



A COLONIZAÇÃO DAS UTOPIAS

E outras consequências da assimilação acrítica dos principais discursos ocidentais sobre democracia e direitos humanos

THE COLONIZATION OF UTOPIAS

*And other consequences of the uncritical assimilation of western main discourses on
democracy and human rights*

Paulo Renato Vitória

Doutor em Desarrollo y Ciudadanía: Derechos Humanos, Educación, Igualdad e Intervención Social pela Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Resumo

Este ensaio descreve, através de uma revisão bibliográfica, algumas das mais importantes consequências de uma apropriação acrítica dos discursos, práticas e instituições dominantes sobre democracia e direitos humanos por movimentos e indivíduos que, de posições subalternas, lutam por um mundo mais justo. Assumo que tais perspectivas hegemônicas – construídas desde a modernidade/colonialidade ocidental capitalista, racista e patriarcal, no âmbito de um paradigma individualista, patrimonialista e universalista/abstrato – servem para legitimar, naturalizar e justificar diversos discursos e práticas sociais que contribuem para aumentar as desigualdades sociais e perpetuar diferentes relações de dominação, exploração e opressão entre os seres humanos, individual e/ou coletivamente. Além disso, defendo que tais discursos e práticas representam um risco à própria possibilidade de preservar a humanidade como espécie, ao legitimar a apropriação e a acumulação dos recursos naturais. Ademais, servem para condenar inexoravelmente todas as formas de resistência armada contra o sistema dominante, colonizando os horizontes utópicos de indivíduos e grupos em luta, além de criminalizar e estigmatizar suas demandas e práticas. Nesse sentido, o artigo reivindica a necessária resignificação desses importantes conceitos desde outras gramáticas pluriversais, críticas e decoloniais, coerentes com um mundo onde caibam muitos mundos, em que o acesso a bens materiais e imateriais que todos nós precisamos viver, incluindo o poder político, seja distribuído de maneira mais igualitária e democrática.

Palavras-chave: Democracia. Direitos humanos. Ressignificação. Decolonialidade

Abstract

This essay describes, through a literature review, some of the most important consequences of an uncritical appropriation of dominant discourses, practices, and institutions on democracy and human rights by movements and individuals who, from subaltern positions, strive for a fairer world. I assume that such hegemonic perspectives – constructed from the capitalist, racist and patriarchal Western modernity/coloniality within an individualist, patrimonialist and universalist/abstract paradigm – serve to legitimize, naturalize, and justify several social discourses and practices that contribute to increase social inequalities and to perpetuate different relations of domination, exploitation and oppression between human beings, individually and/or collectively. Moreover, I argue that such discourses and practices represent a risk to the very possibility of preserving humanity as a species, by legitimizing the appropriation, accumulation and mercantilization of natural resources. In addition, they serve to condemn inexorably all forms of armed resistance against the dominant system, colonizing the utopian horizons of struggling individuals and groups, criminalizing and stigmatizing their demands and practices. In this sense, the article claims the necessary re-signification of these important concepts from other pluriversal, critical and decolonial grammars, coherent to a world where many worlds fit, in which access to tangible and intangible goods that we all need to live, including political power, can be more equitably and democratically distributed.

Keywords: Democracy. Human Rights. Re-signification. Decoloniality

INTRODUÇÃO

As ideias de democracia e direitos humanos estão entre os grandes paradoxos do mundo contemporâneo. Se, por um lado, servem como bandeiras para alentar diferentes processos de luta por um mundo mais justo, inclusivo, participativo e solidário, convocando e mobilizando indivíduos e grupos marginalizados, por outro, estes mesmos discursos servem para justificar ideologicamente diferentes formas de dominação, exploração e exclusão entre seres humanos, a concentração de poder político e econômico e a apropriação (e exploração) irresponsável do meio ambiente.

Para exemplificar: em nome das ideias de democracia e direitos humanos, diversos bens necessários à vida de todos os seres humanos – como a terra, a água, as sementes, a informação, a tecnologia, a educação, a medicina, a cultura, os meios de comunicação (e um longo etcetera) – foram transformados em mercadorias,

passíveis de apropriação, acumulação e especulação privada e orientadas à satisfação de interesses particulares. Dita apropriação, por mais que implique na privação do acesso da imensa maioria da humanidade a tais recursos – e condene bilhões de seres humanos a uma vida miserável –, é considerada um direito humano individual e é perfeitamente compatível com as concepções de democracia e direitos humanos que se fizeram hegemônicas mundialmente ao longo dos últimos séculos.

Por outra parte, simultaneamente e em nome dos mesmos significantes, milhares de indivíduos e grupos se organizam para enfrentar precisamente a mercantilização da vida, as exclusões e as crescentes (e brutais) desigualdades sociais existentes. Há uma evidente disputa em torno dos significados, mesmo que a mesma não seja abordada com muita frequência pelas narrativas predominantes. Para Marcos Roitman (2011, p. 9, tradução minha), “dar um significado à palavra democracia é parte de uma guerra teórica por controlar o mundo”. Podemos ampliar a sentença, acrescentando o conceito de direitos humanos também como parte dessa mesma disputa pelos sentidos e, conseqüentemente, pelo poder.

Conforme denunciam inúmeros autores identificados com perspectivas teóricas críticas, a democracia liberal e os direitos humanos realmente existentes são produtos culturais (HERRERA FLORES, 2009) das sociedades burguesas ocidentais, que podem ser caracterizados pelo seu cunho individualista (HINKELAMMERT, 2003), patrimonialista (GALLARDO, 2000), universalista-abstrato (HERRERA FLORES, 2007), procedimental (ROITMAN, 2011), despolitizado (AZCUY, 1997), expansivo/globalizador (CORONIL, 2005), colonialista (PÉREZ ALMEIDA, 2011) e pós-violatório (SÁNCHEZ RUBIO, 2007). Conforme explica Raimon Panikkar (2004, apud GÁNDARA CARBALLIDO, 2013, tradução minha):

Se pressupõe uma natureza humana universal, cognoscível através da razão como instrumento também universal do conhecimento. Esta natureza é, em essência, diferente do restante da realidade... Se estabelece a dignidade humana como um absoluto frente à sociedade, com o qual se estabelece uma separação entre indivíduo e sociedade e a autonomia (inclusive oposição) da humanidade frente ao cosmos... Se postula como ordem política necessária a ordem social democrática: a sociedade como soma de indivíduos livres e formalmente iguais, organizados em função de objetivos pactuados desde o exercício de vontades individuais soberanas.

Ocorre que nem todos os seres humanos se identificam com esse tipo de racionalidade individualista, que o Ocidente pretende apresentar ao mundo como “universal” e necessária, sobretudo porque se trata de uma racionalidade abstrata que – concretamente – serve para acentuar as exclusões, as desigualdades e as relações

assimétricas de poder, saber e ser (CASTRO-GÓMEZ, 2002), típicas do sistema-mundial (WALLERSTEIN, 2012) moderno/colonial (QUIJANO, 1992). Neste sentido, o presente ensaio parte da seguinte indagação: por que tantos indivíduos e movimentos afetados por este complexo esquema de hierarquizações e dominações recorrem aos discursos de democracia e direitos humanos (que, ao mesmo tempo, legitimam as mesmas relações assimétricas) para buscar melhores condições de vida? Quais são as consequências, mesmo que não intencionais, dessa apropriação?

Em consequência disso, o texto tem a intenção de provocar, através de uma metodologia analítico/bibliográfica, uma reflexão em torno dos limites e possibilidades de um uso crítico dos conceitos de democracia e direitos humanos e, sobretudo, sobre a possibilidade de pensá-los desde outros horizontes epistêmicos. Para tanto, passarei a descrever algumas das principais consequências de uma assimilação acrítica desses conceitos hegemônicos pelos indivíduos e movimentos antisistêmicos, que são resultados de investigações anteriores, em especial de minha tese de doutorado¹. Em aras de síntese, enumerarei aqui dez consequências apontadas no referido trabalho, salientando que não se trata de uma lista fechada e que o propósito principal é proporcionar uma reflexão em torno das mesmas. Os dez tópicos que seguem estão intimamente relacionados entre si e se complementam. Em seu conjunto, servirão como ponto de partida para que se possa, em futuros trabalhos, esboçar uma resposta às questões propostas acima.

1. GENERALIZAÇÃO DOS VALORES OCIDENTAIS E PERPETUAÇÃO DA COLONIALIDADE DO PODER

Para Edgardo Lander (2000, p. 7, tradução minha), “a conquista ibérica do continente americano é o momento fundante dos dois processos que articuladamente conformam a história posterior: a modernidade e a organização colonial do mundo”. Além disso, segundo Quijano e Wallerstein (1992, p. 5, tradução minha), a invasão da

¹ Este ensaio é uma tradução revisada, adaptada e ampliada do capítulo 7 da minha tese de doutorado, intitulada “Hacia una propuesta pluriversal, crítica y decolonial sobre democracia y derechos humanos: aportes en diálogo con la Revolución Cubana”, defendida em setembro de 2017 na Universidad Pablo de Olavide (Sevilha, Espanha). A pesquisa foi financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), através de uma bolsa de doutorado pleno no exterior (Processo nº 1589/13-0).

América também “foi o ato constitutivo do moderno sistema mundial”. De acordo com esses autores, a América não foi incorporada a uma economia-mundo capitalista já existente, mas é a condição sem a qual não teria surgido uma economia-mundo capitalista, marcada pelo dualismo centro/periferia² – metrópole/colônia e caracterizada pela separação abissal (SANTOS, 2009) entre estes dois lados.

Enquanto o lado metropolitano se move de acordo com os paradigmas emancipatórios/regulatórios da modernidade, o lado colonial se move sob as lógicas da apropriação/violência da colonialidade. Um lado não existe sem o outro. Conforme explica Fernando Coronil (2005, p. 4): “o colonialismo é o lado escuro do capitalismo europeu; não pode ser reduzido a uma nota de rodapé em sua biografia”. Nas palavras de Mignolo (2010, p. 46, tradução minha): “Se a colonialidade é constitutiva da modernidade, no sentido de que não pode haver modernidade sem colonialidade, então a retórica da modernidade e a lógica da colonialidade são também dois lados da mesma moeda”.

Por isso, é indispensável uma releitura da retórica da modernidade à luz das práticas da colonialidade. Neste sentido, diversos autores vinculados ao “projeto latino-americano modernidade/colonialidade”³ (ESCOBAR, 2007), apontam que o contato dos europeus com o outro colonial não foi marcado apenas pela violência do saqueio, da dominação e do extermínio (fatos já bastante assinalados pela historiografia dominante), mas também pelo seu “encobrimento” (DUSSEL, 1993), ou seja, pela negação radical da humanidade, da subjetividade e da própria contemporaneidade (FABIAN, apud MIGNOLO, 2013, p. 41) dos povos indígenas. Não é casualidade o uso da expressão “descobrimto da América” pelos colonizadores. Conforme argumenta Enrique Dussel (1993, p. 44):

A conquista é um processo militar, prático, violento, que inclui dialeticamente o Outro como “si mesmo”. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a incorporar-se à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “assalariado” (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais). A subjetividade do “conquistador”, por outro lado, foi-se constituindo, desdobrando lentamente na práxis.

Essa relação de dominação colonial produziu e consolidou um padrão racista de poder, em escala mundial, descrito por Quijano (1992) como “colonialidade do

² Para Wallerstein (2012, p. 26, tradução minha), “podemos denominar «periferia» a zona perdedora e «centro» a ganhadora. Estes nomes refletem, de fato, a estrutura geográfica dos fluxos econômicos”.

³ Para uma síntese das principais ideias e também do processo de formação do programa de investigação modernidade/colonialidade, ver Castro-Gómez e Grosfogel (2007).

poder”, que transcende as relações políticas, econômicas e comerciais colonialistas. Neste sentido, a “colonialidade do poder” não se confunde com o colonialismo. “Colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, o que constitui a tal nação em um império” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131, tradução minha), enquanto o padrão colonial – que o transcende – supõe, naturaliza e justifica a “superioridade” dos povos europeus e de suas formas de ver, sentir e interpretar o mundo, também desde o ponto de vista subjetivo-ontológico. A “colonialidade do poder” supõe uma trama de “hierarquias globais imbricadas” (GROSGOUEL, 2006, p. 25, tradução minha) interdependentes e interseccionais⁴ (por isto, heterarquias⁵) em torno da superioridade étnico/racial⁶, cultural, religiosa e epistêmica da Europa com relação ao resto do mundo, assim como também a superioridade da racionalidade capitalista, científica, patriarcal, heteronormativa, adultocêntrica, etc., tanto no centro como na periferia.

Para Santiago Castro-Gómez (2005), o ponto de vista particular europeu se impôs como “universal” a partir de uma *hybris* (conceito grego que significa arrogância, prepotência, desmesura⁷), proporcionada pelas relações assimétricas de poder favoráveis às metrópoles em detrimento das colônias. Através dessa *hybris*, a Europa assumiu-se como “centro” não apenas das relações comerciais, econômicas e políticas (que permitiram a colonização do espaço), mas também da história (o que possibilitou a colonização do tempo⁸) e da subjetividade a nível mundial, constituindo-se a si própria como o “grau zero” de todo conhecimento válido e produzindo um “imaginário segundo o qual um observador do mundo social pode colocar-se em uma plataforma neutra de observação que, por sua vez, não pode ser observada desde nenhum ponto” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 18, tradução minha).

A ocultação do lugar (geográfico, histórico e cultural) de sua enunciação

⁴ Sobre o conceito de interseccionalidade ver: Crenshaw (1989) e Lugones (2008).

⁵ O conceito de heterarquia (KONTOPOULOS, 1993) se refere à coexistência entre diversas hierarquias, em distintos níveis, com diferente complexidade e alcance, que se articulam entre si. Ver também: Castro-Gómez (2007).

⁶ Sobre a construção da categoria raça desde a perspectiva decolonial, ver: Quijano (2007).

⁷ “Esta pretensão, que lembra a imagem teológica do *Deus absconditus* (que observa sem ser observado), e também o panóptico foucaultiano, exemplifica com clareza a *hybris* do pensamento iluminista. Os gregos diziam que a *hybris* é o pior dos pecados, pois supõe a ilusão de poder ultrapassar os limites próprios da condição mortal e chegar a ser como os deuses. A *hybris* supõe então o desconhecimento da espacialidade e por isso é sinônimo de arrogância e desmesura” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, pp. 18-19, tradução minha).

⁸ Para Mignolo (2013, p. 40, tradução minha), “o Renascimento europeu se autodefine pela sua «modernidade», e para definir-se como tal necessita colonizar o tempo e inventar uma «idade média» que o antecede e o separa da «idade antiga», Roma e Grécia em ordem crescente”.

(MIGNOLO, 2013) permite ao racionalismo renascentista/iluminista, racista, burguês e patriarcal converter-se em um discurso “universal” e “neutro”, fora do tempo e do espaço, constituindo-se como a régua para medir todas as coisas, “capaz de adotar um olhar soberano sobre o mundo, cujo poder radicaria precisamente em que não pode ser observada nem representada” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 18, tradução minha). Conforme assinala Lander (2000, p. 6, tradução minha), “com o início do colonialismo na América, começa não apenas a organização colonial do mundo, senão também – e simultaneamente – a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário⁹”. Prossegue o autor (LANDER, 2000, p. 9, tradução minha):

Esta cosmovisão tem como eixo articulador central a ideia de modernidade, noção que captura, de um modo complexo, quatro dimensões básicas: 1) a visão universal da história associada à ideia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas); 2) a “naturalização”, tanto das relações sociais como da “natureza humana”, da sociedade liberal-capitalista; 3) a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias da essa sociedade; e 4) a necessária superioridade dos saberes que produz essa sociedade (‘ciência’) sobre todos outros saberes.

Nesse sentido, conforme denuncia Boaventura de Sousa Santos (2009, p. 28), “o colonial é o grau zero desde o qual são construídas as modernas concepções de conhecimento e direito”. Os conceitos atualmente hegemônicos de democracia e direitos humanos são produtos culturais nascidos dentro desse contexto, que é tão moderno e emancipador quanto colonial e opressor, dependendo do lado da “linha abissal” observado. Por essa razão, ambos conceitos pressupõem a colonialidade do poder como “natural” e não são capazes de questionar a extremamente desigual divisão internacional do trabalho e dos recursos, que, após o fim do colonialismo formal, passa a ser justificada pela globalização neoliberal e pela ficção da igualdade formal.

Direitos humanos (ocidentais), democracia (liberal) e políticas econômicas neoliberais formam hoje parte de um mesmo pacote da globalização impulsada desde o (e a favor do) Ocidente. São o conjunto inseparável de receitas “universais” para atingir o desenvolvimento, o progresso, a paz e o sucesso, grandes promessas não generalizáveis da modernidade/colonialidade, as quais – paradoxalmente – provocam resultados diametralmente opostos quando aplicadas pelos países empobrecidos: mais subdesenvolvimento, atraso, violência e dependência (RIST, 2002). Deste modo, ao

⁹ Nas palavras de Mignolo (2010, p. 12, tradução minha): “A colonialidade do poder está atravessada por atividades e controles específicos tais como a colonialidade do saber, a colonialidade do ser, a colonialidade do ver, a colonialidade do fazer e do pensar, a colonialidade do ouvir, etc.”.

mesmo tempo em que se proclamam direitos e igualdades abstratas, se naturalizam violações e assimetrias concretas. Generalizam-se os valores burgueses e perpetua-se a complexa estrutura que produz e reproduz a “colonialidade do poder”.

2. COMPATIBILIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS COM O CAPITALISMO E COM O IMAGINÁRIO NEOCLÁSSICO/NEOLIBERAL

Conforme ensina Immanuel Wallerstein (2012, p. 9, tradução minha), “o capitalismo é, antes de mais nada, um sistema social histórico”, com a particular característica de que se trata de um sistema em que o capital “passou a ser usado com o objetivo ou intento primordial de sua expansão” (WALLERSTEIN, 2012, pp. 9-10, tradução minha). Karl Polanyi (2012, p. 44), por sua vez, afirma que a implementação desse sistema em escala mundial provocou uma grande transformação, que “implica uma mudança na motivação da ação por parte dos membros da sociedade: a motivação do lucro passa a substituir a motivação da subsistência”. Essa transformação a que se refere Polanyi implicou na gradual conversão de diferentes esferas da vida (a começar pela terra e os meios de produção, o trabalho humano e o próprio capital) em mercadorias, orientadas à geração e à acumulação de capital. Conforme afirma Wallerstein (2012, p. 11, tradução minha), “no curso do seu intento de acumular mais capital, os capitalistas procuraram mercantilizar mais e mais processos sociais em todas as esferas da vida econômica”.

O preço de um bem passou a ser determinado pelo seu valor de troca (ou seja, pelo valor de mercado), e não mais pelo seu valor de uso. Neste sentido, a escassez e a necessidade subjetiva de uma determinada mercadoria passaram determinar seu preço, e não o seu custo de produção (CABO, 2004). Ou seja, ao contrário de outros modelos (tanto anteriores como paralelos), no capitalismo histórico a economia não está direcionada à satisfação de necessidades, mas na geração de lucro e na produção (proposital) de mais escassez e mais necessidades. Inclusive, as próprias expectativas de escassez futura ou de variação na oferta de bens ou serviços passam a converter-se em mercadorias com a financeirização do sistema. Bens (materiais e imateriais) de uso comum e necessários à vida de todos os seres humanos também passam a ser objeto de apropriação, acumulação e comercialização.

A consolidação de uma economia de mercado a escala mundial é um processo que se coloca em marcha a partir do “encobrimento do outro” (DUSSEL, 1993) colonial e às custas das riquezas saqueadas das periferias pelas metrópoles. Conforme argumenta Quijano (1991, tradução minha), “a modernidade, o capital e a América Latina nascem no mesmo dia”. Ou seja, o capitalismo histórico é um elemento constitutivo do colonialismo e dos padrões de poder que se construíram a partir do mesmo. Nas palavras de Fernando Martínez Heredia (2010, p. 195, tradução minha), “o saqueio colonial do mundo esteve na base da acumulação capitalista e do desenvolvimento da modernidade”.

A ideia de um mercado completamente autorregulável é, portanto, um mito, uma utopia, dado que desde 1492 até a atualidade os fluxos econômicos caminham desde as periferias em direção ao centro do sistema-mundial. Isso se dá de diferentes maneiras, e sob distintas dinâmicas, que costumam ser olímpicamente ignoradas pelas teorias economicistas dominantes: através da expropriação colonial, neocolonial e imperial; dos tratados comerciais assimétricos; das políticas protecionistas dos países ricos; das ingerências e intervenções (militares ou não) na soberania dos países periféricos (sempre no sentido de proteger os interesses econômicos corporativos e imperialistas dominantes); dos ajustes estruturais impostos pela globalização neoliberal; da privatização de recursos e bens estratégicos dos povos em favor das grandes corporações; etc.

Nesse sentido, os discursos hegemônicos de democracia e direitos humanos, fundados na ideia de igualdade formal e no “livre mercado” (que os tornam compatíveis com o capitalismo histórico, o colonialismo, o patriarcado e as múltiplas constelações imbricadas no padrão colonial de poder), contribuem para a naturalização de um sistema baseado em diferentes formas de exploração estrutural, que – como já argumentei – se interseccionam heterarquicamente: a exploração das periferias pelos centros; a exploração dos trabalhadores pelos detentores do capital; as dominações racistas e patriarcais típicas da colonialidade; e a exploração irresponsável e desmedida do meio ambiente pela lógica do crescimento e da expansão do capital, e etc. Deste modo, os seres humanos são divididos entre os que detêm meios de produzir e gerar riqueza (sujeitos de direitos) e aqueles que possuem apenas a própria força de trabalho (que se convertem em objetos, ou seja, mercadorias).

Obviamente, essa divisão econômica coincide em linhas gerais com os

padrões coloniais raciais e patriarcais eurocêntricos, de maneira que, tanto no Sul como no Norte global, são os negros, índios, mulheres e homossexuais os que maioritariamente ocupam os papéis sociais subalternos. Por isso, quando levantamos as bandeiras de democracia e direitos humanos sem questionar seus significados conotados e denotados, estamos naturalizando a ideia de que o capitalismo histórico – assim como todas as demais heterarquias imbricadas típicas da colonialidade – é compatível com a democracia e com os direitos humanos. Porém, em realidade, esse sistema político, social e econômico é, em si mesmo, um dos maiores obstáculos à construção de um sistema fundado na soberania popular (em que as pessoas, e não o “mercado”, sejam responsáveis pelas decisões políticas) e no reconhecimento – para além das abstrações metafísicas – de todos os seres humanos como igualmente merecedores de uma vida digna, desde um ponto de vista material e objetivo.

3. NATURALIZAÇÃO DAS DESIGUALDADES SOCIAIS ATRAVÉS DO RECONHECIMENTO DE LIBERDADES E GARANTIAS MERAMENTE ABSTRATAS

Para compatibilizar os direitos humanos e a democracia com o capitalismo, temos que escolher entre ignorar a “humanidade” de muitos seres humanos (como fizeram os sacerdotes ibéricos do século XVI), ignorar as relações históricas entre os centros e periferias (como fazem as esquerdas eurocêntricas, modernas ou “pós”-modernas), ignorar as desigualdades materiais (como fazem os liberais) ou simplesmente ignorar a existência da maioria da humanidade, que vive em condições miseráveis (conforme apregoa o pensamento nihilista neoliberal). De todas formas, se trata de uma opção ignorante. A questão é que as concepções dominantes são intrinsecamente ignorantes, pois são concebidas de modo em que os direitos não podem ser disfrutáveis simultânea e plenamente por todos os seres humanos.

Essa “ignorância” é respaldada pelo caráter abstrato dos direitos, liberdades e garantias proclamados a partir das declarações burguesas do final do século XVIII, que sustentam as perspectivas dominantes. Ou seja, para além do conteúdo patrimonialista propriamente dito, e do paradigma individualista que permeia estes documentos, a grande “inovação” do projeto iluminista ocidental moderno/colonial capitalista e

patriarcal foi a construção de uma concepção formal e “racional” em que as desigualdades – entre indivíduos, entre nações e entre as “raças” classificadas desde a colonialidade do poder (QUIJANO, 1992) – deixam de ser justificadas por uma suposta vontade divina, para o ser em nome dos méritos individuais.

Conforme afirma Pietro Barcelona (1996, p. 55, tradução minha), a história do princípio da igualdade formal “é a história de um colossal desarraigamento, de uma dramática sequência de decisões que subtraíram o indivíduo (econômico) da trama de relações sociais precedentes”. A chave desse processo de ocultação está em associar uma concepção republicana de igualdade formal a um conteúdo de liberdades e garantias fundamentais meramente abstratas, cujo sujeito idealizado consiste praticamente em uma biografia da vida burguesa: o homem, branco, proprietário, marido (heterossexual), europeu, cristão, adulto, pai, egoísta, etc.

As necessidades concretas desse sujeito modélico específico constituem o conjunto de liberdades que se garante abstratamente a todos os seres humanos¹⁰, porém não se garante os meios para exercê-lo. Ou seja, mesmo que não existam obstáculos formais para o exercício dos direitos e garantias, sim existem obstáculos materiais, além de um paradoxo absoluto: a impossibilidade de sua generalização. Nas palavras de Joaquín Herrera Flores (2007, p. 25, tradução minha): “o acesso aos bens, sempre e em todo momento, esteve inserido em um processo mais geral que faz com que uns tenham mais facilidade para obtê-los e com que para outros lhes seja mais difícil ou, inclusive, impossível sua obtenção”. A igualdade formal serve, portanto, para ocultar o caráter injusto e excludente do sistema. Conforme afirma Eduardo Galeano (1990, p. 75): “No mercado livre, é natural a vitória do forte e legítima a aniquilação do fraco. Assim, se eleva o racismo à categoria de doutrina dominante”.

O princípio também serve para legitimar a desigualdade entre os Estados nacionais soberanos. Através da ideia de “desenvolvimento” (RIST, 2002), ocultam-se as relações históricas que conduziram às atuais relações internacionais assimétricas e à atual divisão internacional do trabalho e do acesso aos recursos (materiais e imateriais) existentes. Assim, a responsabilidade pelo subdesenvolvimento de uma nação é exclusivamente atribuída ao fracasso dos seus membros na caminhada

¹⁰ Devemos recordar que tais concepções burguesas não incluíam, em suas origens, nem mesmo formalmente, as mulheres, os escravos ou os indígenas das colônias. Os que não são proprietários, pais ou maridos “existem” apenas como seres abstratos, porém não são reconhecidas as suas necessidades concretas.

unidirecional em busca do progresso e do crescimento material (novamente assumindo os valores burgueses como universais).

Abstraem-se não apenas as relações históricas concretas, mas também o fato de que o desenvolvimento não pode ser generalizado, pois é impossível que todas as nações atinjam o nível de consumo dos países ricos, em função dos limites ecológicos existentes¹¹. Nesse sentido, em um contexto de globalização da racionalidade burguesa, as políticas de desenvolvimento são a receita “universal” que os países ricos impõem aos países pobres para chegar ao sucesso, à fartura e à felicidade. Porém, paradoxalmente, quanto mais os países pobres seguem tal receita, mais pobres, dependentes (GUNDER FRANK, 1968; MARINI, 2008; DOS SANTOS, 2015; entre outros) e subdesenvolvidos (RIST, 2002) se tornam.

As teorias dominantes sobre democracia e direitos humanos, na medida em que não questionam radicalmente as desigualdades sociais e a divisão (colonial, neocolonial e imperial) do trabalho e dos recursos a nível global, terminam servindo para naturalizar a sua aceitação. Se entendemos – e consideramos, sem subterfúgios – a relação sócio-histórica de interdependência mútua entre a riqueza de uns e a miséria de outros, entre o desenvolvimento de uns e o subdesenvolvimento de outros, somos obrigados a questionar – precisamente em nome da democracia e dos direitos humanos – todos os privilégios decorrentes destas relações. Se queremos um mundo onde caibam muitos mundos diferentes, devemos pensar em formas de combater – e não justificar – as desigualdades que condenam a imensa maioria da humanidade a uma vida miserável para garantir a fartura de uma minoria privilegiada.

4. PRIORIZAÇÃO DOS DIREITOS INDIVIDUAIS E DE UMA VISÃO PATRIMONIAL DOS DIREITOS

Apesar da Carta de Direitos Humanos das Nações Unidas consagrar direitos sociais, econômicos, culturais, ambientais e os (assim chamados) direitos difusos, além dos clássicos direitos civis e políticos, há uma clara priorização epistêmica, hermenêutica e política pelo Ocidente dos direitos individuais e de uma perspectiva

¹¹ De acordo com o Relatório Planeta Vivo 2014, publicado pela organização WWF INTERNACIONAL (2014), caso fosse generalizado mundialmente o nível médio de consumo dos cidadãos estadunidenses, seriam necessários os recursos naturais de 3,9 planetas iguais à Terra.

individualista e patrimonial de todos os direitos humanos. Essa priorização pode ser exemplificada pela problemática metáfora das gerações, que já critiquei em outro trabalho (VITÓRIA, 2015), mas não se reduz à mesma.

Segundo Hinkelammert (1998, p. 30, tradução minha): “se trata de direitos humanos que se situam dentro de um mundo pensado a partir do mercado, os quais formulam os direitos do proprietário no mercado e para ter o mercado. A relação mercantil é o seu centro”. Neste sentido, os direitos humanos não são apenas garantias contra os arbítrios do Estado, mas também contra as necessidades dos despossuídos. São direitos que tem o mercado (e não a sociedade) como seu ambiente natural. Com a generalização destes valores patrimonialistas, todas as diferentes formas de entender a liberdade passam a ser substituídas por apenas uma: a “liberdade de comprar e vender” (ALBA RICO, 2011) e a democracia é definida como o ambiente propício ao exercício irrestrito desta liberdade, como se verá mais adiante.

Para os Estados Unidos, país que se arroga o papel de “guardião universal” da democracia e dos direitos humanos, e principal articulador da Declaração de 1948, os direitos sociais, econômicos e culturais não são sequer direitos humanos, mas bens e serviços comercializáveis, sujeitos às leis do mercado. Por esta razão, ocorreu em 1966 a divisão dos direitos humanos realmente existentes em dois pactos distintos, que separam os blocos de direitos, de acordo com os blocos políticos da Guerra Fria.

Na Europa Ocidental, enquanto durou a “ameaça comunista”, consolidou-se o chamado Estado de bem-estar social. Um modelo que, apesar do caráter capitalista, garantia, de uma maneira geral e em diferentes níveis (segundo a constituição de cada país) alguns direitos sociais de um modo desmercantilizado, como saúde, educação e assistência social. Porém, essa construção política e social vem sendo desmantelada gradualmente desde a queda do muro de Berlim (e do campo socialista do leste europeu) e da assinatura do Tratado de Maastricht em 1992, que consolida no continente um novo poder supra estatal orientado a garantir a legalidade de uma nova ofensiva oligárquica neoliberal, denominada por Gerardo Pisarello (2011) como “um longo Termidor”.

Sob o neoliberalismo, mesmo existindo o reconhecimento formal dos direitos sociais, econômicos e culturais, os direitos humanos são reduzidos a sua versão individualista, dado que a própria efetivação plena dos direitos civis e políticos impede a realização dos demais. Ao assegurar o direito humano à mercantilização dos bens

necessários à vida (como, por exemplo, saúde, educação, moradia, trabalho, etc.), estes terminam se inviabilizando enquanto direitos exigíveis e desfrutáveis por todos os seres humanos, para além da retórica formal.

Além disso, de acordo com essa perspectiva, os direitos humanos são estendidos às individualidades fictícias das chamadas “pessoas jurídicas”, e, por essa razão, passaram a ser utilizados como argumento contra todo tipo de regulação estatal que ameace o ambiente propício ao exercício da “liberdade de comprar e vender”. Para as teorias dominantes, a preservação dessa liberdade é uma garantia (e não uma afronta) aos direitos humanos das pessoas. Não esqueçamos que os direitos humanos são concebidos pelo Ocidente como direitos contra o Estado (e contra os despossuídos), e não contra o mercado.

Ao mesmo tempo em que se reconhecem os direitos humanos das corporações, os direitos sociais, econômicos, culturais e ambientais dos seres humanos reais, que foram negociados no Ocidente em condições históricas respaldadas pela existência de uma ameaça/esperança socialista, são reconceitualizados como “distorções do mercado” (HINKELAMMERT, 2003, pp. 13-16), em razão do seu caráter prestacional, e tendem a desaparecer enquanto direitos para ser apropriados e mercantilizados por corporações. De modo que, em nome dos direitos humanos das empresas, seres humanos são despejados de suas casas por bancos, obrigados a ingerir alimentos transgênicos contaminados por agrotóxicos, a morrer por não poder comprar medicamentos existentes para curar-se de doenças tratáveis ou por não poder realizar procedimentos médicos caros, a deixar de estudar por não poder pagar por uma educação privada, a vender a sua mão de obra pelo preço que o mercado está disposto a pagar, etc. O modelo produtivo predominante despoja os camponeses da terra, das sementes e da vida em comunidade, ao passo que enche as grandes cidades de mão de obra barata, indefesa e fragmentada e converte os cidadãos em consumidores passivos, compulsivos e endividados, que não podem viver à margem do mercado e têm que competir entre si, inclusive para sobreviver.

5. DESALENTO DAS DISCUSSÕES EM TORNO DA FUNDAMENTAÇÃO E DO CONTEÚDO DOS DIREITOS HUMANOS E SUA REDUÇÃO À UMA DIMENSÃO ABSTRATA E DESPOLITIZADA

Com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, essa concepção particular produzida pela (e para a) modernidade/colonialidade ocidental atinge um novo patamar, que Norberto Bobbio (2004) – dando por encerrada a discussão em torno ao conteúdo e à fundamentação dos direitos humanos – denominou universalismo de fato. Segundo seu raciocínio, depois de 1948 já não importa se os direitos humanos e a democracia realmente existentes decorrem de uma razão absoluta a priori ou de uma suposta evolução histórica da humanidade (em um sentido qualitativo), conforme apregoam as principais vertentes da filosofia ocidental. Por isso, afirma que “O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los” (BOBBIO, 2004, p. 16).

De maneira que as principais teorias sobre direitos humanos e democracia, aderentes a esse raciocínio, não costumam colocar em questão o conteúdo e a fundamentação dos direitos humanos e da democracia liberal realmente existentes, aceitando a “universalidade” dos direitos positivados em 1948 e do sistema político liberal, procedimental e representativo consolidado no Ocidente, independente da sua justificação filosófica ou política. De um modo tautológico, identificam-se as ideias de direitos humanos e democracia com o conteúdo dos direitos humanos (burgueses) realmente existentes e da democracia liberal (burguesa) realmente existente nos países ocidentais.

De acordo com tais narrativas hegemônicas, os direitos humanos passaram por ao menos três etapas até a sua “universalização”: nascem no início da era moderna, juntamente com a concepção individualista da sociedade¹², se consolidam como direitos fundamentais a partir das revoluções burguesas¹³ e atingem o status de “universais” a partir da Declaração de 1948, transformando-se em “um dos principais indicadores do progresso histórico da humanidade” (BOBBIO, 2004, p.7). Deste modo, reforça-se a ideia de que não pode haver direitos humanos ou democracia fora do processo histórico narrado e protagonizado pelo Ocidente.

¹² Bobbio (2004) considera, inclusive, a concepção individualista como condição de existência dos direitos humanos.

¹³ Conforme recorda Fernanda Bragatto (2014, p. 209): “Guardadas as devidas distinções em relação ao contexto político das treze colônias britânicas da América do Norte, em 1776, e da França revolucionária, em 1789, as declarações produzidas por ambos possuíam nítida conotação burguesa e espírito individualista e, com isso, desencadearam a expansão capitalista, sacralizando a propriedade e instituindo a livre iniciativa, por meio do reconhecimento de uma liberdade quase ilimitada”.

Essa ficção defendida por Bobbio converte os direitos humanos realmente existentes em “universais de fato”, independentemente do seu conteúdo e das problemáticas contingências do seu contexto (geo)político de construção e enunciação. No entanto, a imensa maioria dos seres humanos se encontra retratada apenas de um modo abstrato nas declarações de direitos humanos, por não possuir propriedades ou meios que permitam o exercício das liberdades fundamentais proclamadas. São titulares de direitos e garantias, como a propriedade, a livre iniciativa, a livre expressão, a livre locomoção, a presunção de inocência, o contraditório, o devido processo legal, a saúde, a educação, a moradia, a alimentação, o trabalho entre outros, mas não podem exercê-los (tanto pela falta de meios materiais como pela falta de recursos que permitam contratar um advogado que os exija ante os tribunais).

Assim, os direitos humanos (e o próprio conceito de cidadania) são despídos de seu caráter fundamentalmente político, para serem convertidos em assuntos normativos e formais, limitados ao “império da lei” e invocados por especialistas ante os tribunais apenas depois de já violados (SÁNCHEZ RUBIO, 2007), sendo que a maior parte das violações sequer chega a produzir uma denúncia formal. Os direitos humanos realmente existentes, apesar de serem direitos de todos os seres humanos em abstrato, são, na prática, direitos de poucos (indivíduos ou empresas) privilegiados em face das majorias miseráveis, pautados por relações de mercado, e não de cidadania.

Nesse sentido, a luta pela ressignificação dos direitos humanos demanda retomar as discussões em torno da fundamentação e do conteúdo dos direitos humanos. Mas não se trata de restringir essa discussão ao âmbito da filosofia, muito menos da filosofia burguesa e colonialista. Desde logo, não se trata de escolher entre Kant, Hegel, Marx, Habermas ou Foucault. Essa é uma armadilha que devemos superar: pensar na possibilidade de construir direitos desde outras perspectivas, práticas e teóricas, em outros espaços e sob outros paradigmas epistêmicos, diversos e pluriversais (dentro e fora do Ocidente), que tenham em comum o rechaço a todos os discursos e dinâmicas sociais que justificam ou aceitam como naturais as relações humanas baseadas na dominação, exploração, humilhação e em todas as formas de inferiorização de uns por outros, além das relações com o entorno natural que coloquem em risco a possibilidade de continuidade da vida de todos os seres humanos, incluídas as gerações futuras. Em suma, a luta pelos direitos humanos não

deve restringir-se à luta pela concretização dos direitos humanos realmente existentes, abstratos e despolitizados, mas na disputa pela sua ressignificação, de modo que possam efetivamente transformar as relações sociais em favor das maiorias.

6. APROFUNDAMENTO DAS AMEAÇAS AO MEIO AMBIENTE E À SOBREVIVÊNCIA DA ESPÉCIE HUMANA

O projeto civilizatório humanista da modernidade/colonialidade ocidental capitalista e patriarcal não oculta apenas a existência de seu outro lado – e condição de existência – colonial, periférico e “sub-humano”, mas também o seu caráter eminentemente suicida, dado que opera a partir de uma ideia fetichista de eficiência, completamente cega e descontextualizada que, metaforicamente, “se transforma em uma competição entre pessoas que cortam o galho sobre o qual estão sentadas” (HINKELAMMERT, 2003, p. 9). Para Laval e Dardot (2017, p. 12), “o capitalismo, produzindo as condições de sua expansão sobre as bases cada vez mais amplas, está destruindo as condições de vida no planeta e conduzindo à destruição do homem pelo homem”. Os mitos da prosperidade e do crescimento infinito, reforçados pela onipresença de mercadorias cada vez mais sedutoras e pelos avanços tecnológicos constantes em distintos campos (inclusive o militar), se nutrem da apropriação e do uso irresponsável dos recursos naturais a um ritmo também crescente, descontextualizado e insustentável. Não comprometem “apenas” a existência do outro subalterno, mas também a de todas as formas de vida existentes no planeta, incluídas as gerações futuras.

Mesmo que as concepções dominantes contemplem determinados direitos que se referem à preservação do meio ambiente, o paradigma político, econômico, filosófico, jurídico e epistêmico desde onde são proclamados estes direitos é incompatível com a sua posta em prática, precisamente por justificar – ao mesmo tempo – diferentes dinâmicas de apropriação, mercantilização e acumulação dos recursos naturais. Se o progresso material e o crescimento econômico são os objetivos racionais e universais a serem seguidos por todas as nações e indivíduos; se a economia capitalista demanda a construção constante de escassez e de novas necessidades de consumo; e se o desenvolvimento (entendido como crescimento e

progresso material linear) é considerado um direito humano, assim como a ascensão individual, a acumulação de capital e a apropriação/mercantilização dos recursos naturais, podemos afirmar que os chamados direitos do (ao) meio ambiente servem apenas para mitigar alguns dos efeitos da crescente produção de bens e serviços, da crescente degradação ambiental e da extremamente assimétrica distribuição dos recursos. É necessário, portanto, pensar a relação da humanidade com o entorno natural desde outros paradigmas.

Chegamos então a um dos mais sórdidos paradoxos intrínsecos das perspectivas dominantes, raras vezes discutido a sério: se a generalização desse modo de vida é insustentável (pois requereria vários planetas, como já argumentei) e conduz à uma progressiva precarização das condições necessárias para a produção e reprodução da vida humana, como conservar o modo de vida ocidental, os ideais de progresso e crescimento econômico infinito e – simultaneamente – preservar as mínimas condições para a sobrevivência da espécie humana? Pelo menos três principais “opções” emergem desse paradoxo: 1) ignorar o problema, não fazer nada e esperar passivamente a que o planeta chegue ao seu colapso (uma opção, mesmo que inconscientemente, suicida, genocida, ecocida e epistemicida); 2) reduzir deliberada e significativamente a população mundial para tornar o capitalismo ecologicamente sustentável para os “sobreviventes”, através da conseqüente redução quantitativa do consumo e da produção (uma opção “apenas” genocida e epistemicida); e 3) superar o capitalismo e defender um repartido igualitário, consciente e um uso sustentável dos recursos existentes entre todos os seres humanos (uma opção “humanista” e “ambientalista”, ou seja, uma opção pela vida).

Desafortunadamente, por mais óbvia que possa parecer, a terceira opção é a menos aceita pelas perspectivas teóricas e práticas dominantes, que são capazes de elaborar distintas e criativas explicações para justificar a compatibilidade do modo de vida consumista e da ideia de crescimento econômico infinito com a preservação do meio ambiente, renunciando à realidade sempre que a mesma seja inconveniente¹⁴.

¹⁴ Nesse sentido, são amplamente difundidos e incentivados estudos “científicos” que compatibilizam o crescimento econômico com a preservação do meio ambiente, como a absurda “curva ambiental” derivada da proposição de Simon Kuznets (1955), quem – não por casualidade – foi ganhador do Prêmio Nobel de Economia de 1971. Segundo essa “teoria”, o crescimento econômico não só é compatível com a preservação do meio ambiente, mas consiste na sua única forma de salvação. Os defensores da curva de Kuznets sustentam que a relação entre estas duas variáveis (renda *per capita* e degradação ambiental) desenha um “U invertido”, de modo que, conforme aumenta o crescimento econômico, a degradação ambiental aumenta apenas até um certo ponto, até que se chegue a um

Conforme explica David Sánchez Rubio (2013, p. 158): “Se sacrifica a realidade a favor de uma teoria ou instituição e se acaba por eliminar os contextos, as relações humanas, a espacialidade e a temporalidade dos problemas e as mesmas condições de existência das pessoas”. Por essa razão, o economista José Maria Cabo (2002) definiu a ciência econômica dominante como “a ciência da renúncia”.

Se, como bons defensores dos direitos humanos realmente existentes (burgueses), rechaçamos as soluções que impliquem na superação do capitalismo para não renunciar às suas liberdades individuais abstratas e ilimitadas, mas também, por outro lado, recusamos as soluções abertamente genocidas (como as que sugerem reduzir drástica e compulsoriamente a população mundial), ao fim e ao cabo, o único que resta são as opções suicidas: deixar tudo como está e seguir aliviando a consciência através da mitigação de alguns efeitos da catástrofe ambiental, por mais que o dissimulemos. No entanto, a opção suicida é também, a curto prazo, genocida, porque condena milhões de seres humanos à miséria. A morte dos excluídos do sistema, seja por fome, seja pela falta de condições mínimas de sobrevivência (consequência inevitável do capitalismo), é tão definitiva e cruel quanto a morte nos campos de concentração. Ambos genocídios obedecem a critérios arbitrários, estando o racial tão presente no genocídio capitalista como no nazista.

Se, desde logo, recusamos a tais “soluções” racistas e insistimos em apostar pelo reconhecimento da “humanidade” (ou da “dignidade”, se se prefere) de todos os seres humanos por igual, convém encarar o problema de frente. Neste sentido, é fundamental desacoplar o conceito de economia do de capitalismo (MIGNOLO, 2008), para construir uma economia – e uma ciência econômica – focada nas necessidades da vida (HINKELAMMERT; MORA JIMÉNEZ, 2005), e não da expansão do capital; que possa satisfazer as necessidades concretas de todos os seres humanos (e não

determinado nível de desenvolvimento a partir do qual começa a diminuir, em função de fatores como a inovação tecnológica, a terciarização da atividade econômica, o aumento do nível educativo e da “consciência ecológica”, etc. Os defensores desta hipótese, para “comprová-la”, argumentam que o nível de contaminação dos países “desenvolvidos” é inferior ao dos países “subdesenvolvidos”, mas ignoram o fato de que isso se deve – em grande medida – à deslocalização industrial (que possibilita a mesma terciarização das economias “desenvolvidas”) e ao fato de que o próprio “desenvolvimento” dos países “desenvolvidos” (antigas metrópoles) foi – e segue sendo – financiado historicamente pela exploração dos recursos naturais e humanos dos países “subdesenvolvidos” (antigas colônias) e baseado em relações comerciais, econômicas, financeiras, políticas, culturais e militares assimétricas. Ademais, o modelo de análise de Kuznets foi elaborado considerando determinados tipos de gases contaminantes, mas desconsiderando outros e “não considera a perda da biodiversidade e outros fenômenos irreversíveis, assim como a possibilidade de que os danos ambientais impactem os níveis de produção” (DE CASTRO LEJARRIAGA, 2009, p. 107, tradução minha),

produzir mais necessidades); uma economia que administre a escassez, e não a produza; uma economia pautada pela colaboração e solidariedade, e não pela competição e egoísmo.

Uma proposta de direitos humanos e democracia coerente com a manutenção das bases necessárias para a produção e reprodução da vida humana deve, portanto, passar primeiramente pela deslegitimação do imaginário econômico (CABO, 2004) neoclássico/neoliberal desenvolvimentista (RIST, 2002) e globalizador imposto pelo Ocidente e predominante no mundo. Não se trata de defender uma única alternativa particular para substituir o modelo imposto pelo Ocidente, mas de apostar nas mais diversas, plurais e criativas estratégias de sobrevivência – individuais e coletivas – que representam opções ao pensamento dominante, na medida em que sejam compatíveis com a existência simultânea a não dominadora das demais. O ponto de confluência de uma proposta pluriversal é o rechaço a todas as formas de relação baseadas na dominação, na exploração e na inferiorização de uns seres humanos por outros e no combate às práticas sociais e discursos que justifiquem ou naturalizem a apropriação exclusiva, a mercantilização e a acumulação dos recursos naturais, da terra e dos meios de produção, além de todas as formas, não apenas as ocidentais, de relacionar-nos com a natureza que representem ameaças às condições de produção e reprodução da vida humana neste planeta.

7. NATURALIZAÇÃO DE UM MODELO DE DEMOCRACIA REPRESENTATIVA QUE TENDE A SER CONTROLADO PELO PODER ECONÔMICO

A ideia de democracia liberal e representativa que se impôs como hegemônica a nível mundial pode ser definida como um conjunto de normas e procedimentos formais que possibilitam a designação de representantes em eleições competitivas, com a presença de diferentes partidos políticos em um ambiente demarcado pelas liberdades individuais abstratas e pela igualdade formal. Materialmente, a democracia liberal está vinculada aos valores patrimonialistas (ROITMAN, 2011) e ao individualismo metodológico engendrados desde modernidade/colonialidade ocidental. Esses valores são resguardados pelo reconhecimento a priori da validade das já mencionadas liberdades e garantias individuais abstratas, cujo exercício efetivo

depende diretamente da capacidade econômica de cada indivíduo.

Supostamente, esse conjunto de regras serve para viabilizar o exercício da soberania popular e do autogoverno. No entanto, em uma economia capitalista, são interesses corporativos e oligárquicos os que pautam a agenda político-representativa, por diversas razões, entre as quais podemos destacar: possibilidade de financiamento privado de campanhas eleitorais, presença oligopólica de meios de comunicação privados (o que permite a manipulação da informação e da opinião pública em função de interesses corporativos nacionais e internacionais), conversão das campanhas políticas em milionárias guerras publicitárias, produção e reprodução deliberada e massiva de *fake news*, profissionalização da carreira política, com alternância dos quadros entre cargos públicos e empresas privadas (as famosas “portas giratórias”), lobbies corporativos e midiáticos, etc. Se o capitalismo histórico implicou na gradual mercantilização de todas as coisas, no caso da democracia liberal, a ficção da vontade popular serviu para legitimar a conversão das decisões políticas em cálculos de mercado.

Uma verdadeira democracia, aos olhos do Ocidente, deve assegurar – se possível observando tais requisitos formais e materiais – as condições para o pleno desenvolvimento do “livre mercado” – uma entidade utópica e abstrata formada por indivíduos (físicos e jurídicos) independentes e desvinculados da coletividade, em que a livre oferta e a livre demanda caminham harmonicamente na direção de um equilíbrio perfeito –, sem intervenções ou distorções ocasionadas pelo exercício do poder político. Qualquer decisão política que contrarie, regule ou interfira (n)a lógica da acumulação de capital, por mais que seja produzida conforme os ditames exigidos e exprima a vontade inequívoca de uma população, é imediatamente taxada de autoritária e antidemocrática, passível de algum tipo de correção ou intervenção.

Noam Chomsky (2002, p. 4) assim sintetiza o argumento de um dos mais importantes teóricos do neoliberalismo, Milton Friedman: “a busca do lucro é a essência da democracia, todo governo que seguir uma política antimercado estará sendo antidemocrático, independentemente de quanto apoio popular informado seja capaz de granjear”. Carlos Fernández Liria (2004) corrobora esta afirmação, recordando que “em toda a história do século XX, não houve uma só vez em que uma opção eleitoral de esquerda tenha conseguido intervir nos assuntos do capital sem que o experimento tenha sido corrigido por um pinochetaço”. O histórico recente de Golpes

de Estado (em suas várias modalidades: militar, parlamentar, judicial, midiático, corporativo, etc.) contra os povos da América Latina e Caribe comprovam tal afirmação.

Alejandro Médici (2012, p. 121) denomina “fetichismo normativo constitucional” esse processo no qual “o fundado aparece como fundamento e o fundamento como fundado” (MÉDICI, 2013, p. 30, tradução minha). A democracia liberal, associada às teorias constitucionais dominantes, neutraliza o poder constituinte originário popular (verdadeiro titular do poder político), reservando às elites que resultam vencedoras nos processos eleitorais o controle absoluto do poder político constituinte. Nesse contexto, as eleições possibilitam que os sujeitos se tornem objetos e os objetos, sujeitos. A interpretação constitucional (e das leis de um modo geral), por sua vez, fica a cargo de uma elite legitimada pela “meritocracia”, sendo todos os poderes, executivo, legislativo e judicial (além do midiático), facilmente controláveis pelas “pressões dos poderes fáticos corporativos e mercantis pela ‘segurança jurídica’, que é a sua”. (MÉDICI, 2013, p. 30, tradução minha). O mecanismo de freios e contrapesos, por sua vez, representa uma importante ferramenta para restringir as transformações sociais mais radicais, dado que – diante da perda do controle de um dos poderes – o controle dos demais permite a manutenção do status quo. Por essa razão, a pauta da democracia liberal não pode ser outra que a determinada pelo mercado.

Diante de tudo isso, podemos conceituar a democracia liberal como o “conjunto de procedimentos que permite manter o funcionamento das instituições do Estado por meio da eleição de uma elite que governa” (ROITMAN, 2011, tradução minha). Nas palavras de Quijano (2000, p. 16, tradução minha), se trata de “um sistema de negociação com limites instituídos, condições e padrões de exploração e dominação, cuja figura institucional emblemática é a cidadania e cujo quadro institucional é o estado-nação moderno”. Para Fernández Liria (2004, tradução minha), em nossas democracias liberais, os parlamentos não são mais que:

Um espaço para a negociação de interesses entre distintas facções de uma casta especial, a dos políticos, que é, por sua vez, uma espécie de correia de transmissão de grandes corporações econômicas que dirimem no espaço político suas correlações de forças, das quais depende, na realidade, todo o verdadeiramente importante.

Nesse contexto, é a economia que estabelece as principais decisões políticas (e geopolíticas), e não o contrário (RIST, 2002; CABO, 2004). Ou seja, no marco de pensamento dominante, antes de pensar em cidadãos, devemos pensar em

consumidores. Nas palavras do teórico neoliberal Ludwig von Mises (1983, apud ROITMAN, 2011, tradução minha): “essa é a lei da democracia capitalista. Os consumidores são soberanos e exigem ser satisfeitos”. No entanto, conforme argumenta Mignolo (2008, p. 56, tradução minha): “a economia capitalista não pode ser democrática porque está montada sobre princípios criadores de subjetividades competitivas para viver melhor que o outro, ao invés de uma economia que assegure viver bem (...)”. Neste sentido, capitalismo e democracia só podem ser compatíveis entre si se corrompermos o significado de algum dos dois conceitos: ou aceitando que a essência da democracia é assegurar as taxas de lucro (e as desigualdades) e satisfazer consumidores fragmentados e alienados ou ignorando que o capitalismo se funda sobre relações assimétricas de poder e acesso aos bens e recursos necessários para viver.

Porém, se entendemos a democracia como o direito inalienável de todos os seres humanos a repartir igualmente o poder de decidir em que mundo viver, sem amarras definidas a priori e antidemocraticamente; se entendemos a democracia como a possibilidade de construir coletiva, participativa e criativamente um mundo em que caibam muitos mundos, devemos abandonar os conceitos dominantes enquanto horizontes utópicos. Não obstante, seu uso crítico e radical, como instrumentos e não como fins em si mesmos – principalmente no que diz respeito à promoção de políticas públicas em favor das maiorias, que permitam a ampliação dos espaços de participação popular e do acesso aos bens e direitos – pode servir às lutas populares por democracia e direitos. Porém, desde uma perspectiva mais ampla, esse modelo é um obstáculo a ser superado por discursos, teorias e práticas mais plurais, que permitam a construção de um poder verdadeiramente popular e democrático.

8. MITIGAÇÃO DA CONSCIÊNCIA COLETIVA DA HUMANIDADE COM RELAÇÃO AO HOLOCAUSTO NAZISTA E AOS MASSACRES ATÔMICOS DE HIROSHIMA E NAGASAKI

Segundo Zigmunt Bauman (1998, p. 31), “o mito etiológico profundamente arraigado na consciência da nossa sociedade ocidental é a história moralmente edificante da humanidade emergindo da barbárie pré-social”. Como já argumentei,

essa história “moralmente edificante” da modernidade capitalista – inventada, narrada e protagonizada pelo Ocidente – não emergiu da barbárie pré-social, nem a superou. Pelo contrário: as promessas de emancipação e humanismo da modernidade ocidental se edificaram às custas das práticas de apropriação e violência da colonialidade. A invisibilização das barbáries perpetradas contra o mundo colonial foi precisamente o elemento que permitiu a consolidação do mito etiológico narrado por Bauman. Para Boaventura de Sousa Santos (2009, p. 23):

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste em um sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece como realidade, se faz inexistente, e é produzido como inexistente.

Como já argumentei, as práticas de apropriação, violência e extermínio racional e eficiente contra seres humanos do “outro lado da linha” (o colonial) foram vergonhosamente encobertas, naturalizadas e justificadas pelas principais narrativas da modernidade/colonialidade ocidental. No entanto, quando os mesmos métodos foram utilizados no interior “deste lado da linha” (o moderno) durante o Holocausto nazista, a reação do Ocidente foi substancialmente diferente. As práticas de extermínio massivo e bem ordenado, a completa coisificação de seres humanos de acordo com critérios raciais e sob operações burocráticas eficientes envolvendo um grande contingente de pessoas, típicas do colonialismo, passavam a ser usadas por Hitler e os nazistas também contra brancos. Conforme explica Aimé Césaire (1978, p. 18):

Sim, valeria a pena estudar clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX, que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu demônio, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os «coolies» da Índia e os negros de África estavam subordinados.

Não se trata, de nenhuma maneira, de reduzir, depreciar nem muito menos justificar o massacre perpetrado pelos nazistas contra o povo judeu (e também contra negros, comunistas, homossexuais e ciganos). Do que se trata é de sublinhar que essa foi a primeira vez que estas práticas, típicas do mundo colonial, foram utilizadas no lado moderno do sistema-mundo contra o homem branco. Por isso, receberam um tratamento diferente e causaram muito mais espanto ao Ocidente que os igualmente cruéis, racistas e friamente eficientes massacres do colonialismo, que duraram muito

mais tempo e condenam até hoje os povos do Sul ao subdesenvolvimento, à subserviência, à dependência e a condições extremamente desfavoráveis na divisão internacional do trabalho e dos recursos naturais.

Nesse sentido, a construção do sistema internacional (e pretensamente universal) de direitos humanos pode ser considerada também como uma resposta ao Holocausto nazista e aos horrores da guerra, no sentido de construir um imaginário de não repetição, capaz de armazenar o Holocausto como um fenômeno contingente, atípico e irrepetível: um acidente de percurso, causado por um ditador louco, cruel e manipulador. Tal estratégia, que individualiza as responsabilidades (Hitler e os alemães são os únicos culpados), termina absolvendo a modernidade/colonialidade como um todo, como se se tratasse de um desvio, e não de uma lógica assustadoramente típica da modernidade, como denuncia Bauman (1998).

De fato, o segundo “considerando” do preâmbulo da Declaração de 1948 menciona que “o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade” (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948). Como a Declaração aceita com naturalidade e em nenhum momento rechaça a existência de territórios “sob tutela, sem governo próprio” ou “sujeito a qualquer outra limitação de soberania” (art. 2º), não parece um exagero concluir que os “atos de barbárie ultrajantes” a que se refere o documento são os ocorridos no lado moderno da linha, e não os típicos do mundo colonial.

Podemos questionar se o genocídio contra a indefesa população japonesa em Hiroshima e Nagasaki se enquadra na categoria antes mencionada (“atos bárbaros que ultrajaram a consciência da humanidade”), uma vez que foi perpetrado por uma potência do lado vencedor da guerra (principal impulsora da Declaração) e contra não-europeus. De todos modos, diferentemente do que ocorre com o Holocausto, que é recordado repetidamente pelo Ocidente através de inúmeros de seus produtos culturais, justamente para ser arquivado pelas memórias sociais como um evento atípico, o genocídio atômico perpetrado pela nova potência imperial hegemônica recebeu um tratamento diverso. Pouco se fala das bombas atômicas e quando se fala é para justificar a “imperiosidade” do seu uso.

No entanto, a mensagem que as mesmas transmitiram ao mundo foi compreendida inequivocamente: já não há como enfrentar militarmente, de igual para igual, o poder imperial hegemônico. Conforme afirma o sociólogo Aurelio Alonso

Tejada (2010, p. 77, tradução minha): “hoje não resta mais remédio que reconhecer que, no plano logístico, a capacidade de aniquilamento, vaticinada há mais de meio século pelos cogumelos de Hiroshima e Nagasaki, encerrou todas as possibilidades bélicas à vontade de lutar do outro”. Ou seja, o próprio conceito de guerra foi modificado a partir das bombas atômicas.

Com a Declaração de 1948, a modernidade ocidental, enquanto projeto civilizatório, resulta absolvida e a colonialidade permanece invisibilizada. Por essa razão, da mesma forma que a concepção dominante sobre direitos humanos contribui com a perpetuação da colonialidade do poder, também serve para aliviar a consciência da humanidade com relação aos horrores do Holocausto nazista e dos cogumelos atômicos estadunidenses, que passam a ser recordados sem crises de consciência, como fenômenos atípicos. Neste sentido, o mito dos direitos humanos universais pode ser considerado como um:

Invento imperial do século XX, quando o sistema-mundo europeu / euroamericano capitalista / patriarcal moderno / colonial chegou a sua maturidade e consolidou seu desenho global de dominação baseado na oposição entre duas forças histórias, porém naturalizadas como “condição humana”: uma fática, a guerra com sua capacidade destrutiva, cuja concretização final são Hiroshima e Nagasaki e outra contra-fática, a consciência – aterrorizada – da capacidade destrutiva do ser humano e do reconhecimento de uns “valores universais” como único antídoto para anulá-la. É esta oposição, instalada no âmago dos imaginários modernos-coloniais, a que mantém viva a necessidade de defender os direitos humanos como os mínimos que podem ser exigidos ao poder imperial e que impede de ver o seu fundo colonial. É neste marco existencial moderno-colonial que os direitos humanos são assumidos como o grito desesperado dos oprimidos e explorados na diferença colonial (PÉREZ ALMEIDA, 2011, p. 128, tradução minha).

Como as máfias dos filmes *hollywoodyanos*, que cobram das pessoas comuns submissão para, em troca, oferecer proteção (contra elas mesmas), através dos direitos humanos “universais” as potências hegemônicas oferecem às nações mais fracas (sob o ponto de vista econômico, tecnológico e – sobretudo – militar) proteção contra seu próprio potencial destrutivo, exigindo, em contrapartida, o reconhecimento da sua hierarquia de poder e de seus valores, através da deferência¹⁵. Podemos concluir essa argumentação com algumas interrogações, muito mais que com respostas: Em que medida esse sistema de proteção dos direitos humanos “universais”, paradoxalmente proclamados e resguardados pelas mesmas potências

¹⁵ Se trata de uma expressão utilizada em relações internacionais para explicar e justificar as relações assimétricas entre nações, onde “o poder maior reconhece o status soberano do mais fraco, e este por sua vez, expressa deferência nos assuntos globais e regionais a hierarquia do grande poder” (LOPEZ-LEVY, 2016, p. 28, tradução minha).

que perpetraram as maiores demonstrações de desprezo pela vida humana, tanto no lado metropolitano quanto no lado colonial do mundo, pode servir para proteger os seres humanos (contra essas mesmas potências)? Se os maiores violadores massivos de direitos humanos da história se converteram nos maiores defensores legítimos de direitos humanos, que motivos temos para confiar nestes direitos como ferramenta de liberação e emancipação?

9. DESLEGITIMAÇÃO DE TODAS AS FORMAS DE RESISTÊNCIA ARMADA CONTRA O SISTEMA DOMINANTE E MONOPOLIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA LEGÍTIMA PELOS ESTADOS E CONGLOMERADOS MILITARES TRANSNACIONAIS

Não tenho a intenção de iniciar aqui uma discussão em torno da possibilidade ou a pertinência da insurreição revolucionária armada no contexto atual, marcado por uma correlação de forças extremamente assimétrica (não somente militares, mas também econômicas, culturais e informativas). Meu propósito é chamar a atenção a respeito das implicações do discurso humanista hegemônico – pautado pelos direitos humanos realmente existentes e seu sistema internacional (ou “universal”, se se preferir) de proteção – na construção de um imaginário social que desestimula e deslegitima qualquer tipo de violência contra o sistema dominante e, ao mesmo tempo, concede o monopólio da violência legítima aos Estados e conglomerados transnacionais, que atuam na defesa incondicional dos interesses oligárquicos, corporativos e imperialistas dominantes. Não se trata, portanto, de emitir um juízo pessoal sobre se a violência é um meio “bom” ou “ruim” para chegar ao poder ou mantê-lo, mas de constatar que as concepções dominantes supõem e demandam a utilização exclusiva da violência “legítima” em favor das minorias privilegiadas no âmbito do sistema mundial moderno/colonial capitalista e patriarcal existente, utilizando-se das retóricas da paz, da democracia, da liberdade, dos direitos humanos, etc.

A partir da consolidação dos direitos humanos realmente existentes como direitos supostamente “universais” e como um mínimo consenso da humanidade para evitar a repetição dos horrores da guerra, o rechaço à violência como estratégia de luta

contra as injustiças foi ganhando adeptos e foi se consolidando nos imaginários individuais e coletivos dos movimentos subalternos. Com o final da Guerra Fria, sob a globalização neoliberal, a maior parte dos movimentos antisistêmicos revolucionários, para não ser massacrada, abandona “a violência e a luta armada para adaptar-se aos ideais humanistas não-bélicos da luta democrática e pacífica” (PÉREZ ALMEIDA, 2011, p. 137, tradução minha). Isso se deve, em parte, ao poder de dissuasão representado pelo poderio tecnológico e militar das grandes potências e a conversão das guerras modernas em massacres unilaterais controlados por computadores.

Por outro lado, se deve também à hegemonia cultural do Ocidente, que foi historicamente capaz de construir e consolidar imaginários sociais de rechaço à violência revolucionária (através da estigmatização dos indivíduos que lutam¹⁶) e, ao mesmo tempo, de naturalização da violência como “intervenção” por parte das potências dominantes em nome da paz e dos direitos humanos. Em praticamente todo o mundo consumimos produtos culturais que associam a bandeira estadunidense à liberdade, à prosperidade e aos mais nobres ideais humanos. Estes artefatos – que vão muito além dos filmes de guerra estadunidenses – operam inúmeros mecanismos (conotados e denotados) de inversão ideológica dos direitos humanos (HINKELAMMERT, 1998), os quais justificam diversas formas de violência provenientes do “berço” da democracia e dos direitos humanos contra seus outros estigmatizados e bestializados (índios nativos, comunistas soviéticos, terroristas muçulmanos, traficantes latinos, etc.).

Não podemos esquecer que, ao mesmo tempo em que o humanismo dominante condena, de maneira veemente, a utilização de qualquer forma de violência pelas maiorias exploradas e excluídas que possa enfrentar o sistema, são as potências centrais as principais produtoras e exportadoras das armas e munições empregadas nas guerras internas e na violência urbana dos países empobrecidos (OLIVERES, 2009, p. 56). Além disso, são os países centrais (maiores consumidores de drogas) os grandes impulsores da cruel, hipócrita e sangrenta guerra às drogas, que incrementa a violência nos países periféricos – sobretudo na América Latina –, e também serve para legitimar a construção de bases militares estadunidenses, de modo a assegurar os

¹⁶ Nesse sentido, o cinema *hollywoodyano* é uma ferramenta importante, tanto para invisibilizar os discursos antisistêmicos (tornando-os “inexistentes”), quanto para caricaturizar os “críticos da sociedade como ‘chiítas’, drogados e dementes, prontos para destruir o mundo da liberdade, da democracia e da felicidade para implantar uma ditadura ‘teocrática’ ou a desordem” (RIBEIRO, 2002, p. 173).

interesses geopolíticos corporativos e imperiais na região (que consideram seu “pátio traseiro”), favorecendo a ingerência nos seus assuntos internos.

Ademais, as políticas neoliberais impulsadas pelos países centrais, ao reduzir o papel do Estado, entregar o controle das riquezas nacionais às corporações multinacionais e mercantilizar os direitos sociais, econômicos e culturais, produzem diferentes formas de exclusão social e aumentam desenfreadamente as desigualdades, o que contribui para o incremento da violência, sobretudo entre as classes mais pobres. Quando os pobres se matam entre si ou são bombardeados pelas potências centrais em nome da abertura de novos mercados “livres”, estamos diante de dinâmicas violentas que não ameaçam o sistema (pelo contrário, o reforçam). Assim, podemos afirmar que as únicas formas de violência aceitas como legítimas pelo pensamento dominante são aquelas que servem para assegurar a manutenção das desigualdades sociais, ou que – pelo menos – não as ameaçam, sendo radicalmente condenado seu uso para a transformação social e superação das injustiças econômicas e sociais.

No entanto, as tentativas pacifistas e “democráticas” de transformação radical das sociedades em favor dos oprimidos também tendem a sofrer, invariavelmente, distintos graus de violência reacionária, como demonstram com amplitude as experiências latino-americanas da segunda metade do século XX e o sistemático assassinato de lideranças populares na região, que persiste neste início de século XXI. O grande paradoxo aqui é: como superar um poder que, ante qualquer ameaça, recorre à violência, sem aceitar –nem mesmo circunstancialmente – a violência revolucionária como um meio legítimo, se não de ação, pelo menos de reação?

Mesmo que não existam verdadeiras alternativas dentro do sistema liberal (em função dos seus limites expressos e tácitos), o pensamento dominante nos induz a acreditar que as únicas opções às que podemos aspirar são as permitidas e balizadas pelas democracias formais, e os únicos direitos a que podemos aspirar são os direitos humanos realmente existentes. E os únicos métodos de luta e resistência são os estabelecidos desde o poder dominante. Com isso, chegamos à última consequência registrada nesta parcial e incompleta lista: a colonização das utopias.

10. DESMOBILIZAÇÃO E COLONIZAÇÃO DOS IMAGINÁRIOS DOS INDIVÍDUOS

E MOVIMENTOS AFETADOS PELO SISTEMA-MUNDO MODERNO/COLONIAL CAPITALISTA E PATRIARCAL

Conforme argumentei até aqui, a mudança radical do sistema liberal não cabe nas urnas da democracia de mercado¹⁷. Muito menos a superação do sistema-mundo moderno/colonial capitalista e patriarcal, enquanto padrão de poder hegemônico, o que demanda a construção de formas alternativas de resistência supranacionais (inclusive à margem das estruturas dos Estados-nação) e a superação de distintos elementos (geo) políticos, econômicos, raciais, espirituais, epistêmicos e culturais constitutivos de dito padrão. Meu argumento aqui é que a adesão acrítica às concepções de democracia e direitos humanos predominantes serve para reforçar tais padrões e mecanismos (nacionais e internacionais), e não para transformá-los, motivo pelo qual tanto a democracia liberal quanto os direitos humanos realmente existentes são mecanismos que contribuem para colonizar o horizonte utópico dos indivíduos e coletivos e converter suas lutas contra o sistema em lutas fragmentárias dentro do sistema, balizadas pelos seus fundamentos teóricos e por suas exigências formais.

Como já foi dito, o voto popular oferece legitimidade formal ao sistema e serve para mitificar a ideia de que os governantes que temos são os governantes que merecemos. Somos convertidos formalmente em cúmplices do poder que nos governa, culpados de nossa própria opressão, não obstante os diversos filtros que fazem com que seja quase impossível que alternativas reais cheguem ao poder (e o exerçam) sem ser cooptadas, corrompidas ou destituídas. O voto também reforça o monopólio estatal de produção (e interpretação) do direito, que passa a ser exercido exclusivamente por políticos profissionais financiados por (e à serviço de) capitais e interesses privados. São, portanto, as mesmas elites que produzem (direta ou indiretamente) as normas

¹⁷ Por outro lado, é exatamente esse o ambiente em que se disputa o controle do Estado (e da política) na maioria dos países capitalistas atualmente. Nesse sentido, devemos reconhecer que foi desde as problemáticas e insuficientes ferramentas da democracia liberal que ocorreram os avanços mais significativos em matéria de combate à pobreza e à exclusão social na América Latina nos últimos anos, mesmo que as desigualdades sigam existindo e que a inclusão social tenha sido, em muitos casos, baseada na ampliação do consumo e da renda, e não na cidadania e do reparto dos recursos. Se simplesmente renunciarmos a estas ferramentas formais (partidos políticos, campanhas publicitárias massivas e milionárias, eleições, lobbies, alianças, etc.) da democracia liberal, terminamos favorecendo ainda mais a supremacia da ordem existente. Se, por outro lado, reduzimos a luta por democracia ao espectro político demarcado e colonizado pelas concepções dominantes, terminamos legitimando-as e sendo absorvidos pelas suas dinâmicas. Em todos os casos, devemos estar conscientes das suas limitações e armadilhas, para poder traçar estratégias que permitam combater e resistir às reações dos grupos dominantes a cada passo dado contra os seus interesses.

jurídicas as que determinam quais são os métodos legítimos de luta popular contra seu próprio poder. E cabe à aristocracia judiciária interpretar estas regras.

As dificuldades de transformar o sistema desde os mecanismos do próprio sistema produzem a sensação de impotência popular e desmobilizam a cidadania, que tende a adotar uma postura de indiferença diante de uma política cada vez mais afastada de sua vida cotidiana. Na democracia liberal, não resta praticamente nenhum espaço para o exercício efetivo e pleno da política pela cidadania, para a prática do poder constituinte e do autogoverno, para além da eleição periódica entre as opções existentes, que costumam ser bastante similares no essencial.

Com o desaparecimento do campo socialista na década de 1990 e a propagação das teorias que apregoam do “fim da história” (FUKUYAMA, 1993), sintetizadas no conhecido slogan *there is no alternative*, de Margaret Thatcher, as ideias revolucionárias – sobretudo as socialistas – foram distorcidas e desqualificadas em todo o Ocidente. A utopia de construção de uma sociedade igualitária e democrática, pautada pela justiça social, costuma ser reduzida à experiência soviética, e seus erros – geralmente amplificados – são apresentados como a prova definitiva da impossibilidade absoluta do socialismo, o que, por sua vez, é apresentado como prova incontestável da inevitabilidade do capitalismo.

Como “não há alternativas”, a política se torna desnecessária e é substituída pela técnica, por cálculos e procedimentos supostamente “neutros” e objetivos. Temas como revolução, igualdade social, soberania, luta de classes, etc. são frequentemente associados com interpretações estruturais, ideológicas e totalitárias do mundo, como se fizessem parte de um passado distante. O único horizonte utópico aceito é o da inclusão social através da democracia liberal e da efetivação dos direitos humanos realmente existentes, precisamente porque se trata de horizontes que não ameaçam o sistema vigente, dado que individualizam as pautas sociais e fragmentam os movimentos que lutam por um mundo mais justo desde suas realidades e urgências particulares.

Assim, ao levantar as bandeiras da democracia liberal e dos direitos humanos realmente existentes (que, como já foi assinalado, naturalizam o sistema social, político e econômico dominante), movimentos importantes, como os feministas, negros, indígenas, sem terra, sem teto, LGBTI, defensores dos animais, anarquistas, anticapitalistas, ambientalistas, antiproibicionistas, etc., que lutam contra heterarquias

que têm como elemento comum e interseccional de opressão a matriz colonial de poder, terminam definindo as suas lutas como lutas por inclusão no sistema vigente, renunciando à premissa revolucionária de superar e transformar o mesmo em favor de um outro mundo possível. Em muitos casos, tais movimentos terminam, inclusive, tendo que competir entre si pelos escassos espaços e recursos oferecidos pelos Estados e pelas ONGs (LIMA FILHO, 2009). Assim, simultaneamente aos avanços concretos em matéria de reconhecimento e inclusão destes grupos no sistema vigente, se reforça a matriz que produz e reproduz as mesmas opressões. Ao passo que fragmenta as lutas e promove o individualismo, o sistema possui diferentes mecanismos (além dos repressivos, persecutórios e dissuasivos) que favorecem a cooptação dos sujeitos e movimentos com ideias e práticas mais radicais, como o oferecimento de cargos e vantagens pessoais (o que ocorre, inclusive, no âmbito acadêmico).

Por essas razões, entendo que uma interpretação (ou apropriação) crítica dos direitos humanos realmente existentes não é suficiente para favorecer a construção de uma cultura de direitos humanos que sirva, efetivamente, para fomentar e superar as muitas condições de inferiorização a que se encontra submetida a maioria da humanidade para benefício de uma minoria privilegiada. Necessitamos, pois, construir concepções mais amplas, que sejam capazes de visibilizar as intersecções entre as lutas, e que permitam a identificação de elementos estruturais que geram as múltiplas opressões. Precisamos desenvolver mecanismos que produzam a empatia, a solidariedade e a unidade entre as lutas, superando as diferenças superáveis, em vez de fragmentá-las.

Nesse sentido, a ressignificação decolonial dos direitos humanos e da ideia de democracia demanda a reconstrução crítica da própria historicidade destes conceitos, através da compreensão das origens arbitrárias e criminosas da atual divisão internacional do trabalho e dos recursos, de maneira a reivindicar uma distribuição mais justa e igualitária. A democracia e os direitos humanos podem ser ressignificados desde perspectivas plurais, em que caibam muitas perspectivas diversas em condições de igualdade, não apenas formalmente, tendo em comum a denúncia e o rechaço à todas as formas de inferiorização, exploração e dominação humana, tanto estruturais como conjunturais. Tal empreitada, que é essencialmente coletiva, pode contribuir para a construção de novos horizontes utópicos, fora dos limites e das balizas impostas pela

globalização da (pós)modernidade/colonialidade ocidental capitalista e patriarcal.

Dentro de uma perspectiva coerente com esse horizonte, não se pode falar sobre direitos humanos sem que se questione e deslegitime as atuais relações de poder (e propriedade) existentes. A decolonização dos direitos humanos e da democracia demanda a desconstrução dos saberes e práticas dominantes, a discussão honesta e comprometida acerca do acesso aos bens materiais e imateriais e do trabalho, que não podem estar à mercê de interesses individuais acumulativos e excludentes porque têm implicações que afetam a toda a humanidade. Em resumo, não se trata simplesmente de proteger os direitos humanos ou efetivá-los, mas de ressignificá-los desde gramáticas decoloniais, sob outros horizontes, como alternativa de convivência e também como estratégia de sobrevivência coletiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os direitos humanos realmente existentes e a democracia liberal são o resultado de distintas lutas no interior das sociedades do lado metropolitano da modernidade/colonialidade, que não ameaçam gravemente nem mesmo o capitalismo, muito menos ainda o sistema-mundo ocidental moderno/colonial capitalista e patriarcal (que, como já assinalei, inclui o capitalismo histórico, mas não se reduz ao mesmo) como um todo. Inclusive os direitos sociais, econômicos e culturais, que nascem de reivindicações anticapitalistas, são concebidos e assegurados juridicamente no Ocidente desde uma perspectiva capitalista e podem ser entendidos também como conquistas da burguesia, na medida em que representam um freio às ameaças históricas reais aos fundamentos deste sistema no Ocidente. Um recuo estratégico da burguesia para conter o comunismo e, ao mesmo tempo, colonizar os horizontes utópicos dos indivíduos e movimentos que lutam por um mundo mais plural, democrático e igualitário.

Os direitos assegurados a partir de 1948 e a democracia liberal que se “globaliza” a partir o final da Guerra Fria se encontram irresistivelmente delimitados pelo paradigma da colonialidade e seguem reforçando-o, ao privilegiar epistemologicamente o Ocidente e suas concepções de mundo, em detrimento de outras perspectivas mais plurais e profundas em termos de reconhecimento. De modo

que, quando levantamos as bandeiras da democracia e dos direitos humanos para lutar por um mundo mais justo, devemos estar cientes de que estas bandeiras possuem um sentido hegemônico perfeitamente compatível com a existência de privilégios e exclusões, com a divisão do mundo em (poucos) vencedores e (muitos) vencidos e com a exploração, a dominação e o império de uns seres humanos sobre outros. Por isso, é fundamental discutir – desde outras perspectivas teóricas e práticas, para além dos limites da modernidade/colonialidade ocidental capitalista e patriarcal – formas de ressignificar estes conceitos e práticas, mesmo que isso não implique a renúncia aos significantes, por todo o seu poder de convocatória e apelo emocional.

Obviamente que, em consonância com todas as ideias apresentadas neste ensaio, entendo que as normas e mecanismos de proteção dos direitos humanos realmente existentes e das democracias liberais podem contribuir com determinadas lutas em concreto e podem proteger grupos específicos, em situações de exclusão e vulnerabilidade ou para construir políticas públicas de amenização das desigualdades. Os esforços neste sentido devem ser reconhecidos e apoiados. Porém, desde logo, há que se reconhecer os limites destas ferramentas teóricas e práticas, que, além de não serem generalizáveis a todos os seres humanos de maneira simultânea e plena (para além do aspecto formal), contribuem para “domesticar” as lutas e utopias dos indivíduos e grupos, transformando-as em lutas por inclusão no sistema (e não por sua superação) ou pela conquista de um poder político de abrangência extremamente limitada pelos mandamentos das forças do mercado. Nesse sentido, devem ser utilizados como ferramentas, e não como fins em si mesmos.

A discussão que propus nestas páginas indica a necessidade de superação desses discursos e mecanismos enquanto horizontes de luta, com a finalidade de contornar as consequências aqui narradas, além de outras tantas que não puderam ser abordadas. Concluo com a afirmação de que não se pode pensar em democracia e direitos humanos que possam efetivamente ser generalizados (e disfrutados concretamente por toda a humanidade) e que sejam capazes de proporcionar condições para o exercício pleno e compartilhado do autogoverno e da soberania política popular, sem que se questione as extremamente desiguais, arbitrárias e racistas condições que estabelecem a atual divisão internacional do trabalho, da produção e dos recursos.

REFERÊNCIAS

- ALBA RICO, S. **Capitalismo y nihilismo**: dialécticas del hambre y la mirada. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 2011.
- ALONSO TEJADA, A. **La guerra de la paz**. Havana: Ruth Casa Editorial, 2010.
- AZCUY HENRÍQUEZ, H. **Derechos humanos**: una aproximación a la política. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1997.
- BARCELONA, P. **El individualismo propietario**. Valladolid: Trotta, 1996.
- BAUMAN, Z. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BOBBIO, N. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BRAGATTO, F. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos - Eletrônica**, Vol. 19 - n. 1 - jan-abr 2014, pp. 201-230.
- CABO, J. M.. **La economía como ideología**: Mitos, fantasías y creencias de la «ciencia económica». Hondarribia: Editorial Hiru, 2004.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Entrevista concedida a Grupo de Estudios sobre Colonialidad (GESCO). **Revista Tabula Rasa**, nº.16, 2012, pp. 213-230.
- _____. 2007. Michel Foucault y la colonialidad del poder. **Revista Tabula Rasa**, nº 6, pp. 153-172.
- _____. **La hybris del punto cero**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico (prólogo). In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. **El giro decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, pp. 9-24.
- CHOMSKY, N. **O lucro ou as pessoas?** Neoliberalismo e ordem global. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2002.
- CORONIL, F. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, E. (Coord.), **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp.105-132.
- CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. **University of Chicago Legal Forum**, nº 14, 1989, pp. 139-167.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2017.

DE CASTRO LEJARRIAGA, L. M. Crecimiento económico y medioambiente. **Revista Economía y Medio Ambiente**, nº 847, 2009, pp. 93-110.

DOS SANTOS, T. **Teoria da Dependência**: Balanço e Perspectivas - Reedição ampliada e atualizada, Volume 1. Florianópolis: Insular, 2015.

DUSSEL, E. **1492, O encubrimiento do outro**: a origen do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESCOBAR, A. Worlds and knowledges otherwise: the Latin American modernity/coloniality research program. **Cultural Studies**, nº 21:2, 2007pp. 179-210.

FERNÁNDEZ LIRIA, C. **A quien corresponda, sobre Cuba, la Ilustración y el socialismo**. 2004. Disponível em: <<http://www.rebellion.org/docs/7097.pdf>>. Acesso em: 28 jul. 2016.

FUKUYAMA, F. **El fin de la historia y el último hombre**. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial, 1993.

GALEANO, E. **Nós dizemos não**. Rio de Janeiro: Revan, 1990.

GALLARDO, H. **Teoría crítica**: matriz y posibilidad de derechos humanos. Murcia: David Sánchez Rubio (ed.), 2008.

_____. **Política y transformación social**: discusión sobre derechos humanos. Quito: Editorial Tierra Nueva, 2000.

GANDARA CARBALLIDO, M. E. **Hacia un pensamiento crítico en derechos humanos**: aportes en diálogo con la teoría de Joaquín Herrera Flores. 2013." 406 F. Tese (Doutorado em Direitos Humanos y Desarrollo) - Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2013

GROSFOGUEL, R. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. **Revista Tabula Rasa**, nº 4, 2006, pp. 17-48.

GUNDER FRANK, A. Latinoamérica: subdesarrollo capitalista o revolución socialista. **Pensamiento crítico**, nº 13, Havana, 1968, pp. 3-41.

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

_____. **La reinención de los derechos humanos**. Sevilla: Atrapasueños, 2007.

_____. Colonialismo y violencia. Bases para una reflexión pos-colonial desde los derechos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, nº 75, 2006. pp. 21-40.

HINKELAMMERT, F. **Solidaridad o suicidio colectivo**. San José: Ambientico Ediciones, 2003.

_____. El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto. **Revista Pasos**, nº 79, 1998, pp. 29-35.

HINKELAMMERT, F.; MORA JIMÉNEZ, H. **Hacia una economía para la vida**. San José: DEI, 2005.

KONTOPOULOS, K. **The Logics of Social Structures**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

KUZNETS, S. Economic growth and income inequality. **The American Economic Review**, Vol. XLV, nº 1, 1955, pp. 1-28.

LANDER, E. **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LIMA FILHO, R. C. E. A Subordinação dos Movimentos Sociais de Libertação Dos(as) Oprimidos(as) pela Reserva do Possível Econômico: Uma Crítica à Teoria Hegemônica Acerca da Eficácia dos Direitos Humanos Sociais. **Revista dos Estudantes de Direito da Universidade de Brasília**, nº 8, 2009, p. 259-287.

LÓPEZ-LEVY, A. Cuba-US: The December 17 Agreement in the Rationale of Asymmetric Relations. In: HERSHBERG, E.; LEOGRANDE, W. M. (Eds.) **A New Chapter in US-Cuba Relations: Social, Political, and Economic Implications**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, pp. 27-40.

LUGONES, M. Colonialidad y género. **Revista Tabula Rasa**, nº 9, 2008, pp. 73-101.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, pp. 127-168.

MARINI, R. M. Dialéctica de la dependencia (1973). In: **América Latina, dependencia y globalización: Fundamentos conceptuales** Ruy Mauro Marini. Bogotá: Siglo del Hombre – CLACSO, 2008.

MARTÍNEZ HEREDIA, F. **Si breve... Pasajes de la vida y la Revolución**. Havana: Letras Cubanas, 2010.

MÉDICI, A. **La constitución horizontal: teoría constitucional y giro decolonial**. Aguascalientes: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, A.C., 2012.

MIGNOLO, W. **Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2013.

_____. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

_____. Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial. **Revista Tabula Rasa**, nº 9, 2008, pp. 40-60.

OLIVERES, A. **¡En qué mundo vivimos!** Informate, piensa y actúa. Barcelona: Icaria, 2009.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 1948. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>>. Acesso em: 19 abr. 2018.

PÉREZ ALMEIDA, G. Los derechos humanos desde la colonialidad. In: GUILLEN, M. (Coord.). **Los derechos humanos desde el enfoque crítico**. Caracas: Fundación Juan Vives Suriá, 2011, pp. 117-146.

PISARELLO, G. **Um largo Termidor**: la ofensiva del constitucionalismo antidemocrático. Madrid: Trotta, 2011.

POLANYI, K. **A grande transformação**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. **El giro decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, pp. 285-327.

_____. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Revista Peru Indígena**, nº 13(29), 1992, pp. 11-20.

_____. La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día. Entrevista a Nora Velarde. **ILLA - Revista del Centro de Educación y Cultura**, nº 10, 1991, pp. 42-57.

QUIJANO, A.; WALLERSTEIN, I. La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. **RICS**, nº 44(4), 1992, pp. 583-591.

RIBEIRO, L. D. T. Pensamento único, cinema e ditadura militar. In: DE CASTRO, N. A. P. (Org.). **Cinema e ditadura militar**. Porto Alegre: Editora Dacasa, 2002.

RIST, G. **El desarrollo**: historia de una creencia occidental. Madrid: Catarata, 2002.

ROITMAN, M. **Democracia sin democratas y otras invenciones**. Madrid: Sequitur, 2011.

SÁNCHEZ RUBIO, D. **Contra una cultura anestesiada de derechos humanos**. San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Coord.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, "pp. 23-71.

VITÓRIA, P. R. **Hacia una propuesta pluriversal, crítica y decolonial sobre**

democracia y derechos humanos: aportes en diálogo con la realidad cubana”. 2017. 418 f. Tese (Doutorado em Desarrollo y Ciudadanía: Derechos Humanos, Igualdad, Educación e Intervención Social) - Universidad Pablo de Olavide, Sevilha, 2017.

_____. Por um mundo onde caibam muitos mundos: propostas para um debate em torno da descolonização dos direitos humanos. **Hendu - Revista Latinoamericana de Derechos Humanos**, nº. 6, 2015, pp. 103-123.

WALLERSTEIN, I. **El capitalismo histórico**. Madrid: Siglo XXI, 2012.

_____. **Universalismo europeo:** el discurso del poder. Madrid: Siglo XXI, 2007.

WWF INTERNACIONAL. **Informe Planeta Vivo 2014**. Disponível em: <http://awsassets.wwf.es/downloads/ipv_resumen_2014_1.pdf>. Acesso em: 30 mai. 2016.

Recebido em 24/04/2018
Aprovado em 07/05/2018
Received in 24/04/2018
Approved in 07/05/2018