



VIDERE

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

ISSN: 2177-7837

Recebido: 19/04/2025

Aprovado: 04/04/2026

Páginas: 152 - 166

DOI: 10.30612/videre.

v17i36.20025

*

Doutoranda
Universidade Federal do Rio
Grande do Sul

stephanifleckrosa@gmail.com

OrcidID: 0000-0001-7326-6887



A FRATERNIDADE COMO HORIZONTE DECOLONIAL DOS DIREITOS HUMANOS

FRATERNITY AS A DECOLONIAL FRA-
MEWORK FOR HUMAN RIGHTS

FRATERNIDAD COMO HORIZONTE DECOLO-
NIAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

STÉPHANI FLECK DA ROSA*

RESUMO

Esta pesquisa analisa as contradições do discurso hegemônico dos direitos humanos, que, apesar de sua pretensão universal, reproduz exclusões étnicas, de gênero e coloniais. O problema central reside na tensão entre a universalidade abstrata dos direitos humanos e sua aplicação concreta, marcada por violências estruturais. Como alternativa, investiga-se o princípio da fraternidade, que propõe um direito não violento, baseado em responsabilidade mútua e cosmopolitismo. Metodologicamente, articula-se análise teórico-crítica do direito fraterno com estudos decoloniais e casos empíricos, como as lutas Guarani pela terra e os feminismos latino-americanos. Os resultados indicam que os direitos humanos hegemônicos perpetuam a colonialidade, que a fraternidade oferece um modelo jurídico ecológico e pluralista e que os movimentos sociais, ao reivindicarem direitos como corpos-territórios, ressignificam o direito a partir de epistemologias marginalizadas. Conclui-se que a efetiva emancipação exige desvincular os direitos humanos do Estado-nação e adotar uma ética fraterna e decolonial.

PALAVRAS-CHAVE: Feminismos; meio ambiente; retrocesso; kaiowá.

ABSTRACT

This research examines the contradictions within the hegemonic discourse of human rights, which, despite its universal claims, reproduces ethnic, gender, and colonial exclusions. The central issue lies in the tension between the abstract universality of human rights and their concrete application, marked by structural violence. As an alternative, the study explores the principle of fraternity, which proposes a non-violent legal framework based on mutual responsibility and cosmopolitanism. Methodologically, it combines critical theoretical analysis of fraternal law with decolonial studies and empirical cases, such as the Guarani struggles for land and Latin American feminisms. The findings indicate that hegemonic human rights perpetuate coloniality, fraternity offers an ecological and pluralistic legal model and social movements, by demanding rights as territorialized bodies, reinterpret law through marginalized epistemologies. The conclusion asserts that true emancipation requires decoupling human rights from the nation-state and adopting a fraternal and decolonial ethic.

KEYWORDS: Feminisms; environment; setback; kaiowá.

RESUMEN

Esta investigación analiza las contradicciones del discurso hegemónico de los derechos humanos que, a pesar de su pretensión universal, reproduce exclusiones étnicas, de género y coloniales. El problema central radica en la tensión entre la universalidad abstracta de los derechos humanos y su aplicación concreta, marcada por violencias estructurales. Como alternativa, se investiga el principio de fraternidad, que propone un derecho no violento basado en responsabilidad mutua y cosmopolitismo. Metodológicamente, se articula el análisis teórico-crítico del derecho fraterno con estudios decoloniales y casos empíricos, como las luchas de los Guaraní por la tierra y los feminismos latinoamericanos. Los resultados indican que los derechos humanos hegemónicos perpetúan la colonialidad, que la fraternidad ofrece un modelo jurídico ecológico y pluralista y que los movimientos sociales, al reivindicar derechos como cuerpos-territorios, resignifican el derecho desde epistemologías marginalizadas. Se concluye que la verdadera emancipación exige desvincular los derechos humanos del Estado-nación y adoptar una ética fraterna y decolonial.

PALABRAS CLAVE: Feminismos; médio ambiente; revés; kaiowá.

1 INTRODUÇÃO

O discurso hegemônico dos direitos humanos, embora universal em sua pretensão, frequentemente reproduz lógicas de exclusão e colonialidade que marginalizam culturas não ocidentais, povos originários e grupos subalternizados. Apesar de sua retórica inclusiva, os direitos humanos são constantemente instrumentalizados por um *ethos* ocidentalizado, que os transforma em um instrumento de dominação simbólica, em vez de emancipação. Essa contradição revela um paradoxo fundamental: como podem os direitos humanos ser universais se sua aplicação está condicionada por estruturas de poder que perpetuam desigualdades?

O problema central desta pesquisa reside na tensão entre a universalidade abstrata dos direitos humanos e sua implementação concreta, marcada por exclusões étnicas, de gênero e de classe. Se, por um lado, os direitos humanos são apresentados como um “local comum” da humanidade, por outro, sua operacionalização muitas vezes reforça fronteiras — sejam geopolíticas, culturais ou epistemológicas — em vez de transformá-las em confins, ou seja, espaços de encontro e não de separação.

Nesse sentido, a fraternidade emerge como um princípio alternativo, capaz de desconstruir a lógica binária do amigo-inimigo e de propor uma gramática jurídica não imperativa, mas baseada na responsabilidade mútua e na aposta ética. Contudo, essa proposta esbarra em desafios estruturais, como a colonialidade do poder, a persistência de um direito estatal excludente e a mercantilização da vida sob a globalização neoliberal.

Diante disso, esta pesquisa busca responder às seguintes questões de como o discurso hegemônico dos direitos humanos reproduz exclusões, apesar de sua pretensão universalista, de que maneira a fraternidade, enquanto princípio jurídico-político, pode oferecer uma alternativa à violência implícita na noção tradicional de direitos humanos e como movimentos sociais, especialmente feministas e indígenas, têm resignificado os direitos humanos a partir de práticas decoloniais e plurinacionais.

Este trabalho adota uma abordagem qualitativa, baseada em análise teórico-crítica e revisão bibliográfica interdisciplinar, articulando uma análise filosófico-jurídica, um exame do conceito de direito fraterno em, contrastando-o com a tradição liberal dos direitos humanos e uma discussão sobre a ecologia dos direitos humanos, entendida como uma relação dialética entre proteção e violação, onde a humanidade é simultaneamente agente e vítima.

Igualmente adota-se uma perspectiva decolonial com a investigação da colonialidade do poder e sua influência na construção de um direito eurocêntrico. Juntamente a análise de como movimentos indígenas e feministas deslocam o discurso hegemônico, como no caso dos Guarani e sua noção de *Yvy Marãey*.

Metodologicamente recorre-se também aos estudos de caso e práticas contra-hegemônicas como a revisão das lutas das mulheres latino-americanas nas décadas de 1970-1990 e sua contribuição para uma releitura dos direitos humanos, o exame de experiências de pluralismo jurídico, como o Consejo de Ancianos Arandú na Argentina.

A partir da análise proposta, é possível antever algumas conclusões que os direitos humanos, em sua forma hegemônica, falham em superar a colonialidade, pois continuam a operar dentro de um *ethos* ocidentalizado que marginaliza epistemologias não-europeias, que a fraternidade surge como um princípio transformador, na medida em que substitui a lógica da guerra (amigo-inimigo) por uma ética da co-responsabilidade e que os movimentos sociais, como os feminismos decoloniais e as lutas indígenas, demonstram que a efetivação dos direitos humanos depende de sua desvinculação do Estado-nação e de sua reinscrição em corpos-territórios.

Assim, esta pesquisa busca contribuir para um debate urgente: a necessidade de repensar os direitos humanos não como um discurso acabado, mas como um campo em disputa, onde a fraternidade pode servir como ferramenta para descolonizar o direito e reimaginar a justiça em termos verdadeiramente pluriversais.

2 A FRATERNIDADE FRENTE O DISCURSO HEGEMÔNICO DOS DIREITOS HUMANOS

O direito de cidadania nos é dado sempre em seu local de exclusão através de um *ethnos* (Resta, 2004, p. 125), que precisa ser desmantelado para o borramento de fronteiras e enfim que estas sejam transformadas em *confins*:

A sua atenção, direcionada além da fronteira, em direção de proximidade distante, exige revogações enérgicas daquele “direito de cidadania”, o qual sempre foi. Por isso, a sua forma é aquela dos *direitos humanos*, desde que esses sejam esvaziados de metafísica e livres de uma retórica unicamente consolatória. A atenção se direciona à humanidade como um “local comum” e não como abstração que confunde tudo e mascara as diferenças. Os direitos humanos têm uma dimensão “ecológica”. São o espaço, no qual, os casais opostos passam a ser reaproximados: isso permite compreender que os direi-

tos humanos podem ser ameaçados unicamente pela própria humanidade, mas podem ser tutelados sempre e, unicamente, pela própria humanidade; não por uma natureza, um Deus, um Terceiro, por uma outra abstração metafísica qualquer, mas por homens de carne e osso, por nós, na vida quotidiana (Resta, 2004, p. 125).

Saindo da ideia de cidadania e direcionando para direitos humanos, temos estes direitos como também passível de vida, dada em metafísica fantástica e dimensão ecológica que podemos dizer igualmente fantástica, se este puder intermediar o corpo consigo mesmo, a saber, o próprio direito. Esta gramática de direito dada pela essência anárquica de Simone Weil apontada por Resta (2004), é o conhecimento também dos direitos humanos entre saber o limite do ser humano e ter humanidade, que, no entanto, se é insuficiente e já não metafísico, sendo o lugar apenas de responsabilidade e não de delegação (Resta, 2004, p. 125).

Os direitos humanos por sua vez devem estar isentos de todos os etnocentrismos, que retomam também interseccionalidades em cadeias de opressão, sendo também do campo ambivalente ao ser sua própria crítica diante dessa responsabilização, sendo o direito fraterno aquele que é cosmopolita (Resta, 2004, p. 125). Assim mais uma vez necessitamos retirar o jogo do amigo-inimigo, visto que o direito fraterno é *não violento* e não devolve o inimigo para iniciar uma guerra, mas se jura junto (Resta, 2004, p. 126). Compreendemos a possibilidade de defesa de direitos humanos, enquanto não os viola, apenas existindo para manter ambivalência, exigindo uma jurisdição mínima:

Ao mesmo tempo, a gramática dos seus verbos evita acertadamente o imperativo: não se pode falar de “dever ser” – “o imperativo categórico cheira à crueldade”, sugeria Nietzsche. Nos remete, portanto, à sensação de uma aposta, na qual, o jogo é a diferença do direito frente ao mundo que se pretende regular. Se trata, finalmente, de um modelo de direito que abandona a fronteira fechada da cidadania e olha em direção à forma nova de cosmopolitismo, que não os mercados, mas a inderrogabilidade universal dos direitos humanos sobre o egoísmo dos “lobos artificiais” ou dos poderes informais que, sob suas sombras, governam e decidem. Se fala, portanto, de uma proposta frágil, infundada, que desafia sem impor, que arrisca a desilusão, mas que vale a pena cultivar: vive de espera cognitiva e não de arrogância normativa (Resta, 2004, p. 127).

Entendemos o direito fraterno como aquele que expõe a determinação histórica do direito fechado, que auxilia na construção de lugar comum e abrange para o seu interior reconhecimento e tutela, considerando que ser humano não é necessariamente entendido como ter humanidade (Resta, 2004, p. 127). O que demonstra o quanto vivemos em um observatório de paradoxos (Resta, 2004, p. 15). A ideia de confins e fronteira é trazido diante das responsabilidades dos direitos humanos, como aquele que deve ser igual o direito fraterno que usa de um processo de autorrealização para sair do amigo e inimigo (Resta, 2004, p. 15).

Tratamos da visão da fronteira fechada da cidadania superada pelos direitos humanos como universais, de uma nova forma de cosmopolitismo além mercados (Resta, 2004, p. 12). O código é visto como um lugar, um espaço, artificial ou não que se propõe de alguma medida defender ou violar direitos humanos (Resta, 2004, p. 14), como também o nó teórico os direitos humanos se mostram como passíveis de ser violados, constatando que a humanidade é a única que pode defendê-los (Resta, 2004, p. 37).

O paradoxo dos direitos humanos por sua vez é somente levado a sério quando a humanidade ver seu fim catastrófico (Resta, 2004, p. 59), necessitamos assim:

Insistir nesses outros olhares abertos dos “códigos fraternos” não é indulgência para com uma ingenuidade destinada a sucumbir na luta ímpar com aqueles “cinismos”, frequentemente mascarados de realismo. O vínculo imprevisto entre esse presente inquieto e o passado iluminista se faz mais denso e impõe novas “autocompreensões normativas” das quais, os direitos humanos, em cada canto desse mundo, são a expressão mais nítida.

Por fim, o binômio direito e fraternidade coloca um modelo possível para reger a comunidade, que se tem o direito quem vence (Resta, 2004, p. 125). As coletividades por si só já denotam uma crítica ao próprio sistema de garantias de direitos humanos, ao se impor ante a ineficácia deste. Precisamos atuar na linha de frente de questões internacionais e plurinacionais, e se colocar em lugares de conflito como um único mecanismo capaz de reivindicar direitos como corpos-territórios frente aos Estados-nação. Inicialmente, os direitos humanos são tanto violados como protegidos, *prima facie*, em âmbito local (Oliveira Junior; Raminelli, 2018, p. 246).

Nesse sentido, é importante a afirmação de Boaventura Santos sobre os efeitos da globalização que afetam de diferentes maneiras os países centrais ou hegemônicos, a periferia e a semiperiferia do sistema mundial:

É um fenômeno multifacetado, pois afeta as esferas econômica, social, política, cultural, religiosa e jurídica. Também é contraditório e dispar, pois combina processos de homogeneização com diversidades locais, identidade nacional, inclusão popular e raízes comunitárias. Também está ligada a outras transformações, como a crescente desigualdade mundial, a explosão demográfica, a catástrofe ambiental, a proliferação de armas de destruição em massa, a democracia formal em países periféricos e semiperiféricos etc. A globalidade, de certa forma, enfraquece a unidade interna do Estado-Nação; sacode e questiona a imagem de um espaço homogêneo, fechado, estanque, que corrói e transforma a força do Estado-Nação. A homogeneidade interna é um instrumento de controle, fundamento do Estado moderno. Todos os tipos de práticas sociais – produções culturais, mercado de trabalho, modelos educacionais – são regulados, cunhados, limitados, racionalizados e rotulados pelo ângulo do interesse nacional (Santos, 2002, p. 26-27).

Santos (2002) traz a natureza contra-hegemônica de movimentos na América Latina, entre os quais se destaca o das mulheres indígenas e afrodescendentes, ao explicar como sendo:

O uso contra-hegemônico, como o nome indica, significa a apropriação criativa pelas classes populares desses instrumentos para fazer avançar suas agendas políticas para além do quadro político-econômico do estado liberal e da economia capitalista. As mobilizações populares das últimas décadas por um novo constitucionalismo, abaixo; pelo reconhecimento dos direitos coletivos das mulheres, indígenas e afrodescendentes; a promoção de processos de democracia participativa em paralelo com a democracia representativa; reformas legais destinadas a acabar com a discriminação sexual e étnica; controle nacional dos recursos naturais; as lutas para retomar a tensão entre o capitalismo eliminado pelo neoliberalismo (democracia sem redistribuição de riqueza e, ao contrário, concentração de riqueza); Tudo isso configura um uso contra-hegemônico de instrumentos e instituições hegemônicas (Santos, 2006, p. 59).

Temos, assim, a década de 1990 que passa a ser considerada a época da contradição na América Latina, uma vez que, de um lado, fortaleceram-se as políticas neoliberais, com um aumento extensivo da pobreza na região, e, por outro lado, cresceu com o movimento pelos direitos humanos ao mesmo tempo que eram promovidos em conferências pela Organização das Nações Unidas (ONU) que permitiram ampliar o debate sobre gênero e raça, sendo possível medir o crescimento da temática racial no movimento das mulheres do Brasil e no mundo (Carneiro, 2003, p. 317). Esse momento também é marcado pela adoção da categoria gênero na região. Cunhada por feministas norte-americanas, essa categoria se instala nos campos acadêmicos da América Latina e na linguagem normativa internacional sobretudo após a adesão a tratados internacionais como a Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (Nações Unidas, 1979) e a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher (Convenção de Belém do Pará, 1995).

No entanto, apesar das conquistas e dos direitos conquistados nos tratados e acordos internacionais de direitos humanos, existe ainda hoje um abismo quanto à sua implementação concreta nas políticas de cada Estado-nação, que são limitadas e variadas. Essas conquistas estiveram de alguma forma relacionadas ao grau de organização, articulação e pressão dos grupos de mulheres e alianças com outros movimentos emancipatórios, sendo um fenômeno que pode ser nitidamente observado no caso das lutas feministas na América Latina sobre a questão dos direitos sexuais e reprodutivos, direitos humanos e direitos econômicos e sociais (Bartolomei, 2011, p. 108).

Afirma-se, assim, que a desigualdade na diferença implica interrogar a própria identidade étnico-racial para denunciar a discriminação de que as mulheres são vítimas dentro de suas próprias comunidades supostamente homogêneas. Por sua vez, em suas ações, elas tentam mostrar que o que é tradicional, ancestral, não moderno, como sendo não estático, visto que é dinâmico e muda de acordo com sua própria lógica, ritmo e tempo. Ademais, que a diversidade na igualdade significa que não existe uma forma única e universal de formular a igualdade de gênero, contribuindo para novas acepções para os direitos humanos.

Lembramos também da importância das lutas das mulheres na América Latina nas décadas de 1970, 1980 e 1990 pelos direitos humanos, bem como contra a pobreza e a exclusão social, entre autoras feministas (Bartolomei, 2011, p. 108). Inclusive que no período das ditaduras no cone sul, e durante os processos de guerra civil na América Central, as mulheres se organizaram contra a violação de seus direitos e pela democracia, por meio de fóruns internacionais como as conferências realizadas no México, Copenhague, Nairóbi e Pequim, entre 1975 e 1999, como também a revisão da Plataforma de Pequim em 2000 e 2004, e a Convenção contra a discriminação contra a mulher de 1979 (Bartolomei, 2011, p. 108). Essas participações contribuíram para unir espaços privados ou domésticos com lugares públicos, conectando redes formais e informais, as quais geraram uma dinâmica transnacional onde o papel dos encontros feministas, a cada dois anos desde 1981 em nível regional, respondeu às necessidades de cada época (Bartolomei, 2011, p. 108).

3 A COLONIALIDADE E O DIREITO DAS CULTURAS NÃO-HEGEMÔNICAS NA TRÍPLICE FRONTEIRA

O mapa-múndi político padrão está imbuído da colonialidade do poder, sendo uma organização do espaço que pressupõe o eurocentrismo e a sua classificação racial das pessoas de todo o mundo segundo o maior ou menor valor que lhes atribui. Daí a importância de focar na colonialidade e não simplesmente no colonialismo, como os teóricos decoloniais enfatizaram. Enquanto o colonialismo pode ser percebido como coisa do passado, a colonialidade denota relações de poder que continuam a existir mesmo após o processo formal de colonização ter terminado. Portanto, o eurocentrismo não deve ser visto como uma espécie de preconceito, mas como uma espécie de falta de julgamento que afeta algumas pessoas, mas não outras (Bottici, 2022, p. 140).

Propagamos uma imagem inconsciente do mundo que é constantemente reproduzida através da linguagem e das práticas de exploração e exclusão que começaram com o colonialismo europeu (Bottici, 2022, p. 140). Longe de cair em uma forma de nativismo, ou romantização do passado, nos convida a um projeto colaborativo de pesquisa e educação destinado a desvendar as diferentes configurações do sistema colonial e moderno de gênero, um convite para descobrir sua colaboração e chamar cada um a rejeitá-la em suas várias formas, renovando nosso compromisso com a comunidade comprometida com uma integridade numa direção libertadora. Esta é a direção que precisamos para um feminismo decolonial, aqui definido como a possibilidade de superação da colonialidade do gênero (Lugones, 2012, p. 747).

Este genocídio epistêmico dos nativos americanos inculca e perpetra a ideia de que os brancos de ascendência caucasiana não são um grupo étnico, mas a norma de produção de conhecimento. Vemos aqui até que ponto a colonialidade do poder

impacta a colonialidade da produção de conhecimento (Bottici, 2022, p. 158). Também retoma a crítica decolonial que afirma em sua análise dos direitos humanos que conceitos como homem e humano foram uma invenção dos humanistas europeus dos séculos XV e XVI, como uma invenção que lhes serviu bem para vários propósitos (Bottici, 2022, p. 124).

Nesse sentido, tem-se a crítica de Fanon ao humanismo ocidental e ao discurso dos direitos humanos em seu tempo que não se baseava simplesmente na rejeição do eurocentrismo ou na defesa das culturas locais (Bottici, 2022, p. 124). Fanon ressalta que no que diz respeito à compreensão do humano, tanto as perspectivas que se originaram na Europa quanto as que se originaram nas sociedades coloniais locais, por mais universalistas que tenham aspirado a ser, tiveram que dar lugar à tarefa mais básica de afirmação da humanidade coletiva do ser humano, a saber, de desumanizados nas lutas de descolonização (Bottici, 2022, p. 124).

A ideia, assim, trazida pela crítica decolonial é que os direitos humanos passaram de seu surgimento no contexto de debates sobre o lugar do humano em relação a Deus e ao mundo animal, referente a declarações que invocavam direitos políticos específicos a indivíduos, para uma nova declaração no século XX, apenas respondendo aos efeitos devastadores do totalitarismo e que incluía um número maior de direitos inalienáveis (Bottici, 2022, p. 124).

Criticamos a visão que é eurocêntrica, especialmente aquelas que declaram que “os governos metropolitanos foram indiscutivelmente os atores mais importantes no processo de descolonização” (Bottici, 2022, p. 124), a qual retira qualquer protagonismo de indivíduos na luta e composição de seus direitos.

A questão de quem fala pelo humano nos direitos humanos revela que a descontinuidade entre os defensores dos direitos humanos, incluindo os defensores dos direitos humanos em países mais ao sul, e aqueles a quem eles protegem (Bottici, 2022, p. 124). Ressaltamos que uma preocupação que é comum sobre a existência de um padrão em que a definição de direitos humanos leva à criação de especialistas que são designados para falar aos colonizados e a outros povos marginalizados sobre os direitos que possuem (Bottici, 2022, p. 124).

3.1 A questão socioambiental

Salientamos também as divergências contra uma teoria da justiça ecológica como uma possível efetivação de direitos humanos, uma vez que constitui a democratização dos riscos ambientais, ao afirmar que se vive em uma modernidade reflexiva na qual a sociedade seria caracterizada pela presença ostensiva dos riscos (Andrade, 2020, p. 806). Já os movimentos adotam a justiça ecológica por entender que os riscos são distribuídos de maneira desigual.

Ademais, essa divergência traz a persistência das estratificações sociais, entendendo a lógica de produção de riqueza ser o que domina a lógica de produção de riscos, temos que na sociedade de risco esta relação é inversa (Andrade, 2020, p. 806). E essa crítica traz a justiça ecológica como pressuposto à manutenção do sistema de exploração capitalista e das demais estruturas que sustentam as desigualdades sociais, entendendo que categorias como raça, gênero e classe são fundamentais no contexto da criação e da distribuição dos riscos, ou seja, tal crítica quer demonstrar que a justiça ecológica não aceita a ideia de que a sociedade industrial sendo superada por um novo sistema de organização social (Andrade, 2020, p. 806).

Por sua vez, temos acostados aos movimentos por justiça ambiental a congregação de importantes percepções, como a crise ambiental que centraliza os benefícios do desenvolvimento na mesma medida que destina os seus malefícios aos grupos populacionais despossuídos e, que por outro lado, essas pautas não são incluídas nas agendas governamentais e das grandes corporações (Andrade, 2020, p. 812).

Destacamos também que a proeminência dos debates acerca da justiça distributiva no âmbito ecológico, ressalta a necessidade de se ampliar essa discussão para que teorias sobre sustentabilidade ambiental que seja abrangente pelas noções de justiça como reconhecimento e como participação (Andrade, 2020, p. 812).

Nesse âmbito falamos também sobre a justiça participativa como interconectada às abordagens do reconhecimento e da distribuição, evocando a necessidade de maior igualdade nos procedimentos democráticos de tomada de decisões, ou seja, para se enfrentar adequadamente as injustiças, seja no âmbito distributivo, seja no âmbito do reconhecimento, é necessário a garantia da democracia participativa (Andrade, 2020, p. 815).

3.2 A questão indígena

O direito deve ser livre de sua colonialidade, podendo entender outras cosmovisões sobre justiça. Reconhecer uma prática jurídica imaginada, em um mundo de imperfeições, é como os Guarani refletem em *Yvy Mbarãey*, ou a terra sem mal, que se diz um verdadeiro ideal, onde a terra pode realizar aquilo que este mundo não satisfaz (Filho, 2011, p. 233). É trazer o direito para sua vivência e proximidade com a realidade, a saber, seu ideal.

Mais ainda o direito, pode ser catalizador da preservação dessas práticas ao reconhecer, por exemplo nos Guarani, seus costumes, a sua vida indígena, em sua uma concepção integral que é sua existência baseada em um paraíso prometido, o *Yvy Mbarãey*, como a esperança de um lugar que traduz a imunidade contra as doenças, o antídoto contra as desavenças, o equilíbrio com a natureza, a segurança de uma vida e, sobretudo, estar livre da morte. Alargar o direito para a compreensão

de tal complexidade cultural, estabelece uma agenda de participação e visibilidade guarani, reconhecendo que os Guarani têm como suporte fundamental a terra, tanto para a economia de reciprocidade, como para a busca da plenitude da própria vida. A terra pela visão guarani é um espaço cerimonial e de vida, que deve comportar uma estrutura na sua mais ampla concepção, envolvendo de forma simbiótica os aspectos econômicos, sociais, culturais e políticos (Filho, 2011, p. 233).

E pelo entendimento de um comunismo somático futuro, permite que o poder do discurso jurídico molde sua prática para reconhecer outras práticas jurídicas transfronteiriças possibilitadas por uma aplicação de direitos humanos pelo viés da crítica feminista, que coloca coletivos na representação de corpos-territórios. No caso Guarani, que têm como um dos pontos nevrálgicos dos seus problemas, tem a região situada ao sul do território dos Kaiová, na tríplice fronteira, Brasil, Paraguai e Argentina, porção central do seu imenso território original.

Esse raciocínio colabora com o pluralismo jurídico, entendido como a presença de uma “multiplicidade de práticas jurídicas existentes num mesmo espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais” (Filho, 2011, p. 233). Portanto, justificamos a aceitação por ordenamentos jurídicos nacionais a existência de sistemas jurídicos diferenciados, que vivendo juntam em mesmo território e suas práticas jurídicas acontecem paralelos às nacionais, como a questão indígena, não sendo o aceite para estes permanecerem em condição inferior às leis estatais, pois devem estar rigidamente vinculados ao sistema jurídico nacional ou aos direitos humanos internacionalmente estabelecido:

No entanto, não basta apenas inserir na agenda da Comissão de Cidadania e Direitos Humanos do Parlamento do MERCOSUL a questão indígena, para assim representar uma simples moeda de troca diante dos embates mercantis, objetivo maior da instituição; ou simplesmente fazer parte de um rol de compromissos emperrados pela máquina burocrática institucional. Deve assim privilegiar o trabalho prático, de soluções de problemas, tendo como participantes diretos na coordenação de tais atividades integrantes das próprias etnias indígenas. Diante deste enfoque, salienta-se a experiência da Argentina que, através do Decreto 917 da Província de Misiones, promulgado em 18 de julho de 2003, reconheceu como instituição representativa da cultura e religiosidade ancestral dos Guarani Mbyá o Consejo de Ancianos Arandú y Guías Espirituales, além de incorporá-lo como membro da Junta Assessora Consultiva da Província de Misiones (Filho, 2011, p. 251).

No caso dos Guarani exemplificado a ineficácia da aplicação dos direitos humanos por parte de mecanismos jurídicos internacionais, ela se torna evidente¹. O que colabora para o posicionamento de movimentos como aptos na defesa e na efetivação de seus direitos pelos ordenamentos nacionais e internacionais, além de seu reconhecimento posto por representar corpos-territórios.

Diante desta concepção, as novas e necessárias fronteiras do direito devem ser norteadas pelo princípio da fraternidade, a fim de reparar as violações de direitos realizadas, bem como compor caminhos de superação dessas desigualdades e violências, com o devido reconhecimento de corpos doloridos. Essa superação implica em um resgate fraterno, como diz Sandra Martini:

Isso ocorre porque falar em fraternidade implica o resgate de várias dimensões da vida que retornam hoje, exatamente porque a perspectiva da codivisão é a alternativa que temos para superar outras dificuldades atuais, por exemplo, o fim das delimitações geográficas e políticas do Estado-nação. Aqui, a fraternidade se apresenta como um desafio cosmopolítico, revelando, assim, suas paradoxalidades. Mas não só isso: apresenta-se também como paradoxo, pois mostra, ao mesmo tempo, sua falácia e suas possibilidades. Por exemplo: ou os direitos são de fato inclusivos ou não existem (Martini, 2017, p. 271-295).

Este estudo, portanto, apoia-se no direito vivente de Resta a fim de junto com o princípio da fraternidade trazer a amplitude necessária para a recepção do direito pelas críticas já apresentadas, compondo um direito mais próximo e “quente” em suas práticas locais, nacionais e internacionais, especialmente se tratando como representação eficaz ao se colocar o corpo na frente com seu território no aceite do direito vigente. Diante do paradoxo da dimensão ecológica do direito fraterno:

O sentido moderno da legalidade que põe em crise o princípio do arbítrio do soberano e o subordina ao respeito dos direitos fundamentais é profundamente representativo desta história; exatamente como o ponto sempre um pouco vago da relação entre os direitos e a territorialidade do Estado-nação, que os coloca ainda como tendo raízes no *Nomos der Erde* mesmo estando sempre deste estruturalmente desvinculados, e sendo até antitéticos. Desta ambiguidade paradoxal há um traço mais que visível nas disputas contemporâneas europeias e em todas as formas nas quais o direito se apresenta *sem Estado* (Resta, 2008, p. 71).

1 Para a realização destes propósitos uma alternativa a ser considerada é a própria existência do MERCOSUL, que apesar dos seus 15 anos de existência, ainda representa um processo de integração em franca construção. Ressalta-se que, recentemente, foi incluído no seu aparato normativo pontos importantes de caráter democrático e de respeito aos direitos humanos, além da instituição de um tribunal próprio. Apesar de ter sido criado com o objetivo de facilitar a integração econômica entre os Estados partes, seu fundamento tem como base a consolidação social entre os povos, como critério imprescindível na consolidação das transações comerciais. Diante das metas estabelecidas o MERCOSUL vem lentamente demonstrando capacidade de solucionar controvérsias e, tendo como requisito primordial o respeito pela identidade e valores culturais das sociedades que o compõem, deve ter como critério de avaliação matérias voltadas aos direitos humanos. Assim considerando, os povos indígenas inseridos do âmbito do MERCOSUL, como representantes legítimos da América pré-colonial, deveriam ser uma das prioridades na agenda institucional e nas pautas do Tribunal Permanente de Revisão como requisito de cumprimento de deveres assumidos pelos Estados partes em relação à proteção destes direitos” (Filho, 2011, p. 253).

Notemos que, a ideia de um único soberano pode ser complexa e Resta fala em uma constituição sem Estado, entendendo que a afirmação da inderrogabilidade universal dos direitos humanos, o torna não-mercadoria, eliminando seus confins fechados de cidadania, dado por um novo cosmopolitismo (Martini, 2017, p. 271-295).

4 CONCLUSÃO

Ao longo deste artigo, analisamos como o discurso hegemônico dos direitos humanos, apesar de sua pretensão universalista, está profundamente marcado por contradições que reproduzem exclusões. A fraternidade, como princípio alternativo, surge não como uma mera utopia, mas como uma possibilidade concreta de descolonização do direito, capaz de superar a lógica violenta do amigo-inimigo (Resta, 2004) e de reconhecer a humanidade em sua pluralidade radical.

Tem-se a crítica ao universalismo abstrato dos direitos humanos, na qual o direito de cidadania é concedido sempre em um “local de exclusão”, vinculado a um *ethos* que precisa ser desmantelado para que as fronteiras se transformem em confins, espaços de encontro, não de separação. Assim, os direitos humanos, quando esvaziados de metafísica ocidental, podem se tornar um “local comum”, mas sua aplicação ainda é mediada por estruturas de poder colonial.

Apresenta-se a fraternidade como gramática jurídica não violenta, sendo diferente do direito tradicional, que opera na lógica da soberania e da guerra, o direito fraterno propõe uma ética da responsabilidade mútua, sem imperativos categóricos. Essa abordagem ressoa com movimentos sociais que já atuam na defesa de direitos sem depender exclusivamente do Estado, como as lutas indígenas e feministas.

A colonialidade do poder e a resistência dos corpos-territórios denunciam que a colonialidade não é um resquício do passado, mas uma estrutura contínua que define quem é considerado “humano”. Vê-se os movimentos como o dos povos Guarani, com sua noção de *Yvy Marãey* (terra sem mal), desafiam a epistemologia jurídica ocidental, exigindo um pluralismo radical. Entende-se o papel dos movimentos sociais na ressignificação dos direitos humanos, no qual as mulheres latino-americanas, especialmente durante as ditaduras e nos processos de redemocratização, demonstraram que a luta por direitos não se limita ao reconhecimento estatal, mas se dá em redes transnacionais de solidariedade. Juntamente a justiça ecológica, quando articulada a categorias como raça, gênero e classe, revela que a crise ambiental é também uma crise do modelo civilizatório ocidental.

Resulta-se na fraternidade como alternativa decolonial. A fraternidade não é apenas um princípio ético, mas uma prática jurídica e política que desafia a colonialidade do direito. Sua força reside em três dimensões. Primeiramente a superação da

lógica amigo-inimigo, no qual o direito tradicional, especialmente no modelo Schmittiano, opera na distinção entre amigos e inimigos, legitimando a violência estatal. Já o direito fraterno, como proposto por, recusa essa dicotomia, propondo um modelo cosmopolita que não devolve o inimigo à guerra, mas “se jura junto” (p. 126). Essa perspectiva é fundamental para pensar direitos humanos em contextos de conflito, como nas fronteiras onde Estados-nação impõem violências a povos originários.

A segunda dimensão é a da ecologia dos direitos humanos. Se os direitos humanos são violados e protegidos apenas pela própria humanidade, então sua efetividade depende de uma relação ecológica — isto é, de interdependência entre seres humanos e territórios. Isso fica evidente nas lutas indígenas, onde a terra não é um mero recurso, mas um espaço cerimonial e de vida. A fraternidade, nesse sentido, exige um direito que não apenas “reconheça” culturas, mas que se deixe transformar por elas.

Já a terceira é a do direito vivente e das práticas contra-hegemônicas. O “direito vivente” não é aquele que está nos códigos, mas o que emerge das lutas sociais. Movimentos como o *Consejo de Ancianos Arandú* demonstram que a efetivação dos direitos humanos depende menos de normas internacionais e mais da capacidade de grupos subalternos pressionarem e reescreverem o direito a partir de suas próprias epistemologias.

Apesar de seu potencial transformador, a fraternidade como princípio jurídico enfrenta obstáculos. Quando direitos são incorporados pelo Estado ou por organismos internacionais, correm o risco de se tornarem discursos vazios. A experiência das conferências da ONU sobre mulheres mostra que, apesar dos avanços normativos, a implementação concreta esbarra em estruturas de poder que mantêm desigualdades.

Na globalização neoliberal, até mesmo a linguagem dos direitos humanos pode ser cooptada por agendas mercantis. A fraternidade, para não ser reduzida a um slogan, precisa estar vinculada a lutas concretas, como as dos Guarani pela terra ou das mulheres por justiça reprodutiva. Como conciliar a aspiração universalista dos direitos humanos com o respeito às diferenças radicais? A resposta talvez esteja em um universalismo negativo, que não impõe um modelo único, mas garante condições para que diferentes mundos coexistam.

A fraternidade não é uma solução pronta, mas um horizonte em construção. Seu potencial está em substituir a soberania estatal por uma rede de responsabilidades mútuas, onde direitos não dependam de fronteiras nacionais, reconhecer que a humanidade não é uma abstração, mas uma teia de relações materiais e simbólicas, como demonstram as cosmovisões indígenas e transformar o direito em um campo de luta, onde movimentos sociais não apenas exigem reconhecimento, mas redefinem as próprias bases do jurídico.

A fraternidade, nesse sentido, é mais que um princípio é uma aposta ética num mundo onde a justiça não seja um privilégio, mas um *confim*: um lugar de encontro entre diferenças.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Camila Damasceno de. Justiça Ecológica e Subalternização Feminina. **Rev. Direito Práxis**, v. 11, n. 02, 2020, p. 806.

BARTOLOMEI, M. Género y Derechos Humanos- Algunas reflexiones feministas sobre la ciudadanía y el Estado Nación en América Latina. Ibero-Americana, **Nordic Journal of Latin American Studies**, v. XLI, 2011, p. 108.

BOTTICI, Chiara. **Anarchafeminism**. London: Bloomsbury, 2022, p. 158.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: ASHOKA EMPREENDEDORES SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (org.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takanô Editora, 2003.

FILHO, Almir Pontes. O Direito Indígena dos Guarani na área da Tríplice Fronteira: Brasil- Paraguai- Argentina. **Cadernos da Escola de Direito e Relações Internacionais**, v. .3, 2011 p.233.

LUGONES, Maria. “Methodological Notes Toward a Decolonial Feminism.”In ISASI - DÍAZ, AdaMaría; MENDIETA, Eduardo (Edit.). **Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy** . New York: Fordham University Press, 2012. pág. 747.

MALDONADO-TORRES. Nelson. On the Coloniality of Human Rights. **Revista Crítica de Ciências Sociais [Online]**, n. 114, 2017, p. 119. Disponível em: [http:// journals.openedition.org/rccs/6793](http://journals.openedition.org/rccs/6793). Acessado em: 10 fev. 2024.

MARTINI, Sandra Regina. Metateoria do Direito Fraternal e Direito do Consumidor: limites e possibilidades do conceito de fraternidade. **Revista de Direito do Consumidor**. São Paulo: Ed. RT, set.-out. 2017. vol. 113. ano 26. p. 271-295.

NAÇÕES UNIDAS, CEDAW. Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, 1979. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/d4377.htm. Acesso em: 10 fev. 2024.

OLIVEIRA JUNIOR, J.; RAMINELLI, F. Direitos Humanos no Estado de Direito (em crise): uma perspectiva contemporânea. **Revista Justiça Do Direito**, v. 32, n. 2, 2018, p. 246.

RESTA, Eligio. **Diritto vivente**. Bari: Laterza, 2008. Direito Vivente. Trad. Sandra Regina Martini.

RESTA, Eligio. **O Direito Fraternal**. Trad. Sandra Regina Martini (coordenação). Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria**. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales - UNMSM, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Os processos da globalização. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (org.) **A globalização e as ciências sociais**. São Paulo: Cortés, 2002.

TRÊS ALVES. Uma Breve História da Migração Guarani no Oeste Paranaense. Direção: Vander Colombo. Produção de: Laysmara Carneiro. Curitiba: L'avant Filmes, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WcMlgJu0elg>. Acessado em: 10 fev. 2024.