior parte de suas vidas buscando refletir sobre a própria vida, a organização do Estado e/ou a existência de estruturas imaginárias que pudessem vir a determinar o certo e o errado. Havia um certo interesse, talvez obsessão, em fixar de maneira objetiva o fundamento de existência e validade do Estado, e da norma. Ou seja, buscavam a todo o custo controlar de maneira prática o subjetivismo das relações sociais.

Michel Villey (2007) traz para o debate críticas ao universalismo que devem ser ponderadas neste trabalho; a primeira, a distinção das realidades particulares e da inaplicabilidade dos Direitos Humanos perante tais diferenças; alegando ser utópica a maneira proposta. Para o autor, há um sonho de universalizar o *way of life* no caminho sugerido pela ONU; que na prática, seria nada mais, nada mesmo que a ratificação do colonialismo.

Não voltaremos ao que tem de etnocêntrico – e de utópico – o sonho de universalizar o way of life americano: o regime das eleições livres das democracias chamadas ocidentais não parece exportável a Uganda. Nem aos vícios do regime igualitarista virtualmente contido nos direitos humanos: tornar mulheres juridicamente idênticas aos homens, os bebês às pessoas idosas, e os pobres aos ricos seria destruir a riqueza do mundo e sua variedade; um triunfo da entropia. (VILLEY, 2007, p. 7)

Em 1993, na segunda Conferência Mundial de Direitos Humanos o debate acerca da fragilidade da universalidade e de suas impossibilidades de aplicabilidade

já começaram a se fazer presente, uma vez que os países orientais e os africanos não abraçam tal característica com naturalidade, pelo motivo óbvio.

Contudo, Declaração e Programa de Ação de Viena reiterou o ideal proposto pela ONU de moral universal.

All human rights are universal, indivisible and interdependent and interrelated. The international community must treat human rights globally in a fair and equal manner, on the same footing, and with the same emphasis. While the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds must be borne in mind, it is the duty of States, regardless of their political, economic and cultural systems, to promote and protect all human rights and fundamental freedoms. (ONU, DECLARAÇÃO E PROGRAMA DE AÇÃO DE VIENA, 1993)²⁰.

Assim, valores universais são estabelecidos como paradigmas dominantes sem que haja a percepção e o reconhecimento às valorações e aos processos históricos, sociais e culturais levando em consideração os direitos relativos à pessoa humana dentro do passado pertencente à sua sociedade, às suas questões indenitárias e às distinções culturais, presentes em sua construção como ser-humano etc, vejamos:

Artigo 1. Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.

Artigo 2

1. Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

2. Não será também feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania. (ONU, 1948)

²⁰ Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos globalmente de maneira justa e igualitária, nas mesmas condições e com a mesma ênfase. Embora se deva ter em mente a importância das particularidades nacionais e regionais e dos vários contextos históricos, culturais e religiosos, é dever dos Estados, independentemente de seus sistemas políticos, econômicos e culturais, promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais. (Tradução livre)

Isto porque a carga histórica que os Direitos Humanos trazem consigo e conceituam como paradigma universal sustentam-se em acontecimentos euroocidentais (ou do “norte global”), ignorando ou menosprezando estruturas não pertencentes a tais padrões. Logo, o “sul global”, o oriente e ou a África não “teriam” capacidade intelectual para produzir saberes. Neste limiar por vezes contraditórios, por vezes negacionista, encarar a moral euroocidental como una e universal é uma negativa aos próprios Direitos Humanos.

Desta maneira, o instrumento que internacionaliza os Direitos Humanos, em parte, nasce inerte e obsoleto, uma vez que sob os efeitos práticos não alcança sua propositura de igualdade entre todos e todas, tendo o paradigma da universalidade como obstáculo concreto. Deste condão pontua Clavero (2017, p. 44) “Em que se pese suas pretensões, sua medida não é de humanidade, mas de cidadania colonialmente restrita. É de particularidade, e não de universalidade.”.

E continua o autor, em brilhante paradoxo com o romance satírico ácido “A revolução dos bichos” do inglês George Orwell:

Todos os seres humanos são iguais, mas uns são mais iguais que outros”, digamos parafraseando um notório dito popular sobre animais de granja. Aqui está o ponto de partida de um constitucionalismo global. A história usual dos direitos humanos prefere ignorar a existência dessa distinção, uma distinção que surge exatamente após ser declarado que não deveria existir distinções, com todas implicações que isso irá acarretar, inclusive após a descolonização e, quiçá, até os dias atuais. (CLAVERO, 2017, p. 18-19).

Ora, reflete-se, então, que se há exclusão na universalidade dos Direitos Humanos, faz-se necessário um profundo reconhecimento das falhas que sustentam tais direitos. No campo dos Direitos Humanos enquanto episteme a compreensão dessa fragilidade é fundamental para que se abra ou mesmo se amplie o debate acerca da pluriversalidade dos Direitos Humanos, para que haja alcance em suas proposituras; para que haja a efetividade inclusiva desses direitos.

[...] a abertura ao pluralismo traduzirá numa sociedade multicultural, mais tolerante e respeitadora, não de maneira utópica, mas sim como um objetivo a ser alcançado dia-a-dia na desconstrução da ótica ocidentalizada dos direitos humanos, e sua (re) construção pluralista, livre dos vícios e amarras do colonialismo, do capitalismo e do patriarcalismo. (GUERRA NETO; TEIXEIRA, 2021, p. 217)

Fato é o árduo caminho para o reconhecimento e a compreensão da pluriversalidade como novo paradigma para os Direitos Humanos. Até porque essa mudança de paradigma tão urgente implicaria em reconhecer diferentes culturas e valores sem que uma análise valorativa das mesmas; seja de inferioridade ou superioridade, seja de evolução, do correto ou incorreto e sem a relação de moralidade. A grande questão nisso é colocar em xeque um paradigma hegemônico que perdura há séculos na história da humanidade.

É necessário desaprender para reaprender com novos óculos pluriversais.

5. A CONTRIBUIÇÃO DAS EPISTEMOLOGIAS DO SUL NO PROCESSO DECOLONIAL

A ideia da pluriversalidade, necessária para a quebra do paradigma do universalismo, faz-se fundamental no estudo da decolonialidade. Um dos pontos fulcrais para a crítica à colonialidade, ao colonialismo e à colonialidade de poder está centrada não somente na produção, mas sobretudo na circulação do conhecimento e das epistemologias sedimentadas ao longo da história.

A possibilidade de ampliar o debate, e “quebrar” a hegemonia eurocentrista, leva a um maior aprofundamento da colonialidade do saber e da distância abissal que dividiu a experiência colonial em dois universos distintos, os quais se perpetuam até os dias atuais. Então sustentada nessa visão, a partir da imagem universalista, foram “definidas” as terras colonizadas entre áreas metropolitanas e coloniais, civilizados e incivis, relevantes e irrelevantes.

Na busca não somente de compreender melhor essas definições, mas também na intenção de promover a justiça e o reconhecimento epistêmico, as epistemologias insurgentes emergem a fim de (re) significar o passado e ampliar os horizontes de saberes e conhecimentos futuros, reparando minimamente as injustiças promovidas, os “esquecimentos” não pontuados, as marginalidades criadas na história do processo de colonização.

Algumas epistemologias insurgentes da decolonialidade caberiam e mereciam espaço neste trabalho, mas a ideia é centrar numa única a fim de trabalhar e debater não somente o que não fora visibilizado nas epistemologias hegemônicas; mas traz à tona os inúmeros reparos e reconhecimentos que precisam ser abordados na construção social e acadêmica.

Contudo, esta pesquisa centra-se nas Epistemologias do Sul, fundamentada nos profundos trabalhos de Boaventura de Sousa Santos, que resgatam o processo de colonização, por meio de uma investigação de respostas para os diálogos que envolvem lutas e saberes na contemporaneidade dos países marcados pelo colonialismo e pela colonialidade de poder. Sob a Perspectiva de Santos (2014) essa é uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado, e da resistência a essas formas de opressão. Na dor e na luta, desigualmente distribuídas pelo mundo, cabem uma multiplicidade de conhecimentos invisibilizados e desperdiçados pela modernidade.

É sob este contexto que uma nova epistemologia nos Direitos Humanos nasce, a fim de repensar essa cultura intelectual, política e econômica imposta e expandida pelo Norte global. E partir dela, encarar os tamanhos desafios deste século, com problemas e questões de exclusão e invisibilidades sobre os saberes e as práticas do Sul global.

As epistemologias do Sul não têm como objectivo substituir as epistemologias do Norte nem colocar o Sul no lugar do Norte. O objectivo é ultrapassar a dicotomia hierárquica entre Norte e Sul. O Sul que se opõe ao Norte não é o sul constituído pelo Norte como vítima e, sim, o Sul que se revolta a fim de ultrapassar o dualismo normativo vigente. A questão não consiste em apagar as diferenças entre Norte e Sul e, sim, em apagar as hierarquias de poder que os habitam. (SANTOS, 2018, p. 30)

As Epistemologias do Sul não vêm apenas propor uma nova visão aos países do sul, mas a criação de “novos” mapas, com um olhar pluriversal para a cultura e o reconhecimento dos povos colonizados, reconhecendo as histórias de epistemicídio, conceito que será tratado mais adiante, “Imaginar os direitos humanos com uma linguagem contra-hegemónica implica perceber porque é que tanto sofrimento injusto e tantas violações à dignidade humana não são reconhecidas como violações de direitos humanos.” (SANTOS; MARTINS, 2019, p. 14).

O que Boaventura traz em sua episteme emergente é uma profunda reflexão que permeia a construção social das ausências e suas necessárias emergências, a fim de potencializar a capacidade de tornar visível o que fora excluído, segregado, marginalizado e violentado; abrindo caminhos e espaços para futuras possibilidades a essas culturas e a esses povos.

5.1. Conceitos iniciais a luz de Boaventura de Sousa Santos

O primeiro ponto a ser apresentado aqui é que mesmo baseado no conceito de Epistemologias do Sul, o próprio não está centrado numa questão meramente geográfica, mas sim geopolítica. Boaventura constrói por meio da propositura de uma nova epistemologia uma analogia ao sofrimento causado aos colonizados no processo de colonização marcado pelo capitalismo e pelo patriarcado como forma de opressão.

Designamos a diversidade epistemológica do mundo por epistemologias do Sul. O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento económico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte). (SANTOS; MENESES, 2010, p 12-13)

Ora, se ao tratar de epistemologias num capítulo anterior, a essa é atribuído a concepção de todo conhecimento válido, fruto ou não de um reflexo, há de se pontuar que toda informação é produto das relações sociais mais extensas capazes de produzir cultura e estabelecer relações políticas. Obviamente, compreendendo que toda essa produção e relação nasce por meio de um contexto, que muitas vezes racionalmente descontextualiza e desconstrói às diferenças culturais e políticas movida por interesses.

As Epistemologias do Sul se propõem a tarefa de responder as perguntas: Por que razão, nos dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de tal descontextualização? São hoje possíveis outras epistemologias? A resposta a tais questionamentos significa o resgate de modelos epistemológicos outrora desconsiderados pela soberania epistêmica da ciência. Isso pode levar a que sejam revaloradas identidades e culturas que foram, durante séculos, intencionalmente ignoradas pelo colonialismo. Este foi responsável por imprimir uma histórica tradição de dominação política e cultural, que submeteu à sua visão etnocêntrica o conhecimento do mundo, o sentido da vida e das práticas sociais. (GOMES, 2012, p. 40)

Frisa-se destacar que nas lutas construídas há uma multiplicidade de conhecimento não emergidos e não tratados pela sociedade moderna. E é sob essa amálgama que a Epistemologia do Sul, apresentada por Boaventura, não pode se limitar a um espaço meramente geográfico, ela incide numa construção não somente humana, mas também social dos indivíduos e de seus lugares ocupados; das definições que lhes são dadas nas teias sociais e dos direitos que lhe são negados. Esse conceito costurado por Santos é, sem dúvida, o maior passo para o

reconhecimento da fragilidade da universalidade como característica dos Direitos Humanos.

Essa episteme, que surge a fim de produzir conhecimento, possibilita um novo horizonte aos saberes e às culturas apresentadas, permitindo que seja promovida não a exclusão de uma cultura “pre-dominante”; mas a compreensão acerca da diversidade que foi sobreposta pela construção histórica, guiada pelas preferências e interesses dos povos dominantes.

O mundo metropolitano é o mundo da equivalência e da reciprocidade entre <nós>, aqueles que são, tal como <nós>, integralmente humanos.

(...)

De igual modo, o mundo da sociabilidade colonial, é o mundo do <eles>, aqueles relativamente aos quais é inimaginável a existência de qualquer equivalência ou reciprocidade, uma vez que não são totalmente humanos. (SANTOS, 2018, p. 49)

Tal “sufocamento” ou “mutilamento” das culturas e das demais epistemologias foi denominada pelo teórico de epistemicídio. Para Santos (2009) o conceito de epistemicídio fundamenta-se na destruição, inferiorização e invisibilização, a saber:

A destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas” (SANTOS, 2009, p. 183).

O epistemicídio é marcado por uma violência intelectual, causada pelo genocídio não da morte física, mas da morte simbólica de conhecimentos e saberes dos colonizados, que de maneira arraigada se estruturaram organizacionalmente na sociedade

Epistemicídio é um termo criado pelo sociólogo e estudioso das epistemologias do Sul Global, Boaventura de Sousa Santos, para explicar o processo de invisibilização e ocultação das contribuições culturais e sociais não assimiladas pelo ‘saber’ ocidental. Esse processo é fruto de uma estrutura social fundada no colonialismo europeu e no contexto de dominação imperialista da Europa sobre esses povos. (GARIGHAN, 2021, ONLINE)

A negativa ao reconhecimento dessa humanidade foi a condição e o caminho encontrado para que o Norte global afirmasse sua universalidade. E assim conforme Santos (2014), as práticas, saberes e conhecimentos do Sul global desaparecem ou sequer emergem, são silenciados e apagados pelas definições monoculturais do Norte.

De acordo com Santos (2014) cinco monoculturas alicerçam o pensamento moderno: a monocultura do saber e do rigor cria o ignorante, a monocultura do tempo linear determina o residual, a monocultura da naturalização das diferenças legitima a classificação do inferior, a monocultura do universalismo abstrato demarca o que é local e estabelece a sua irrelevância e a monocultura dos critérios de produtividade capitalista decreta o improdutivo.

Nessa luta travada pelas desigualdades distribuídas pelo mundo, uma pluriversalidade de conhecimentos foi desperdiçada e abafada pela modernidade. Assim fora criada uma linha abissal, a qual Boaventura (2010) trata como uma linha imaginária, que cria uma proposta epistemológica e política dividida por essa linha que impede “propositalmente” e racionalmente a co-presença entre os universos. “(...) as epistemologias do Sul entendem a ciência numa perspectiva mais ampla do que as epistemologias do Norte.” (SANTOS, 2018, p. 92)

Em tal linha abissal do lado de cá estão os “sub-humanos” ou seres humanos que não fazem parte da inclusão social. Do lado de lá os que não são excluídos, e que determinam o processo de exclusão, os que definem o universal e aqueles capazes de terem direitos. “A negação de uma parte humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra humanidade se afirmar enquanto universal” (SANTOS 2010 p. 31).

Para Santos (2010) o pensamento abissal é dotado de exclusão, e sua hegemonia conduz a oposição e a supressão de outras versões epistemológicas. Essa linha abissal permite o que é visível e invisível, legal e ilegal; consolidando muitas vezes uma visão não somente de caráter na construção social, mas também nas estruturas legais e jurídicas.

As Epistemologias do Sul vêm como uma contraposição a predominância epistemológica à época, uma vez que o processo de colonização vai além do povoamento, mas impera sobre o mesmo a soberania epistemológica que foi constituída de maneira desigual no que se refere ao saber e ao poder entre as culturas dominantes e dominadas.

Assim, a linha abissal inviabiliza as experiências do outro lado da linha.

Constituindo uma regulação estrutural de domínio e aprisionamento, sob uma determinação de conhecimento imposta a fim da superação de um saber dominante.

O reflexo dessa linha abissal nos saberes e no conhecimento se manifesta em certas incorporações cotidianas na contemporaneidade, como exemplo da linha abissal epistemológica estão as sedimentações estruturais nas instituições de poder, o domínio do conhecimento por meio da língua, a adoção de valores religiosos dominantes; no que se concerne a linha abissal no âmbito jurídico é possível citar a apropriação da violência por alguns grupos e o uso manipulador do direito pelas autoridades.

Nessa cartografia entre o Norte e o Sul global, essa epistemologia proposta por Santos (2007), apresenta uma linha abissal que é um abismo criado entre universos.

Existe, portanto, uma cartografia moderna dual: a cartografia jurídica e a cartografia epistemológica. O outro lado da linha abissal é um universo que se estende para além da legalidade e ilegalidade, para além da verdade e da falsidade. Juntas, estas formas de negação radical produzem uma ausência radical, a ausência de humanidade, a sub-humanidade moderna. (SANTOS, 2007, ONLINE)

A ignorância frente a outros conhecimentos e saberes, no intento de rebaixá-los ou não lhes dá importância é denominada pelo teórico de fascismo epistemológico. Para Boaventura há uma comparação evidente com o surgimento do fascismo social, o qual está centrado num regime social estabelecido pelas relações de poder; fascismo do apartheid social, no qual há uma separação entre selvagens e civilizados; o fascismo territorial²¹, o qual há uma divisão entre as instâncias do Estado e a regulação social sobre os habitantes. Desta forma, Boaventura de Sousa Santos (2009) aponta que esta realidade de predominância e dominação epistemológica soberana que sufoca outros conhecimentos é tão verdadeira hoje como no período colonial.

²¹ Conforme Paiva (2015) seres sub-humanos são considerados sequer candidatos à inclusão social. Esta ignorância em relação a outros saberes de modo a reprimi-los é chamado de fascismo epistemológico, que Boaventura de Sousa Santos compara com a ascensão do fascismo social- que consiste num regime social de relações de poder, como por exemplo: fascismo do apartheid Social separados em uma relação entre selvagens e civilizados, fascismo contratual- relação de poder diante de um contrato civil, fascismo territorial poder em relação às instâncias do estado e regulação social sobre os habitantes.

Importante destacar que as linhas abissais não são fixas ou intransponíveis, ao longo da história e do tempo, a mesma sofreu deslocamentos. Esses deslocamentos são frutos de uma série de variáveis, dentre elas, os avanços tecnológicos e econômicos. Contudo, para Boaventura (2009) a realidade dessa linha é tão existente hoje quanto na era colonial. Isto porque a negação dessa humanidade é essencial à constituição da modernidade, uma vez que é condição para que o lado de cá possa afirmar a sua universalidade.

Para que essa linha seja superada, a proposta de Boaventura (2009) é a construção de uma Ecologia dos Saberes como um caminho possível à aceitação de uma diversidade epistemológica, a qual contribuirá para uma visão aberta aos outros saberes e conhecimentos. Este caminho conduziria a um momento pós abissal.

O pensamento pós-abissal parte da ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada. Por outras palavras, a diversidade epistemológica do mundo continua por construir (SANTOS; MENESES, 2010, p. 44).

Desta maneira as Epistemologias do Sul pretendem desconstruir essa linha abissal, promovendo o diálogo entre saberes, trazendo à margem conhecimentos que foram afundados e silenciados, superando o modelo epistêmico moderno, que divide o mundo em duas esferas constituídas por essa linha.

5.2. Propostas Almejadas a uma perspectiva pluriversal

Na tentativa de superar a linha abissal, Boaventura apresenta a Ecologia dos Saberes. Essa instituição proposta pelo autor confronta a monocultura moderna com a construção do conhecimento por meio da pluralidade e heterogeneidade de conhecimentos.

Tenho defendido que as teorias produzidas pelas ciências sociais eurocêntricas são etnocêntricas caracterizadas por produzirem e reproduzirem linhas abissais que separam a sociabilidade metropolitana e a sociabilidade colonial e ainda por tornarem essas linhas invisíveis. (SANTOS, 2018, p. 188)

A Ecologia dos Saberes tem como base o interconhecimento, deixando claro que o interconhecimento não exclui o conhecimento da epistemologia moderna, mas não a compreende como universal. Busca-se, assim, um olhar a partir de múltiplas lentes, um conhecimento mais sensíveis às subjetividades. “Dar visibilidade a outras bibliotecas e a outros conhecimentos é um dos objectivos das epistemologias do Sul” (SANTOS, 2018, p. 192)

Tratar da Ecologia dos Saberes é compreender a emergência da co-presença radical entre saberes e conhecimentos. Essa co-presença é tratar de maneira igualitária os dois lados da linha, concebendo simultaneamente “o lado de cá” e “o lado de lá”. É justo essa Ecologia dos Saberes que levará ao pensamento pós abissal.

Desta maneira, tal instituição traz a ideia inesgotável da diversidade epistemológica do mundo e a existência pluriversal de conhecimentos. “(...) a descolonização consiste na busca de uma perspectiva libertadora que visa facilitar a compreensão de nós próprios (<vermo-nos a nós mesmos de forma clara>) depois de séculos de submissão, desmembramento e alienação” (SANTOS, 2018, p. 194). O primeiro passo para adoção da Ecologia dos Saberes é a renúncia a uma epistemologia geral e universal. Isto porque não somente há diversas formas de conhecimento global, mas uma infinidade de conceitos e critérios.

Dada a hegemonia de que ainda gozam as epistemologias do Norte e a cultura eurocêntrica a elas ligada, o maior desafio que se coloca às epistemologias do Sul é o de tornar crível e urgente a necessidade de reconhecer a diversidade do mundo, com vista a ampliar e a aprofundar a experiência e a conversa do mundo. (SANTOS, 2018, p. 217)

Os saberes de maneira individualizada existem em meio a uma diversidade de outros saberes, pois, eles se relacionam entre si de maneira complementar. Esse seria o caminho para a Ecologia dos Saberes, que constrói os pilares das Epistemologias do Sul como uma epistemologia que nega a epistemologia geral. “A possibilidade de enriquecimento mútuo entre saberes e entre culturas distintas constitui a razão de ser das epistemologias do Sul.” (SANTOS, 2018, p. 217)

Importante evidenciar que nesta nova epistemologia aberta a pluralidade de saberes e conhecimentos, não há validação apenas no conhecimento científico, mas reconhece como legítimas outras maneiras de conhecimento.

O principal desafio da ecologia de saberes é a crença moderna na ciência (seja como crença ou ideia) sendo como uma das formas de conhecimento válido, uma das principais características do pensamento abissal. (SANTOS, 2010, p. 46)

Assim, a Ecologia dos Saberes se apresenta como uma legítima possibilidade de uma intervenção no real, por meio do diálogo com a sociedade, por meio da intersubjetividade, ressaltando que o conhecimento tem diferentes práticas e manifestações de distintos lugares e diversas durações. Essa intersubjetividade possibilita exaltar as vozes dos amplos e difusos conhecimentos, promovendo uma maior inserção e participação dos inúmeros grupos sociais.

A ecologia de saberes não concebe os conhecimentos em abstrato, mas antes como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real. (SANTOS; MENESES, 2010, p 49)

Não há como não reconhecer que a ideia de diversidade cultural tem ganho força e representatividade nas últimas décadas. Essa representatividade nos mais diferentes níveis e grupos sociais favoreceu ao reconhecimento dessa pluralidade epistemológica tão necessária para a consolidação das Epistemologias do Sul como um novo paradigma aos Direitos Humanos.

Para quem ser membro da humanidade histórica – isto é, estar deste lado da linha – significava ser um grego e não um bárbaro no século V a.C., um cidadão romano e não um grego nos primeiros séculos da nossa era, um cristão e não um judeu na Idade Média, um europeu e não um selvagem do Novo Mundo no século XVI, e, no século XIX, um europeu (incluindo os europeus deslocados da América do Norte) e não um asiático, parado na história, ou um africano que nem sequer faz parte dela. (SANTOS; MENESES, 2010, p. 45)

Contudo, é fundamental pontuar que há uma certa ambiguidade no contexto cultural em que se apresenta a Ecologia dos Saberes. Isso porque muitas vezes a Ecologia dos Saberes pode se apresentar de maneira subjetiva e tal subjetividade pode soar de maneira “menos” científica para os que defendem uma epistemologia geral e universal.

Sob esse contexto, a Ecologia dos Saberes se apresenta como uma contra-epistemologia, movida pelas emergências políticas dos povos do outro lado da linha, como uma resistência ao capitalismo global, abrindo espaço a uma globalização contra hegemônica.

Isso significa que as sociedades periféricas, as quais atribuem menos valor à epistemologia geral e universal, evidencia cada vez mais o processo de dominação colonial, emergindo, assim, para o debate e discussões científicas os conhecimentos não sedimentados cientificamente pela epistemologia moderna.

Santos (2009) cita José Ortega y Gasset (1942), que propôs uma distinção radical entre crenças e ideias, entendendo por estas últimas a ciência ou a filosofia. A distinção reside em que as crenças fazem parte da identidade e subjetividade, enquanto as ideias nos são exteriores.

Assim, o autor conclui que a relação entre crenças e ideias são duas entidades distintas, sendo essa uma relação entre duas formas de construir experiências científicas socialmente. Reafirmando a legitimidade da ciência popular, validada pelo conhecimento e também tão válida como outra maneira de conhecimento. Apresentando-se esse como o caminho para transgredir a abissalidade. Ainda de acordo com Santos (2009) há um desafio em desaprender a alegada universalidade do pensamento monocultural e a superar as abordagens dicotômicas para possibilitar o momento pós-abissal.

A Ecologia dos Saberes confronta então com outros rigores e outros critérios de saberes, ampliando o presente adicionando-o o que lhe foi retirado pela invisibilidade, possibilitando unir esta realidade ampliada às possibilidades e expectativas futuras.

A sociologia das ausências opera substituindo monoculturas por ecologias: a ecologia dos saberes substitui a monocultura do saber e do rigor científicos, confrontando-a com outros saberes e outros critérios de rigor; a ecologia das temporalidades mostra que a lógica do tempo linear é uma entre múltiplas concepções de tempo possíveis e reivindica a copresença radical; a ecologia dos reconhecimentos submete à crítica a sobreposição entre diferença e desigualdade, bem como os critérios que definem diferença, e cria novas exigências de inteligibilidade recíproca; a ecologia das trans-escalas denuncia o falso universalismo e a despromoção do local, mostrando que o universalismo existe como pluralidade de explorações universais alternativas, parciais e competitivas, todas elas ancoradas em contextos particulares; e a ecologia das produtividades recupera os sistemas alternativos de produção que o capitalismo ocultou ou descredibilizou. (SANTOS; ARAÚJO, BAUGMARTEN, 2016, p.18).

A superação do pensamento abissal se concentra em cinco bases distintas e complementares.

A epistemologia dominante está inserida no contexto de uma dupla diferença: diferença cultural, aspectos características. Diferença política, colonialismo e capitalismo. A ideia do epistemicídio que é o extermínio dos conhecimentos locais. A ideia que a ciência moderna não se constitui em um panorama de bem e mal, mas sim devemos levar em conta a sua característica contextual. A dificuldade e possibilidades para o surgimento de epistemologias alternativas. A aceitação da diversidade epistemológica, que contribui para uma visão ampla de ações e agentes sociais. (PAIVA, 2015, online)

Fato que essa transição entre a linha abissal e o momento pós abissal não é tão simples. A adoção da Ecologia dos Saberes, responsável por este caminho que ainda se inicia, as perspectivas de totalidade e universalidade persistem a todo tempo. Carecendo de uma epistemologia residual ou negativa para dar continuidade à quebra de paradigma.

Como já citado anteriormente, nas palavras de Boaventura (2009), o pensamento pós abissal é inesgotável. Logo, uma epistemologia apropriada deve ser construída para inclusão da diversidade do mundo. Para isso, é imprescindível compreender que a exclusão social tem diferentes formas de manifestação que não abre espaço para alternativas inclusivas.

O facto de podermos hoje em dia caracterizar modos de pensar dominantes como sendo abissais e denunciar a injustiça cognitiva que produzem indica que algumas dessas mudanças podem estar a ocorrer. Trata-se de um primeiro passo na direcção de modos de pensar não abissais. (SANTOS, 2018, p. 235)

Desta forma, o ideal pós abissal, apesar não excludente, não é derivativo, pois a condição para que esse exista e se mantenha depende de uma ruptura com os modelos ocidentais impostos, além da co-presença radical com os dois lados da linha (como já citado anteriormente).

Neste sentido, a concepção linear da história é abandonada, como consequência, a negação à intolerância, reescrevendo essa história por meio da simultaneidade e igualdade entre os lados. Assim, para Santos

O objetivo futuro consiste no reconhecimento de uma variedade enorme de epistemologias, a Ocidente e a Oriente, a Norte e a Sul, a nível local, global, nacional, em que as diferenças sejam horizontais e não verticais. (SANTOS; ARAÚJO, BAUGMARTEN, 2016, p. 19).

Fundamentado nessas questões, numa organização conjunta, Boaventura participa um dossiê denominado de ALICE²², o qual tem como foco as lutas, saberes e ideias de futuro baseadas nas Epistemologias do Sul. Na abertura do dossiê, o teórico ressalta as urgências de aprendizagens globais no intuito de reinventar o continente a fim de se chegar ao pós-abissal.

5.3. As peculiaridades do Sul Global

Pondo fim a essa linha abissal, chegando ao pós, o Sul precisa ser resignificado, revisto e revisitado. A riqueza de saberes, limitada e reduzida pela hegemonia da epistemologia moderna, precisa ser evidenciada para por fim a subalternidade de saber. Mas na prática como conceituar este Sul global?

Expressão cunhada no final da Guerra Fria para fazer referência aos países e às sociedades em desenvolvimento do hemisfério Sul, bem como a outros localizados no hemisfério Norte, que possuem indicadores de desenvolvimento médios e baixos. Estes países são na maioria jovens nações africanas e asiáticas, mas também Estados latino-americanos independentes há mais de dois séculos. (PINO, p. 57, 2014).

Nesta revista ao Sul Global, com base em Jardim (2015) é possível elencar quatro características peculiares a afirmação deste espaço; um conceito não-geográfico que faz referência ao empoderamento dos países deste sul como sujeitos históricos e atores importantes no cenário internacional; o reconhecimento de identidade forjadas por seu passado colonial; a inserção internacional de suas políticas-econômicas periféricas; um grupo de países heterogêneos com desafios comuns como o subdesenvolvimento ou países que não alcançaram mais que ser uma potência média.

O Sul Global não é “anti” Norte, mas demanda reformas em instituições basilares, a exemplo do Conselho de Segurança da ONU, como mostrado em capítulo

²² “ALICE – Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas: Definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências do Mundo” é um projeto coordenado por Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt) no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra - Portugal. O projeto é financiado pelo Conselho Europeu para a Investigação, 7º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) /ERC Grant Agreement n. [269807] – www.alice.ces.uc.pt

anterior, a fim de buscar uma representação equacionada de poder entre o Norte e o Sul, bem como, no conceito de Sul Global pode também detonar a emergência de atores estatais e não estatais que atuem transnacionalmente em temas relativos à desigualdade, ao combate à fome, às discursões de gênero entre outras.

A ciência pós-abissal é uma ciência mestiça, produzida em diálogo com saberes artesanais, segundo uma lógica de incompletude mútua. A ciência pós-abissal é, portanto, algo a que se aspira, um programa de investigação que, se avaliado à luz do paradigma dominantes (as epistemologias do Norte), é, sem dúvida, utópico. Os cientistas que nesa apostam são alvo de dupla estigmatização: primeiro, porque não são <verdadeiros cientistas> aos olhos dos seus pares no contexto da academia; segundo, porque não são considerados <verdadeiros combatentes> pelos protagonistas das lutas sociais. (SANTOS, 2018, p. 243)

Contudo, é importante destacar que o Sul Global não pode ser visto como os países não desenvolvidos em zonas ex-colônias do mapa global. Isto porque estando num lugar de saberes e conhecimento subalterno, esses vêm reivindicando a busca por um pertencimento e um reconhecimento num cenário pós abissal.

Em meados do século XX, em meio ao movimento anticolonial deu início a afirmação desses países e, conseqüentemente de suas origens e influências, na construção na sociedade internacional. Tal movimento foi reiterado pela Conferência de Bandung (1955), o Movimento dos Não-Alinhados (1961) e a Conferência Tricontinental em Cuba (1966).

Uma designação simbólica destinada a capturar uma imagem de coesão que emergiu quando antigas entidades coloniais se engajaram em projetos políticos de descolonização e avançaram para a realização de um internacional pós-colonial (GROVOGUI, 2011, p. 176).

Logo, a ideia de Sul Global está intimamente ligada ao colonialismo e ao imperialismo, e, por conseguinte, os diversos tipos de violência sofridas por seus diferentes países. Ou seja, ao não reconhecimento como sujeito social e sujeito de direito a diversidade dos membros que ocupam este espaço.

O Sul Global enquanto lugar pluriversal não é uma categoria dotada de uma centralidade ou escalas definidas, e muito menos formas exclusivas. Reconhecendo

nele uma variedade e diversidade plural de atores, discursos, instituições, saberes, culturas sem definições classificadas.

O Sul Global não é uma entidade monolítica, coesa, coerente, homogênea e ausente de conflitos e interesses. Para propósitos analíticos e políticos, é fundamental não simplificar ou romantizar essa ideia. A existência de “Sul(s) no Norte” e de “Norte(s) no Sul” complexificam a reprodução do poder neocolonial e neoimperial, especialmente no contexto atual de aumento das desigualdades globais. (BALLESTRIN, 2020, ONLINE).

Vale destacar que reiterar a subalternidade é a busca para o não esquecimento do passado colonial, evidenciando essa subalternidade em diversos aspectos desses países, a saber no próprio sistema internacional, neste trabalho em destaque os Direitos Humanos e a universalidade que reafirma este lugar subalterno; à dinâmica das economias, as manifestações culturais, a construção de pensamentos e ideias que circundam essas sociedades.

Ressalta-se também como questão fulcral que o Sul Global foi um dos grandes responsáveis por dar vida e corpo às lutas de descolonização, que vieram a abrir caminhos para sedimentação do movimento decolonial.

De um ponto de vista da sociedade civil, “outra globalização é possível” foi o *slogan* do Fórum Social Mundial, em 2001; as denúncias contra o racismo reverberaram em diferentes instituições; a proteção dos direitos ambientais e das comunidades originárias se tornaram parte da agenda internacional; experiências de descolonização promoveram o “novo constitucionalismo latino-americano” e outras contestações ao redor do mundo, como as demandas por descolonização dos currículos acadêmicos, monumentos históricos e museus. (BALLESTRIN, 2020, ONLINE).

Assim, a compreensão do Sul Global toma uma grande dimensão, mas em sua força como um movimento complexo que reverbera a todo momento a necessidade de visibilizar uma comunidade pós-colonial. Apresentando-se como:

Movimento multifacetado que enfatize a necessidade de uma comunidade internacional pós-colonial de interesse e que avance nos objetivos da igualdade, liberdade e mutualidade, na forma de um novo ethos de poder e subjetividade através da política externa, solidariedade internacional, responsabilidade consigo e com os outros, em uma ordem internacional livre dos legados institucionais do colonialismo (GROVOGUI, 2011, p. 176).

Torna-se então pertinente como um projeto político social, cheio de desafios e obstáculos, mas indispensável numa construção epistemológica mais justa, igualitária e pluriversal. E assim o Sul carece de ser rerepresentado como um “espaço” do continente desconhecido, mas extremamente rico e plural em seus saberes e em sua cultura. Este novo olhar sobre o Sul permite trazer à margem peculiaridades afirmativas em seus conhecimentos, experiências e práticas.

Num momento em que várias crises assombram o continente, parece existir uma janela de oportunidade para que, numa lógica de aprendizagens globais e de reconhecimentos recíprocos, a Europa possa abrir-se a aprender com o Sul, superando o pensamento abissal da modernidade. (SANTOS; ARAÚJO, BAUGMARTEN, 2016, p. 19).

Encontrando nesse lugar pós abissal a real possibilidade de reconstruir a ideia de humanidade e de decolonização numa ruptura com a universalidade hegemônica, na construção de um novo paradigma pluriversal. Esse é um caminho desafiador e urgente, mas sem volta frente aos enfrentamentos e as árduas conquistas que o Sul Global vem galgando.

6. O *PROCESS TRACING* E A CONSTRUÇÃO DE UM NOVO PARADIGMA

A busca por compreensão mais aprofundada de muitos fenômenos sociais, investigam fatores explicativos relacionados aos fatos e momentos históricos que estão inseridos. No caso do *Process Tracing* os fatos que conduzem aos fatores explicativos passam a obter relevância a partir do contexto em estudo e de como estabelecem suas conexões.

É justamente enquanto método qualitativo, que une as variáveis, por meio do rastreamento do processo, que surge a possibilidade da produção de inferências causais por meio dos mecanismos que ligam essas variáveis. Este foi o caminho metodológico utilizado na construção deste estudo.

Assim, o *Process Tracing* funciona como vários elos, formando um todo. O método trabalha com a análise de evidências, que se interligam de maneira lógica, gerando os mecanismos causais explicativos para a fim de obter uma construção lógica ao problema de pesquisa a ser respondido, por meio da testagem da hipótese.

Ou seja, busca-se identificar a cadeia causal e a conexão entre os mecanismos causais por meio da observação sistemática, em um mesmo caso, de evidências selecionadas e analisadas para avaliar hipóteses (BENETT, 2008; COLLIER, 2011; MAHONEY, 2012).

Acerca do método escolhido é possível encontrar três variações admissíveis de serem trabalhadas nas pesquisas, de maneira autônoma, a depender do propósito da pesquisa. A saber:

Quando se pretende deduzir uma teoria da literatura existente e testar se as evidências permitem identificar mecanismos causais e seu funcionamento no caso em estudo, tem-se o que é conhecido como *Theory-test process-tracing*. Ao se buscar construir uma explicação teórica generalizável a partir de evidências empíricas, inferindo um mecanismo causal mais geral a partir de um caso particular, tem-se o *Theory-building process-tracing*. Por fim, ao se buscar formular explicações relacionadas aos resultados de um caso específico tem-se a variação denominada de *Explaining outcomes process-tracing*. (CUNHA; LEITÃO, 2017, p. 4)

Tais escolhas variam de acordo com o desenho de pesquisa, evidenciando aqui que a variação adotada para este trabalho foi a *Explaining outcomes process-tracing*. Tal escolha justifica-se porque ao tratar à criação de um paradigma, frente a um

comportamento adotado de maneira universalista, reiterado por uma episteme universal, pode-se partir de então, apresentar movimentos de resistência, que quebrem a hegemonia dessa episteme soberana, a fim de apresentar uma nova episteme. “Quanto menor o pluralismo interno da ciência, maior a hostilidade e a marginalidade” (SANTOS, 2018, p. 244) Essa nova episteme vem a ser as Epistemologias do Sul, como um novo paradigma na compreensão do processo de colonização do Brasil.

As epistemologias do Sul rejeitam a ideia abstracta de progresso, concentrando-se, ao invés, em escutar profundamente as experiências de vida de grupos sociais que são vítimas de exclusões e do sofrimento injusto causado pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado; privilegiam conhecimentos produzidos e utilizados por esses grupos e pelos seus aliados na resistência e nas lutas contra práticas concretas de dominação e opressão. (SANTOS, 2018, p. 270)

Ou seja, por meio da *Explaining outcomes process-tracing* serão apresentados os mecanismos causais e os elos que levarão ao resultado dessa cadeia causal. De acordo com Collier (2011): 1) a análise da observação dos processos causais – seleciona-se as observações (informações sobre o contexto ou o mecanismo) que serão analisadas sistematicamente, considerando as hipóteses que explicariam os resultados; 2) a descrição – apresenta cada ponto da cadeia causal, de modo a demonstrar como os processos se desenvolvem; 3) a sequência – que busca demonstrar como as evidências estão ligadas entre si e a sua força para explicar a relação entre causa e efeito. Desta maneira foram definidos os capítulos trabalhos acima, para o desenvolvimento do resultado esperado.

Neste seguimento, o *Process Tracing* na busca de estudar a decolonialidade e a criação de um novo paradigma sob as bases das Epistemologias do Sul, vem, por meio de uma natureza interpretativa, explicar e questionar determinados fenômenos através de eventos significativos e dos contextos envolvendo suas variáveis, identificando os mecanismos causais e as consequências geradas na interrelação entre os mesmos.

O conhecimento não é possível sem experiência, e a experiência é inconcebível sem os sentidos e os sentimentos que acordam em nós. É através da experiência que nos abrimos ao mundo, uma <abertura> que é concebida apenas pelos sentidos. Se os sentidos são essenciais

para se conhecer, é difícil perceber por que razões as epistemologias do Norte lhes deram tão pouca atenção. (SANTOS, 2018, p. 275)

É perceptível a falácia construtiva no direcionamento do saber e do não saber. Mas o que vem a ser o mecanismo causal? Numa breve explicação conceitual, são as partes que interagem entre elas, sendo cada uma delas composta por agentes ou entidades que tenham o poder de alterar ou influenciar o ambiente em análise, uma vez que possui poder e propriedade dentro daquele contexto para modificar ou alterar o comportamento de outros agentes ou entidades ali inseridas.

Nessa linha, o agente é produtor do movimento que irá gerar força causal para a parte subsequente do mecanismo. O movimento de um agente, que gera mudança em outras partes do mecanismo, explica os resultados obtidos.

(...) um processo físico, social ou psicológico não observável por meio do qual agentes com capacidade causal operam, mas somente em contextos ou condições específicas, para transferir energia, informação ou questões para outras entidades. Ao fazê-lo, o agente causal muda as características, capacidades ou propensões da entidade afetada de modo que persista até um posterior mecanismo causal agir sobre ele. Se formos capazes de medir as mudanças na entidade que estão ocorrendo após a intervenção do mecanismo causal e em isolamento temporal ou espacial de outro mecanismo, então se pode dizer que o mecanismo causal gerou a mudança observada na entidade. (BENNETT; CHECKEL, 2015, p.12).

Uma colocação importante a ser destacada, é que as influências exercidas entre as causas que se interrelacionam devem ser interativas, produzindo resultados dentro de uma perspectiva determinística. Ou seja, é justamente porque tais agentes ou entidades agiram daquela maneira “X”, que transmitiram força causal “Y” para uma dada situação que o mecanismo causal produziu efeito “Z”, conduzindo ao mecanismo “W”.

É justo por este motivo que o *Process Tracing* não deve ser tratado como um paliativo às pesquisas qualitativas, mas um método capaz de conduzir às inferências causais que venham a responder ao problema de pesquisa.

Também se faz cabível colocar que os níveis operacionais dos mecanismos causais podem se encontrar num nível de análise micro ou macro. O primeiro diz respeito às pessoas, agentes individuais; já o segundo, às normas, papéis e estruturas institucionais, sejam grupos, classes ou Estados.

Ressaltando que neste trabalho a análise está sedimentada num nível macro,

uma vez que os pontos de análises não estão nominalmente nos agentes, mas no comportamento das instituições ou até mesmo dos agentes que agiam dentro e a partir das escolhas e preferências de seus Estados.

Também cabe aqui trazer outra diferenciação acerca das bases teóricas que explicam tais mecanismos causais.

(...) mecanismos causais podem ser *estruturais*, relacionados a constrangimentos e oportunidades para a ação política derivadas do entorno dos atores; *institucionais*, próprios de instituições construídas e / ou alteradas pelos atores; *ideacionais*, originados das ideias e das interpretações do mundo; *psicológicos*, como regras mentais incorporadas e que resultam em comportamentos regulares. Outra diferenciação diz respeito ao grau de especificidade contextual do mecanismo, ou seja, se o mecanismo é aplicável num caso específico ou se é aplicável num conjunto de casos, o que demanda a definição clara do contexto onde deve operar. Por fim, mecanismos causais distinguem-se entre si em razão da dimensão temporal, isto é, o horizonte de tempo no qual forças causais produzem resultados e o horizonte de tempo dos próprios resultados – há mecanismos incrementais, que produzem resultados no longo prazo, e mecanismos limiares, que o fazem imediatamente. (PEDERSEN; BEACH, 2013, p. 52)

Aqui também se assinala que os mecanismos causais observados neste trabalho são os de natureza estruturais, institucionais e ideacionais. As escolhas são observadas a partir do momento que a ação dos agentes colonizadores, leia-se dos agentes detentores de poder do Estado colonizador, agiam a fim de constranger e produzir um dado comportamento nos colonizados, ratificadas por uma episteme dominante.

Tal episteme dominante ou soberana detinha força institucional para impor suas verdades e institucionalizar as ações promovidas por seus agentes. As mesmas se constituíam como única verdade dentro do ambiente colonizado, institucionalizando comportamentos, ações e a própria construção político-social dos países colonizados. Identifica-se também um mecanismo causal ideacional, a partir do momento que produz uma interpretação de mundo baseado nessa episteme dominante. Resultando, assim, no paradigma da universalidade.

No caminho inverso, o qual levará ao resultado, a mesma base de mecanismos causais deve ser identificada. O surgimento de diversos problemas frente à globalização e as desigualdades determinadas pela linha imaginária Sul e Norte, leva

ao questionamento das veracidades estruturais produzidas pelo processo de colonização, à qual é marcada pela colonialidade de poder.

O mundo não é um espelho; produz significados sensoriais que se projectam no investigador, <sentindo-o ete de modos que ele mal poderá suspeitar. Não existe qualquer sistema uniforme de equivalência dos sentidos que se entrecruzam. Por exemplo, o que o investigado vê num grupo específico não coincide forçosamente com aquilo que o grupo vê no investigador que o vê. (SANTOS, 2018, p. 278)

A indagação acerca desse pensamento dominante conduz aos questionamentos que possibilitam observar as injustiças epistêmicas, encontrando, então, as brechas institucionais resultantes da fragilidade dos mecanismos causais que sedimentaram as relações institucionais.

Tais inquirições conduzem ao entendimento de uma série de brechas e lacunas, resultantes num comportamento cheio de “pré” conceitos instituídos e institucionalizados, evidenciando a universalidade como um paradigma obsoleto e marcado por preferências e interesses que deixam à margem comportamentos, culturas e preferências não institucionalizados, carecendo então de um novo olhar sobre a colonização: a decolonialidade.

Os corpos são desiguais porque sentem e são sentidos de modos que reproduzem desigualdades sociais que <fixam> os espaços-tempo, nos quais as oportunidades de sentir e ser sentido estão distribuídas de forma desigual. A <abertura ao mundo> será um mero conceito filosófico abstracto se não tiver em conta que os corpos não se abrem ao mundo com a mesma capacidade de o representar como próprio e de o mudar de acordo com os seus próprios interesses e aspirações. (...). Os corpos subalternos têm e são sentidos subalternos. Sentir de forma subalterna significa ser-se obrigado a transcrever o que se sente na linguagem e nos termos do opressor. Equivale a transcrever o que é activo de um modo passivo. (SANTOS, 2018, p. 280)

Ora, a decolonialidade nessa relação entre mecanismos causais e o retorno ao processo de colonização, descontrói estruturas que inseridas nas instituições resultaram num paradigma único e universal. Apontar e reconhecer as falhas neste processo, e fazer o caminho de volta com atenção ao invisibilizado, com evidência ao marginalizado e com reconhecimento a pluriversalidade de culturas, comportamentos e manifestações apagados intencionalmente e racionalmente pelo contexto histórico, como tratado no neoinstitucionalismo histórico abordado em capítulo anterior.

6.1. MECANISMO CAUSAL I: O processo de colonização e a formação da Episteme dominante

No intuito de não fazer repetições, uma vez que os capítulos já trataram exaustivamente sobre o tema, a ideia é traçar o *Process Tracing* aqui apresentando unicamente a ligação dos elos dos assuntos trabalhados. Inicialmente o mecanismo causal I, que vem a ser o processo de colonização no Brasil está sustentado numa episteme dominante de conhecimento, que norteava também a episteme dos Direitos Humanos, ambas ligadas à produção de conhecimento por meio de quem detinha o poder.

Ora, se o conhecimento não era produzido pelas diversas manifestações culturais e de saberes que existiam entre todos os povos partícipes do processo de colonização; toda produção de saberes criada estava nas mãos dos que detinham o poder econômico e eram capazes de determinar comportamentos e constranger indivíduos no objetivo de impor suas vontades.

A instalação sobre uma nova terra veio também carregada de imposição de valores e verdades morais determinados pelo eurocentrismo, que tinham uma importância “maximizada” na construção de um “novo” Estado. Tal importância não estava sustentada apenas no ato de “colonizar” em si, mas numa conquista territorial impositiva, baseada na exploração econômica e na destruição dos saberes dos povos originários.

Desta forma, o processo de colonização no Brasil resulta num Estado colonizado com base na exploração econômica, na marginalização de saberes e conhecimento; o que veio a resultar em sistemas políticos, ideológicos, jurídicos, religiosos e culturais que não somente supervalorizassem as ações colonizadoras, mas também que ratificassem tal ideia sob a construção do discurso do fim da barbárie, promovendo civilidade aos pagãos e aos bárbaros, seja por meio da religião, da língua ou dos conceitos impostos.

Nesse contexto esse mecanismo causal tem seu molde de identidade baseado na supremacia europeia, que fora reiterada por uma episteme dominante, a qual tinha a negativa desta identidade dos povos originários produzidos por meio da violência, da negação e do não reconhecimento à subjetividade desses seres-humanos.

Intencionalmente o referido mecanismo produziu o colonialismo e a colonialidade de poder, já tratadas teoricamente no terceiro capítulo. A colonialidade de poder assume um padrão global no que se refere à produção do conhecimento, a institucionalização e teias sociais produzidas pela colonização. A amplitude da colonialidade é racionalmente pensada pelos detentores do conhecimento dominante, que viriam gerar a episteme de supremacia, numa construção institucionalizada e prolongada de poder que duraram mais que o próprio processo de colonização. A colonialidade é o mecanismo causal que sustenta um padrão impositivo europeu, desconstruindo qualquer episteme ligada aos Direitos Humanos, e universalizando os conhecimentos e os saberes.

É sobre esse contexto histórico, intencionalmente pensado e criado, determinado pela supremacia de saberes e de conhecimento, que o cenário geopolítico constrói seus esteios e sua base. Ações calculadas nas estruturas de poder, determinadas por uma cultura religiosa, étnica, social, cultural europeizada, guiada pelos padrões econômicos de dominação capitalista.

A partir dessa perspectiva, que pode ser considerada o elo para o segundo mecanismo causal: a Carta das Nações e o universalismo dos Direitos Humanos.

6.2. MECANISMO CAUSAL II: A Carta das Nações e o paradigma da Universalidade

O eurocentrismo como parâmetro universal de saberes e de conhecimento cria o primeiro elo para o segundo mecanismo causal, a Carta das Nações e o universalismo. Mesmo séculos após a colonização, a perpetuação da colonialidade de poder se reveste nas relações geopolíticas. Mais precisamente nos países colonizadores, os quais impuseram suas vontades aos países colonizados, guiados pela economia e, por conseguinte, nas relações sociais, estruturais e institucionais.

Pós Segunda Guerra Mundial inicia-se no mundo dois processos concomitantemente: e interligados o primeiro a Guerra Fria, marcada por um confronto direto entre duas super potências; e determinada por uma finalidade econômica que punha dois sistemas em duelo entre as grandes nações do mundo. O segundo, o reconhecimento da necessidade da internacionalização do Direito frente às atrocidades promovidas na Segunda Guerra.

A Guerra Fria não tem um vencedor enquanto Nação, mas sedimenta em definitivo o Capitalismo como sistema dominante. Aqui, pode-se compreender, mais uma vez, que o eurocentrismo formava as bases econômicas e culturais do mundo, desta vez com outros países que ganharam força ao longo da pós colonização. Dentre eles, os Estados Unidos (geograficamente localizado no Hemisfério Norte).

Movidos pelos mesmos interesses e preferências, a colonialidade de poder segue na perpetuação de um comportamento padrão, na supremacia dos valores impostos por meio da cultura, do conhecimento e dos saberes. O que modifica este cenário agora é a força que o capitalismo adquire no mundo pós Guerra Fria e a criação da Organização das Nações Unidas (ONU) com a finalidade de instituir a paz mundial.

Mas quem determina a paz mundial? E sobre que vontades e interesses são criadas as diretrizes para essa paz e para as diretrizes que guiam a transnacionalização dos Direitos Humanos? A criação da ONU e, por conseguinte a Carta das Nações conduziu a positivação dos Direitos Humanos nas constituições de diversos países, institucionalizando-os por meio de princípios universais, determinados pelos países chave na construção da ONU.

Este poderia ser o momento mais adequado para corrigir às injustiças epistêmicas de conhecimento e saberes, bem como no próprio processo de desigualdade causado pela colonização; mas a Carta das Nações foi construída e ratificada sob escolha e preferências políticas dos países dominantes, corroborando também as epistemes hegemônicas. Tal racionalidade que guia essas escolhas ficaram sob o interesse dos Estados que conduziam o cenário geopolítico.

Uma Nova Ordem Internacional se erguia, baseada na paz mundial, na segurança dos países e na promoção do desenvolvimento da independência produtiva que construíam as principais relações internacionais. Por meio dessa, regras comuns de conduta e condução passaram a “guiar” o mundo, por meio dos propósitos e princípios trazidos pela Carta das Nações.

O princípio de igualdade, que não fazia distinção entre colonizados e colonizadores, entre os países que determinavam à Nova Ordem Mundial e àqueles que se sujeitavam às mesmas, eram agora determinados pelo caráter universal trazido pela Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Neste segundo mecanismo causal, fio condutor do *Process Tracing*, é justo por meio da universalidade que as diferenças são destacadas. E o universalismo viria a

sedimentar mais uma vez a colonialidade de poder, desta vez com um elemento a mais de destaque, o lugar econômico de tais países: os países desenvolvidos, em desenvolvimento e subdesenvolvidos do globo. Agora, não era apenas a Europa que reafirmava o eurocentrismo, mas as demais Nações que cresceram e se desenvolveram baseadas nestes alicerces.

Assim não há correção às injustiças epistêmicas, e muito menos a equidade necessária aos Direitos Humanos, o qual deveria ser pensando de maneira pluriversal, respeitando, visibilizando e reconhecendo as diversas características globais. Em meio a essas injustiças epistêmicas, um terceiro mecanismo causal surge: as Epistemologias do Sul. Essa emerge numa tentativa de mostrar a fragilidade da universalidade e o reconhecimento à perpetuação da colonialidade de poder, séculos após o processo de colonização.

A possibilidade de uma nova epistemologia, que venha a colocar em xeque a solidez construída por ideias capitalistas, territorialistas, brancas, ocidentais e eurocêntricas (leia-se nesta base os EUA também) vem a suscitar o mecanismo causal que conduz a essa nova epistemologia, e suas peculiaridades, tão vanguardistas no cenário global.

6.3. MECANISMO CAUSAL III: As Epistemologias do Sul, a ecologia de saberes e a possibilidade de um novo paradigma

Mediante as lutas sociais, a busca pela ascensão de alguns países do globo, a necessidade de dar visibilidade às injustiças contra os povos abriu possibilidade para repensar a característica da universalidade. As inquietações do teórico Boaventura de Sousa Santos, apresentadas no capítulo anterior, abre leque para uma série de questionamentos sobre a visibilidade dada aos povos originários, sua cultura, seu conhecimento e seus saberes.

Esse mecanismo causal cria espaço para repensar a episteme hegemônica, que perdurou durante séculos, para dar espaço a possibilidade de uma nova episteme pautada na Ecologia dos Saberes. Para isso, foi se preciso entender a teoria de uma linha imaginária criada para dividir o mundo em dois hemisférios, compreendendo não numa relação cartográfica ou geográfica, mas por meio do entendimento que o modelo vigente culturalmente, socialmente, juridicamente e economicamente estava disposto

nas determinações dos países colonizadores, os quais sua maioria se encontram no Hemisfério Norte.

O teórico, por meio das Epistemologias do Sul, evidencia as desigualdades existentes entre esses dois mundos, constituindo uma linha abissal de diferenças que torna impossível a convivência entre eles. Nesta perspectiva, o processo de exclusão se faz presente e a subjugação do Sul pelo Norte, mediante as condições as que foram impostos.

Mas o que conduz a este mecanismo causal? Nada menos que preferências e interesses dos países determinantes do globo. Contudo, da mesma forma que o processo de colonização invisibilizou esses países; o processo de globalização passou a necessitar dos mesmos. Isto porque para que os países dominantes perpetuassem sua hegemonia no cenário global atual precisavam estabelecer também relações econômicas, sociais e políticas com o Sul global, trazendo à tona conhecimentos, saberes, culturas nunca antes visitados mundialmente.

É desta necessidade que Boaventura de Sousa Santos vem racionalmente propor fim a esta linha abissal, por meio da Ecologia dos Saberes. Essa não busca a exclusão dos saberes do Norte, mas a possibilidade de visibilidade, de emergência e de uma nova construção sócio-global, com ênfase no respeito às diversidades existentes no globo e às peculiaridades dessas diversidades na construção das pautas globais.

Este momento pós abissal, que também depende do interesse dos países do Norte global, vem a tornar possível o ideal de equidade entre os povos e as Nações, baseado num conceito que não somente fragiliza, mas coloca em xeque o universalismo.

(...) o investigador pós-abissal deve aprender a ver profundamente, mas sempre tendo em conta o facto de que lida com corpos desiguais e desigualmente diferenciados e de que essas desigualdades e diferenças definem as formas como os corpos são vistos e também como vêem o investigador e ainda as formas como se vêem a si próprios entre si. (SANTOS, 2018, p. 284)

Desta maneira se abre espaço para se refletir acerca do surgimento de um novo paradigma, desta vez pluriversal. É fato que o mesmo também segue pautado na racionalidade e na intencionalidade dos atores envolvidos, neste caso de maneira macro. Isto porque o próprio processo de globalização possibilita o reconhecimento

aos países do Sul global como pontos estratégicos para o alcance de seus interesses.

Numa relação de “dependência” inversa, os países do Norte passam a depender dos países do Sul não mais para construir suas forças hegemônicas, mas para mantê-las. Contudo, isso só se faz possível se houver um reconhecimento e uma ressignificação dessas Nações, dando visibilidade e relevância as mesmas, mas claro, sob a condução dos países do Norte.

E para este objetivo, o caminho mais viável que se tem é o da pluriversalidade. Da construção de um projeto global onde os dois hemisférios coexistam em suas peculiaridades. Ressaltando que, mesmo em meio a esta nova construção, as hegemônias não serão quebradas ou findadas; mas haverá espaço para repensar e visitar outros espaços de conhecimentos e saberes, os quais foram marginalizados durante séculos.

Esse mecanismo causal constrói um elo para o último possível mecanismo, ou ao resultado esperado por meio dessa relação de processamento de variáveis: o reconhecimento da pluriversalidade de conhecimento e saberes e, como consequência, o surgimento de um novo paradigma. E, assim, por meio dele o processo de decolonialidade seja possível, ou mais que isso, seja palpável e realizável.

Em situações de exclusão, resistência e luta, muitas vezes o visível é bastante menos importante do que o invisível. O que é invisível pode ter sido escondido do investigador ou pode ser invisível para todos ou para a grande maioria das pessoas. O investigador moderno foi treinado para prestar especial atenção ao invisível. (SANTOS, 2018, p. 286)

Logo, devemos cada vez mais estar atentos às construções visíveis afim de identificarmos aquilo que fora intencionalmente invisibilizado, para que este seja investigado e, por que não, revelado e enaltecido. Essa foi a proposta do presente estudo, identificar e transpassar a linha abissal em busca de modelos racionalmente criados com o intuito de obscurecer cada vez mais o invisível. “A ciência abissal moderna está interessada no invisível que se possa tornar visível através do trabalho científico e não no invisível que ela própria gera” (SANTOS, 2018, p. 286).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O primeiro ponto a ser considerado é que aqui não há uma conclusão de um processo definitivo de quebra paradigmática; mas há sim um caminho que está sendo traçado, unido pelos mecanismos causais acima apontados, que conduzem a pluriversalidade como uma característica muito mais adequada a atender às diretrizes que norteiam os Direitos Humanos.

Contudo, é sim afirmativo colocar que a característica da universalidade vem sendo cada vez mais fragilizada a partir do surgimento de novas epistemologias que colocam em xeque as epistemologias hegemônicas, pautadas por uma imposição cultural dos países dominantes economicamente. No processo de decolonialidade, o qual este trabalho se debruçou, tal evidência pode ser confirmada com o surgimento das Epistemologias do Sul e a dimensão que a mesma vem ganhando não somente nos processos analíticos dos Direitos Humanos, mas também nos espaços que estão sendo abertos para os debates de reconhecimento e afirmação nas academias e na sociedade a fim de dar voz e espaço aos invisibilizados.

Ao longo desta dissertação, o caminho traçado para confirmar a construção paradigmática de uma nova possibilidade pluriversal, é o reconhecimento de que a colonização no Brasil, à qual passou por um processo de marginalização dos povos nativos, do silenciamento amordaçado das culturas locais, é fruto do eurocentrismo dominante, responsável pela constituição de epistemologias hegemônicas.

Neste caminhar, a falácia ao qual estão expostas tais verdades, impostas e sedimentadas de maneira quase que absoluta, suscitou questionamentos que conduziram às teorias emergentes do colonialismo e, por conseguinte, da colonialidade de poder, estabelecido até os dias atuais nas práticas e ações cotidianas dos brasileiros, a exemplo do próprio racismo estrutural, reverberado na sociedade atual.

Debates como esses levaram a repensar o processo de colonização no Brasil por meio dos estudos da decolonialidade. Esse permite uma (re) visitação ao processo de colonização brasileira, com o intuito de (re) significar essa colonização, abrindo espaços epistemológicos para construções afirmativas daqueles que foram invisibilizados e silenciados, bem como de tudo o que foi racionalmente e intencionalmente esquecido e apagado para dar vez e voz ao fortalecimento das

nações dominantes.

É justo por meio desses espaços, que as novas epistemologias vão surgindo e suscitando verdades e realidades não trazidas à tona. A Ecologia dos Saberes é um dos caminhos que conduz a essas novas epistemologias, propondo o reconhecimento e afirmação de culturas e saberes, que, por meio de uma escolha intencional das culturas hegemônicas, foram suprimidos ou mesmo marginalizados em sua tamanha importância e relevância na construção social brasileira.

A partir dessa Ecologia dos Saberes há “finalmente” uma ruptura de uma linha abissal imaginária entre o Norte e o Sul do hemisfério global, propondo então por meio dessa ruptura um diálogo não excludente entre tais mundos, mas ao contrário, inclusivo. No qual os dois mundos possam promover não somente o diálogo, mas o reconhecimento da importância de ambos para a construção da atual sociedade contemporânea, e partir desse reconhecimento, uma nova adequação dessas estruturas sociais.

Essa adequação passa não somente pelo reconhecimento, mas pelo reposicionamento de lugares, culturas, religiões, estratificações sociais baseadas nas questões étnico-raciais e econômicas, espaços geográficos entre outros. E assim por meio desse reconhecimento e reposicionamento, as Epistemologias do Sul possam solidificar como uma epistemologia pluriversal, não somente de reconhecimento, mas reafirmação e de ressignificação.

Contudo, importante pontuar que a construção desse novo paradigma, que paulatinamente vem ampliando seus espaços de debate e de discussão, não acontece de maneira aleatória. Assim, como a colonização atendeu aos interesses dos países que detinham o poder econômico e cultural; a pluriversalidade também emerge no momento em que as nações que se encontram em lugares privilegiados “permitem” que esses espaços sejam criados e que outras epistemologias também surjam.

Isto porque nesta nova configuração geopolítica, na qual os Direitos Humanos norteiam as principais questões jurídicas, direcionadas por meio do Princípio da Igualdade, propositura basilar das Carta das Nações, é fundamental a existência de tais reconhecimentos. Não deixando de pontuar também, que a racionalidade intencional que possibilitou a “visibilidade” desses saberes e culturas não deve ser compreendida num sentido pejorativo, ou seja, não há um malefício que esse reconhecimento aconteça movida pelos interesses dos países dominantes. Há sim que se comemorar por isso! Afinal, foram séculos de inexistência.

Ainda que seja propositalmente, frente às necessidades econômicas e políticas das grandes nações num mundo globalizado, hoje se faz possível vislumbrar um mundo muito mais diverso e difuso em suas culturas e saberes, em seus povos e na representatividade que isso significa para a construção de Direitos Humanos mais humanos e muito mais justos.

A relação entre os mecanismos causais, já apresentados no capítulo anterior, conduzem então a resposta ao seguinte problema de pesquisa, proposto na introdução deste trabalho: a construção pluriversal do decolonialismo promove uma nova compreensão dos Direitos Humanos a partir da quebra do paradigma da universalidade?

Sim, a partir de tudo o que foi exposto, a decolonialidade, construída por meio da Ecologia dos Saberes, presente nas Epistemologias do Sul, vem contribuindo fortemente para um entendimento mais justo, igualitário e equitativo dos Direitos Humanos, a partir de uma visão de reconhecimento, ressignificação e afirmação das culturas e saberes dos povos colonizados e de toda sua importância na construção da sociedade atual, abrindo então caminho para que o estudo da decolonialidade seja um grande passo no reconhecimento da pluriversalidade como uma característica dos Direitos Humanos em oposição à universalidade. “(...) ver profundamente significa cultivar a capacidade de ver a presença ou a ausência do invisível no visível” (SANTOS, 2018, p. 287).

Convido-o, assim, a abrir a mente para enxergar o inimaginável na formação geopolítica da sociedade internacional e, por sua vez, as consequências desenvolvidas na construção de sistema jurídico.

8. REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

ANDRADE, Isabela Assunção de Oliveira. O comitê especial sobre a descolonização da ONU: Entre o colonialismo e a colonialidade. **Revista de Discentes de Ciência Política da UFSCAR** Vol.5 – n.3. 2018

Assembleia Geral da ONU. **DECLARAÇÃO UNVIERSAL DOS DIREITOS HUMANOS**. (217 [III] A). Paris, 1948. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>. Acesso em 20 de julho de 2020.

ASSUNÇÃO, Thiago. Educação em Direitos Humanos. *In: Direitos humanos e políticas públicas*. Org. Eduardo Faria Silva, José Antônio Peres Gediél, Silvia Cristina Trauczynski. Curitiba: Universidade Positivo, 2014, p.85-98.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. *Revista Brasileira de Ciência Política*, (11), 89-177. 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>> . Acesso em 21 de fevereiro de 2021.

BALLESTRIN, Luciana. **O sul Global como projeto político**. Horizontes ao Sul. 2020. Disponível em: <<https://www.horizontesaosul.com/single-post/2020/06/30/o-sul-global-como-projeto-politico>>. Acesso em 24 de junho de 2021.

BARRAL, Gilberto. PRÁTICAS REPRODUTIVISTAS E TRANSFORMAÇÕES NAS ESCOLAS PÚBLICAS. **Línguas & Letras**, [S.l.], v. 6, n. 11, p. p. 251-266, jan. 2000. ISSN 1981-4755. Disponível em: <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/linguaseletras/article/view/884>>. Acesso em 24 de agosto de 2021. doi: <https://doi.org/10.5935/rl&l.v6i11.884>.

BELLINI, Giuseppe. “**Motolinía y Las Casas frente al hombre de América.**” In: THESAURUS. Tomo L. Núms. 1, 2 y 3. TH. XLV. Centro Virtual Cervantes, 1995. Disponível em: <https://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/50/TH_50_123_576_0.pdf>. Acesso em 19 de fevereiro de 2021.

BENNETT, Andrew; CHECKEL, Jeffrey T. (Ed.) **Process-tracing: from metaphor to analytic tool**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

BENNETT, Andrew. **Process-tracing: A Bayesian Perspective**. In: **The Oxford Handbook of Political Methodology**. New York, NY: Oxford University Press, 2008.

BOHMAN, James. **Domination, epistemic injustice and republican epistemology**. **Social epistemology**, v. 26, n. 2, p. 175-187, 2012.

BROCHADO, Mariá. **O Direito como mínimo ético e maximum ético**. Disponível em: <<https://revista.direito.ufmg.br/index.php/revista/article/view/70/66>> Acesso em 05 de junho de 2021.

BUNGE, Mario. **Epistemologia**. São Paulo: Quieroz Editor, 1980.

CARVALHO, Érica Rios de; ROCHA, Victor Lira; OLIVEIRA, Rômulo Luiz Dias da Rocha Bento. Liberdade, liberdade, abre as asas sobre quem? Da declaração de direitos do homem e do cidadão à declaração universal de direitos humanos. **Revista Direitos Fundamentais e Alteridade**, Salvador, V. II, Nº 01, p. 49 a 64, jan-jun, 2018

CASALI, A. Descolonização e Direitos Humanos na Educação. **Revista de Educação Pública**, [S. l.], v. 23, n. 53/1, p. 259-279, 2014. DOI: 10.29286/rep.v23i53/1.1617. Disponível em: <<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/1617>>. Acesso em 19 de fevereiro de 2021.

CAYOLLA, Júlio. **Cartas DE Júlio Cayolla para Alfredo Pimenta**. 1933. Disponível em: <<https://archeevo.amap.pt/details?id=83340>>. Acesso em 24 de janeiro de 2021.

CESARE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Trad: Cláudio Wiler. São Paulo: Veneta. 2020.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **A evangelização do novo mundo: o plano do Pe. Manuel da Nóbrega**. Revista de História (USP), São Paulo, v. 0, p. 37-47, 1996.

CLAVERO, Bartolomé Clavero. **Constitucionalismo Global: Por uma história verossímil dos direitos humanos**. Trad: W Rocha Fernandes Assis. Goiânia: Palavrear, 2017

COLAÇO, Thais Luzia. Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina : o direito e o pensamento decolonial / In: **Pensando o Direito no Século XXI** Volume IV. (org) Thais Luzia Colaço, Eloise da Silveira Petter Damázio. – Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.

COLLIER, David. **Understanding Process-tracing**. PS: Political Science and Politics. Vol. 44, N. 4, p. 823-830, 2011.

CUNHA, Teresa. **As memórias das guerras e as guerras de memórias. Mulheres, Moçambique e Timor-Leste**. Revista Crítica de Ciências Sociais, n.96, p. 67-86. 2012.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. **Decolonizando os Direitos Humanos**. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG, Brasil. Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba, v. 11, n. 1, 127-155, jan./abr. 2019

CUNHA, Leonora Schettini Martins; LEITÃO, Carmen Emanuely. **Potencial do uso de Process Tracing na análise dos fenômenos políticos**. 9º Congresso Latino-americano de Ciência Política, organizado pela Associação Latino-americana de Ciência Política (ALACIP). Montevideu, 26 a 28 de julho de 2017

DECLARAÇÃO E PROGRAMA DE AÇÃO DE VIENA. Conferência Mundial sobre Direitos Humanos. Viena, 14-25 de Junho de 1993. Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1993%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20e%20Programa%20de%20A%C3%A7%C3%A3o%20adoptado%20pela%20Confer%C3%Aancia%20Mundial%20d>>

[e%20Viena%20sobre%20Direitos%20Humanos%20em%20junho%20de%201993.pdf](#)>. Acesso em 18 de junho de 2021.

DEL PRIORE, M. **História da criança no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Contextos, 1992

DEMÉTRIO, F.; BENSUSAN, H. N. O conhecimento dos outros: a defesa dos direitos humanos epistêmicos. **Revista do CEAM**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 110–124, 2019. DOI: 10.5281/zenodo.3338716. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/revista-doceam/article/view/22296>>. Acesso em 23 de junho de 2021.

DICIONÁRIO TUPI GUARANI. Dicionário de Palavras Brasileiras de Origem Indígena – Clóvis Chiaradia. **DICIONÁRIO Ilustrado Tupi Guarani**. Disponível em: <<https://www.dicionariotupiguarani.com.br/dicionario/curumim/>>. Acesso em 24 de agosto de 2021

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação – na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000

DUSSEL, Enrique. **O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes. 1993

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF.2010.

FERRÃO, Vera Maria. **Diferenças culturais, interculturalidade e educação em direitos humanos** Educ. Soc., Campinas, v. 33, n. 118, p. 235-250, jan.-mar. 2012 Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/es/a/QL9nWPmwbhP8B4QdN8yt5xg/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em 24 de agosto de 2021.

FERREIRA, Isabel Alves. **A questão indígena na sala de aula: desafios e contradições do ensino e um estudo de caso na escola de educação básica helena de oliveira-pilar/al**. Universidade Federal de Alagoas. Instituto De Ciências Humanas, Comunicação E Artes-Ichca Curso De Licenciatura Plena Em História.Alagoas. 2019

FLORES, Joaquín Herrera. **Teoria Crítica dos Direitos Humanos – Os Direitos Humanos como Produtos Culturais**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 8ª ed. Trad. Luiz Felipe B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Sobre a arqueologia das ciências** - Resposta ao círculo epistemológico. Em M. B. Motta (Org.), *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento - Michel Foucault (V. L. A. Ribeiro, Trad.)* (pp. 82-117). Rio de Janeiro: Forense Universitária.2005

FRAZÃO, Dilva. Padre Manuel da Nóbrega: Padre Jesuíta. **E-biografias**. Disponível em: <https://www.ebiografia.com/padre_manuel_da_nobrega/> Acesso em 24 de agosto de 2021.

FRICKER, Miranda. **Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing**. Oxford University Press, 2007.

FRICKER, Miranda. **Can There Be Institutional Virtues?** Oxford Studies in Epistemology, v. 3, p. 235, 2010.

GARIGHAN, Grégorie **Epistemicídio e o apagamento estrutural do conhecimento africano**. Jornal da Universidade. Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre. 20 de maio de 2021 Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/jornal/epistemicidio-e-o-apagamento-estrutural-do-conhecimento-africano/>> Acesso em 05 de julho de 2021.

GOMES, Fúlvio de M. **As Epistemologias do Sul de Boaventura de Sousa Santos: por um resgate do sul global**. Revista Páginas de Filosofia, v.4, p, 39-54, dez 2012.

GROTIUS, Hugo. **O Direito da Guerra e da Paz**. 2ª ed. Trad. Ciro Mioranza. Vol. 1. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

GROVOGUI, Siba. A Revolution nonetheless: the global South in international relations. **The Global South**. Vol.05, n 1, pp.175-190. 2011

GUERRA NETO, Antonio de Melo; TEIXEIRA, João Paulo Allain. Pluralismo e direitos humanos da América Latina: uma leitura da tradição ocidental em perspectiva decolonial. *In*: MOREIRA, Felipe Kern; SPAREMBERGER, Raquel Fabiana L. (orgs). **Pluralismo Jurídico: Coletânea de Estudos Avançados**. Andradina: Editora Meraki, 2021, p. 201-220.

HABERMAS, Jürgen. **Ciência e Técnica como Ideologia**. São Paulo: Unesp.2015

HALL, Peter A. e TAYLOR, Rosemary C.R. As três versões do neoinstitucionalismo. **Lua Nova**, n.58, 2003

HARVEY, D. **17 contradições e o fim do capitalismo**. Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2016.

HENRIQUES, Isabel Castro. Colônia, colonização, colonial e colonialismo. **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. (ORG). Livio Sansone E Cláudio Alves Furtado. Universidade Federal Da Bahia. Editora Da Universidade Federal Da Bahia. Salvador. 2014

HINKELAMMERT, Franz. **El Grito Del Sujeto**. São José/Costa Rica: Departamento Euménico de Investigaciones (DEI), 1998

HUNT, L. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

IGLESIAS, Francisco. **Encontro de duas culturas: América e Europa**. Estud.: São Paulo, v. 6, n. 14, p. 23-37, Apr. 1992. Disponível: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141992000100003&lng=en&nrm=iso> Acesso em 24 de fevereiro de 2021

JARDIM, Amorim Camila. **Understanding the concept of Global South: an initial framework.** 2015.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** São Paulo: Abril Cultural, 1974

LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevísima relación de la destrucción de las Indias.** 20ª ed. Edición de André Saint-Lu. Madrid: CATEDRA Letras Hispánicas, 2017.

LANDER, Edgardo. **Marxismo, eurocentrismo y colonialismo.** In: BORON, Atilio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (Comp.). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas,* Buenos Aires: CLACSO, 2006.

LIXA, Ivone; SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. **Direito e Hermenêutica: Elementos para uma Revisão Crítica Descolonizadora.** Blumenau: Edifurb, 2016.

LUGONES, María. **Colonialidad y género.** Tabula Rasa. Bogotá – Colombia, n. 9, p. 73-101, julio-diciembre, 2008.

MAHONEY, James. **The logic of process tracing tests in the Social Sciences. Sociological Methods & Research.** 41(4) 570–597. 2012.

MAIA, Fernando Joaquim Ferreira; FARIAS, Mayara Helenna Veríssimo de. *Colonialidade do poder: a formação do eurocentrismo como padrão de poder mundial por meio da colonização da América.* **Interações** (Campo Grande) 2020, v. 21, n. 3 pp. 577-596. Disponível em: <<https://doi.org/10.20435/inter.v21i3.2300>> Acesso em 24 de agosto de 2021.

MAIA, Bruna, S; MELO, Vico Dênis. **A colonialidade do poder e suas subjetividades.** Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF v. 15 n. 2 julho 2020.

MARCÍLIO, Maria Luiza. **Carta do Atlântico de 1941.** Biblioteca Virtual de Direitos Humanos. Universidade de São Paulo. Usp. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-Internacionais-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-1919-a-1945/carta-do-atlantico-1941.html>. Acesso em 29 de setembro de 2021.

MARTINEZ, Rosilio Alejandro. *Pluralismo Jurídico em el constitucionalismomexicano frente al nuevo Constitucionalismo Latinoamericano.* **Direito e Praxis.** V.08, n.04.2017. p.3037-3068.

MARTINS, Hugo Lázaro Marques. **O conselho de segurança das nações unidas e a sua contribuição para manutenção da segurança internacional: uma breve reflexão sobre sua estrutura organizacional e atuação na manutenção da paz.** 2017. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=9084df79b057a0c7#:~:text=Considerado%20por%20um%20grande%20n%C3%BAmero,seguran%3%A7a%20e%20da%20estabilidade%20internacional>>. Acesso em 21 de junho de 2021.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira, **Curso de Direito Internacional Público**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2014.

MBAYA, Etienne-Richard. Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas. **Estudos Avançados** 1997, v. 11, n. 30, pp. 17-41. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-40141997000200003>> Acesso em 24 de agosto de 2021.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, nº 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifesto. Em S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global** (pp. 25-47). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. 2007.

MÖDERLER, Catrin. **Constantinopla é tomada pelos turcos**. Calendário histórico. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/1453-constantinopla-%C3%A9-tomada-pelos-turcos/a-325020>. Acessado em 29 de setembro de 2021

MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente. **Historia de los indios de la Nueva España**. Real Academia Española. Madrid: Centro para la edición de los clásicos españoles, MMXIV. (Edición, estudio y notas de mercedes serna arnaiz y bernat castany prado). Disponível em: <<http://www.fundacionaquae.org/wp-content/uploads/2017/07/Historia-de-los-Indios.pdf>> Acesso em 16 de fevereiro de 2021

NADER, Adalberto. **Conselho de Segurança e o seu papel no século XXI, ONU por um mundo UNO**. Curitiba: Juruá Editora, 2010.

NANTES, M. **Relação de uma missão no Rio São Francisco**. São Paulo: Nacional, 1979.

O DIÁRIO DE SÃO PAULO. Carácter da colonização portuguesa”. Boletim Geral das Colónias. N.º 112, Outubro de 1934, p. 261

PAIVA, M. L. P. de. Um Olhar sobre “Epistemologias do Sul” de Boaventura de Sousa Santos. **Revista Brasileira Multidisciplinar**, [S. l.], v. 18, n. 1, p. 199-205, 2015. DOI: 10.25061/2527-2675/ReBraM/2015.v18i1.349. Disponível em: <<https://revistarebram.com/index.php/revistauniara/article/view/349>> Acesso em 10 de julho de 2021.

PEDERSEN, Rasmus Brun; BEACH, Dereck. **Process-Tracing Methods: foundations and guidelines**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2013

PETIT, Philip. Republican Freedom and contestatory democracy. In: SHAPIRO, I. e HACKERCORDON, C. (eds.). **Democracy's value**. Cambridge: Cambridge University Press: 163-190. 1999.

PINO, B. A. **Evolução histórica da Cooperação Sul-Sul (CSS)**. In: SOUZA, A. Repensando a Cooperação Internacional para o Desenvolvimento. IPEA, 2014

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o Direito Constitucional Internacional**. Caderno de Direito Constitucional. Módulo V. Escola da Magistratura do Tribunal Regional Federal da 4ª Região, Porto Alegre-RS, EMAGIS, 2006

RIBEIRO, Adelia Miglievich. Darcy Ribeiro e o enigma Brasil: um exercício de descolonização epistemológica. **Sociedade e Estado** [online]. 2011, v. 26, n. 2, pp. 23-49. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69922011000200003>>. Epub 02 Feb 2012. ISSN 1980-5462. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922011000200003>. Acessado em 29 de setembro de 2021

RODRIGUES JÚNIOR, Manuel. **Aventura do Mato e colonização dirigida**. Lisboa: Estudo de Assuntos Coloniais. 1945.

STORTO, Luciana Raccanello. **Línguas indígenas: tradição, universais e diversidade**. **Campainas**: São Paulo. Mercado das Letras 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. In: **Anuário Mariateguiano**. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Edgardo Lander (Org.). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y modernidad-racionalidad**. 2005. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-e-Modernidade-Racionalidade>>. Acessado em 15 fevereiro de 2021.

QUINTERO, Pablo. **Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en américa latina**. Universidade de Buenos Aires. Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL-UBA Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural. Papeles de Trabajo N°19-Junio 2010

SEGATO, Rita Laura. **Gênero e colonialidade**: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Trad. Rose Barboza. E-cadernos CES (Online), v. 18, p. 106-131, 2012. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/eces/1533>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Crítica da razão indolente**. São Paulo: Editora Cortez, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Do pós-moderno ao pós-colonial**: e para além de um e de outro. Conferência de abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 16 set. 2004. 45 p. Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/43227>> Acesso em 25 de abril de 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O direito dos oprimidos**. São Paulo: Editora Cortez, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O Fim do Império Cognitivo: a afirmação das Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 31-83.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Uma concepção multicultural de direitos humanos**. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ln/a/gVYtTs3QQ33f63sjRR8ZDgp/?lang=pt&format=pdf>> Acesso em de 21 maio de 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 9ª ed. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna**. Estudos Avançados [online]. 1988, v. 2, n. 2], pp. 46-71. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-40141988000200007>>. Epub 29 Mar 2006. Acesso 16 de junho de 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa; ARAÚJO, Sara; BAUNGARTEN, Maíra. **As Epistemologias do Sul num mundo fora do mapa**. Sociologias, Porto Alegre, ano 18, no 43, set/dez 2016, p. 14-23

SANTOS, Boaventura de Sousa; MARTINS, Bruno Sena. (orgs.) **O Pluriverso dos Direitos Humanos: a diversidade das lutas pela dignidade**. Belo Horizonte: autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos ces**, n. 18, 2012. Disponível em: <<http://eces.revues.org/1533>> Acesso em 4 de agosto de 2021

SILVA, Neves Daniel. Grandes Navegações. **História do Mundo**. Disponível em: <https://www.historiadomundo.com.br/artigos/as-grandes-navegacoes.htm>. Acessado em 29 de setembro de 2021.

SILVA, Andréia Rosa KURROSCH da, Povos Indígenas, História, Memória e Educação, Andréia Rosa da Silva Kurrosch, Fernanda Brabo Sousa e Rodrigo Allegretti Venzon, in: **Povos indígenas e Educação**/ Maria Aparecida Bergamaschi, Maria Isabel Habckost Della Zen e Maria Luisa Merino de Freitas Xavier (orgs) 2 Ed. Porto Alegre Ed. Mediação, 2012

TEIXEIRA, João Paulo Allain. 70 anos da Declaração Internacional dos Direitos do Homem: entre promessas e paradoxos. PRONER, Carol; et. al. **70º Aniversario de la**

Declaración Universal de Derechos Humanos: la protección internacional de los derechos humanos en cuestión. Valência: Tiranto lo blanch, 2018a, p. 313-318.

TEIXEIRA, Rannyelle R. **O sentido da colonização portuguesa: a relação entre colonos e nativos africanos no boletim geral das colônias (1933-1945).** Revista. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. [online]. v. 13, n. 1. 2018b.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. À moda de Foucault: um exame das estratégias arqueológica e genealógica de investigação. **Lua Nova**, São Paulo , n. 81, p. 215-248, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452010000300009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 03 maio de 2021. <https://doi.org/10.1590/S0102-64452010000300009>.

VELOSO FILHO, Francisco de Assis. **A expansão europeia dos séculos xv e xvi: contribuições para uma nova descrição geral da terra.** Revista Equador (UFPI), Vol.1, nº 1, p. 4-25 Junho/Dezembro, 2012.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **O universalismo europeu: a retórica do poder.** Trad Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.