



VIDERE

V. 17, N. 36, JAN - JUN. 2025

ISSN: 2177-7837

Recebido: 19/08/2024

Aprovado: 10/03/2026

Páginas: 184 - 208

DOI: 10.30612/videre.
v17i36.18875

*

Doutora
Universidade Federal de
Santa Catarina (UFSC)
mariliansousa@outlook.com
OrcidID: 0000-0002-6364-5661



HISTORICIDADE EUROCENTRADA DE DIREITOS HUMANOS: DISCURSOS COLONIZADORES

EUROCENTRIC HUMAN RIGHTS HISTORICI-
TY: COLONIZING DISCOURSES

HISTORICIDAD EUROCÉNTRICA DE LOS DE-
RECHOS HUMANOS: DISCURSOS COLONIZA-
DORES

MARÍLIA NASCIMENTO DE SOUSA*

RESUMO

Este trabalho aborda a concepção tradicional construída desde o discurso hegemônico. Assim, o presente trabalho problematiza os fundamentos tradicionais dos direitos humanos desde os processos liberatórios latino-americanos para uma base descolonial dos direitos humanos. O raciocínio empreendido dessa discussão é dedutivo e, assim, colaciona relatos de origem sobre a historicidade da natureza humana, os quais formulam uma função colonizadora dos direitos humanos. Assim, o cerne da pesquisa transcorre uma análise descolonial dos discursos fundadores dos direitos humanos na natureza humana, subsidiários de uma formulação que os concentra na propriedade a despeito da histórica expropriação colonial que se reinventa na estrutura de poder dessas sociedades.

PALAVRAS-CHAVE: Descolonização; direitos humanos; teoria do direito.

ABSTRACT

This paper approach of the traditional conception constructed since the hegemonic discourse. Thus, this work problematizes the traditional foundations of human rights from the Latin American liberation processes to a decolonial basis of human rights. The reasoning of this discussion is based on the deductive research method and, this way, to collect the reports of the origin of the historicity of human nature, which formulate a colonizing function of the human rights. With this, the core of this research is a decolonial analysis of the foundational discourses of the human rights in human nature, which are subsidiary to a formulation that focuses on property despite the historical colonial expropriation that reinvents itself in the power structure of these societies.

KEYWORDS: Decolonization; human rights; theory of law.

RESUMEN

Este trabajo aborda la concepción tradicional construida a partir del discurso hegemónico. Así, problematiza los fundamentos tradicionales de

los derechos humanos desde los procesos de liberación latinoamericanos hacia una base decolonial. El razonamiento empleado es deductivo y, por lo tanto, recopila narrativas de origen sobre la historicidad de la naturaleza humana, las cuales formulan una función colonizadora de los derechos humanos. De este modo, el núcleo de la investigación se desarrolla como un análisis decolonial de los discursos fundacionales de los derechos humanos en la naturaleza humana, subsidiario a una formulación que los concentra en la propiedad, a pesar de la expropiación colonial histórica que se reinventa en la estructura de poder de estas sociedades.

PALABRAS CLAVE: Descolonización; derechos humanos; teoría jurídica.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo “Historicidade eurocentrada de direitos humanos: discursos colonizadores” colaciona os discursos de fundamentação eurocêntrica dos direitos humanos como narrações ideológicas de captura colonizadora. Evidencia a construção da história da natureza humana como legitimadora da função colonial exercida pela gramática desses direitos nas sociedades encobertas desde 1492.

Destaca a formulação histórica eurocentrada a partir dos relatos de origem, que formulam uma compreensão de mundo colonizadora a partir de uma historicidade da natureza humana. Para tanto, apreende a dinâmica dessa racionalidade moderna que se impõe sócio, política e economicamente.

Nos moldes do modelo epistêmico moderno ocidental, Castro-Gómez denomina esse olhar colonial sobre o mundo como o pecado do “ponto zero”, o qual é permeado de mitologias que circunscreve a vida das sociedades e oprime os desde sempre excluído.

Portanto, a pesquisa transcorre uma análise descolonial dos discursos fundadores dos direitos humanos, os quais confluem em uma formulação que os concentra na “propriedade”, em detrimento da histórica expropriação colonial dessas sociedades.

Por fim, cumpre frisar que os discursos fundadores dos direitos humanos na natureza humana submergem as sociedades expropriadas em suas próprias terras, as quais se insurgem contra essa ordem colonial.

2 DIREITOS HUMANOS: RELATOS IDEOLÓGICOS DE CAPTURA COLONIZADORA NO MARCO ZERO DA COLONIALIDADE GLOBAL DO PODER

Com o propósito de discorrer sobre a historicidade dos direitos humanos, colaciona-se o marco teórico que questiona a base de fundamentação tradicional destes para desvelar o encobrimento dos sujeitos históricos da periferia global por parte da sociedade moderna. Destarte, a partir de uma compreensão da dinâmica da racionalidade moderna que fundamenta esses direitos, serão delimitados os contornos das influências sócio político-econômico que se impõem nos fundamentos desses direitos.

Ao se tratar sobre os direitos humanos, é imperiosa a observância da construção de uma história desses direitos a partir da existência de uma natureza humana encetada pelos tradicionais relatos eurocêtricos. Outrossim, à guisa de constatar a produção na América Latina de um conhecimento crítico descolonial, serão edificadas breves ponderações na medida em que são reveladas as entrelinhas das narrativas coloniais como uma forma de romper com tal racionalidade que constitui a colonialidade do ser como uma negação do estatuto humano.

A via descolonial ressalta a invenção da América que fez desaparecer o Outro e a Conquista como prática; um processo militar violento na constituição do ego moderno diante da confrontação entre dois “mundos”. Desde então, o imaginário indígena é pensado conscientemente na lógica de sua destruição. Naquele momento, o parâmetro e critério de racionalidade ou humanidade tornam-se o europeu, constituindo os indígenas uma terceira classe de bárbaros¹.

Para Quijano (2000, p. 216), da relação entre os processos históricos a partir da América e das mudanças da intersubjetividade dos povos que se relacionam no novo padrão de poder mundial, extrai-se um novo fenômeno, a saber, a constituição de uma nova subjetividade individual e coletiva na história com a América, fato esse que é descortinado pela concepção de mudanças como expressão subjetiva ou intersubjetiva das práticas cotidianas das pessoas no mundo. É uma relevante mudança histórica que afeta o mundo que não se circunscreve além da Europa quando introduz uma diversidade de novas relações materiais e intersubjetivas.

No contexto da colonialidade global do poder, com o término da Segunda Guerra Mundial, sobretudo na América Latina, o discurso político do desenvolvimento associado a um projeto de desconcentração e redistribuição do controle do capital industrial produziu processos inacabados. Nessa região, o principal resultado limitou-se à remoção do Estado Oligárquico e suas instâncias (Quijano, 2014, p. 21).

Na escala global, a relação entre desenvolvimento e Estado-nação diante das novas tendências históricas do capital industrial-financeiro produz uma imersão em um processo de completa reconfiguração da colonialidade global do poder, uma reformulação da concentração do controle do poder. As lutas têm um outro sentido a partir da nova resistência na defesa da vida humana e das condições da vida no planeta. O avanço das lutas à produção de um sentido histórico alternativo tem que enfrentar a colonialidade global do poder e do capitalismo global.

A concepção de um horizonte descolonizador e intercultural para a teoria dos direitos humanos conduz muitos autores a revisitar os tradicionais relatos. É o caso de Oscar Correas (2006, p. 269, 273) que, ao compreender os direitos humanos como

1 Bárbaros não possuem propriedade nem herança pessoal nem liberdade subjetiva. (Dussel, 1993, p. 63.)

discurso, busca saber o que é dito a partir da análise deste discurso que, nesse sentido, coincide com a proposta de Max Weber.

Direitos Humanos são um discurso, um recorte disciplinar que tem eleito suas próprias mitologias como dispositivos de poder nos currículos universitários². É a construção do olhar colonial sobre o mundo, conforme o modelo epistêmico estabelecido pela modernidade ocidental.³

Não se pode descuidar da educação de crianças e adolescente quando a qualidade “intercultural empoderada” para reinventar a escola perpassa a articulação de práticas pedagógicas interculturais com a temática dos direitos humanos. Nessa educação formal escolar, a composição do currículo também é elemento estrutural fundamental, pois os critérios de seleção dos conteúdos privilegiam o paradigma de conhecimentos eurocêntricos como saber universal, válido e monocultural.

É preciso atentar para a desconstrução dessas visões e rumar para uma abertura ao diálogo entre os conhecimentos, saberes e culturas e, com isso, garantir direitos de produção de conhecimento e saberes próprios desses outros negados pela imposição capitalista nos processos de opressão, exploração e subordinação que afirmou e visibilizou apenas a gnose eurocêntrica como conhecimento válido.⁴

Castro-Gómez⁵ argumenta que a universidade está inscrita na estrutura triangular da colonialidade (ser, poder e saber), sendo reprodutora desse modelo no que tange ao pensamento disciplinador e às ramificações de suas estruturas. De outro lado, tem incorporado desafiadores paradigmas de pensamento e organização alternativos que podem sinalizar um caminho de rompimento com aquele triângulo moderno/colonial.

2 “[...] El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva solamente de los europeos, sino que lo es también de aquellos que fueron educados bajo su hegemonía.” (Sacavino; Candau, 2015, p. 101).

3 Chamado por Castro-Gómez (2007, p. 79) de *la hybris del punto cero*. Ver: CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. 1 ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

4 “[...] El empoderamiento tiene dos dimensiones básicas, íntimamente relacionadas: la personal y la social, que la educación deberá afirmar, desarrollar y promover. *Una educación que promueva el empoderamiento* deberá fortalecer las capacidades de los actores - individuales y colectivos - a nivel local y global, nacional e internacional, público y privado, para que puedan *afirmarse como sujetos en sentido pleno*, para tomar decisiones y para luchar por la reivindicación de políticas públicas” (Sacavino; Candau, 2015, p. 140,145, grifo nosso).

5 Ao ressaltar o tema *diálogo de saberes* aponta para um caminho que permita o intercâmbio cognitivo da ciência ocidental e as formas pós-ocidentais de produção de conhecimento. Esta é a oportunidade para a *universidade promover a descolonização*, caso contrário, a transdisciplinaridade e o pensamento complexo não terá contribuído (Castro-Gómez, 2007, p. 80, grifo nosso).

Essa possibilidade de descolonização da universidade não deve ser examinada com o viés dos antigos padrões epistêmicos, os quais abarcam, no âmbito da ciência, alternativos paradigmas de pensamento desconectados da colonialidade do poder fomentada pela *hybris del punto cero*. Para o referido autor, as pontes para um diálogo transcultural de saberes emergiriam de modelos desde a transdisciplinaridade e o pensamento complexo.

A referida abordagem de modelo epistêmico, disciplinador do conhecimento e ramificador da estrutura universitária, é denominado por Castro-Gómez (2007, p. 83) como a *hybris del punto cero*. É o grande pecado do Ocidente. A referência à metáfora teológica do *Deus Absconditus* indica o pecado da *hybris* (excesso, desmedido) devido à pretensão da ciência ocidental moderna de se colocar no ponto zero observável, desde uma plataforma fora do mundo como Deus.

A transdisciplinaridade passaria, segundo Castro-Gómez, pelos fundamentos das disciplinas e incorpora o princípio do terceiro incluído, enquanto a *hybris del punto cero* o exclui, o ignora; liga os variados elementos e formas de conhecimento, contabilizando aqueles declarados pela modernidade como tóxicos. Já no paradigma do pensamento complexo, há a ideia da constituição humana a partir de um todo físico-químico-biológico-psicológico-social-cultural, despertando uma revisão dos pressupostos epistemológicos da *hybris del punto cero* que podem alcançar a universidade⁶.

É substancial notar que os dois grandes relatos (meta-relatos) de legitimidade da produção do saber e da organização dos conhecimentos na modernidade, os quais identificam dois tipos de universidade e dois tipos de função social do conhecimento. São modelos de legitimação da narrativa, favorecendo dois tipos diversos de universalidade.

O primeiro elemento comum dessas formas é o estabelecimento de fronteiras epistêmicas não transitáveis; é a ramificação da estrutura do conhecimento e da universidade e apontam para a ideia de que há hierarquias entre os conhecimentos, especialidades. O segundo elemento comum é o reconhecimento da universidade como fiscalizadora do saber, o lugar privilegiado de produção de conhecimentos. Em ambos, são balizadas fronteiras entre os conhecimentos, entre a *doxa* (conhecimento comum/enganoso) e a *episteme* (ciência - conhecimento verdadeiro), entre o legítimo e ilegítimo, útil e inútil. Esses dois elementos dos modelos são heranças coloniais do conhecimento inscritas na estrutura triangular da colonialidade (Castro-Gómez, 2007, p. 81).

6 “Sin embargo, considero que el avance hacia una universidad transdisciplinaria lleva consigo el tránsito hacia una *universidad transcultural*, en la que diferentes formas culturales de producción de conocimientos puedan convivir sin quedar sometidos a la hegemonía única de la *episteme* de la ciencia occidental. Y esto por una razón específica: el pensamiento complejo permite entablar puentes de diálogo con aquellas tradiciones cosmológicas y espirituales, para las cuales la ‘realidad’ está compuesta por una red de fenómenos interdependientes [...]” (Castro-Gómez, 2007, p. 87, grifo nosso).

A formação do sistema mundo capitalista e a expansão colonial da Europa impulsionou as ciências a pensar a si mesmas no período de 1492 e 1700, quando emerge o paradigma epistêmico hegemônico nas universidades de ruptura da forma que se entendia a natureza em todas as culturas do planeta. A partir de tal ruptura, passa-se a compreender a natureza e o homem ontologicamente separados, tendo o conhecimento a função de controle racional do mundo decompondo a realidade a partir de uma concepção de mundialidade similar à uma máquina.

A ciência também é um discurso, mas é produzido conforme as regras chamadas de método científico. Um discurso é uma ideologia formalizada em alguma linguagem. Sem prejuízo de uma discussão mais profunda da Semiótica Jurídica, produzem-se muitas composições e distinções. Então, Oscar Correias (2006, p. 271) para conceder nitidez à sua escrita, utiliza “ideologia” como qualquer conteúdo de consciência, com seu significado mais corrente, ou seja, como falsa consciência, como contrário do conhecimento científico que conduz à verdade, sendo uma ideologia, tendo em vista que a filosofia já não consegue traçar linhas divisoras entre ciência e ideologia como pretendia antes, quando os gregos falavam de *episteme* e *doxa*.

Para Castro-Gómez, no pós-moderno e pós-colonial, uma condição do capitalismo global é a subordinação universitária, havendo uma crise de sua legitimação baseada na utilidade à nação e à humanidade, a serviço do Estado, momento esse em que a função narrativa do saber hegemônico se torna produção desde a empresa transnacional, o mercado, servindo à planetarização da economia capitalista. Nesse sentido, a universidade deixa de ser fiscal do saber, um tribunal da razão, como pensava Kant na separação da *episteme* da *doxa*. Destaca:

[...] El conocimiento científico en la posmodernidad es *inmanente*. Ya no es legitimado por su utilidad para la nación ni para la humanidad, sino por su *performatividad*, es decir, por su capacidad de generar determinados efectos de poder. El principio de performatividad tiene por consecuencia la subordinación de las instituciones de educación superior a los poderes globales. (...), pues la función de la universidad hoy día no es educar sino investigar, lo cual significa: *producir conocimientos pertinentes*. Los profesores universitarios se ven abocados a investigar para generar conocimientos que puedan ser útiles a la *biopolítica global*“ en la sociedad del conocimiento. De este modo, las universidades empiezan a convertirse en microempresas prestadoras de servicios (Castro-Gómez, 2007, p. 85).

A retirada da universidade de um lugar privilegiado de produção do conhecimento condutor do progresso moral e material da sociedade culminaria em dois momentos, convertendo-se em uma empresa capitalista, posto que a genealogia das ciências, do conhecimento, denota a constituição da estrutura de poder moderno/colonial ao conferir-lhe legitimidade através da produção dos discursos colonizadores desde 1492.

É o que se nota com o discurso dos direitos humanos, uma narração, um relato, que pretende expressar o conhecimento de um fato, os quais podem ser fatos reais ou fictícios. Ver-se-á que a narração tem variações, mas tem em comum um elemento: a natureza humana. Isto é, os homens nasceram com uma natureza distinta a dos animais, não manipulável, uma substância alterada pela intervenção humana, e não há indícios precisos a respeito do que seja esse elemento peculiar permanente nem conhecimento nítido sobre o seu início. Tal proposição é falsa. Paradoxalmente, ao utilizar a palavra natureza como algo eterno, afasta-se da história, resultando em uma história da natureza humana em que algumas versões das narrações essa natureza ficou ocultada, perdida e uns poucos a encontraram, ou melhor, a reencontraram (Correas, 2006, p. 272, 273).

Para reavivar a história do direito enquanto discurso crítico é necessário observar que este não se limita à história das leis (direito legislado e direito praticado), mas também aos recursos pluralistas e não oficiais. Portanto, compreende as múltiplas formas reguladoras do passado jurídico.

A ruptura com a linearidade historiográfica tradicional do direito significa um esforço de reflexão histórica a partir de um pensamento radical, crítico e transformador diante do discurso do tradicional modelo monista que tem subsidiado as transformações destrutivas globais do Estado e do Direito, bem como a permanente submissão dos sujeitos oprimidos na sociedade periférica. Assim, Ricardo Marcelo da Fonseca (2010, p. 161) sintetiza “[...] Isto é: impõe-se o reconhecimento do profundo pluralismo jurídico imperante em todo o passado jurídico, num trabalho de relativização do monismo jurídico, do ponto de vista histórico e sociológico”.

Sobre a opção do caminho percorrido pelo discurso historiográfico, Fonseca (2010, p. 155) destaca:

Quer dizer: o efeito básico do discurso harmônico e linear é ser excludente, e ele é excludente exatamente porque é harmônico e linear. Com isto o *passado real e efetivo* acaba sendo praticamente todo ele *encoberto e velado*, todo ele ainda por vir à tona, já que o *discurso historiográfico fez uma opção por uma determinada linha de explicação que excluiu toda uma infinidade de outras*. No caso do “positivismo/historicismo”, como se sabe, foi uma opção pelos fatos políticos, militares e diplomáticos.

É uma tarefa de rememoração de algo mais concreto que articula o passado e o presente para uma transformação de um presente, atento ao poder expresso desde a intensidade do tempo histórico e cronológico da perspectiva dos dominadores.

Tendo em vista tais lições, passar-se-á aos discursos formuladores de uma história da natureza humana que persiste como fundamento dos direitos humanos. Destaca-se o caráter maligno e benigno atribuído a essência humana como um mecanismo de opressão que se desdobra nas formas de colonialidade do ser, poder e saber sob

as quais estão submetidos os sujeitos históricos da periferia global enquanto não ser marginalizado e *doxa*.

3 DISCURSOS DE DIREITOS HUMANOS: UMA HISTÓRIA DA NATUREZA HUMANA

Em uma das versões de muitos relatos de origem, a narração dos direitos humanos serviu-se da ideia básica de que a natureza humana é radicalmente má, cruel e egoísta. O resto é direito; é a coarticulação da liberdade. Oscar Correas (2006, p. 278) aponta autores como Kelsen, Nietzsche, Freud e outros, sendo o clássico Hobbes e sua obra “Leviatã” (1651), na qual a inclinação geral da humanidade é a busca de poder, que cessa apenas com a morte.

Paradoxalmente, há John Locke, o representante da teoria da natureza humana benigna, que influencia a mente dos colonizados da América antes de surgir Adam Smith. Juntamente às contribuições de uma razão pura – a universalidade prática de Immanuel Kant – nasce a formulação teórica que subsidia as relações desiguais entre a propriedade e o poder que representam a opressão de diversos sujeitos históricos nas sociedades periféricas.

Percorrer-se-á, de forma breve, tais autores com o propósito de identificar os esforços teóricos modeladores dos direitos humanos quando se passou a formular sua concepção e fundamentação naquela sociedade moderna/colonial com perspectivas imperialistas⁷.

A versão violenta e guerreira da natureza humana não se situa na racionalidade, a qual se encarrega de solucionar a radical animalidade através do subterfúgio da manipulação social, não originária, representada pelo o poder tirano de um príncipe, resultado dessa manipulação. Esse poder artificial de editar leis e aplicá-las teria sido outorgado pelos homens cansados da guerra, que despojaram diante do príncipe todos seus privilégios, seus “direitos” subjetivos. Esse poder é a lei colocada nas mãos de um monarca absoluto, que nele encontra sua legitimação (Correas, 2006, p. 275).

Hobbes (2000, p. 69) define o poder como meio para obter algum bem no futuro. Com subterfúgios de uma formação jurídica, justifica o poder do príncipe (ou do parlamento), primeiro, em uma distinção útil: o direito da natureza e as leis naturais (Correas, 2006, p. 276).

7 “4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial). (...) 6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à ‘Modernidade’ apresentar-se não apenas como inocente mas como ‘emancipadora’ dessa ‘culpa’ de suas próprias vítimas” (Dussel, 2005, p. 29).

O “Leviatã” de Hobbes, uma ficção, começa com uma pequena epistemologia geral, em que a razão não nasce com o sujeito, mas é alcançada com esforço. As suas leis da natureza são obtidas logicamente do direito da natureza⁸:

Uma multidão se converte em *Uma* só Pessoa quando é representada por um homem ou uma Pessoa, de tal forma que esta possa atuar com o consentimento de cada um dos indivíduos que compõe essa Multidão. Isso representa a *Unidade* do Representante, não a *Unidade* dos Representados, o que faz a pessoa *Una*. A *Unidade* não pode ser entendida de outro modo na Multidão.

Como a Unidade, naturalmente, não é *Um*, porém, *Muitos*, não pode ser considerada como *Um*, mas vários Autores de cada coisa que seu representante diz ou faz em seu nome. Todos os homens dão ao seu representante comum autorização de cada um, em particular, e o representante é dono de todas as ações, no caso de ter sido dada autorização ilimitada. De outro modo, quando o limitam a respeito do alcance e medida da representação, nenhum deles é dono de nada mais além do que a autorização o determina (Hobbes, 2000, p. 121).

Correas (2006) adverte que até hoje a crença equivocada na epistemologia geral de Hobbes parece ser mantida em muitos discursos dos direitos humanos, como observou Hume, em relação à possibilidade de dedução de direitos fundamentais a partir da observação da natureza.

Outro elemento de sua bagagem jurídica é o contrato, cuja existência subsidia a possibilidade de “retirar” um direito e de renunciá-lo. Com isso, proporciona uma pequena teoria dos contratos. A norma que torna obrigatório o cumprimento dos contratos é a terceira lei, mais conhecida como *pacta sunt servanda*, que expressa a obrigatoriedade do cumprimento dos pactos em que consiste a justiça, sendo sua violação a injustiça. O relato abaixo explicita que, depois de fundar a moral nos desejos, o contrato é a expressão da justiça (Correas, 2006, p. 278).

Com o fim de se obter o contrato é necessário um poder (o Estado) que obrigue o cumprimento dos pactos, sendo sua adesão voluntária. Antes não há justiça nem propriedade, um produto do pacto, que é o terceiro direito fundamental da burguesia, sendo que a defesa da vida e a liberdade são anteriores ao mesmo (Correas, 2006, p. 119, 278).

Oscar Correas (2006, p. 278) acha tal proposição curiosamente interessante, pois a propriedade não provém da natureza, mas da artificialidade de um pacto político (“político”, porque trata do poder). Por outro lado, essa artificialidade, de todo modo, é resultado do movimento do herói do relato, de maneira que a propriedade, ao surgir depois do pacto, provém primordialmente da natureza.

8 A insubstituível razão, uma conclusão lógica; parece ser: A lei da natureza é um preceito geral, estabelecida pela RAZÃO, em virtude da qual se proíbe a um homem de destruir sua vida ou privar-se de meios de conservá-la (CORREAS, 2006, p. 277).

Adiante, o Estado é entendido como uma força, mais que consentimento ou consenso, embora instituído por contrato. O titular é o soberano, não a ficção, e os demais são os súditos. Se o pacto é aceito, não há como voltar atrás: os desobedientes devem ser castigados. O titular da soberania tem o direito de dizer a lei e aplicá-la através dos juízes, o maior dos poderes políticos possíveis (Correas, 2006, p. 141-142, 279). Hobbes (2000, p. 134) delibera que:

Pode-se objetar que a Condição de Súdito é muito miserável, estando sujeita aos Apetites e Paixões irregulares daquele ou daqueles que detêm em suas mãos Poder tão ilimitado. O povo, governado por um Monarca, acredita que isso é culpa da Monarquia e, da mesma forma, os que vivem sob um governo Democrático ou de uma Assembléia Soberana, atribuem todos os inconvenientes de Governo. Entretanto, o poder é igual, sob todas as formas, se estas forem suficientemente perfeitas para proteger os súditos. E isto sem considerar que a condição do homem nunca pode deixar de ter um ou outro incômodo, e que o maior que é possível cair sobre o povo em geral, em qualquer forma de Governo, é irrelevante se comparada com as misérias e terríveis calamidades que acompanham a Guerra Civil, ou aquela condição dissoluta de homens sem senhor, sem sujeição às Leis e a um Poder coercitivo capaz de atar suas mãos, impedindo a rapina e a vingança. E também sem levar em conta que o que mais impulsiona os Soberanos Governantes é a obstinação daqueles que, contribuindo mesmo que involuntariamente para sua própria defesa, tornam necessário que seus governantes deles arranquem tudo o que podem em tempo de Paz, a fim de obterem os meios para resistir ou vencer seus inimigos e não prazeres ou vantagens que esperem receber do prejuízo ou debilitamento causado a seus Súditos, em cujo vigor consiste em sua própria força e glória.

Certamente, Hobbes pensa que um poder despótico é imprescindível devido à natureza humana maligna. Como se vê, a versão do relato que segue conta a história da natureza humana, desde o estado “natural” até o estado civil, passando por todas as transformações necessárias para instituir o “Leviatã”:

Acaso se poderá pensar que nunca existiu um tempo ou condição para uma guerra semelhante; eu creio que nunca em nenhum lugar; entretanto há lugares onde o modo de vida é esse. Os povos selvagens de vários lugares da América, com exceção do governo de pequenos Grupos, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem um Governo geral e vivem em nossos dias (1.651) da forma embrutecida acima referida. É fácil conceber como teria sido a vida quando não existia um Poder comum a temer, pois o regime de vida dos homens que antes viviam sob um Governo pacífico pode degenerar-se em um Guerra civil (Hobbes, 2000, p. 97).

Hobbes indaga se esta história realmente ocorreu, e sua resposta um tanto confusa evidencia que os povos indígenas estavam na mira dos “grandes” filósofos que consideravam o encontro com o “Leviatã” o melhor que lhes poderia acontecer. A função do relato era dar a possibilidade de ser vislumbrado como “verídico”. Desse modo, destaca Correas (2006, p. 275) que essa versão em que o homem é um ser mau não impede a atenuação da ditadura. Os endossadores dessa natureza não amigável, como Kelsen, têm sido as vozes da democracia estilo ocidental.

Nas outras versões da narração, o homem nasce com uma natureza amigável, pacífica; alguns são pervertidos por causas sociais que os desviaram do caminho, causando o desastre social, mas não por causas naturais (Correas, 2006, p. 280).

Nesse sentido, os relatos de transformações sociais requerem um regresso à natureza humana originária. Trata-se de um relato marxista. Engels, especificamente, produziu esse relato que pretende ser científico, isto é, verdadeiro; postula a verdade histórica deste, à diferença de outros que postulam uma previsão para o futuro como “verdade”. Não se incluiria nas demais narrações, igualmente com os estudos antropológicos, etnográficos e históricos (Correas, 2006, p. 281).

Rousseau também contava com a natureza benigna do homem que nascia livre, até que se inventou a propriedade privada, e os fatos alteraram seus rumos. A sua suposta ignorância sobre os homens primitivos torna sua versão fantasiosa, diferenciando-se das científicas. Também difere da tradição revolucionária, na qual a solução está nas mudanças das relações sociais. Rousseau pensa apenas na governança da vontade geral, oriunda a partir da criação de um Estado que seria o ponto final da narrativa encarregada da natureza humana (Correas, 2006, p. 281).

Já John Locke, o filósofo da natureza benigna, difere fundamentalmente de Hobbes sobre a natureza humana. Sua narração inicia com uns homens livres e iguais, o que não era válido para os escravos.

A liberdade e a igualdade caracterizam a natureza humana, no início do relato desta, a qual se sujeita à lei natural que obriga a não causar danos aos demais, nos três direitos clássicos: vida (e saúde), liberdade e sagrada propriedade. A razão informa a lei natural. A razão coincide com a lei. E isso é assim porque o ente metafísico Deus, assim o quis (Correas, 2006, p. 282).

No princípio, parecia que a natureza humana se baseava na liberdade e na igualdade. No entanto, o relato se direciona à propriedade: tudo está ordenado para ela. Com isso, vê-se a origem ou o fundamento dos direitos humanos: vida, liberdade e propriedade. Para Locke (2014, p. 494):

Se o homem no estado de natureza é livre como se disse, se é senhor absoluto de sua própria pessoa e suas próprias posses, igual ao mais eminente dos homens e a ninguém submetido, por que haveria ele de se desfazer dessa liberdade? Por que haveria de renunciar a esse império e submeter-se ao domínio e ao controle de qualquer outro poder? A resposta evidente é a de que, embora tivesse tal direito no estado de natureza, o exercício do mesmo é bastante incerto e está constantemente exposto à violação por parte dos outros, pois que sendo todos reis na mesma proporção que ele, cada homem um igual seu, e por não serem eles, em sua maioria, estritos observadores da equidade e da justiça, o usufruto que lhe cabe da propriedade é bastante incerto e inseguro. Tais circunstâncias o fazem querer abdicar dessa condição, a qual, conquanto livre, é repleta de temores e de perigos constantes. E não é sem razão que ele procura e almeja unir-se em sociedade com outros que já se encontram reunidos ou projetam unir-se para a mútua conservação de suas vidas, liberdades e bens, aos quais atribuo o termo genérico de propriedade.

124. O fim maior e principal para os homens unirem-se em sociedade políticas e submeterem-se a um governo é, portanto, a conservação de sua propriedade. Para tal fim, o estado da natureza carece de uma série de fatores.

A narração também inclui um pacto, um contrato e, como qualquer outro, requer liberdade e vontade. Não há dúvida de uma formação voluntária da sociedade. Locke mencionac “[...] como afirmei que todos os homens se encontram naturalmente nesse estado e nele permanecem até que, por seu próprio consentimento, se tornam membros de alguma sociedade política (Locke, 2014, p. 394)”.

Esse é o detalhe que define que a narração deriva na criação das sociedades políticas, cujo fim primeiro é defender a propriedade. Dessa concepção, na sua narração, resulta a compreensão que o homem é tão proprietário que é de si mesmo e a obra de suas mãos também o é. Poderia parecer um defensor dos proprietários, embora não o seja (CORREAS, 2006, p. 283). Locke (2014, p. 475) postula que:

Deus certamente designou o governo para conter a parcialidade e a violência dos homens. Admito sem hesitar que o *governo civil* é o remédio adequado para as inconveniências do estado de natureza, que certamente devem ser grandes quando aos homens é facultado serem juizes em suas próprias causas.

Traz ainda uma visão patriarcal da formação das sociedades políticas, pois considera que a origem dessas sociedades, do governo, teve início comumente com o pai que tem o mesmo poder que os demais para punir, de acordo com a lei da natureza. Locke justifica conforme os registros que lhe mostravam até na América:

[...] conforme o que foi dito, encontramos os povos da América, que (vivendo fora do alcance das espadas conquistadoras e do domínio expansionista dos grandes impérios do Peru e do México) gozam sua liberdade natural, muito embora, *coeteris paribus*, comumente preferam o herdeiro do rei falecido; contudo, se de qualquer modo o consideram fraco ou incapaz, deixam-no de lado e estabelecem como governante o homem mais forte e corajoso. (Locke, 2014, p. 476).

Além de um reconhecimento do valor agregado pelo trabalho nas coisas que a natureza forneceu em comum, Locke não vislumbra a questão que é a propriedade da terra. Para demonstrar a maneira como a natureza humana se fez proprietária de uma parcela, relata como teria se movido até a propriedade privada de um mundo que, ele mesmo o disse, foi entregue em comum ao gênero humano. Segundo Locke, a narração direciona-se primeiro para o aumento da população e, posteriormente à invenção do dinheiro (Locke, 2014, p. 414):

Deus deu o mundo aos homens em comum; mas uma vez que lhes deu o mundo para benefício deles e para a maior conveniência da vida que dele fossem capazes de extrair, não se pode supor que tivesse Ele a intenção de que permanecesse comum e inculto para sempre. Deu-o para o uso dos diligentes e racionais (e o *trabalho* haveria de ser seu *título* de propriedade), e não para a fantasia e a cobiça dos rixentos e litigiosos.

Nesse ínterim, a natureza fixou a medida da propriedade na extensão do trabalho e da conveniência de vida, e o trabalho, no princípio, subsidiou um direito de propriedade. Depois, por um consentimento mútuo, teria ocorrido a instituição do uso do dinheiro, como na América, primordialmente, sem similar no mundo inteiro que justificasse as proporções diferentes de posses conforme a diferença dos graus de esforço dos homens (Locke, 2014, p. 415).

Diz-se como atua, não o que é. E tudo sai da originária natureza humana. O relato ensina, se não crê, pois persiste em uma história que leva ao dinheiro⁹ como resultado do natural desenvolvimento da natureza humana. Ele é a explicação dos proprietários (Correas, 2006).

Discurso apropriado ao contexto de invasão da América, tornando legítima a apropriação das terras ociosas pelos europeus que trabalham nelas. Conforme pre-nuncia a natureza e a lei natural, a guerra dos índios vencidos é injusta. Locke ignora o que se faz com os vencidos, sem trabalho, havendo terra improdutiva na América. Assim, ignora a luta de classes e democracia (Correas, 2006. p. 286).

Locke (2014, p. 286-287), ao relatar a divisão da terra e invenção do dinheiro no estado pré-civil, pressupõe que todos estão de acordo, não tendo que se preocupar com os perigos da propriedade. Essa parte obscura da história, não atenta aos despossuídos, aponta que os homens se veem diante da conveniência de se unir para defender suas propriedades e, por consenso, entregam parte de sua propriedade (vida ou liberdade ou propriedade) a um poder que terá o poder imparcial de julgar as violações. Resulta do próprio movimento ou “história” da natureza humana essa sociedade civil ou política de Locke; não expressa uma diferença entre estado e sociedade civil, como se conhece hoje.

Para Locke, a narração a seguir conta uma história verídica. Ele vê a América como lugar de sociedades naturais e modelo da Europa primitiva. Nesse sentido:

Vemos assim que os reis dos índios da América, que é ainda um modelo do que foram os primeiros tempos da Ásia e da Europa, quando os habitantes eram demasiado escassos para o país e a falta de pessoas e de dinheiro não dava aos homens tentação alguma de aumentar suas posses de terras nem de competir por maiores extensões de solo (Locke, 2014, p. 480).

Por conseguinte, em Locke, o mais notável é o argumento que a natureza humana é naturalmente proprietária. Se se é livre e igual, assim seria para poder ser igual e livremente proprietário. Com boa imagem dentre os liberais, democráti-

9 “Es evidente, por ello mismo, que los hombres estuvieron de acuerdo en que la propiedad de la tierra se repartiase de una manera desproporcionada y desigual (idem, § 50).” (CORREAS, 2006)

cos, mas proprietário, ele é um intelectual orgânico da burguesia, embora sua visão da sociedade capitalista seja tão limitada¹⁰.

A natureza humana, ao expressar o princípio supremo da razão prática de Immanuel Kant, conforme a função deste processo de conhecimento, deriva em efeitos jurídicos ratificadores do projeto moderno. Afirma Kant que:

Não cabe a um povo perscrutar, tendo qualquer propósito prático em vista, sobre a origem da autoridade suprema à qual está submetido, isto é, o súdito não deve raciocinar, em termos práticos, a respeito da origem dessa autoridade, como um direito ainda passível de ser questionado (*ius controversum*) no tocante à obediência que a ele deve, isto porque posto que o povo deve ser considerado como já unido sob uma vontade legislativa geral, a fim de julgar mediante força jurídica acerca da suprema autoridade (*summum imperium*) do Estado, não pode nem deve julgar diferentemente da forma que o presente chefe do Estado, não pode nem deve julgar diferentemente da forma que o presente chefe do Estado (*summus imperans*) deseja que o faça. (...). Uma lei tão sagrada (inviolável) que já constitui um crime o mero fato de pô-la em dúvida de modo prático e, assim, suspender momentaneamente seu efeito, é considerada como se houvesse forçosamente se originado não de seres humanos, mas de algum legislador excelso isento de falhas (KANT, 2003, p. 161).

Deduz apenas direitos ao soberano e aos súditos a negação do direito de resistência. A vontade geral, submetida à autoridade interna do Estado, teria se fundido nessa sociedade que deve ser preservada perpetuamente para prover aos membros incapazes de se manter. Embora certifique o dever do Estado de proporcionar vida digna ao ser humano, excetua em função do crime que o transformaria em uma propriedade, uma coisa (Kant, 2003).

4 A FUNÇÃO COLONIZADORA DOS RELATOS DE ORIGEM: UMA FUNDAMENTAÇÃO MORAL DO BOM DIREITO

Os relatos de história da natureza humana presentes nas consciências como narrativas verídicas, não são teorias científicas verídicas, mas tratam da fundamentação moral do bom direito. Embora diferentes, o direito deve respeitar as normas morais extraídas das narrações sobre a natureza humana, expressando o direito justo, que subsidia a defesa da vida própria, da liberdade (embora não passe da de comércio) e a propriedade, divinamente intocável (Correas, 2006, p. 298).

Nesse viés, a razão atrapalha a essência humana, a dignidade, que deve ser respeitada. O direito deve proporcionar esse respeito, ou não o é. O direito deve garantir a vigência do direito à vida, à propriedade e a liberdade. Nota-se que o ponto de chegada

10 “Uso la expresión en el sentido de Gramsci: los intelectuales orgánicos de una clase social, son los forjadores de su ideología, de una que justifica la existencia de la clase social de que se trate, postulando como verdades todas las conductas que contribuyen a su dominación. (Sin ningún respeto por la ley de Hume, por supuesto).”(CORREAS, 2006).

desses resultados é o mesmo da versão apresentada pelos homens criadores do Estado (Correas, 2006, p. 288).

A história dos direitos humanos, assim, também é a história do conflito social entre as classes dominantes e as dominadas, a história da violência cotidiana que reprime os sujeitos. A despolitização desse conflito pela criminologia tradicional é exposta por sua versão crítica que, ao restituir às situações conflitivas, são situadas pela dimensão política como problemas políticos relacionados com as atividades dos órgãos políticos e movimentos sociais, pois são objetos de luta dos sujeitos oprimidos portadores de necessidades reais, de direitos humanos.

Diante das pretensões legitimadoras desses discursos, desde o estado de natureza ao mundo civilizado, do projeto da modernidade que criminaliza os sujeitos em contextos de subordinação histórica, colacionam-se as lições de Alessandro Baratta¹¹ que atenta ao grau de desenvolvimento da capacidade de produção material e cultural dentro de uma formação econômica-social que corresponde à demanda e satisfação das necessidades reais.

Estão definidas como as potencialidades de existência e qualidade de vida do ser humano (indivíduos, grupos e povos) localizadas dentro dessa estrutura, na qual:

[...] A história dos povos e da sociedade apresenta-se como a história dos contínuos obstáculos encontrados neste caminho, a história da contínua violação dos direitos humanos, isto é, da permanente tentativa de se reprimir as necessidades reais das pessoas, dos grupos humanos e dos povos. (Baratta, 1993, p. 4).

Nessa perspectiva histórico-social, as necessidades tornam-se imprescindíveis, diferenciadas, pois correspondem a uma visão dinâmica do ser humano e de suas capacidades específicas de realização de sua própria existência, da expressão, do sentido da vida e das coisas.

Injustiça social torna-se sinônimo de violência estrutural, uma forma geral de violência originária de outras: individual, de grupo e institucional (legal e ilegal). A fenomenologia global da violência é sempre repressão das necessidades reais e violação ou suspensão dos direitos humanos. Baratta pontua:

11 Indica uma concepção similar na obra de Marx quando do desenvolvimento das forças produtivas na sociedade há a existência de uma “maneira humana” de satisfazer as necessidades, todavia, há a imposição de uma “maneira desumana” ao satisfazer-se à custa da satisfação das necessidades dos outros. “Em contextos teóricos e com linguagens distintas, Marx e Galtung expressam um mesmo conceito. Para Marx, a discrepância entre condições potenciais e atuais de vida depende da contradição existente entre o grau de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas e as relações de propriedade e poder dominantes na sociedade. As relações injustas de propriedade e poder impedem a ‘maneira humana’ de satisfazer as necessidades. Igualmente, para Galtung a discrepância entre situações atuais e potenciais de satisfação das necessidades é efeito da injustiça social.” (Baratta, 1993, p. 4).

[...] Mas a transgressão da lei, da constituição e dos direitos humanos por parte da função punitiva constitui a norma no caso de sociedades nas quais as regras do jogo democrático foram suspensas seja de fato ou de direito, e em situações de profundas desigualdades sociais nas quais os grupos dominantes exercem, através das instituições do Estado ou juntamente com elas, uma ação de repressão (BARATTA, 1993, p. 6).

Como já se destacou, Quijano aponta (2000, p. 201) que a globalização é expressão do novo padrão de poder mundial que emerge com a invasão da América e o desenvolvimento do capitalismo, quando a Europa se coloca como o centro do mercado e a periferia são os outros inseridos em uma divisão racial do trabalho. Essa classificação social com a ideia de raça é elemento da colonialidade constante no padrão de poder hegemônico contemporâneo.

Por isso, a história dos direitos humanos é acompanhada da tensão fundamental entre ser e dever ser, entre os fatos e as normas. Essa discordância contínua é o valor contrafático das normas válidas, às quais se apela quando os fatos a violam.

No entanto, existe uma simultânea sobreposição contínua da realidade do sujeito na relação com as normas. Isso ocorre porque na história da “nossa” cultura o conceito complexo de direitos humanos constitui-se a partir de dois elementos, homem e direito, definido desde um ponto de vista ideal que os remete reciprocamente¹².

Uma classificação extralegal de direitos humanos, em termos de necessidades reais, estes direitos relacionam-se com o papel do direito penal e suas alternativas na perspectiva da criminologia crítica.

Nesse estudo, Baratta (1993, p. 7) faz algumas considerações tendo em vista os limites do sistema de justiça criminal enquanto reação à violência e defesa dos direitos humanos, e ao fato de o sistema punitivo corresponder com o sistema de violência institucional. Desperta, por fim, a emergência de se pensar no controle social alternativo da violência diante da concepção de violência e da defesa dos direitos humanos no contexto dos conflitos sociais.

A violência é construída como problema social de forma parcial no sistema do direito penal, na medida em que considera apenas uns tipos individuais no sistema de justiça criminal. A capacidade dos grupos poderosos de imposição ao sistema de justiça penal quase de todo imunes de suas ações criminais cresce junto à violência estrutural e há a preponderância dessas pequenas parcelas privilegiadas que satisfazem

12 “A idéia de homem é definida em relação com a esfera de liberdade (entendida como autonomia) e com os recursos que na história dos ordenamentos políticos são reconhecidos como direitos dos indivíduos e dos grupos. A idéia do direito, ou seja, do direito justo ou da justiça é definida em relação às liberdades e aos recursos que devem ser reconhecidos. Às pessoas e aos grupos para que eles possam satisfazer suas necessidades. Nesta situação de tensão, o conceito de direitos humanos indica não só a possível divergência entre o direito que é e o que deveria ser, mas também entre o direito que é (as normas vigentes) e os fatos” (Baratta, 1993, p. 1).

suas necessidades em detrimento dos demais e reprimem fisicamente as exigências advindas de pessoas, grupos e movimentos sociais, incidindo a ação do sistema principalmente às infrações praticadas pelos segmentos mais frágeis e marginais da sociedade.

A violência estrutural e a internacional são excluídas do conceito de crime. Paralelamente, a violência de grupo e a institucional não são consideradas no contexto de seu conflito social. Enquanto violência institucional e repressão das necessidades reais, a pena cumpre funções latentes e tem efeitos reais, não declarados, que incidem negativamente na existência individual e social, corroborando com a reprodução das desigualdades de propriedade e poder. Nesse sentido, segundo Baratta:

[...] A suspensão dos correspondentes direitos humanos em relação às pessoas consideradas responsáveis penalmente é justificada dentro da teoria tradicional do “*ius puniendi*” pelas funções instrumentais e simbólicas que a pena deve cumprir e com a infração realizada pelo sujeito declarado responsável. Não obstante, sabemos muito bem que tais funções não se realizam, não são “úteis”, e que tal suspensão de direitos, num elevado número de casos, dá-se com imputados à espera de julgamento; que na maioria dos sistemas punitivos, o indiciado cumpre uma pena extralegal ou de outro modo antecipada desde a sua primeira relação com a polícia; igualmente, deve-se destacar que isto ocorre geralmente com os acusados oriundos dos grupos sociais mais vulneráveis e marginalizados da população, que são os clientes fixos do sistema de justiça criminal (Baratta, 1993, p. 12).

Nesse ínterim, o resultado é o de que a resposta penal é simbólica, não é real e eficaz. Como característica dos sistemas penais em que há previsão legal, expressão da violência criminal, restringe-se a uma ínfima parcela estabelecida desde o conceito de criminalidade estruturalmente seletivo. Ela depende da forma do programa de ação, isto é, das figuras delitivas e das normas processuais.

De acordo com a criminologia crítica, esses processos de definição da criminalidade que atribuem qualidade aos sujeitos contribuem para a negatividade social com repressão das necessidades reais e violação dos direitos humanos (Baratta, 1993, p. 19).

Tal desqualificação do não ser permite a exclusão de seu conteúdo humano no que tange aos reforços dos domínios colonizadores. Desse modo, como adverte Oscar Correias (2006, p. 290), a natureza humana quando serve para indicar característica humana, maldade ou bondade, é matéria para psicanalistas ou algo parecido. Não tem relação com algo que “fundamenta” os direitos humanos, nem a natureza nem a humanidade servem como fundamento metafísico dos direitos humanos.

A enorme disparidade de intervenção do sistema de justiça penal desvela seu seletivo funcionamento na administração de reduzida parcela das infrações, inferior a 10%, sendo a imunidade a regra da função desse sistema. Assim, a criminalização segue a lógica das desigualdades das relações de propriedade e poder.

Como se indicou nos relatos sobre a história dos direitos humanos que deriva na suprema proteção da propriedade na sociedade moderna, sob a escusa da primazia desses direitos fundados na dignidade humana, a construção discursiva dos teóricos compreendidos na lógica colonial legitima essa lógica desigual que permeia as relações no mundo.

Portanto, a formulação dessa arquitetura do direito moderno é delineada de mitos. Posto isso, ao voltar-se para o exame da história, os sujeitos precisam se posicionar a favor da mudança social, e, com isso, extrair a venda da mitologia acerca da naturalidade da propriedade privada e da relação salarial, além das demais situações de pressão que os sujeitos são submetidos nessa lógica desigual, como ocorre com a seletiva criminalização.

A criminologia crítica consciente sobre a dupla dimensão da violência incidente nos direitos humanos, penal e estrutural, retira-os do âmbito do direito penal como lugar de proteção adequada uma vez que tem muitas de suas violações no interior dessa função punitiva legal e extralegal.

Destarte, o pensamento crítico redimensiona a conceito de Direitos Humanos como processos histórico-sociais que possibilitam espaços de luta pela dignidade humana, no contexto de novas subjetividades antagônicas na ordem global (Wolkmer, 2015b, p. 258). O cotidiano da maioria do Sul global, incluindo os segmentos sociais presente no Norte global, é de luta constante pela sobrevivência e libertação da opressão imprimida pelo Norte global (Santos, 2009, p. 481).

Os interesses gerais à afirmação dos direitos humanos via democracia, concomitante à superação da violência para Baratta (1993, p. 22), perpassa por uma ação intelectual, civil e política com premissas teóricas sem cair no relativismo e dogmatismo. Para tanto, a resolução incide no princípio da universalização dos interesses que expressaria a identificação de interesses potencialmente mais gerais, um avanço das relações sociais, como forma mais humana de satisfação das necessidades. Para evitar o dogmatismo, deve-se abandonar a ideia de que as fases da vida de uma sociedade expressam interesses generalizáveis apenas por um grupo social, um sujeito histórico.

Como possibilidade de uma discussão racional, contribui a crítica formulada por Zimmerling (1989, p. 2) aos relativistas morais devidos suas inconsistências, do ponto de vista ético, pois nos seus juízos morais inferem um princípio de tolerância universal, ou seja, um princípio não relativista.

Zimmerling (1989, p. 19) destaca que as necessidades básicas, enquanto fatos empíricos, têm características objetivas e universais. Essa universalidade não parte da noção de essência do homem, em sentido metafísico, mas do caráter dinâmico dessas necessidades enquanto vantagem no contexto ético já que evita a relatividade da moral nas mudanças de circunstâncias.

Com isso, não se deve utilizar a natureza humana para indicar característica humana, não se trata de um fundamento dos direitos humanos. As fantasias conservam o mundo sem grandes mudanças, por isso o discurso dos direitos humanos deve afastar-se daqueles tradicionais que começam com a natureza humana como os mitos antigos, que nunca ocorreram, mas se propagam no tempo e espaço (Correas, 2006, p. 290).

Todavia, quando o assunto é a fundamentação dos direitos humanos, tem-se dito que é um tema amplamente investigado e que não merece mais atenção. Na maioria dos trabalhos, apresenta-se a premissa incontestável dos direitos humanos como um desdobramento natural do pensamento liberal e das lutas políticas europeias da Modernidade, não se propaga que estes discursos atuam como um projeto moral, jurídico e político criado na Modernidade Ocidental, exportado ou transplantado para o resto do mundo (Bragato, 2014, p. 214).

A natureza humana ou dignidade humana são fundamentos morais. Isto é, são discursos, ideologias formalizadas em uma linguagem. Não são fenômenos, coisas existentes. A mitologia dos direitos humanos apresenta-se como saída da modernidade, mas se revela uma ideologia conservadora que funda atitudes morais e justificam discursos normativos ao desqualificar outros. Portanto, o direito moderno é delineado de mitos (Correas, 2006, p. 290).

Consequentemente, a história dos direitos humanos não se constitui apenas da história de uma ideia (moderna/colonial), caso contrário não haveria violência e sangue no caminho dos povos submetidos ao domínio colonial. É a realidade das pessoas, em sua concreta existência dentro de relações sociais de produção estabelecidas, que produz a ideia. Enquanto pertencente a essa estrutura, o ser humano torna-se portador de necessidades reais¹³.

Corroborar Oscar Correas (2006, p. 292) quando frisa a importância de não se mesclar os mitos com a luta pelos direitos humanos. Ao voltar-se para a história, há de se posicionar a favor da mudança social e retirar a venda do mito da naturalidade da propriedade privada e da relação salarial.

Conforme frisa Castro-Gómez, no modelo epistêmico do ponto zero, o hipotético observador do mundo pretende desligar-se dos lugares empíricos de observação. Todavia, a sua plataforma é meta-empírica e meta-cultural tendo cheiros, sabores, cores e pertence a algum tipo de tradição cultural. Por isso, as disciplinas devem articular-se com outros conhecimentos promovendo novos campos do saber na universidade

13 Em termos de dever ser, embora Alessandro Baratta observa que os direitos humanos constituem a projeção normativa das necessidades reais, parece não se deslocar da lógica colonial ao retomar a indicação de um caminho que busca a realização de uma ideia de homem, ou seja, o princípio da dignidade humana (Baratta, 1993, p. 3).

de com a convivência de diferentes formas culturais de conhecimento, tratando-se de consequências do paradigma do pensamento complexo, da flexibilização da transdisciplinar do conhecimento e da transculturalização do conhecimento. Assim, destaca:

[...] Observadores desde el punto cero, los conocimientos que vienen ligados a saberes ancestrales, o a tradiciones culturales lejanas o exóticas, son vistos como doxa, es decir, como un obstáculo epistemológico que debe ser superado. Solamente son legítimos aquellos conocimientos que cumplen con las características metodológicas y epistémicas definidas a partir del mismo punto cero. Los demás conocimientos, desplegados históricamente por la humanidad durante milenios, son vistos como anecdóticos, superficiales, folclóricos, mitológicos, 'pre-científicos' y, en cualquier caso, como pertenecientes al pasado del Occidente (Castro-Gómez, 2007, p. 87).

Como já destacado, as reflexões da modernidade, da colonialidade e do mundo moderno/colonial indicam uma relação entre (colonialidade) poder e (colonialidade) conhecimento, derivando do conceito de (colonialidade) ser. Este sugere que o Ser se torna alvo de aniquilação nessa lógica do mundo moderno/colonial. É a reencarnação perversa do permanente funcionamento da lógica que os submete. É a experiência racial que lhe impõe diferentes modalidades ocidentais de ser (Maldonado-Torres, p. 2008, p. 93-94).

Para Maldonado-Torres a alternativa à política de identidade ocidental, nas raízes europeias e norte-americanas com pretensão universal, é a diversidade radical como crítica das raízes que expõe a colonialidade e o potencial epistêmico das epistemes não-europeias:

[...] O racismo epistêmico descarta a capacidade epistêmica de certos grupos de pessoas. Pode basear-se na metafísica ou na ontologia, mas os resultados acabam por ser os mesmos: evitar reconhecer os outros como seres inteiramente humanos (Maldonado-Torres, 2008, p. 79).

A colonialidade do Ser emerge do lado mais obscuro da modernidade desvelado pela colonialidade do poder ao introduzir a questão do ser-colonizado ou do condenado. O ser-colonizado é o lado mais escuro, o *locus* da colonialidade do Ser, formado pelos mecanismos de exclusão, do poder e do pensamento. É produto da íntima relação estabelecida entre as colonialidades do poder, do saber e do próprio ser. Esse tipo de colonialidade destaca o processo marcado pela dinâmica do poder do senso comum e a tradição que deriva na discriminação de pessoas e comunidades se tornam alvos. Permite teorizar as raízes das patologias do poder imperial e a persistente colonialidade, estabelecendo relações entre Ser, espaço e história (Maldonado-Torres, 2008, p. 88).

Nesse sentido, a descolonização do conhecimento (Castro-Gómez, p. 2007, p. 89) corresponde à descida da plataforma do ponto zero estabelecida desde o século XVIII e à ratificação do lugar de produção desse conhecimento. Essa ruptura é o desafio da pesquisa dos fenômenos sociais ou naturais. A primeira ruptura epistemológica

ocorreu com a *doxa*, considerada uma pré-história da ciência desde essa subida ao ponto zero em nome da *episteme*.

A segunda ruptura epistemológica diante da *episteme* para descer do ponto zero é o grande desafio das ciências humanas quando o ideal não é a pureza e o distanciamento. A pretensão é a coexistência da *doxa* nos espaços ao ganhar legitimidade e pondo-se como igual no diálogo de saberes, embora essa ideia de produção do conhecimento ainda pareça utópica, isso porque a evidência da faceta colonial do Ser, “aquela que faz com que alguns seres humanos sintam que o mundo é uma espécie de inferno do qual não é possível escapar.”, com a concepção de espaços pós-modernos, caracterizados como pós-colonial, representam um propósito ideológico ao esconder a lógica da colonialidade.

E ainda, a explicação sobre a construção do Ser e a colonialidade do Ser, passa a diferença colonial e a lógica da colonialidade. Tendo em vista que a colonialidade do Ser constitui um acontecimento de violência originário e aos passos da história moderna enquanto uma lógica da colonialidade (Maldonado-Torres, 2008, p. 94) que os classificam como habitantes do passado e reprodutores de um conhecimento orgânico, tradicional, pré-científico, pré-rationais.

Com isso, há o ordenamento epistêmico das populações no tempo: é a estratégia colonial do Ocidente desde o século XVIII com a lógica exclusiva da taxonomia do ponto zero que não atribui contemporaneidade no tempo para ambos os saberes, embora sejam contemporâneos no espaço. Exclui do mapa moderno das epistemes os conhecimentos relacionados às populações submetidas ao domínio colonial europeu entre os séculos XVI e XIX, quais sejam, Ásia, África e América Latina.

Castro-Gómez (2007, p. 90) destaca que a descolonização da universidade não é uma cruzada contra o Ocidente como bandeira de um tipo de autoctonismo latino-americano, culturalismos etnocêntricos e nacionalismos populistas, nem representa uma via contrária da ciência moderna e outro tipo de obscurantismo epistêmico. É ir além das categorias de análise e disciplinas modernas para uma ampliação do campo de visibilidade impulsionado pela ciência ocidental moderna que estabeleceu domínios proibidos, entrelaçando-a com outras formas de produção de conhecimentos. É a proposta de conjunção epistêmica como um pensamento integrativo que não torne a ciência e a educação aliados da lógica mercantil. Em relação à interculturalidade crítica, assevera Candau e Sacavino (2015, p. 41) que:

Esta perspectiva está pensada a partir de la idea de una práctica política contrapuesta a la geopolítica hegemónica monocultural y monoracional del conocimiento, puesto que se trata de visibilizar, enfrentar y transformar las estructuras e instituciones cuyas prácticas y relaciones sociales tienen como horizonte la lógica epistémica occidental, la racionalización del mundo y la permanencia de la colonialidad del poder.

Para Baratta (1993), enfrentar essa lógica violenta que se propaga no espaço e tempo dos sujeitos oprimidos dá-se a partir de objetivos intermediários para uma pacificação dos conflitos tendo o envolvimento de variados sujeitos no pacto de transformação política com regras consensuais e asseguradas. Assim, entende que (Baratta, 1993, p. 93):

Dentro do marco da contradição fundamental entre trabalho e capital há uma multiplicação de conflitos dependentes e independentes; atuam uma pluralidade de pessoas, grupos e movimentos que se situam e se deslocam, cada vez mais, em novos âmbitos, que não podem ser simplesmente reduzidos à contraposição fundamental; esta adquire, simultaneamente, conteúdos específicos em diferentes áreas. Os âmbitos do conflito são muitos, porque as percepções dos atores envolvidos são heterogêneas e mutantes. A lógica da história é mais rica do que qualquer esquema lógico. Dentro do conflito geral para manter ou modificar as formas de satisfação das necessidades, ou seja, as relações sociais de produção e distribuição, é possível que haja a formação de alianças parciais de interesses e de projetos entre grupos posicionados em frentes políticas diversas, alianças baseadas na necessidade de paz e da ordem civilizada que pode ser, num determinado momento, a necessidade mais generalizável, por ser compartilhada pela maior parte dos membros de uma sociedade.

Baratta (1993) postula que o processo natural de consciência de carências e necessidades concretiza-se com a permanente reinvenção de “novos” direitos na dinâmica rotina do espaço público no processo histórico, correspondendo ao grau de eficácia da resposta à condição de negação ou ausência de satisfação de necessidades fundamentais para a realização e satisfação como bens da vida.

Desse modo, existe a interação do núcleo das necessidades, direitos e conflitos, com o processo histórico diante da ação reivindicatória de sujeitos coletivos no espaço conflituoso à satisfação de suas necessidades humanas fundamentais. No Brasil, em nível das instituições periféricas latino-americana, esses direitos são básicos para a sobrevivência da maioria da população.

As alternativas contra hegemônicas à lógica histórica de submissão dos povos colonizados que constitui o mundo contemporâneo tem tido o desafio de descer da plataforma do “ponto zero”, de desapegar dos mitos fundadores da modernidade/colonialidade, de realizar o deslocamento pedagógico e abrir-se às possibilidades invisibilizadas e ausentes nos discursos e formulações.

5 CONCLUSÃO

A partir de elementos do discurso crítico do pensamento descolonial, indica-se a necessidade de busca de uma fundamentação alternativa dos direitos humanos nos espaços periféricos do Sul global, tendo em vista os fundamentos instituídos pela sociedade moderna/colonial e, ainda, reflete propostas de superação do projeto de modernidade sobre os direitos humanos.

Com isso, questiona-se a historicidade dos direitos humanos na medida em que descortina o encobrimento dos sujeitos históricos nos espaços periféricos globais. Destaca as dinâmicas da racionalidade moderna que fundamentam os direitos humanos e suas imposições sociais, políticas e econômicas aderidas na fundamentação dos direitos em questão. A tradição eurocêntrica postula esta formulação histórica desses direitos a partir da existência de uma natureza humana.

De outro modo, há a produção de uma razão do Outro na América Latina. Este conhecimento descolonial propõe o rompimento com aquela racionalidade que é a expressão da colonialidade do ser.

A reconfiguração da colonialidade global do poder denota que, para pensar um horizonte descolonial e intercultural para os direitos humanos. É importante compreender como o discurso desses direitos construiu as bases do olhar colonial sobre o mundo, de acordo com o modelo epistêmico moderno ocidental.

Esse modelo foi denominado por Castro-Gómez de o “ponto zero”, o pecado dessa sociedade moderna colonial ocidental. Oscar Correas revisita as tradicionais narrativas para analisar o discurso dos direitos desde o recorte a lógica colonial; disciplina que agrega mitologias nos currículos educacionais do Sul global. Desde a educação de crianças e adolescentes quanto em nível universitário, é objeto de preocupação pedagógica de Sacavino e Candau.

Castro-Gómez nota que a universidade inscrita na estrutura triangular da colonialidade (ser, poder e saber) como reprodutora do modelo epistêmico moderno/colonial, tem sinalizado formas de rompimento ao incorporar paradigmas de pensamento alternativos. Para tanto, empreender essa descolonização do conhecimento requer descer da plataforma do “ponto zero”.

Portanto, das heranças coloniais do conhecimento inscritas na estrutura triangular do conhecimento, Oscar Correas articula os discursos dos direitos humanos de matriz colonial com uma história da natureza humana e suas consequências no presente. Sobretudo, no que tange expropriação dos sujeitos colonizados.

Para expor a fratura epistêmica descolonial, Oscar Correas destaca o caráter maligno e benigno atribuído à essência humana como instrumento de permanente submissão dos sujeitos históricos da periferia global.

Com isso, visita autores como Hobbes, Locke e Kant como teóricos subsidiários das relações desiguais entre propriedade e poder, modeladores dos fundamentos dos direitos humanos de concepção imperialista.

Essa função colonizadora dos relatos de origem funciona como uma fundamentação moral do bom direito que subsidia a defesa da vida, da liberdade e da propriedade. Essa lógica colonial e a diferença colonial estabelecida constrói o Ser e

a colonialidade do Ser, que é um acontecimento de violência originária e trajeto da matriz colonial.

Então, pontua que a história dos direitos humanos também é uma história do conflito social entre dominantes e dominados. É a história da violência cotidiana trabalhada pela criminologia crítica, tendo em vista a despolitização destes conflitos pela perspectiva tradicional.

REFERÊNCIAS

BARATTA, Alessandro Baratta. **Direitos Humanos: entre a violência estrutural e a violência penal.** 1993.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Além do discurso eurocêntrico dos Direitos Humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos – Eletrônica**, Vol. 19 – N.1 – Jan-Abr 2014.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CORREAS, Oscar. **Los derechos humanos. entre la historia y el mito.** Revista Crítica Jurídica. N° 25. Jul/Dic 2006, p. 269; 273.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro (a origem do mito da modernidade).** Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FONSECA, Ricardo Marcelo. **Introdução Teórica à História do Direito.** 1 ed. Curitiba: Juruá, 2010.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**, ou , A matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução Rosina D'Angina. São Paulo: Ícone, 2000.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes.** Bauru: EDIPRO, 2003.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o governo civil.** BAURU: EDIPRO, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais** [online], 80, Coimbra: Editora de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

QUIJANO, Aníbal. **Des/colonialidad y bien vivir – Un nuevo debate en América Latina**. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um Ocidente Não-Ocidentalista? a filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SACAVINO, Susana Beatriz; CANDAU, Vera Maria. **Multiculturalismo, interculturalidad y educación: contribuciones desde América Latina**. 1ª. ed. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2015.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura do Direito**. 4ª ed.atual. São Paulo: Saraiva, 2015.

ZIMMERLING, Ruth. **Necesidades Basicas y Relativismo Moral**. Conferencia de las Jornadas sobre Necesidades Básicas: Ética y Derecho. Tossa: Mar 21-22 de Abril de 1989.