



A RESSIGNIFICAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS COMO INSTRUMENTOS DE DECOLONIALIDADE SEGUNDO A TEORIA CRÍTICA DE HERRERA FLORES

Autor: Felipe Antonioli¹

Resumo: A chamada virada subjetiva da modernidade apresentou bases importantes para a afirmação de uma nova identidade humana, destacando o racionalismo em detrimento da ideia metafísica da idade medieval. Entretanto, a teoria clássica dos direitos humanos refletia um olhar histórico e geográfico bem determinado e propagava uma perspectiva objetiva e abstrata. Em decorrência disso, a compreensão universalista decorrente deste momento histórico acabou embasando formas hegemônicas de produção e reprodução social a partir do desenvolvimento capitalista europeu, que contribuíram para a invisibilidade de sociedades diversas. A teoria crítica de Herrera Flores tem como objetivo redefinir direitos humanos como produtos culturais, frutos de contexto, e, dessa forma, se relaciona à ideia de decolonialidade ao destacar sua função afirmadora e o seu papel de enfrentar a globalização eurocentrista. A nova compreensão de direitos humanos proposta por Herrera Flores, possibilitaria uma afirmação das sociedades periféricas e marginalizadas, e potencializaria suas lutas por dignidade, fortalecendo seus processos de resistência. Dessa forma, através de pesquisa teórica bibliográfica, utilizando-se o método dedutivo, este artigo propõe identificar a ideia de ressignificação de direitos humanos construída por Herrera Flores como instrumento de combate à colonialidade.

Palavras-chave: Teoria Crítica; Direitos Humanos; Idade Moderna; Colonialidade; Decolonialidade.

THE RESIGNIFICATION OF HUMAN RIGHTS AS INSTRUMENTS OF DECOLONIALITY ACCORDING TO HERRERA FLORES' CRITICAL THEORY

Abstract: The subjectivity of modernity presented bases for the affirmation of a new identity, detaching human rationalism from the metaphysical idea from the medieval age. However, the classical theory of human rights reflected a well-defined historical and geographical view and propagated an objective and abstract perspective. As a result, the universalist understanding from this historical moment ended up basing hegemonic forms of production and social reproduction from the European capitalist development, which contributed to the invisibility of diverse societies. Herrera Flores' critical theory aims to redefine human rights as cultural products, arising of context, and, in this way, relates to the idea of decoloniality by highlighting

¹ Mestrando em Direito pela Universidade de Passo Fundo. Especialista em Direito Civil e Processual Civil pela Universidade de Passo Fundo. Graduado em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – Campus de Erechim. Servidor Público do Estado do Rio Grande do Sul, Getúlio Vargas, Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail felipeantonioli@live.com.





its affirmative function and its role in facing Eurocentrist globalization. The new understanding of human rights proposed by Herrera Flores would enable an affirmation of peripheral and marginalized societies, and would potentiate their discussions for dignity, strengthening their resistance processes. Thus, through theoretical bibliographic research, using the deductive method, this article proposes to identify the idea of re-signification of human rights built by Herrera Flores as an instrument to combat coloniality.

Key words: Critical Theory. Decoloniality. Human rights. Modern age. Cultural Products.

Introdução

A idade moderna representou um período de ruptura, na medida em que concretizou bases importantes para a afirmação de uma nova identidade humana, que levava em conta o subjetivismo e o racionalismo. Essa nova estrutura está presente nas propostas de pensamento liberal, não só no âmbito econômico e político, mas também no âmbito sociológico consubstanciado no conteúdo das principais normatizações de direitos humanos da modernidade. Entretanto, a teoria clássica dos direitos humanos reflete um olhar histórico e geográfico bem determinado e propaga uma perspectiva objetiva e universal. Esse posicionamento acaba por ocultar aspectos importantes do processo de subjugação social que se mostrou presente na construção do conceito eurocêntrico de direitos humanos. A isso se relaciona a ideia de colonialidade, instituto que tem origem no sistema colonialista, mas abrange o vínculo entre o passado e o presente, relacionando-se com o padrão de poder resultante da experiência colonial. A presente pesquisa, então, visa analisar a questão da colonialidade frente à ideia eurocentrista de direitos humanos, a partir da obra de Herrera Flores.

O primeiro ponto estudado trata da apresentação do modelo eurocentrista de direitos humanos. Nesse momento, demonstra-se como o pensamento teológico medieval foi perdendo espaço na medida em que foi sendo disseminado um entendimento antropológico do sujeito. Indica-se também como uma série de eventos chave que possui a Europa como protagonista se tornou decisiva para a compreensão que se tem hoje acerca dos direitos humanos.

O ponto seguinte apresenta os conceitos de colonialismo e colonialidade e debate a influência do sistema clássico de direitos humanos na manutenção de um vínculo dominatório que acaba subjugando as sociedades à margem do desenvolvimento moderno europeu.

O terceiro ponto estuda os direitos humanos como produtos culturais, premissa básica da Teoria Crítica, que apresenta irrisignação a qualquer tipo de universalismo que vincule a condição humana a um modelo não histórico e abstrato, que não leve em conta as relações sociais do seu entorno e que pregue uma racionalidade pré-constituída.

Por fim, o quarto ponto destaca o papel decolonial da teoria de Herrera Flores, referindo-se como a proposta apresentada é capaz de empoderar os fatores sociais na construção e no desenvolvimento do conceito de direitos humanos e, conseqüentemente, apresentar novas práticas direcionadas à liberdade frente ao círculo vicioso em que caíram as intenções idealistas acerca dos direitos humanos.

A interligação entre o pensamento decolonial e a proposta de Joaquín Herrera Flores se faz atual e necessária para se pensar os direitos humanos em contextos não europeus. O estudo do tema se mostra pertinente, porque compreender a relação do pensamento decolonial e da construção eurocentrista de direitos humanos proporciona uma reflexão crítica capaz de destacar o papel dos direitos humanos enquanto elementos necessários a um processo emancipatório.



Através de pesquisa teórica bibliográfica, utilizando-se o método dedutivo, este artigo propõe identificar a ideia de ressignificação de direitos humanos construída por Herrera Flores como instrumento de combate à colonialidade.

1. O modelo eurocentrista de Direitos Humanos

A doutrina majoritária identifica a origem dos direitos humanos, no formato hoje conhecido, na idade moderna. Nesse momento, passou a haver um entendimento antropológico do sujeito. A chamada virada subjetiva da modernidade (HABERMAS, 2007) demonstrou o abandono da metafísica clássica e apresentou um novo meio de pensar e de produção do conhecimento. As estruturas de pensamento teológicas do mundo medieval foram perdendo espaço diante do desenvolvimento de novas relações políticas, sociais e econômicas que valorizavam a autonomia e a liberdade do sujeito.

A idade moderna representou, então, um período de ruptura, porque concretizou bases importantes para a afirmação de uma nova identidade humana, que levava em conta o subjetivismo e o racionalismo. Essa secularização da sociedade se relaciona com a transição de um regime feudalista para um regime burguês e a defesa desse modelo gerou a necessidade de uma clara divisão entre dois períodos históricos. Nas lições de Rangel (2011), a modernidade passou a ser vista como um presente da Europa para o resto do mundo.

A racionalidade humana como centro desse novo modelo elevou o poder da vontade e criou espaço para um pensamento subjetivista e para uma ideia de autonomia (KANT, 1960). Essa nova estrutura está presente nas propostas de pensamento liberal, não só no âmbito econômico e político, mas também no âmbito sociológico, consubstanciado no conteúdo das principais normatizações de direitos humanos da modernidade. Esse entendimento de liberdade é levado em conta na construção dos direitos individuais presentes, por exemplo, na Revolução Francesa (1789-1799).

A teoria tradicional encara os direitos humanos como pontos de chegada, ou seja, fins para os quais deve se direcionar a construção de direitos. Para tanto, lhes atribui características como inalienabilidade, irrenunciabilidade, imutabilidade, imprescritibilidade, inviolabilidade e universalidade (SILVEIRA; ROCASOLANO, 2010).

Contudo, a construção desse entendimento antropocêntrico embasou filosófica e politicamente as formas hegemônicas de produção e reprodução social, norteadas a partir do desenvolvimento capitalista europeu (CASTILHO, 2013). Ao passo que estabeleceu seu protagonismo a partir de acontecimentos da história europeia, o entendimento eurocêntrico de direitos humanos apresentou dois elementos fundamentais. O primeiro aspecto trata-se da definição de “humano”, que se relaciona a um indivíduo específico e deixa à margem aqueles que não podem atingir esse patamar, ou seja, estão desprovidos do que se definiu como humanidade. O segundo aspecto diz respeito ao “tempo/espaço”, ou seja, ao paradigma histórico que estabelece o nível de consciência e superação da sociedade (SANTOS, 2022).

Ou seja, a história dos direitos humanos na modernidade foi contada a partir de um ponto de vista específico. Ao analisar esse aspecto, Barreto (2013) ressalta que o estudo dos direitos humanos encontra uma reiteração de eventos chave – como a Magna Carta (1215), a Bill of Rights (1689), a independência dos EUA (1775), a Revolução Francesa (1789-1799) e a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). No entanto, os direitos humanos existem para além das ideias teorizadas nessa história e podem representar valores e ideais diferenciados a partir de outras histórias não contadas pelo discurso tradicional da modernidade.

Tomando-se como exemplo o texto da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), primeiro instrumento jurídico internacional geral de direitos humanos, é possível



identificar a presença de ideias contraditórias relacionadas à questão colonial. A ideia de dignidade da pessoa humana apresentada, da qual derivam fundamentos de justiça, liberdade e paz, baseia-se no reconhecimento de direitos genéricos. Segundo Herrera Flores (2009), essa concepção à priori dos direitos humanos exclui a análise das tensões existentes entre o direito positivado e as práticas sociais que buscam direitos a partir de seus grupos sociais e elementos culturais que produzem noções de dignidade distintas. Conforme esse entendimento, os direitos humanos são pensados como produtos fornecidos de antemão sem relação alguma com os conflitos sociais (HERRERA FLORES, 2009).

Esse universalismo particular acaba exteriorizando um olhar hierarquizado diante de pluralidades culturais, alimentando ideias de superioridade humana absoluta em relação a outras sociedades distintas. Sobre essa questão, Aziz (1999) refere que a ideia de direitos humanos universais dissemina um discurso alienante, porque é revestida de um aspecto homogêneo, atemporal e não histórico. Esse entendimento acaba funcionando como uma ferramenta ideológica de dominação cultural e geopolítica (WALLERSTEIN, 2007). Exemplo disso é o fato de que, embora internamente, o continente europeu tenha consolidado direitos individuais durante a idade moderna, além de suas fronteiras promoveu uma política de violação aos direitos humanos durante a colonização da Ásia, África, Austrália e América Latina (MUZAFFAR, 1999).

Percebe-se, então, que a teoria clássica dos direitos humanos reflete um olhar histórico e geográfico bem determinado e propaga uma perspectiva objetiva e universal. Entretanto, esse posicionamento acaba por ocultar aspectos importantes do processo de subjugação social que se mostrou presente na construção do conceito eurocêntrico de direitos humanos.

2. A questão da colonialidade

A crítica ao eurocentrismo existe desde os primórdios da colonização. Mas especialmente a partir do século XX vem sendo objeto de estudo de diversas escolas de pensamento, a exemplo da Teoria Pós-Colonial e da Teoria Decolonial (BARRETO, 2013).

Para compreender a relação do pensamento decolonial com as reflexões sobre direitos humanos, alguns elementos teóricos devem ser estudados. Um desses elementos é a diferenciação entre colonialismo e colonialidade (MIGNOLO, 2000). O conceito de colonialismo está relacionado a um período específico de colonização, a uma estrutura de dominação e de exploração baseada no controle de uma determinada sociedade sendo exercido por outra cuja sede encontra-se em outra jurisdição. A colonialidade, a seu turno, tem origem no sistema colonialista, mas abrange o vínculo entre o passado e o presente, relaciona-se com o padrão de poder resultante da experiência colonial e se protraí no tempo. Acerca do impacto da colonialidade na atualidade, aliás, dignas de nota as lições de Medici (2020, p. 955):

¿Cuál es el fin de esa barbarie que son las formas pasadas y actuales del colonialismo? El despojo de nuestra capacidad de reacción creativa frente a la injusticia de los entornos de relaciones sociales, sexuales, étnicas y territoriales. En sus Lecciones de Filosofía de la Historia Universal, Hegel proveyó una de las más célebres justificaciones de esa colonialidad bloqueadora de nuestro proceso cultural. La razón o Idea, el Espíritu en su desarrollo, va descartando, poniendo al margen de la historia, a pueblos y culturas. Indios, negros, judíos, musulmanes, latinos y por supuesto, en el subtexto, todas las mujeres, son descartadas en el progreso del espíritu. Se trata de un logocentrismo teleológico que



se encaminha hacia su fin y centralidad en la historia, que en su itinerario va descartando pueblos y culturas como un ángel exterminador. Una presentación idealizada como “progreso”, o “desarrollo” de los procesos históricos reales de colonialidad del poder, del saber, del ser y del hacer. Visto desde nuestra perspectiva, la barbarie que tiene su última encarnación en el neoliberalismo del capitalismo financiero globalizado.²

Dussel (1993) identifica a questão da colonialidade ao verificar a falácia do pensamento de que o padrão de desenvolvimento da modernidade deve ser seguido por qualquer cultura. Para ele, essa concepção de desenvolvimento legitimou um discurso de opressão que fundamentou a colonialidade, na medida em que articulava pensamentos de saída da imaturidade/selvageria em direção ao racionalismo crítico/humanidade.

Quanto à abrangência da dominação do colonizador sobre o colonizado, é possível identificar dois elementos: colonialidade do poder e colonialidade do saber. A chamada colonialidade do poder abrange “o poder e o conhecimento que permitem classificar e dominar o resto da humanidade” (MIGNOLO, 2004, p. 667). A colonialidade do saber deriva da colonialidade do poder e se refere “ao rol da epistemologia e às tarefas gerais da produção de conhecimento na reprodução dos regimes de pensamento colonial” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 127).

Ao tratar da colonialidade do poder, Quijano (1999) refere que a exploração colonial é fundamentada na premissa de que existem diferenças incomensuráveis entre colonizador e colonizado – como costumes, origem, raça, e assim por diante. Partindo dessa ideia, o colonizado é inferiorizado e isso legitimaria o exercício de um poder de controle por parte do colonizador. Aliás, sobre a colonialidade como ferramenta de controle social, dignas de nota as lições de Castro-Gomez (2005, p. 83):

O conceito da colonialidade do poder amplia e corrige o conceito foucaultiano de poder disciplinar [...]. Deste ponto de vista podemos dizer o seguinte: a modernidade é um projeto na medida em que seus dispositivos disciplinares se vinculam a uma dupla governabilidade jurídica. De um lado, a exercida para dentro pelos estados nacionais em sua tentativa de criar identidades homogêneas por meio de políticas de subjetivação; por outro lado, a governabilidade exercida para fora pelas potências hegemônicas do sistema-mundo moderno/colonial, em sua tentativa de assegurar o fluxo de matérias-primas da periferia em direção ao centro.

² Qual é o fim dessa barbárie que são as formas passadas e atuais do colonialismo? A desapropriação de nossa capacidade de reação criativa diante da injustiça nos ambientes das relações sociais, sexuais, étnicas e territoriais. Em suas Lectures on the Philosophy of Universal History, Hegel forneceu uma das mais famosas justificativas para essa colonialidade bloqueadora de nosso processo cultural. A razão ou Idéia, o Espírito em seu desenvolvimento, está descartando, colocando à margem da história, dos povos e das culturas. Índios, negros, judeus, muçulmanos, latinos e claro, no subtexto, todas as mulheres, são descartados no progresso do espírito. É um logocentrismo teleológico que caminha para seu fim e centralidade na história, que em seu itinerário descarta povos e culturas como um anjo exterminador. Uma apresentação idealizada como “progreso” ou “desenvolvimento” dos processos históricos reais de colonialidade do poder, do saber, do ser e do fazer. Do nosso ponto de vista, a barbárie que tem sua última encarnação no neoliberalismo do capitalismo financeiro globalizado.



A colonialidade do saber, por sua vez, é definida por Quijano (1999) como “uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica, colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos”. Ou seja, trata-se da dominação do conhecimento, que dá protagonismo a uma cultura determinada em detrimento das culturas diversas. Especialmente com relação à colonização da América, Edgard Lander (2005) comenta que, a partir da conquista ibérica no século XV, iniciou-se uma verdadeira reconstituição de saberes, linguagens e memória. A cultura nativa foi marginalizada para se afirmar a supremacia da cultura dos colonizadores. Nos séculos XVIII e XIX ocorreu a primeira onda dos movimentos de independência da América (DORFMAN; FRANÇA; ASSUMPÇÃO, 2015), mas esse processo de colonização do saber acabou gerando como consequência uma reorganização de territórios carregada da mesma narrativa universal (NOVAIS; JUCÁ; BERNER, 2019).

A Teoria Crítica dos direitos humanos, na tarefa de encarar os direitos humanos enquanto produtos culturais, relaciona-se com essa proposta de afirmação das dimensões negadas pela totalidade moderna, ao passo que apresenta irresignação a qualquer tipo de universalismo que vincule a condição humana a um modelo não histórico e abstrato, que não leve em conta as relações sociais do seu entorno e que pregue uma racionalidade pré-constituída (HERRERA FLORES, 2005).

[...] los productos culturales de las clases dominantes (sus mapas) se nos presentan como si fueran la realidad [...] esa es la violencia contra la que debemos armarnos con nuevas maquinas de guerra, es decir, con nuevas metáforas, nuevas imágenes y nuevos conceptos que nos hagan ver el mundo de otra manera a como está dibujado en la alta cultura de los privilegiados.³

Se mostra necessário identificar as formas de operação do imperialismo, que consubstanciam verdadeira colonialidade do saber e do poder, para que seja possível superá-las. Isso porque, a construção do saber – seja ele formal ou informal – e do poder, desenvolveu-se, a partir da modernidade, segundo interesses de países protagonistas, levando em conta as necessidades, econômicas, sociais e políticas da expansão colonial.

3. Direitos Humanos como produtos culturais

A ideia de processo cultural desenvolvida por Herrera Flores parte das experiências criativas do ser humano, isto é, relaciona-se com as vivências históricas, sociais, geográficas e assim por diante. Para o autor, os direitos humanos são produtos culturais, na medida em que devem ser analisados observando-se sempre o meio do qual fazem parte e expressam seu conteúdo a partir das relações nas quais estão inseridos:

[...] la conquista del fuego, las pinturas rupestres, el enterramiento de los muertos, la vida sedentaria y agrícola, las artes de la navegación, el pensamiento formal, la idea de justicia, el arte por el arte, la

³ [...] os produtos culturais das classes dominantes (seus mapas) nos são apresentados como se fossem a realidade [...] que é a violência contra a qual devemos nos armar com novas máquinas de guerra, ou seja, com novas metáforas, novas imagens e novos conceitos que nos fazem ver o mundo de forma diferente de como é desenhado na alta cultura dos privilegiados.



computadora...todas estas “cosas” son instrumentos culturales que sólo nos permiten acceder a nuestra realidad o a realidades pasadas si los integramos en el conjunto de relaciones que se vivían en el pasado o se viven en la actualidad. [...] importa menos saber el dato de cuántas computadoras personales existen en las casas del mundo desarrollado, que saber por qué razón tenemos en cada una de nuestras casas un instrumento que nos induce a creer que estamos conectados, desde la soledad del apartamento repleto de objetos electrónicos, con el mundo. El hecho de la generalización doméstica de los computadores personales sólo puede ser entendido en un entorno de relaciones en los que prima más el individualismo y la atomización consumista que las conexiones comunitarias.⁴ (HERRERA FLORES, 2005, p. 114)

A Teoria Crítica desenvolvida por Herrera Flores encara os direitos humanos não como fins, mas como meios para alcançar a dignidade. Direitos não são produtos acabados, mas conquistas a serem construídas a cada dia (BERNER; LOPES, 2014). Para ele, mais importante do que a positivação de direitos é a luta pela sua efetivação.

Contextos econômicos, sociais e políticos constroem as formas de manifestação da vida humana e os produtos culturais deles decorrentes podem servir para dominação ou resistência (HERRERA FLORES, 2005). Por exemplo, há povos em que a religião caracteriza a metodologia mais relevante para a ação social, outros povos em que as relações econômicas exercem esse papel, outros em que o protagonismo é exercido pelas relações naturais (CASTILHO, 2013).

A violência cultural se apresenta por meio dos discursos, símbolos, metáforas, religiões, assim como a violência epistêmica se relaciona com a dualidade saber-poder, apontada por Foucault, com temas relativos à produção e à maneira pela qual o poder se apropria e condiciona o conhecimento, determinando aquilo que é primitivo, selvagem e descartável. Em outras palavras, os discursos patrocinados pelo projeto da modernidade não toleram as epistemologias alternativas e pretendem negar a alteridade e subjetividade dos “outros”, de forma a perpetuar a opressão dos saberes e justificar a dominação. (NOVAIS; JUCÁ; BERNER, 2019, p. 4)

O sistema eurocêntrico, construído a partir de interesses específicos, provocou embates que acabaram por subjugar outras formas de produtos culturais de resistência à dominação. As representações culturais periféricas, assim, foram relegadas à condição de

⁴ [...] a conquista do fogo, as pinturas rupestres, o enterro dos mortos, a vida sedentária e agrícola, as artes da navegação, o pensamento formal, a ideia de justiça, a arte pela arte, o computador... são instrumentos culturais que só nos permitem acessar à nossa realidade ou realidades passadas se as integramos no conjunto de relações que se viveram no passado ou se vivem hoje. [...] é menos importante saber quantos computadores pessoais existem nas casas do mundo desenvolvido, do que saber por que temos em cada uma de nossas casas um instrumento que nos leva a acreditar que estamos conectados, desde a solidão do apartamento cheio de objetos eletrônicos, com o mundo. O fato da generalização doméstica dos computadores pessoais só pode ser entendido em um ambiente de relações em que o individualismo e a atomização consumista prevalecem mais do que as conexões comunitárias.



bárbaras, irracionais, não civilizadas. Submeter todas as relações sociais a uma imposição econômica derivada de um sistema colonialista acabou por promover uma dominação cultural baseada na colonialidade, que invisibilizou outros contextos sociais e culturais. E disso decorrem bloqueios imperialistas que mantêm privilégios de poucos e a provocam a precariedade de muitos.

En su afán imperialista, la Europa que se fue construyendo a partir de la era de los “descubrimientos”, consideraba que su triunfo sobre el resto del mundo conocido se sustentaba en la separación que sus pensadores habían hecho entre cultura y naturaleza, abriendo las puertas a la total posibilidad de explotación de todo lo que se considerara natural. Pero, paralelamente a esta consideración, no cesaba de describir y enjuiciar a las formas de vida que iba colonizando en su propio beneficio en términos naturales. Los tahitianos, los balineses, los indonesios, los habitantes de las alturas andinas o de la India, a pesar de demostrar su riqueza histórica, artística e intelectual, eran considerados algo menos que humanos, gente absolutamente apegada a sus condicionamientos ambientales, y, por tanto, susceptibles de ser dominados y explotados por la única potencia que había sabido separarse de las determinaciones naturales.⁵ (HERRERA FLORES, 2005, p. 311)

As relações modernas de poder se fundamentam, então, em um caráter dualista e excludente, porque foram pautadas na representação do diverso mediante uma lógica binária que repreende diferenças. Nos dizeres de Novais, Jucá e Berner (2019, p. 3):

A máquina que garante a engrenagem desta perspectiva é o eurocentrismo, modo de produzir conhecimento que opera como espelho a distorcer o que reflete. Todos os povos submetidos ao poder colonial foram induzidos a aceitar a imagem europeia refletida como se sua fosse. A violência colonial se manifestou, dentre outras formas, na negação da diferença e na destruição paulatina da cultura das Américas, da linguagem às experiências históricas, aniquilando as nações ora por extermínio físico, ora por apagamento cultural.

Questionando o modelo clássico de direitos humanos, o sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado, mencionado por Tapia (2002), refere que a modernização excludente desconsidera a existência de outros sistemas de organização social e gera uma

⁵ Na sua ânsia imperialista, a Europa que se construiu a partir da era dos "descobrimientos", considerou que o seu triunfo sobre o resto do mundo conhecido se baseava na separação que os seus pensadores tinham feito entre cultura e natureza, abrindo as portas à total possibilidade de exploração de tudo o que era considerado natural. Mas, paralelamente a essa consideração, não deixou de descrever e processar em termos naturais as formas de vida que colonizava para seu próprio benefício. Os taitianos, os balineses, os indonésios, os habitantes do altiplano andino ou da Índia, apesar de demonstrarem sua riqueza histórica, artística e intelectual, eram considerados algo menos que humanos, pessoas absolutamente apegadas ao seu condicionamento ambiental e, portanto, suscetíveis ser dominado e explorado pelo único poder que soubera separar-se das determinações naturais



multiculturalidade desigual. Nos países que sofreram dominação colonial, os segmentos sociais que não se coadunaram com o desenvolvimento eurocentrista capitalista foram precarizados. Em outras palavras, não receberam reconhecimento suficientemente relevante e, conseqüentemente, não conseguiram articular-se em processos políticos.

Una formación abigarrada es un guiñapo de fragmentos. Es la densidad de lo desarticulado. Hay una superposición de sociedades, que se penetran por la gravedad política de la forma dominante; hay aglomeración sin recomposición orgánica. El colonialismo, sobre todo en el continente, llega con sus estructuras y organiza las suyas en algunos puntos de los territorios conquistados como lugares de contacto y articulación dominante con las sociedades locales conquistadas o sometidas. La estructura política colonial es un armazón de contacto con las estructuras socio-políticas locales bajo la modalidad definida por el conquistador⁶ (TAPIA, 2002, p. 63).

Como é possível perceber, o humanismo generalizado decorrente da visão eurocentrista ditou o que deveria ser considerado humano e racional e possibilitou um espaço fértil para a criação de fundamentalismos e dogmas que exclui a possibilidade de diálogo entre formas distintas de reações culturais. O contraponto a isso seria um humanismo material, que parte de processos culturais emancipatórios e cria uma definição de humano pautada na liberação do aprisionamento abstrato (HERRERA FLORES, 2005).

4. O papel decolonial da Teoria Crítica

O pensamento desenvolvido por Herrera Flores não desconsidera as assimetrias de poder, pelo contrário, as reconhece como inerentes a uma sociedade. A luta pela efetivação de direitos humanos, então, é um questionamento da estrutura social. Nesse sentido (HERRERA FLORES, 2008, p. 5):

Lo que rechazamos son las pretensiones intelectuales que se presentan como ‘neutrales’ con respecto a las condiciones reales en las que la gente vive. Si no tenemos en cuenta en nuestros análisis dichas condiciones materiales, los derechos aparecen como “ideales abstractos” universales que han emanado de algún cielo estrellado que se cierne transcendentemente sobre nosotros.⁷

⁶ Uma formação “abigarrada” é uma confusão de fragmentos. É a densidade do desarticulado. Há uma sobreposição de sociedades, que são penetradas pela gravidade política da forma dominante; há aglomeração sem recomposição orgânica. O colonialismo, especialmente no continente, chega com suas estruturas e se organiza em alguns pontos dos territórios conquistados como locais de contato e articulação dominante com as sociedades locais conquistadas ou subjugadas. A estrutura política colonial é um quadro de contato com as estruturas sociopolíticas locais sob a modalidade definida pelo conquistador.

⁷ O que rejeitamos são as pretensões intelectuais apresentadas como 'neutras' em relação às condições reais em que as pessoas vivem. Se não levarmos em conta essas condições materiais em nossas análises, os direitos aparecem como “ideais abstratos” universais que emanam de algum céu estrelado que para transcendentemente acima de nós.



Herrera Flores propõe uma teoria que apresenta novas reflexões e novas práticas direcionadas à liberdade frente ao círculo vicioso em que caíram as intenções idealistas acerca dos direitos humanos. O autor indica, então, quatro condições para assegurar uma visão real do mundo em que se vive e moldar a busca por direitos humanos. A primeira condição é assegurar uma visão realista do mundo em que se vive, isto é, se faz necessário aprofundar o entendimento da realidade para poder orientar racionalmente a atividade humana. Em segundo lugar, é preciso ter clara a ideia de que o pensamento crítico é um pensamento de combate. Deve, pois, desempenhar um forte papel de conscientização que ajude a lutar e a reforçar os próprios objetivos e fins. A terceira condição prega que uma teoria crítica do direito deve se sustentar sobre dois pilares: o reforço das garantias formais reconhecidas juridicamente, mas também o empoderamento dos grupos mais desfavorecidos ao lutar por novas formas, mais igualitárias, de acesso aos bens protegidos pelo direito. O quarto ponto refere que o pensamento crítico demanda a busca permanente de exterioridade. Ou seja, é mutável.

A obra de Herrera Flores estabelece uma noção de contexto e de produtos culturais que visam romper com os mecanismos hegemônicos de invalidação das fontes de produção de valor social. Esses mecanismos impuseram uma estrutura única de pensar e conceber a produção de conhecimento, definida pelos padrões eurocentristas, que se harmonizou com os processos políticos de colonização e dominação de outros povos e culturas (CASTILHO, 2013).

Estamos, pues, ...ante un concepto de lo cultural que intenta servir como un cuchillo cuyo filo aprieta siempre contra el futuro, contra los bloqueos ideológicos que intentan imponer una sola visión del mundo como la universal y la hegemónica y contra los obstáculos que nos impiden desarrollarnos interculturalmente.⁸(HERRERA FLORES, 2005, p. 5)

Então, Herrera Flores desenvolve duas atitudes que norteiam um pensamento decolonial, de modo a empoderar os fatores sociais na construção e no desenvolvimento do conceito de direitos humanos. Uma delas chamou de “realismo relativista”, que diz respeito à impossibilidade de um critério transcendental e absoluto de estabelecer sistemas conceituais (MATTOS, 2016). Essa atitude visa garantir a aceitação da pluralidade de interpretações, explicações e intervenções das diversas realidades sociais (CASTILHO 2013). “Somos, pues, realistas en tanto que admitimos la exterioridad del contexto en el que nos movemos; y, al mismo tiempo, relativistas en cuanto que reconocemos la multiplicidad de contextos que conviven en nuestro mundo.”⁹ (HERRERA FLORES, 2005). A outra atitude chamou de “relativismo relacional”, que estabelece que toda forma de reação cultural é legítima e verdadeira. Fundamenta-se, então, numa proposta de diálogo entre as pluralidades sem a imposição de um elemento valorativo universal indispensável, em que seja possível falar e ser ouvido frente aos demais: “[...] un criterio, en fin, de empoderamiento que permita a los que han sido colocados en posiciones subordinadas en los procesos de división social, sexual, étnica

⁸ Estamos, então, ... diante de um conceito do cultural que tenta servir como uma faca cujo fio sempre pressiona contra o futuro, contra os bloqueios ideológicos que tentam impor uma visão única do mundo como universal e hegemônico e contra os obstáculos que nos impedem de desenvolver interculturalmente.

⁹ Somos, então, realistas na medida em que admitimos a exterioridade do contexto em que nos movemos; e, ao mesmo tempo, relativista na medida em que reconhecemos a multiplicidade de contextos que coexistem em nosso mundo.



y territorial del hacer humano, alcanzar el grado necesario de autoridad para comenzar a dialogar en régimen de igualdad sustancial.”¹⁰ (HERRERA FLORES, 2005).

El proceso cultural de construcción, intercambio y transformación de signos nos permite explicar, “dar cuenta” de los signos a partir de los cuales se actúa de un modo y no de otro en una u otra formación social (aspecto “causal” o “estructural” de lo cultural, dado que hablamos de los signos culturales que recibimos y en los que nos vamos socializando). En segundo lugar, lo cultural nos capacitará para interpretar tal conjunto “recibido” de signos y, como consecuencia de tal interpretación, el trabajo cultural puede capacitarnos para modificar y transformar los contenidos de la acción (aspecto “metamórfico” o “proteico” de lo cultural). Y, en tercer lugar, tales “explicaciones” y tales “interpretaciones” serían imposibles si no nos permitieran intervenir colectiva y grupalmente en la realidad en que vivimos.¹¹(HERRERA FLORES, 2005, p. 100)

Ao interpretarem as lições de Herrera Flores, Berner e Lopes (2014) ressaltam que uma teoria criativa e transgressora necessita recuperar o contexto para reconhecer os processos de exploração na tarefa de delimitação de direitos humanos em um mundo em que a metodologia da ação social dominante foi globalizada.

A análise relacionada dos direitos humanos, da forma proposta pela Teoria Crítica de Herrera Flores, afasta a manutenção das visões estáticas, absolutistas e abstratas, fruto de uma evolução específica e contaminada por uma visão eurocêntrica que leva em conta elementos históricos e geográficos determinados. Desse modo, a superação do essencialismo racional e da ideia transcendental permite a construção subjetiva de um novo conceito de direitos humanos, que reconhece as lutas de cada meio social, validando os processos culturais dos países colonizados e os produtos deles decorrentes.

Conclusão

Embora a virada subjetiva da modernidade tenha concretizado bases importantes para a afirmação de uma nova identidade humana, que levava em conta o racionalismo em detrimento da metafísica característica da idade medieval, a construção desse entendimento antropocêntrico acabou embasando filosófica e politicamente formas hegemônicas de produção e reprodução social, norteadas a partir do desenvolvimento capitalista europeu. Esse universalismo particular, alimentado por uma visão histórica e geográfica definida, acabou

¹⁰ [...] um critério, em suma, de empoderamento que permite àqueles que foram colocados em posições subordinadas nos processos de divisão social, sexual, étnica e territorial da atividade humana, atingir o grau de autoridade necessário para começar a diálogo num regime de igualdade substancial.

¹¹ O processo cultural de construção, troca e transformação de signos nos permite explicar, “dar conta” dos signos a partir dos quais se age de uma forma e não de outra em uma ou outra formação social (aspecto “causal” ou “estructural” do cultural, pois estamos falando dos signos culturais que recebemos e nos quais estamos socializando). Em segundo lugar, o cultural nos permitirá interpretar tal conjunto de signos “recibidos” e, como consequência de tal interpretação, o trabalho cultural pode nos habilitar a modificar e transformar o conteúdo da ação (o “metamórfico” ou “proteína” aspecto cultural). E, em terceiro lugar, tais “explicações” e tais “interpretaciones” seriam impossíveis se não nos permitissem intervir coletivamente e como grupo na realidade em que vivemos.



exteriorizando um olhar hierarquizado diante de pluralidades culturais, alimentando ideias de superioridade humana absoluta em relação a outras sociedades distintas.

Ao definir os direitos humanos como produtos culturais, Herrera Flores evidencia o caráter contextual extremamente necessário para compreender os direitos humanos no mundo contemporâneo. Ao pregar a necessidade de se reinventar os direitos humanos o autor ressalta sua dimensão transformadora e crítica, na função de enfrentar a globalização eurocentrista e a expansão das suas consequências injustas e opressoras.

O papel dos direitos humanos não pode ser reduzido a uma mera adaptação das fases do desenvolvimento europeu. Os direitos humanos, como produtos culturais que são, representam processos sociais, econômicos e políticos e, por essa razão, deve ser rejeitada qualquer proposta de uniformização ou homogeneização do pensamento – características do humanismo axiológico que embasa a ideia eurocentrista de direitos humanos universais. O pensamento de Herrera Cruz força um olhar para a realidade, para constatar a imprescindibilidade de verificar no mundo concreto as necessidades humanas.

Da pesquisa realizada é possível extrair que a ressignificação dos direitos humanos embasada na crítica à teoria moderna proporciona um incentivo à decolonialidade, não somente porque reconhece a violência da imposição colonial, mas também porque valida a construção dos direitos humanos como produtos culturais de cada sociedade, em respeito à pluralidade de cada contexto.

Pode-se concluir, então, que a nova visão de Herrera Flores abre espaço para outros caminhos teórico-práticos no campo da afirmação das sociedades periféricas e marginalizadas, potencializando suas lutas por dignidade e fortalecendo seus processos de resistência.

Referências

AZIZ, Nikhil. **The human rights debate in na era of globalization: hegemony of discourse.** In: NESS, Peter Van. *Debating Human Rights: critical essays from United States and Asia.* London: Routledge, 1999.

BARRETO, Vicente de Paulo. **O fetiche dos direitos humanos e outros temas.** Rio de Janeiro: Editora Lúmen Juris, 2013.

BERNER, Vanessa Oliveira Batista. LOPES, Raphaela de Araújo Lima. **Direitos Humanos – O embate entre teoria tradicional e teoria crítica.** In: CONPEDI, 1, 2014, Florianópolis. Anais... Florianópolis: CONPEDI, 2014.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. FERNANDES, Karina Macedo. **Da colonialidade do poder à descolonialidade como horizonte de afirmação dos direitos humanos no âmbito do constitucionalismo latino-americano.** In: *Revista Culturas Jurídicas.* Vol. 2. Niterói, 2015.

BURRI, Mira. **Cultural diversity as a concept of global law – origins, evolution and prospects.** *Diversity Journal.* Basel, 2010.

CASTILHO, Natália Martinuzzi. **Pensamento descolonial e teoria crítica dos direitos humanos na América Latina: um diálogo a partir da obra de Joaquín Herrera Flores.** Universidade do Vale dos Sinos. São Leopoldo: 2013.



CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”**. In: LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DONDERS, Yvone. **Cultural rights in the Convention on the Diversity of Cultural Expressions: included or ignored?** Universidade de Amsterdam. Amsterdam, 2012.

DORFMAN, Adriana. FRANÇA, Arthur Borba Colen. ASSUMPÇÃO, Marla Barbosa. Fronteiras Sul-americanas – História, formas e processos contemporâneos. In: **Anuário Unbral das Fronteiras Brasileiras**. Porto Alegre: Editora Letra 1, 2015.

DUSSEL, Enrique. **1492 - O encobrimento do outro - A origem do mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 2. Ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007.

HERRERA FLORES, Joaquín. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2009.

HERRERA FLORES, Joaquín. **El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana**. Sevilla: Editora Aconcagua, 2005.

HERRERA FLORES, Joaquín. **Los derechos humanos como productos culturales**. Crítica del humanismo abstracto. Madrid: Editora Catarata, 2005.

HERRERA FLORES, Joaquín. **Teoria crítica dos direitos humanos. Os direitos humanos como produtos culturais**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Coimbra: Editora Atlântida, 1960.

KAUARK, Giuliana. **Decolonizar a diversidade cultural: outras interpretações possíveis sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais**. In: Revista Latino-americana de Estudos em Cultura e Sociedade. Vol 3. Foz do Iguaçu, 2017.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-168. Disponível em: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/homoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>. Acesso em: 16 out. 2022.

MATTOS, Fernando da Silva Mattos. **A proteção dos direitos indígenas pelo Ministério Público: uma análise na perspectiva da teoria crítica dos direitos humanos**. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2016.



MEDICI, Alexandre. **Proceso cultural libertador y poder constituyente. La constitución como produto cultural.** En memória de Joaquín Herrera Flores. Revista Derechos em Acción. N. 14. Universidade de La Plata. La Plata: 2020.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales.** Madrid: Editora Akal, 2000.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. In: **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado.** São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-707. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4577896/mod_resource/content/1/MIGNOLO%20-%20202004%20-%20Os%20esplendores%20e%20as%20mis%C3%A9rias%20da%20ci%C3%A7ncia.pdf. Acesso em: 16 out. 2022.

MUZAFFAR, Chandra. **From human rights to human dignity.** In: VAN NESS, Peter. Debating human rights: critical essays from the United States and Asia. London: Routledge, 1999.

NOVAIS, Maysa Carvalhal dos Reis. JUCÁ, Roberta Laena Costa. BERNER, Vanessa Oliveira Batista. **A ressignificação dos direitos humanos: descolonizando a arte, potencializando os imaginários.** In: Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará. Vol. 39. Fortaleza: 2019.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento em America latina. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; MILAN DE BENAVIDES, C. **Pensar (em) los interstícios: teoria y práctica de la crítica pós-colonial.** Bogotá: CEJA, 1999.

RANGEL, Jesús Antônio de la Torre. **El derecho como arma de liberación em América Latina.** Sociología jurídica y yuso alternativo del derecho. Universidad de San Luis Potosí. San Luis Potosí: 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Os direitos humanos na pós-modernidade.** Oficina do CES. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/myces/userfiles/livros/1097_oficina%20ces_10.pdf>. Acesso em 10 ago. 2022.

SILVEIRA, Vladimir Oliveira da; ROCASOLANO, Maria Mendez. **Direitos Humanos: conceitos, significados e funções.** São Paulo: Saraiva, 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu.** São Paulo: Editora Bomtempo, 2007.