



**O DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS NA PERPETUAÇÃO DA  
INDIFERENÇA E DA SUBORDINAÇÃO DO SUJEITO RACIALIZADO**

*THE DISCOURSE OF HUMAN RIGHTS IN THE PERPETUATION OF THE  
INDIFFERENCE AND SUBORDINATION OF THE RACIALIZED SUBJECT*

---

**Gabriel Pedro Moreira Damasceno**

Doutorando em Direito Público pela UNISINOS (2020). Mestre em Direito Internacional Contemporâneo pela UFMG (2019). Especialista em Direito Internacional pelo CEDIN (2016). Bolsista do PROEX/CAPES. Atualmente é professor de Direito Internacional e Direito Empresarial na UNIFIPMoc. Professor do Curso de Direito da FUNORTE e da FUNAM.

**Tatiana de Almeida Freitas Rodrigues Cardoso Squeff**

Doutora em Direito Internacional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS (2018), com período sanduíche junto à University of Ottawa. Mestre em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS (2012), esta com bolsa CAPES e período sanduíche junto à University of Toronto, com bolsa DFAIT. Especialista em Língua Inglesa pela Unilasalle, em Direito Internacional pela UFRGS - PPGD e em Relações Internacionais Contemporâneas pela UFRGS - PPGEEI. Membro associada da ASADIP, ILA-Brasil e ABRI. É pesquisadora do NETI/USP.

**Lara Santos Zangerolame Taroco**

Doutoranda em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS (bolsista Capes/PROEX). Mestre em Direito pela Faculdade de Direito de Vitória - FDV. Integrante do Núcleo de Direitos Humanos da UNISINOS. Membro da Rede Brasileira de Direito e Literatura - RDL. Advogada.

**RESUMO**

A presente pesquisa objetiva compreender o papel do discurso hegemônico dos direitos humanos na produção da diferença e da subordinação entre os sujeitos na sociedade. A hipótese com a qual se trabalha é de que a lógica hegemônica, de matriz liberal e individualista, que se vale das diferenças para extrair uma inferioridade, relativizando e graduando a humanidade, estabelece hierarquias e classificações entre os sujeitos, as quais sustentam

rotineiras exclusões na sociedade moderna, especialmente aquelas pautadas na raça. Assim, ancorados no pensamento descolonial, especialmente nas contribuições de Quijano, Dussel e Mignolo, almeja-se identificar como a citada lógica estabelece hierarquias e classificações sociais, a partir de um discurso racional e racista, fruto da diferença colonial. Ao final, conclui-se que esse discurso é seletivo, não atribuindo a todos as mesmas características, logo, desconsiderando a sua igualdade intrínseca, culminando não apenas na construção de uma narrativa pautada em estereótipos, como também na própria classificação dos sujeitos, cujo reflexo está na sustentação e na própria crença por parte dos seres marginalizados das narrativas sobre a sua suposta inferioridade e necessidade de subordinação, as quais sustentam, ao fim e ao cabo, o racismo no seio da modernidade. Para tais fins, metodologicamente, realiza-se uma pesquisa bibliográfica, a qual seguirá o método dedutivo de abordagem e o método analítico-descritivo de análise.

**Palavras-chave:** Direitos Humanos. Discurso. Diferença. Subordinação. Racismo.

### ABSTRACT

This research seeks to understand the role of the hegemonic discourse of human rights in the production of difference and subordination between subjects in society. The hypothesis with which we work is that the hegemonic logic, of liberal and individualist matrix, which uses differences to extract inferiority, relativizing and grading humanity, establishes hierarchies and classifications among subjects, which sustain routine exclusions in modern society, especially those based on race. Thus, anchored in decolonial thinking, especially in the contributions of Quijano, Dussel and Mignolo, the aim is to identify how the aforementioned logic establishes hierarchies and social classifications, based on a rational and racist discourse, the result of colonial difference. In the end, it is concluded that this discourse is selective, not attributing to all the same characteristics, therefore, disregarding their intrinsic equality, culminating not only in the construction of a narrative based on stereotypes, but also in the classification of the subjects, that reflects in the support and in the very belief on the part of those marginalized of the the narratives about their supposed inferiority and need for subordination, which sustain, in the end, racism in modern times. For such purposes, methodologically speaking, a bibliographical research is carried out, following the deductive method of approach and the analytical-descriptive method of analysis.

**Keywords:** Human Rights. Discourse. Difference. Subordination. Racism.

## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O estruturalismo surgiu na contestação da possibilidade de domínio do sujeito autônomo e autoconsciente sobre a verdade e o conhecimento, sugerindo-se a substituição por uma concepção de sujeito como simples portador de estruturas e, deste modo, condicionado pelo contexto e pelo seu entorno. Assim, o estruturalismo deu lugar à ruptura ainda mais radical com a filosofia da subjetividade provocada pelo

pós-estruturalismo.

O novo conjunto de pensadores rejeita as metanarrativas universalizantes da filosofia moderna, realçando as suas oposições binárias como produtoras de hierarquias, adotando uma concepção de sujeito dependente de seu sistema linguístico, portanto, discursivamente construído e posicionado em seu contexto. O sujeito não é uma abstração, ou seja, a compreensão do outro não pode ser uma relação ontológica de atribuição de significado, porque o outro existe antes do eu o significar. Trata-se de alguém concreto, que tem corpo, gênero, raça, lugar.

Nesses termos, o pensamento pós-estruturalista põe em xeque as filosofias do sujeito que não consideram as condições externas de suas próprias possibilidades, colocando em destaque o papel central da linguagem e do discurso na construção da “verdade”, dos significados, do conhecimento; ademais, denunciando os privilégios de determinados modos de pensar e a hierarquização de categorias em detrimento de outras, onde ocorreu a prevalência da identidade sob a diferença.

Neste sentido, um novo ângulo para compreender o sujeito e a diferença surgiu a partir das teorias pós-coloniais, que emergiram nos anos 80 do século XX. O pós-colonialismo entende que a dominação ocidental se tornou possível em virtude do discurso colonial, que, ao representar o outro, identifica-o como sujeito degenerado por meio de estratégias de inferiorização, subalternização e desumanização. Nesse campo, o colonialismo deixa de ser entendido apenas como processo de ocupação e controle político-econômico de territórios para assumir, como prática hegemônica, a dimensão de um discurso sobre a representação do outro.

Memmi (2007), em ‘O retrato de colonizado e o retrato do colonizador’, aborda como o outro é representado como degenerado e habita a zona da não existência. Por sua vez, Bhabha (1998, p. 111) apresenta como características do discurso colonial: a estereotipação, a ambivalência e a mímica, as quais são manejadas, no âmbito do discurso colonial com o objetivo de “apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução”.

Nesse passo, considerando esses pressupostos teóricos, bem como a relevância dessa temática para as relações sociais hodiernas diante das rotineiras

exclusões havidas na sociedade moderna, especialmente aquelas pautadas na raça, é que esta pesquisa pretende responder ao seguinte problema: na medida em que o discurso, segundo Fairclough (2001), têm poder constitutivo, operando de forma tripla ao (re)produzir conhecimentos e crenças por intermédio de representações da realidade, estabelecer relações sociais e criar identidades, qual é o seu papel na produção da diferença e da subordinação dos seres humanos? Noutros termos, seria o discurso dos direitos humanos arquitetado sob premissas hegemônicas responsável pela reprodução das repetidas exclusões experimentadas por alguns sujeitos específicos?

Para responder a este questionamento, realiza-se uma pesquisa bibliográfica, a qual seguirá o método dedutivo de abordagem e o método analítico-descritivo de análise, com vistas a identificar como a lógica introduzida a partir de um discurso racional individualista, cujas bases remontam um padrão de humanidade discursivamente constituído, identificado, por exemplo, no liberalismo de John Locke, que se vale das diferenças para extrair uma inferioridade, relativizando e graduando a humanidade, não atribuída de forma igualitária a todos os sujeitos, estabelece hierarquias e classificações sociais até os dias atuais.

Para tanto, são apresentadas as bases do pensamento descolonial enquanto matriz teórica a nortear o presente estudo, situando a sua relação com o pós-colonialismo. Em seguida, a articulação modernidade/colonialidade é destacada, bem como a categoria da diferença colonial, a partir das contribuições de Quijano (2005), Dussel (2005; 2008) e Mignolo (2003; 2010; 2011), com o fito de identificar como a lógica hegemônica estabelece hierarquias e classificações sociais. Por fim, o racismo é abordado a partir do seu entrelaçamento com a colonialidade enquanto categoria operativa e fundamento discursivo de inferiorização de longa data, mas que assumiu potência no cenário moderno, em virtude das pretensões universalizantes e eurocêntricas sobre as quais se fundam a modernidade, logo, permanecendo enquanto um critério classificatório e excludente.

## **2 O PENSAMENTO DESCOLONIAL: MODERNIDADE, COLONIALIDADE, IMPERIALIDADE E DIFERENÇA**

O texto será escrito em letra Arial tamanho 12 e com espaçamento 1,5 e justificado.

O termo “pós-colonialismo” possui duas acepções: a primeiro se refere à descolonização, à independência de sociedades que foram por muito tempo exploradas pelos colonizadores. Já o segundo significado relaciona-se ao momento literário que se estabeleceu nas universidades a partir dos anos 80 (BALLESTRIN, 2013), através de um corpo de escritos que tenta transformar as formas dominantes de discurso pelas quais as relações entre povos ocidentais e não ocidentais e seus mundos são vistas (YOUNG, 2003) com primazia de autores Africanos e Asiáticos.

Bragato e Mantelli (2019) afirmam que o pós-colonialismo advoga que a dominação ocidental se tornou possível em virtude do discurso colonial, que representa o outro como sujeito degenerado através de estratégias de inferiorização, subalternização e desumanização que são internalizadas por aqueles representados como tal. Como observa Almeida (2019), a partir da problematização incitada por Mbembe (2018, p. 175), o colonialismo foi um projeto de universalização, cuja finalidade era inscrever os colonizados no espaço da modernidade, mas “(...) a brutalidade tão habitualmente desenvolvida e sua má-fé fizeram do colonialismo um exemplo perfeito de antiliberalismo”.

A genealogia da teoria pós-colonial guarda relação com o pensamento descolonial, enquanto vertente situada no pós-estruturalismo, no desconstrutivismo e no pós-modernismo, cujas bases remontam teóricos como Foucault, Derrida e Lacan (PETERS, 2000). O pós-colonialismo, compreendido como escola de pensamento, emerge das experiências da colonização britânica a ser desenvolvida como matriz teórica nos anos 70, em algumas universidades inglesas e norte-americanas, tendo como expoentes alguns de seus expoentes Spivak, Guha e Bhabha (BRAGATO, 2014).

A América Latina foi inserida no debate pós-colonial a partir de 1998 pelo grupo de estudos subalternos (MIGNOLO, 2003). O grupo latino foi criticado por Mignolo, uma vez que, segundo ele, os subalternos deveriam se espelhar na sua própria resposta, e não na resposta indiana, tendo em vista que a trajetória de dominação era diferenciada nos dois casos (BALLESTRIN, 2013). Deste manifesto, na América Latina, emerge o programa de pesquisa Modernidade/Colonialidade e os estudos pós-coloniais se reconfiguraram, agora e nesse espaço, enquanto pensamento descolonial (BRAGATO; MANTELLI, 2019). A desobediência epistêmica, enquanto proposta central do pensamento descolonial ao europeísmo, está

relacionada à necessidade de descolonizar o conhecimento, decorrendo da constatação de que existe uma face oculta e encoberta da modernidade, qual seja, a colonialidade (MIGNOLO, 2010).

Ao tratar da modernidade, Dussel (2008) propõe um repensar da história filosófica deste período. Para tanto, divide este conceito em dois momentos, ao invés de desenvolver o termo de forma una, tal qual a tradição do pensamento filosófico convencionalmente consolidou (PANSARELLI, 2015). A modernidade, então compreendida por seus teóricos, seria uma forma de “(...) emancipação, uma saída da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano (...)” (DUSSEL, 2005, p. 27), sendo que tal processo é tradicionalmente datado e localizado na Europa do século XVIII.

A sequência espacial-temporal dos fatores levados em consideração para caracterizar a modernidade são alguns eventos históricos, quais sejam, a Reforma Protestante, a Ilustração e a Revolução Francesa (HABERMAS, 2000), percepção deveras consolidada no pensamento filosófico. Para além desse recorte, ao revisitar a origem da modernidade, Dussel (2008) tem por objetivo vislumbrar a origem da modernidade com novos olhos, tendo em vista certos fatores históricos não considerados pela narrativa convencional. Para tanto, o autor questiona onde e quando tradicionalmente a origem da modernidade é situada, com o fito de desconstruir os marcos então considerados. Propõe dar atenção para um momento que precede os referidos acontecimentos: aquele inaugurado com as expansões marítimas do século XVI. Em que pese o recorte proposto por Habermas, bem como os eventos ocorridos no século XVIII, Dussel (2008) ressalta que esta proposta não é inaugural.

Pelo contrário, o autor destaca que a expansão marítima no século XVI é o fator histórico determinante para o princípio da modernidade, tanto por isso assevera: empiricamente nunca houve História Mundial até 1492, data que faz referência ao início das primeiras expedições rumo ao “novo mundo” (DUSSEL, 2005). A exploração para além dos limites das demarcações europeias, permitiu o acúmulo de riquezas e também propiciou os primeiros contatos desta cultura com outras partes do globo, constituindo marco inicial da modernidade.

Para Dussel (2008), este seria o primeiro momento da modernidade. Já o segundo momento, seria aquele marcado pela Revolução Industrial do século XVIII e

pelo Iluminismo, evento e formulação filosófica que terminam por alçar a Inglaterra como potência mundial, além de assegurarem o aprofundamento da modernidade então deflagrada empiricamente pelas expansões marítimas portuguesa e espanhola. Assim, ao considerar as grandes navegações deflagradas por Portugal e Espanha, o autor ressitua o início da modernidade, cujo marco filosófico convencionalmente adotado, qual seja, o Iluminismo, passa a compor o que o autor denomina como “a segunda modernidade”, já que o processo inicial se dá com a expansão marítima.

Tanto por isso que Dussel (2005, p. 27) assevera: “(...) o ego cogito moderno foi antecedido em mais de um século pelo ego conquiro (eu conquisto) prático do luso-hispano que impôs sua vontade (a primeira vontade-de-poder moderna) sobre o índio americano”. A construção da miragem responsável por ocultar as origens da modernidade é resultado da atuação posterior do eurocentrismo, que encontra bases filosóficas para forjar novo lugar para a história da Europa, alocando-a sempre no centro e olvidando todo o período em que esta foi também periferia.

Como destaca Dussel (2008), a Europa nunca foi o centro da história mundial até o final do século XVIII. Será apenas central como efeito da Revolução Industrial. É graças a essa distorção eurocêntrica que passa a ser concebida que toda a história mundial anterior possuía a Europa como centro. Na constituição dessa proposta o Iluminismo tem papel primordial, na medida em que este movimento intelectual europeu, cujas bases são fundadas na valorização da razão.

O encobrimento quanto a própria origem da modernidade, como forma de justificar o discurso do protagonismo de certas nações, evidencia como o jogo de luzes do Iluminismo seletivamente concedeu destaque somente a Europa central, desconsiderando, por consequência, o protagonismo histórico do Mediterrâneo, por exemplo (DUSSEL, 2008). Essa forma de pensar também transforma os países que compõem esta região em periferia, na medida em que para a Europa do século XVIII que efetiva a Revolução Industrial, todo o mundo Mediterrâneo é um “mundo antigo”.

A abordagem Iluminista parece operar, portanto, como verdadeiro jogo de luzes, cuja característica primordial é manejar de acordo com a perspectiva eurocêntrica os pontos iluminados e, por decorrência, também ofuscados da história, tanto que assim fez até mesmo com a origem da modernidade. A partir destas considerações críticas de Dussel, é possível não só deslocar a origem do discurso da modernidade para o começo do processo de conquista, mas também identificar as

distorções promovidas pelo Iluminismo, as quais incidem em diversos campos, inclusive em relação ao ocultamento da colonialidade que também compõe a modernidade.

Portanto, o pensamento descolonial, muito mais do que uma matriz teórica, é um projeto epistemológico que possui como base o reconhecimento da existência de um conhecimento hegemônico e na possibilidade de contestá-lo através de suas próprias inconsistências e na consideração de conhecimentos, histórias e racionalidades invisibilizadas pela lógica da colonialidade moderna (BRAGATO, 2014). É proposto, por meio deste pensamento, evidenciar a lógica colonial ocultada da Modernidade e expor a lógica de poder e de exclusão que pode ser útil para compreender a dinâmica do Direito.

Dentro do pensamento descolonial, segundo Walsh (2018), a América Latina é a terra que deu início, substância e forma à colonialidade do poder, seu sistema de classificação social baseado na ideia de raça, de “conquistadores” sobre “conquistados” e sua base estrutural ligada à modernidade e ao capitalismo eurocêntrico. O colonialismo se apresenta como processo de poder exercido nas relações de dominação colonial, ao passo que a colonialidade é uma característica proveniente deste processo (QUIJANO, 2008), que remanesce de diferentes formas como no neocolonialismo global ou nos colonialismos internos.

Nesse cenário, as teorias pós-coloniais, assim como os estudos descoloniais, como destaca Bragato (2014. p. 221), “(...) têm dado visibilidade à dimensão colonial da modernidade e sinalizado para o caráter eurocêntrico das formas de conhecimento dominante”, sendo que:

A noção de colonialidade serve para mostrar que, embora o colonialismo tenha chegado ao fim, as suas consequências no modo de exercer poder e de construir saber ainda persistem. Os sujeitos a quem a modernidade negou a plena humanidade são os mesmos que, na contemporaneidade, ainda lutam por reconhecimento em sociedades marcadas pelo preconceito (BRAGATO, 2016, p. 1806).

A perpetuação deste modelo fez com que, no início do século XXI, o mundo esteja interconectado por um único tipo de economia (capitalismo), porém, Mingnolo (2011) aponta que, se por um lado a globalização do capitalismo e a diversificação da política global estão ocorrendo, por outro lado, testemunha-se a multiplicação e diversificação de movimentos, projetos e manifestações da globalização anti-neoliberal.

Aqui, é constatado por Grosfoguel (2008) a existência de uma colonialidade global, vislumbrando que seria infrutífero pensar na descolonização como a conquista do poder sobre as fronteiras jurídico-políticas de um único Estado, pois, embora tenha ocorrido uma emancipação administrativa das colônias e, assim, grande parte desta periferia se organizou politicamente em Estados independentes, os povos não-europeus continuam a viver sob a rude exploração e dominação europeia/euro-americana, demonstrando que as antigas hierarquias coloniais, agrupadas na relação europeias versus não-europeias, ainda prevalecem em escala mundial.

É justamente neste ponto que Ballestrin (2017) propõe que, assim como o colonialismo pode ser compreendido como um resultado do imperialismo, a colonialidade deve ser compreendida como um resultado da imperialidade, a lógica do imperialismo, na modernidade. Novos sentidos, lógicas e estratégias se depreendem desta visão, assim, Ballestrin sugere que para se falar, na contemporaneidade, em colonialidade global, não se pode suprimir a imperialidade global.

Segundo Arendt (1989), o imperialismo surgiu quando a burguesia – classe detentora da produção capitalista – passa a rejeitar as fronteiras nacionais como barreira à expansão econômica, ingressando na política por necessidade econômica e impondo aos governos uma política expansionista como o objetivo final da política externa. Neste sentido, Ballestrin (2017) afirma que ao compreender a imperialidade como o impulso de expansão e o desejo de intervenção da mentalidade imperial, denota-se um relacionamento necessário de causa e efeito com a colonialidade: a imperialidade produz a colonialidade, bem como, afirma que, contemporaneamente, a imperialidade e a colonialidade estão em uma das suas frentes atreladas às dinâmicas da governança global. Com efeito, a descolonização necessita mais de estratégias de desimperialização do que com a rejeição da modernidade.

Desta feita, o elemento imperialidade é importante para compreender a hierarquização gerada pela colonialidade e pelo capitalismo, uma vez que constitui parte do projeto político moderno. Neste sentido, Almeida (2019) aponta que o imperialismo representa o início da dominação colonial e da transferência das disputas capitalistas do plano interno para o plano internacional, uma vez que o impulso de expansão se torna, também, uma necessidade gerada pela crise de superacumulação de capital, que, para se justificar, utiliza o racismo como argumento ideológico e progressista.

Afinal, o discurso de “salvação” aos povos marginalizados de seu atraso natural, somado ao discurso da superioridade natural do homem branco, tornam-se elementos que legitimam a contínua ocultação e marginalização do sujeito não-europeu (ALMEIDA, 2019), mesmo sem quaisquer laços formais jurídico-administrativos de metrópole-colônia tal como no passado recente existia (ARENDR, 1989). E isso só é possível em razão da difusão do discurso de hierarquização do não-europeu, que, convencido de sua inferioridade, acredita que alcançará o nível de desenvolvimento e riqueza europeia, como é apresentado nas reflexões de Fanon, Memmi e Bhabha.

Neste sentido, entendendo que o colonialismo e o imperialismo surgem não apenas como um processo de ocupação, administração e controle político-econômico de territórios, mas, também, exercem um domínio para se representar o outro (colonizado, subalterno, não europeu), a partir dos próximos tópicos se realizará uma análise das diversas formas pelas quais a diferença é produzida discursivamente e como são geradas e mantidas posições de subordinação através, prioritariamente, da lógica da colonialidade. Nos momentos específicos onde houver semelhança com o discurso da imperialidade, apresentar-se-á a sua aplicação, objetivando, justamente, não ignorar a imperialidade e demonstrar os seus pontos de confluência.

### **3 A LÓGICA DA COLONIALIDADE E O PADRÃO DE HUMANIDADE DISCURSIVAMENTE CONSTITUÍDO**

Ao tratar da fundamentação teórica do discurso dominantes dos direitos humanos, Bragato (2014) destaca tanto suas origens histórico-geográficas, quanto seu fundamento antropológico-filosóficos, chaves essenciais para compreender as características de uma teoria dominante dos direitos humanos. Do ponto de vista histórico-geográfico, a identificação das origens dos direitos humanos se dá em relação as lutas inglesas, francesas e norte-americanas, as quais se inserem no contexto dos séculos XVII e XVIII.

No que concerne ao fundamento antropológico-filosófico, também há predominância de um discurso dominante, pautado pelo sistema mental da modernidade e, portanto, relaciona-se intimamente com o percurso histórico dos direitos naturais do homem (BRAGATO, 2014). Há aqui uma abordagem pautada por uma essência universal do homem, enquanto atributo compartilhado, que o difere dos

demais seres e igualmente permite fundamentar sua superioridade, sendo a racionalidade o elemento identificador, capaz de transformar, fazer conhecer e sentir.

Nesse contexto, certas premissas são assumidas de modo incontestável para justificar os direitos humanos como “um desdobramento natural do pensamento liberal e das lutas políticas europeias da Modernidade, cujo liberalismo clássico e suas ideias de liberdade individual e igualdade formal são consideradas o núcleo duro destes direitos” (BRAGATO, 2014, p. 204). Os direitos humanos são assim entendidos como um projeto moral, jurídico e político criado na Modernidade Ocidental e que, após haver sido suficientemente desenvolvido e amadurecido, foi exportado para o resto do mundo (BRAGATO, 2014).

O pensamento de Locke está inserido nessa tradição da moderna democracia liberal, demarcando seu início (MACPHERSON, 1962). Os elementos desse modelo liberal embasam a referida compreensão de direitos humanos, sustentada a partir das seguintes premissas: governo pelo consenso, regra da maioria, direitos da minoria, supremacia moral do indivíduo, ode à propriedade privada. Isso tudo é buscado a partir do direito natural e da racionalidade, ambos princípios de origem utilitária e cristã (MACPHERSON, 1962).

Dadas as influências das contribuições desse autor também para a teoria constitucional, com destaque para a noção de sociedade política e a ideia de igualdade formal fundamentada na razão e no individualismo, passamos a analisar alguns elementos de sua teoria. Isso, com o objetivo de demonstrar como a base estrutural do pensamento liberal contribuiu para construir e justificar o padrão de ser humano dominador e dominado, promovendo a institucionalização da exploração, mudez e invisibilidade do diferente, bem como, de que forma as ideias de Locke justificam a invasão das terras americanas e a imposição do sistema mundo modernidade/colonialidade.

A ideia lockeana acerca da igualdade permeia ao entendimento do estado de natureza do homem. Segundo Locke (2019), todos os homens, após terem sido criados pelo Deus cristão, começaram a viver no estado de natureza, sendo regidos por um direito natural aplicável a todos e com deferência à razão humana, de onde se depreende que todos são iguais e independentes, bem como que não existe hierarquia entre eles. O sujeito aceita renunciar de sua liberdade para ingressar na sociedade civil porque, segundo Locke (2019, p. 69), “(...) no estado de natureza ele tenha tantos

direitos, o gozo deles é muito precário e constantemente exposto às invasões de outros”. Nesse sentido, o estado de natureza é carente em muitos sentidos, sendo que são essas carências que impulsionam a passagem para a sociedade civil. Por isso, o autor destaca que o “objetivo capital e principal da união dos homens em comunidades sociais e de sua submissão a governos é a preservação de sua propriedade” (LOCKE, 2019, p. 69).

A América funciona como exemplo dessa passagem, para exemplificar, em um primeiro momento, o que seria a propriedade comunal. Locke menciona a capacidade dos índios nativos em se apropriar de algo para seu consumo e sobrevivência, sendo esse bem pertencente ao bem comum, dado a todos para que possam buscar alimentos e meios de vida, dadas às características da condição humana. Para Locke, o que deriva da natureza por produção espontânea como os frutos ou a caça, é de propriedade comum. Assim, os frutos ou a caça que

(...) alimentam o índio selvagem, que não conhece as cercas e é ainda proprietário em comum, devem lhe pertencer, e lhe pertencer de tal forma, ou seja, fazer parte dele, que ninguém mais possa ter direito sobre eles, antes que ele possa usufruí-los para o sustento de sua vida” (LOCKE, 2019, p. 62).

Locke (2019) utiliza o exemplo das nações americanas com frequência para justificar que é o trabalho que dá à terra a maior parte de seu valor, sem o qual ela não valeria quase nada. Além disso, o inglês também recorre ao exemplo da América para demonstrar, então, que sua proposta não assume um caráter hipotético e longínquo, mas palpável e existente. O autor usa as terras existentes na América justamente para demonstrar como a existente de terra, por si só, não gera riqueza, ao passo que é o trabalho que agrega valor às extensas faixas territoriais. Em uma pergunta retórica, pontua:

(...) porque eu gostaria que me respondessem se, nas florestas selvagens e nas terras incultas da América, abandonadas à natureza sem qualquer aproveitamento, agricultura ou criação, mil acres de terra forneceriam a seus habitantes miseráveis uma colheita tão abundante de produtos necessários à vida quanto dez acres de terra igualmente fértil o fazem em Devonshire, onde são bem cultivadas? (LOCKE, 2019, p. 45).

Esses questionamentos e outras passagens de “Segundo Tratado sobre o governo civil” tratam de demonstrar a visão de Locke em relação a esses territórios, não vistos como produtivos e rentáveis até serem convertidos em propriedade transformada pelo trabalho. A linha de argumentação lockeana sobre a passagem do estado de natureza para o estado civil, valendo-se do exemplo da América, evidencia,

também, a visão do autor de que as terras existentes nessa região, habitada por povos indígenas são terras comunais e, também, não constituem uma sociedade política (BENHABIB, 2006).

Isso porque, a todo momento, o recurso utilizado por Locke é para afirmar o caráter de estado de natureza dessa região, que segundo a percepção do autor, viveria em estado de propriedade comunal, sujeita às regras instáveis e inseguras do estado de natureza pré-instituição do governo legitimado pela sociedade civil. O que atravessa o pensamento lockeano é uma distinção fundamental em relação a racionalidade e a capacidade de adquirir direitos, qualidades que não são atribuídas de forma originária e igualitária a todos os seres humanos.

A condição dos nativos da América, tal qual exposta por Locke, funda-se nessa distinção, que justifica um não exercício pleno de direitos, inclusive a capacidade de adquirir. Como destaca Macpherson (1962), ao contextualizar historicamente a produção de Locke, um observador inserido na sociedade burguesa do século XVII não encontraria dificuldades para notar a diferença profundamente enraizada entre a “racionalidade dos pobres” e a dos “homens de alguma propriedade”. Isso porque a diferença era, de fato, uma diferença em sua capacidade ou vontade de ordenar suas próprias vidas, de acordo com o “código moral burguês” (MACPHERSON, 1962).

Mas, para esse observador burguês isso parecia ser uma diferença na capacidade dos homens de ordenar suas vidas por regras morais como tais, ou seja, há uma universalização desse “código moral burguês” como se fosse elemento da natureza humana em si, não de um povo, de uma época, de um segmento. É mesmo o particularismo com face de universal, que atravessa o discurso disfarçado de “natureza humana”, sem considerar quem é esse homem, sua época, isto é, sem localizá-lo historicamente como sujeito que enuncia a partir de seus interesses e assim constitui sua forma de agir.

Para Macpherson (1962), as contradições do pensamento de Locke podem ser explicadas pelos preconceitos desse autor sobre a natureza humana e a sociedade herdadas do século XVII. Isso porque, Locke faz uma releitura da natureza do homem e da sociedade do século XVII, essa mesma que ele generalizou, e compôs de maneira sistemática, as concepções tradicionais de distinções de classe. Segundo Macpherson (1962), essas concepções aparecem de forma explícita e implícita em

‘Segundo tratado sobre o governo civil’, especialmente no capítulo sobre a propriedade.

A distinção entre direitos e racionalidades, por exemplo, aparece de forma implícita quando Locke trata da propriedade. Essa premissa da diferenciação pode ser observada nas distinções entre natureza humana e direitos naturais. Trata-se da reprodução das contradições que acompanham a sociedade burguesa, que demanda igualdade formal, mas requer desigualdade substancial de direitos para justificar suas bases.

A distinção de racionalidade em Locke é tipicamente burguesa, porque não é originária do homem, ou seja, da natureza humana, como em Aristóteles, por exemplo, em que o escravo e o senhor são originariamente distintos (MACPHERSON, 1962). Em Locke, a diferença de racionalidade é adquirida socialmente em virtude das diferentes posições econômicas. No entanto, é adquirida no estado de natureza, sendo a partir daí inerente a sociedade civil, dado que nada é criado na sociedade civil, tudo quanto é constituído no estado de natureza é levado para essa organização política que se segue.

Uma vez adquirida é permanente e concomitante a ordem das relações de propriedade, que Locke assume como sendo base permanente da sociedade civilizada. Essa noção de racionalidade diferenciada é compreendida como natural, e justifica subordinação de uma parte das pessoas pela continua alienação contratual da sua capacidade de trabalho. A diferença vem porque os homens são livres para alienar sua liberdade (LOCKE, 2019). Portanto, como sintetiza Macpheson (1962), a diferença na racionalidade era o resultado, não a causa da alienação, mas a diferença na racionalidade, uma vez estabelecida, promove uma justificação da distinção de direitos.

Reforçando esse argumento, Macpheson (1962) retoma a distinção usual feita entre Locke e Hobbes, então estabelecida por meio da razão. Isso porque, segundo Locke, por meio da razão o homem consegue extrair as leis morais que governam a sociedade, mesmo no contexto do estado de natureza. Em Hobbes, não se tem essa mesma proposição, na medida em que no estado de natureza, ou seja, sem o soberano, se tem a guerra de todos contra todos, sem que a lei da razão possa ser suficiente para o estabelecimento das leis sociais e limites morais.

A razão pela qual o governo deve ser baseado no consenso não é só porque

o homem foi criado livre e igual no sentido de que são igualmente criaturas de Deus, tendo, portanto, direitos iguais. É também porque Locke enfatiza seu argumento contra o paternalismo, o homem é assumido como igualmente capaz de configurar a si mesmo em termos práticos, gerindo sua própria vida. Nesse sentido, argumenta contra aqueles que baseiam a autoridade política em uma analogia entre o poder político e o poder paterno, tanto por isso o autor inglês se preocupa em realizar essa distinção (MACPHERSON, 1962).

O argumento de que homem é senhor de si, podendo mudar a si mesmo e conduzir sua própria vida justifica as distinções sociais existentes, sem comprometer a proposição inicial de que todos são iguais. As distinções são estabelecidas pela atuação individual de cada sujeito. Trata-se de argumento essencial para justificar a atuação dos sujeitos no mercado, sendo a justiça aquela estabelecida entre os contratantes no mercado, seguindo o código moral burguês do século XVII, para o qual Locke escreveu.

Assim, há nesse pensamento uma relação direta entre capacidade de adquirir (direito de propriedade) e exercício de direitos e racionalidade. Isso porque, aqueles que tem propriedade no sentido ordinário são incluídos, como os que tem interesse em preservar sua vida e liberdade. Ao mesmo tempo, somente aqueles com esse status podem ser membros completos, por duas razões: somente eles têm completo interesse na preservação da propriedade, e somente eles são plenamente capazes de uma vida racional (obrigação voluntária da lei da razão), base necessária para a completa participação na sociedade civil.

Como bem pondera Macpheson (1962), as premissas que orientam essa racionalidade, carregam as contradições e as insuficiências da sociedade burguesa do século XVII, e justamente por isso são insuficientes por adotam a diferenciação de classes, indivíduos e definição de um único “código moral” com sendo o adequado. Tanto é assim, que em sua argumentação Locke generaliza características dessa sociedade burguesa do século XVII como sendo inerentes a natureza humana. Isto é, não são identificadas como pertencentes a um grupo específico e localizado, mas sim atribuídas ao ser humano e sua natureza.

Essa racionalidade tem, portanto, características excludentes e impositivas, as quais tratam de não permitir, já em sua origem, a inclusão de todos os sujeitos e de todos os modelos de vida. Aqueles indivíduos que não podem ser enquadrados no

modelo burguês de acumulação e apropriação são tidos como desviantes morais, como menciona Macpherson, ou incapazes de acessar a lei da razão, sendo destinados a condição daqueles que, por não poderem ser plenamente racionais, “devem contentar-se em acreditar” (MACPHERSON, 1962).

Nesse sentido, Benhabib (2006) pontua que o estado de natureza Lockeano representa uma afirmação do individualismo, autonomia, independência e autoafirmação. Este ponto ressaltado pela autora é importante, pois demonstra a ruptura com o período feudal anterior, onde o indivíduo vivia em uma hierarquia imposta pelo próprio nascimento. Afirma-se, assim, a existência de uma igualdade, visto que todos foram criados pelo mesmo Deus, mas baseada na individualidade do sujeito que não é submetido a nenhum outro homem.

Ademais, o próprio Locke (2019) já assume que a sua proposição de igualdade encontra barreiras materiais, tais como a idade, os talentos, méritos, entre outros, que, gerariam benefícios que alguns poderão desfrutar e outros não. Isso pode ser verificado em diversos momentos de sua obra, uma vez que defende a existência de poder do marido sobre sua esposa; a escravidão, que era primordialmente negra; a sua ideia de igualdade e liberdade possui fundamentos cristãos – o que, por si só, exclui demais concepções religiosas; as relações familiares que o autor abarca são apenas heterossexuais, ademais; rejeita de forma expressa o modelo de vida dos povos originários da América em detrimento do modelo europeu, dotado de razão.

Esse também é o entendimento de Benhabib (2006), que assevera que o pensamento Lockeano que universaliza a liberdade burguesa, em realidade, resulta que não somos todos iguais, racionais e dignos aos olhos de Deus da mesma forma, uma vez que, a autora afirma que para Locke a América se convertia na equivalência do estado de natureza, conseqüentemente, os ameríndios passaram a representar os homens no estado de natureza. Esse discurso dá a entender que os europeus são mais evoluídos se comparados com os ameríndios e que a sociedade ameríndia não pode ser considerada como uma sociedade política, resultando em uma elaborada justificação da colonização da América.

Assim, depreende-se que, ao invés de instituir a igualdade entre os seres humanos, a obra Lockeano constrói um padrão de ser humano dominador e um outro, o padrão a ser dominado dentro do próprio sistema jurídico, institucionalizando-se a exploração, mudez e invisibilidade do diferente. É em razão de fundamentos como

esse, que se constata que o reconhecimento dos direitos humanos na modernidade adotou bases contraditórias e parciais de humanidade, pautada em estratégias desumanizantes, ao passo que “(...) certos seres humanos não são considerados plenamente humanos, devido a processos de desumanização em nível discursivo e prático a que são submetidos (...)” (BRAGATO, 2016, p. 1807).

O discurso de desumanização se manifesta na teoria de Locke quando os nativos da América, assim identificados pelo autor inglês, não podem adquirir direitos de forma plena e sua condição é designada como estado de natureza, não uma sociedade política. Isso porque, na modernidade, o discurso dos direitos foi “(...) construído sobre um arquétipo de sujeito de direitos que, todavia, não contemplava todos os seres humanos (...)” (BRAGATO, 2016, p. 1808). Portanto, esse padrão de humanidade constituído por meio de um discurso particular, como exemplifica o pensamento de Locke, é projetado como universal, classifica e adota certas identidades como enquadráveis ou não a esse modelo pré-estabelecido.

Embora se pretenda abstrato e universal, “(...) o conceito moderno de racionalidade é restrito aos padrões definidos pelo homem europeu em oposição a formas diferentes de pensar, julgar e comportar-se (...)” (BRAGATO, 2016, p. 1809). A seleção e breve análise do pensamento de Locke é pertinente para essa abordagem justamente em razão do trato direcionado aos “nativos da América”, que contribui para demonstrar a relação existente entre a depreciação, classificação e hierarquização de certos seres humanos e a lógica da colonialidade.

Para Mignolo (2003), o processo de colonização da América gerou uma hierarquização dos povos europeus sobre os povos indígenas, estabelecendo-se, desde o século XVI a diferenciação entre o europeu e o colonizado, entre o mundo moderno e o mundo colonial. O autor aponta que, no decorrer do primeiro século de colonização, a diferença se articulava de forma espacial, como, por exemplo, na hierarquização da inteligência e civilização dos povos, tomando como critério as habilidades de escrita alfabética. Nos próximos séculos o critério se transmuta para a história, alegando-se que os indígenas eram “povos sem história”.

Através da obra de Locke, pode-se, ainda, constatar que a imposição do modelo econômico europeu ao restante do mundo começa com a colonização das Américas. Conforme já apontado, a proteção da propriedade encontra-se no centro do poder da criação do Direito, mas, Locke não entende que os povos indígenas

possuíam a propriedade das terras americanas, como visto. Isso decorre de uma compreensão pautada pela gradação da racionalidade, que não é atribuída a todos os sujeitos na modernidade, tendo em vista a condição de irracionalidade de alguns, que por assim serem não possuem acesso pleno aos direitos.

Ao tratar do mito da modernidade, Dussel toca exatamente nesse ponto, ao destacar como se dá a manifestação genocida da racionalidade moderna, uma vez que

(...) a modernidade inclui um conceito racional de emancipação que afirmamos e presumimos. Mas, ao mesmo tempo, desenvolve um mito irracional, uma justificativa para a violência genocida. Os pós-modernistas criticam a razão moderna como uma razão do terror; nós criticamos a razão moderna por causa do mito irracional que ela esconde (DUSSEL, 1993, P. 67).

Segundo Quijano (2005), a matriz colonial de poder sustenta-se pela codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, compreendida como uma estrutura biológica reputada como diferente, permitindo que alguns sejam naturalmente inferiores que outros dadas essas circunstâncias biológicas; e também pela "(...) constituição de uma nova estrutura de controle do trabalho e dos seus recursos, da escravidão, da servidão, da pequena produção mercantil independente, em conjunto e sobre a base do capital e do mercado mundial" (QUIJANO, 2005, p. 227).

Assim, o discurso de inferiorização compõe esse lado oculto da modernidade, a colonialidade, marcando o processo de conquista da América, e expondo a contradição da proposta lockeana de sociedade civil, cujas bases não são fundadas em uma igualdade universal, mas particular e seletiva, que opera por meio de discursos desumanizantes para sustentar-se, reproduzindo

(...) as brutalidades e os horrores do colonialismo, representados nas figuras do genocídio indígena, da escravidão africana, do saque das riquezas dos continentes colonizados e, especialmente, da ideologia do racismo e da intolerância, reproduzida no século XX dentro da própria Europa e responsável por duas guerras de dimensões globais, descortinam a realidade de que a concepção geohistórica dominante dos direitos humanos é uma contradição em si mesma (BRAGATO, 2014, p. 219).

A partir da categoria da colonialidade, Aníbal Quijano expõe esse lado obscuro da modernidade, marcada não só pela bradada trajetória garantidora de direitos humanos e valores humanistas. Mas, também pelas experiências do colonialismo e por uma forma específica de exercício e apropriação do poder, cujas bases

atravessaram não só o período histórico colonial, mas também se projetaram e continuaram a reproduzir sua lógica no interior dos Estados mesmo após os processos de independência. Assim, embora o colonialismo tenha seu fim já projetado no horizonte histórico, a colonialidade se faz coeva, marcando as relações assimétricas de poder na contemporaneidade, que então se estabelecem sob a égide da matriz colonial de poder.

A partir da lógica da colonialidade, estabelece-se um entrelaçamento e interdependência entre o status pleno de ser humano e a proteção integral dos direitos. Isso se dá justamente em virtude da manutenção de um discurso racional-individualista, que mantém a racionalidade como critério de pertença à humanidade,

[e]l privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-alterización. “Otros no piensan, luego no son”. No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 144).

Há, portanto, uma restrição ao padrão de humanidade que corresponde ao estereótipo do sujeito dos direitos naturais, pensando com base na colonialidade, identificando, classificando e definindo, de forma seletiva. Disso decorre um processo de privação de direitos, que se dá por meio da discriminação (BRAGATO, 2014). É nesse cenário que a raça e a identidade racial são fixadas como instrumentos de classificação social, como aponta Quijano (2005), propiciando por intermédio dessas classificações, criadas pelo discurso colonial, a conversão de diferença em subordinação.

Assim, as relações sociais erigidas a partir da “(...) categoria de raça produziram novas identidades sociais e históricas na América – índios, negros e mestiços – e redefiniram outros (...)” (BRAGATO, 2014, p. 222), visando atender às pretensões de dominação colonial, cujos reflexões e estratégias discursivas se perpetuam até os dias atuais, razão pela qual passamos a analisar, de forma específica, o racismo e sua relação com o discurso colonial.

#### **4 DA DIFERENÇA À SUBORDINAÇÃO: ESTEREÓTIPO, RACISMO E O DISCURSO COLONIAL**

Ao tratar da teoria do discurso colonial, Bhabha (1998) destaca a fixação e o

estereótipo, bem como o processo de ambivalência, como estratégias discursivas constitutivas desse discurso, que também maneja a diferença como aparato de poder. Retomando as contribuições de Said, ao propor uma “semiótica do poder orientalista”, a partir do exame de discursos europeus que constituem o Oriente como uma zona unificada do mundo, Bhabha ressalta como essa análise de Said é reveladora do discurso colonial:

Filosoficamente, portanto, o tipo de linguagem, pensamento e visão, que eu venho chamando de orientalismo de modo muito geral, é uma forma de realismo radical; qualquer um que empregue o orientalismo, que é o hábito de lidar com questões, objetos, qualidades e regiões consideradas orientais, vai designar, nomear, apontar, fixar, aquilo sobre o que está falando ou pensando através de uma palavra ou expressão, que então é vista como algo que conquistou ou simplesmente é a realidade... O tempo verbal que empregam é o eteno atemporal; transmitem uma impressão de repetição e força... Para todas essas funções é quase sempre suficiente usar a simples cópula é (said, 2007, p. 45).

O binarismo Oriente/Ocidente que inicialmente se dá no âmbito do discurso, identificador de duas cenas discursivas, permite a “(...) correlação com sistema congruente de representação que é unificado através de uma intenção político-ideológica que possibilita Europa avançar segura e não-metaforicamente sobre o Oriente” (BHABHA, 1998, p. 112). A função estratégica predominante do discurso colonial é a criação de um espaço para povos sujeitos que se dá pela produção de conhecimentos sobre os quais se exerce vigilância e se incentiva uma forma complexa de prazer e desprazer.

Esse discurso busca a legitimação para suas estratégias por meio da produção estereotipada dos conhecimentos do colonizador e do colonizado, os quais são avaliados antiteticamente. Bhabha aborda, então, o estereótipo, enquanto “(...) modo de representação complexo, ambivalente e contraditório, ansioso na mesma proporção em que é afirmativo” (BHABHA, 1998, p. 112) e que exige não só uma ampliação, mas também uma mudança no que diz respeito aos objetivismos críticos e o próprio objeto de análise colonial.

O objetivo do discurso colonial é “(...) apresentar o colonizado como uma população de tipo degenerados com base na origem racional de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (BHABHA, 1998, p. 111). Nesta lógica, como pontua Memmi (1991, p. 45), o privilégio é relativo, e ainda assim, em maior ou menor grau, “(...) todo colonizador é privilegiado, na medida em que o é comparativamente ao colonizado, em detrimento dele”. Apesar do jogo de

poder no interior do discurso colonial e das diversas posições dos sujeitos, cabe destacar: “(...) uma forma de governabilidade que, ao delimitar uma nação sujeita, apropriada, dirige e domina suas várias esferas de atividade (...)” (BHABHA, 1998, p. 111). Portanto, apesar do jogo no sistema colonial ser crucial para o exercício de poder, “(...) o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um outro e ainda assim inteiramente apreensível e visível (...)” (BHABHA, 1998, p. 111).

O conceito de fixidez é um aspecto importante no discurso colonial, na medida que é entendida como signo da diferença cultural, histórica e racional, funcionando como um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca (BHABHA, 1998). O estereótipo é a principal estratégia discursiva da fixidez, como afirma Bhabha, que como forma de conhecimento e identificação de um outro vacila entre o que está sempre no lugar, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido” (BHABHA, 1998), e reflete uma duplicidade contraditória, que transita. Disso decorre a terceira noção central para o estereótipo, o processo de ambivalência, que dá força ao estereótipo colonial, na medida em que permite sua repetição.

Portanto, o estereótipo, com propõe Bhabha (1998), é um modo ambivalente de conhecimento e poder que desafia as posições dogmáticas e moralistas diante do significado da opressão e da discriminação, cujos objetos críticos, devem ser deslocados para a compreensão dos processos de subjetivação tornados possíveis e plausíveis por meio do discurso do estereótipo. Isso para que se possa problematizar a produtividade do poder colonial, que é um traço da colonialidade. A crítica direcionada ao saber/poder é justamente quanto a esse aspecto, pois a ambivalência com a qual opera o estereótipo, não considerada pela abordagem Foucaultiana do discurso, é ponto central para compreender como se dá a reprodutibilidade do poder colonial.

Pouvoir/Savoir coloca sujeitos em uma relação de poder e reconhecimento que não é parte de uma relação simétrica ou dialética – eu/outro, senhor/escravo – que pode então ser subvertida pela inversão. Os sujeitos são sempre colocados de forma desproporcional em oposição ou dominação através do descentramento simbólico de múltiplas relações de poder que representam o papel de apoio, assim como o de alvo ou adversário (...). Não é possível ver como o poder funciona produtivamente enquanto estímulo e interdição. Tampouco seria possível, sem a atribuição de ambivalência às relações de poder/saber, calcular o impacto traumático do retorno do oprimido – aqueles aterrorizantes estereótipos de selvagerias, canibalismo, luxúria e anarquia que são indicadores de identificação e alienação, cenas de medo e

desejo, nos textos coloniais (BHABHA, 1998, p. 115).

Considerando a intervenção teórica e cultural do discurso colonial e pós-colonial no cenário contemporâneo, Bhabha (1998) aponta para a necessidade de questionar a diferença e articular os diversos sujeitos de diferenciação. Propõe a leitura do estereótipo em termos de fetichismo, que tem a função de normalizar as crenças múltiplas e os sujeitos divididos que constituem o discurso colonial como consequência de seu processo de recusa. Nesta instância, o estereótipo figura como fetiche, indo além de uma falsa representação da realidade, é simplista ao passo que se constitui com base na fixidez e nega o jogo da diferença, transformando-se em um problema de representação do sujeito.

Por isso sua relevância para o discurso colonial, que opera a partir dessa lógica, tanto para a colonizador quanto para o colonizado, reproduzindo a cena da fantasia, que funda a identidade tanto na dominação quanto no prazer, transitando entre a crença múltipla e contraditório do reconhecimento da diferença e da sua reusa. O conflito aí estabelecido é

(...) entre prazer/desprazer, dominação/defesa, conhecimento/recusa, ausência/presença, tem uma significação fundamental para o discurso colonial. Isto porque a cena do fetichismo é também a cena da reativação e repetição da fantasia primária – o desejo do sujeito por uma origem pura que é sempre ameaçada por sua divisão, pois o sujeito deve ser dotado de gênero para ser engendrado, para ser falado. O estereótipo, então, como ponto primário de subjetificação no discurso colonial, é a cena de uma fantasia e defesa semelhantes – o desejo de uma originalidade que é de novo ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura (BHABHA, 1998, p. 117).

A partir do esquema Lacaniano do imaginário (BARBIER, 1984), a fantasia colonial pode ser articulada enquanto complexidade, estabelecida pela imagem do sujeito no espelho, que assume "(...) uma imagem distinta que permite a ele postular uma série de equivalências, semelhanças, identidades, entre os objetos do mundo ao seu redor (...)" (BARBIER, 1984, p. 38), mas que com isso se reconhece por uma imagem simultaneamente alienante e que é também fonte de confrontação e reproduz tanto o narcisismo como a agressividade.

Essa lógica também compõe a estratégia de dominação do poder colonial, tal qual delineada por Bhabha (1998), que se dá com base do estereótipo, que como uma forma de crença múltipla e contraditória, reconhece a diferença e simultaneamente a recusa ou máscara. Como ocorre na fase do espelho, em relação a formação do sujeito, a completude do estereótipo, ou seja, sua imagem projetada como identidade, está em constante ameaça pela falta, também incitada pela complexidade que

estereótipo visa reduzir, a diferença que suas limitações restritas não dão conta.

A diferença aparece, então, como objeto da discriminação, compondo a construção do sujeito colonizado como efeito do discurso estereotípico: “(...) o sujeito primordialmente fixado e, todavia, triplamente dividido entre os saberes incongruentes de corpo, raça, ancestrais” (BHABHA, 1998, p. 124). Por tais complexidades, a simplificação sugerida e imposta pelo discurso colonial delinea um objeto estereotipado impossível, que pretende extirpar a diferença, desenvolvendo

(...) por meio dos saberes oficiais do colonialismo – pseudo-científico, tipológico, legal-administrativo, eugênico – estão imbricados no ponto de sua produção de sentido e poder com a fantasia que dramatiza o desejo impossível de uma origem pura, não-diferenciada (BHABHA, 1998, p. 125).

Assim, estereotipar não é meramente o ato de estabelecer uma falsa imagem sobre as quais se destinam discriminações. Trata-se de estratégia que além da fixidez, também considera o processo de ambivalência, composto por “(...) projeções e introjeções, estratégias metafóricas e metonímicas, deslocamento, sobredeterminação, culpa, agressividade, o mascaramento” (BHABHA, 1998, p. 125).

Faz-se importante ressaltar que, a estereotipação também possui papel fundamental para a imperialidade, uma vez que a imaginação e binaridade estabelecem um padrão de desejo que permite que, mesmo sem amarras jurídico-administrativas, a interferência imperial. Contemporaneamente isso pode ser constatado na própria disponibilização por Organizações Internacionais de “modelos de legislação”, construídos em prol de uma boa governança, que, acabam por impor, ainda que de forma soft, normas jurídicas que não são aplicáveis a Estados do Terceiro Mundo e tampouco correspondem aos seus anseios. Mas aquele é o padrão de boa governança, enquanto o padrão do subordinado é o da “ruim governança”.

O discurso racista está fundado nessa complexidade do estereótipo, tendo atravessado diferentes períodos da história mundial, mas assumindo potência com o projeto político moderno, cuja faceta oculta da colonialidade, dá o tom desumanizante e contraditório dos discursos pautados nessa lógica.

Ao tratar do racismo, Bethencourt (2018) o conceitua como preconceito em relação à acedência étnica combinado com ação discriminatória, constituindo-se a partir de uma lógica relacional, que coloca grupos específicos em hierarquias contextualizadas de acordo com objetivos concretos. Com isso, busca afastar concepções historicistas que associam o racismo como um fenômeno histórico,

partilhado por toda humanidade, de forma imanente e integrante da condição humana.

A ausência de indícios históricos para essa relação imanente e determinística entre condição humana e racismo, justificam uma análise que pretende considerar as circunstâncias específicas da emergência das práticas sociais de exclusão de determinados grupos e das teorias raciais, sendo que tais práticas e abordagens teóricas não são universais e igualmente não apresentam as mesmas configurações ao longo da história (BETHENCOURT, 2018).

A partir disso, uma abordagem que considere políticas sociais, aproximando o racismo a projetos políticos específicos, abre espaço para melhor compreender o discurso colonial, no contexto da modernidade/colonialidade, situando as classificações raciais na cena da luta pelo monopólio do poder social. Tais projetos políticos que fundam discursos de subordinação podem ou não ser integrados e institucionalizados pelo Estado, e se alimentados ou desencorajados pelos poderes instituídos, canalizam “(...) uma rede complexa de memórias coletivas e de possibilidades repentinas – uma rede que pode alterar a forma e os objetivos do racismo” (BETHENCOURT, 2018, p. 48).

Essa contextualização histórica e identificação com projetos políticos se justifica até mesmo porque os conceitos usados para analisar o racismo são, eles próprios, produtos da história (BETHENCOURT, 2018). Os termos racista e racismo foram cunhados no final do século XIX e início do século XX, para designar aquele que promovia a teoria racial combinada com a hierarquia das raças (BETHENCOURT, 2018). A modernidade europeia foi fundada a partir dos ideais iluministas, sob o primado da razão, da liberdade, igualdade progresso e Estado de Direito. A modernidade é, no entanto, condizente com a sua expansão colonial e domínio imperial, marcada pela conquista, subjugação e genocídio, que posteriormente combinando teoria racial com hierarquia das raças. Nesse sentido:

Na ordem colonial, a raça opera enquanto princípio do corpo político. A raça permite classificar os seres humanos em categorias físicas e mentais específicas. A burocracia emerge como um dispositivo de dominação; já a rede que liga a morte e o negócio opera como matriz fulcral do poder. A força passa a ser lei, e a lei tem por conteúdo a própria força (MBEMBE, 2018, p. 105).

Esse processo de colonização, que funda uma forma de poder constituinte, como trata Mbembe (2018), adota a raça como princípio do corpo político, cuja demanda classificatória se associa ao estereótipo, enquanto discurso pautado pela

fixidez e ambivalência, como propõe Bhabha (1998), mas configura, também, a justificação de um projeto político, de bases contraditórias, na medida em que internamente afirma valores humanistas e protege a propriedade segundo os cânones liberais europeus do século XVII, mas externamente opera por meio de expropriações, discursos desumanizantes e desconhece o Estado de Direito em suas práticas.

É esse discurso seletivo que funda a gradação da racionalidade, no pensamento de Locke, que não é atributo de todos os seres humanos, razão pela qual também se justifica a impossibilidade de igual atribuição de direitos e se permite formatar classificações, sustentando escravidão e racismo no seio da modernidade. A história do racismo moderno se diferencia dessa prática em outros momentos, se entrelaça com o projeto colonial, que marca a outra face da modernidade, a colonialidade, operando a partir de dois registros que se entrecruzam

[c]omo característica biológica, em que a identidade racial será atribuída por algum traço físico, como a cor da pele, por exemplo; e como característica étnico-cultural, em que a identidade será associada à origem geográfica, à religião, à língua ou outros costumes, 'a uma certa forma de existir', como destaca Fanon. À configuração de processos discriminatórios a partir do registro étnico-cultural denominada de racismo cultural (FAUSTINO, 2018, p. 27).

Wood (2011, p. 230) identifica a peculiaridade do racismo moderno dada sua associação com a noção de inferioridade intrínseca e natural, que passou a ser sistematizada no final do século XVII ou início do século XVIII, e culminou no século XIX, "(...) quando adquiriu o reforço pseudo-científico de teorias biológicas de raça, e continuou a servir como apoio ideológico para opressão colonial mesmo depois da abolição da escravidão". Como observa Almeida (2019, p. 28), as classificações de seres humanos estão no centro dessa compreensão, enquanto estratégia que serve

(...) mais do que para o conhecimento filosófico, como uma das tecnologias do colonialismo europeu para a submissão e destruição de populações das Américas, da África, da Ásia e da Oceania. Sobre os indígenas americanos, a obra do etnólogo holandês, Cornelius Pauw, é emblemática. Para o escritor holandês do século XVIII, os indígenas americanos 'não tem história<sup>1</sup>, são 'infelizes', 'degenerados', 'animais irracionais' cujo temperamento é 'tão úmido quanto o ar e terra onde vegetam'. Já no século XIX, um juízo parecido com o de Pauw seria feito pelo filósofo Hegel acerca dos africanos, que seriam 'sem história, bestiais e envoltos em ferocidade e superstição.

Ao retomar esse histórico, Todorov (2007) indica que a classificação racial e a raça operam a partir de quatro características, as quais remontam a questão da unidade e da diversidade da espécie humana. Antes, porém, destaca uma distinção

terminológica entre racismo e racialismo. Racismo, em sua acepção comum, designa o comportamento do racista, na maior parte das vezes caracterizado por ódio e menosprezo em relação a pessoas que possuem certas características físicas bem definidas.

O racista ordinário, como destaca Todorov (2007), não é um teórico, geralmente não justifica seus argumentos com base em aspectos teóricos, os quais, inclusive, podem sequer exercer influência sobre esse comportamento. Já o racialismo, é a nomenclatura que se reserva para as doutrinas, então constituída a partir de argumentos e justificações científicas. Considerando essa distinção, o racismo que se apoia em um racialismo produz resultados particularmente catastróficos.

A doutrina racialista pode ser apresentada como um conjunto coerente de cinco proposições, quais sejam: (1) a existência das raças; (2) a continuidade entre o físico e o moral; (3) a ação do grupo sobre o indivíduo; (4) hierarquia única de valores; (5) política fundada no saber. No que diz respeito ao primeiro aspecto, há na doutrina racialista a afirmação da existência e da pertinência do conceito de raça. Sustentando, inclusive, a impossibilidade de relações interracialis, dadas as distinções físicas, que repercutiriam, também, em distinções biológicas. A biologia contemporânea não reconhece a noção de raça para estudar as variações físicas entre os seres humanos, dada a existência de uma raça única, a humana (TODOROV, 2007). Mesmo assim, a doutrina racialista que parte do argumento da existência de raças distintas entre os seres humanos considera as diferenças físicas como marcadores de existência de raças distintas em termos biológicos.

O segundo aspecto é a continuidade entre o físico e o moral. As raças não são simplesmente agrupamentos de indivíduos com aspectos semelhantes. O racialista postula "(...) a correspondência entre características físicas e morais, ou seja, a divisão do mundo em raças corresponde a uma divisão de culturas" (TODOROV, 2007, p. 117). Não se afirma somente a coexistência desses âmbitos, mas uma relação de determinação, ou seja: as diferenças físicas determinam as diferenças culturais. Disso decorre uma compreensão racialista de que se há uma transmissão hereditária do mental pela raça, é impossível modificar o sujeito mediante a educação. Trata-se, como observa Todorov (2007), de um determinismo não comprovado cientificamente.

Além da determinação do mental pelo físico, há também uma abordagem que propõe a determinação do físico pelo mental, ou seja, a cultura atuando sobre a natureza. Quanto a esse argumento, observa-se a adoção de uma lógica evolucionária baseada no incentivo e promoção de certas características físicas identificadas com dado comportamento mental, para que ocorra, com o tempo, um filtro genético. Quanto a terceira característica, que trata da ação do grupo sobre o indivíduo, nota-se o mesmo argumento determinista para sustentar que o comportamento do indivíduo depende, em grande medida, do comportamento do grupo racial cultural. Para a doutrina racista, os indivíduos não são moralmente indeterminados e exercem de forma plena seu livre arbítrio sem nenhuma influência. Assim, “(...) o racismo é uma doutrina de psicologia coletiva e, por natureza, é hostil à ideologia individual (...)” (TODOROV, 2007, p. 118).

A quarta característica trata da hierarquia de valores estabelecida pela doutrina racista, que não só afirma que todas as raças são diferentes, mas também as hierarquiza, classifica, e impõe uma única hierarquia de valores, partindo “(...) de um quadro avaliativo conforme o qual se pode emitir juízos universais (...)” (TODOROV, 2007, p. 118). A escala de valores que pauta a hierarquia, lembra Todorov (2007), tem raízes etnocêntricas e com frequência a etnia do autor racista está no topo da hierarquia delineada. Por fim, a política fundada no saber é a quinta manifestação da doutrina racista, sendo que neste ponto o racismo se aproxima e converge com o racismo, em virtude da união com entre racismo e cientificismo.

Tanto por isso, Todorov (2007) pontua que o racismo é um ponto que sobressai dos primórdios do cientificismo, estruturando-se também a partir de um saber, que o legitima. Nesse sentido, Almeida (2019, p. 29) aproxima o positivismo surgido no século XIX e as transformações em relação as indagações sobre as diferenças humanas, que passaram a ser tratadas como indagações científicas

(...) de tal sorte que de objeto filosófico, o homem passou a ser objeto científico. A biologia e a física serviram como modelos explicativos da diversidade humana: nasce a ideia de que características biológicas – determinismo biológico – ou condições climáticas e/ou ambientais – determinismo geográfico – seriam capazes de explicar as diferenças morais, psicológicas e intelectuais entre diferentes raças. Desse modo, a pele não branca e o clima tropical favoreciam o surgimento de comportamentos imorais, lascivos e violentos, além de indicarem pouca inteligência. Por essa razão, Arthur de Gobineau recomendou evitar a ‘mistura de raças’, pois o mestiço tendia a ser mais ‘degenerado’. Esse tipo de pensamento, identificado como racismo científico, obteve enorme repercussão e prestígio

nos meios acadêmicos e políticos do século XIX, como demonstram, além das de Arthur Gobineau, as obras de Cesare Lombroso, Enrico Ferri e, no Brasil, Silvio Romero e Raimundo Nina Rodrigues.

No entanto, até estruturar-se nesses termos científicos do século XIX, a noção de raça foi pensada no âmbito da história natural e foi reforçada por concepções identificadas como racismo vulgar (TODOROV, 2007). Em uma análise histórica, Bernier, em 1684, foi o primeiro a empregar a palavra raça (CAVALLI-SFORZA, 2002), mas foram os escritos de Buffon, em História natural, que influenciaram significativamente a literatura posterior. Este autor sintetiza numerosas narrações de viajantes dos séculos XVII e XVIII e na base de sua compreensão está a unidade do gênero humano (LEVI-STRAUSS, 1995).

No entanto, toda diferença social de costumes e de técnica, assim como as diferenças em relação ao uso da razão, insta Buffon a formular juízos de valor sobre os povos. Assim, considera como menos desenvolvidos aqueles que não conseguiram alcançar certo número de população; atrasados em termos tecnológicos por terem, por exemplo, as residências “mal construídas” (TODOROV, 2007); quanto a língua, a classifica como limitada, contendo um número reduzido de ideias e expressões; às práticas religiosas, são qualificadas como grosseiras, supersticiosas e estúpidas (LEVI-STRAUSS, 1995).

Em graus mais baixos de civilização, segundo Buffon, os homens se aproximam dos animais. Assim, em que pesem as considerações iniciais sobre as distinções entre o homem e os animais e a unidade do gênero humano, dadas as descrições pejorativas e os juízos de valor feitos por Buffon para identificar a civilização, essas premissas iniciais restam comprometidas (CAVALLI-SFORZA, 2002). Como se contata, essa aproximação em relação aos animais, permite justamente a hierarquização, a gradação da humanidade e os discursos desumanizantes, como visto.

Nesta instância, a estética não se separa da ética, na medida em que o ideal estético de Buffon é tão estreitamente etnocêntrico como seu ideal ético e cultural (TODOROV, 2007). Há um ponto de comparação fixo, projetado a partir da cultura europeia, para estabelecer a distância entre os demais povos e a perfeição. O que decorre disso é uma avaliação das diferenças pautada em hierarquizações, sendo que

[é] legítimo observar diferenças entre culturas separadas no espaço e no tempo, mas é inadmissível retirar daí a conclusão de uma descontinuidade do gênero humano (e isso é o que admitem implicitamente Buffon, e

explicitamente Voltaire) tanto porque essa conclusão contradiz os resultados do conhecimento imparcial, porque contém, em potência, a transgressão de valores éticos mais elevados da humanidade, aqueles cujo estabelecimento participa da definição mesma do que é humano (TODOROV, 2007, p. 131).

Desse modo, por intermédio de classificações e hierarquizações são definidos os graus de humanidade dos sujeitos, associados a racionalidade, enquanto atributo não atribuível a todos. E a partir de juízos de valor, que racializam indivíduos, a civilização é inata para certas raças, e inacessível para outras (TODOROV, 2007). O que também permeia o projeto colonial e imperialista é o desejo de um grupo autoproclamado superior por sua própria classificação e observação unilateral, em transformar a vida social das outras raças tidas como degeneradas e inferiores, mas não só. Sugere também “(...) sua transformação física mediante o aporte de um sangue de qualidade superior, assim, o projeto imperialista é reforçado por um projeto eugênico” (TODOROV, 2007, p. 138).

São duas faces da ciência que se unem para servir e justificar um projeto político de dominação, quais sejam: a do conhecimento da natureza e a sua transformação, e a segunda que “(...) gera perigos, porque esta já não se dirige a busca da verdade, mas a busca da eficácia, cuja definição depende complementemente de nossos juízos de valor (...)” (TODOROV, 2007, p. 158). Pertinente a constatação de Arendt (1989, p. 188) ao tratar da política racial do nazismo, que considera tanto que “(...) o racismo não era arma nova nem secreta, embora nunca antes houvesse sido usada com tão meticulosa coerência”. E, sobretudo, que a culpa não é da ciência em si, mas de certos cientistas não menos hipnotizados pelas ideologias que os seus concidadãos menos cultos.

A ideologia racional, que também encontrou espaços no discurso científico, funciona como chave para compreender o processo de colonização e a colonialidade que remanesce. Considerando essa conexão, que se dá na face ocultada da modernidade, Mahmud (1999) argumenta que foi para reconciliar a dominação colonial com os ideais de liberdade e igualdade, que um discurso moderno de diferença e hierarquia racial ganhou hegemonia, em que a capacidade e a elegibilidade à liberdade e ao progresso foram consideradas biologicamente determinadas, e o colonialismo foi legitimado como subordinação natural de raças menores para raças mais altas. Nas colônias, a heterogeneidade apresentada pelos colonizados tornou-se gerenciável, atribuindo-lhes classificações racializadas.

Em uma aproximação com a noção de governabilidade, de Foucault, é como se a ideologia racial garantisse a justificação do modelo colonial, mas também sua governabilidade, por meio da submissão das raças consideradas inferiores, o que passou a ser justificado como processo natural (MAHMUD, 1999). Traços de estruturas discursivas racializadas e práticas institucionais forjadas no contexto do encontro colonial da Europa permanecem visíveis em terrenos pós-coloniais, onde muitas políticas públicas e regimes legais são orientados por categorias e classificações racializadas.

Mahmud (1999) observa que a modernidade europeia foi fundada a partir dos ideais iluministas, sob o primado da razão, da liberdade, igualdade progresso e Estado de Direito. Porém, a modernidade europeia é também condizente com a sua expansão colonial e domínio imperial, marcada pela conquista, subjugação e genocídio. Essas duas linhas tão contraditórias foram reconciliadas pela moderna teoria das raças tratada até aqui, possibilitando que essa reconciliação, que também pode ser designada de justificação, permitindo um trânsito justificado entre regimes internacionais de legalidade e ilegalidade.

Assim, o encontro colonial da Europa é fundamental para as construções modernas da raça, que facilitaram o estabelecimento e consolidação dessa relação de dominação e subordinação. Mas, embora sejam mutuamente constitutivos do colonizador e do colonizado, o colonialismo é uma relação de dominação e diferença, com a raça constituído como marcador primário da diferença. Inclusive, mesmo com a emancipação administrativa, a colonialidade permite que o imperialismo entre em cena no século XIX, utilizando-se do discurso racista colonial, o que demonstra o caminhar em conjunto da colonialidade e imperialidade.

Compreender e ressaltar a dimensão discursiva do discurso colonial é, antes de tudo, quebrar a lógica da naturalização imposta pela colonialidade, a mesma que sustenta o racismo, e suas pretensões classificatórias, e os estereótipos concebidos a partir da fixidez e da ambivalência, que garantem sua continuidade. Desestabilizar essas verdades e identificar narrativas outras é o que propõe o pensamento descolonial, por reconhecer que o privilégio social (re)produzido no interior das sociedades atravessadas pelo processo de colonização (GONZALEZ, 1984), também reproduz um privilégio epistêmico, daqueles sujeitos que estão aptos a produzir e enunciar o conhecimento julgado, a partir de uma “epistemologia mestra, todo tipo de

conhecimento originado de diversas localidades culturais e sociais (ALCOFF, 2016).

Esse processo, que crava suas reivindicações como conhecimento universal, oculta sua localização cultural e social, permitindo a manutenção de uma narrativa hegemônica, que ao invés de romper com a matriz colonial, a reproduz. Transcender esse processo ambivalente reprodutor de discursos coloniais, passa por questionar a autorização discursiva restrita a certos grupos dominantes. Isso porque,

(...) para descolonizarmos o conhecimento, precisamos nos ater à identidade social, não somente para evidenciar como o projeto de colonização tem criado essas identidades, mas para mostrar como certas identidades têm sido historicamente silenciadas e desautorizadas no sentido epistêmico, ao passo que outra são fortalecidas (...) um projeto de descolonização epistemológica necessariamente precisaria pensar a importância da identidade, pois reflete o fato de que experiências em localizações são distintas e que a localização é importante para o conhecimento (RIBEIRO, 2019, p. 25).

Adiche (2019, p. 26) problematiza exatamente esse ponto, considerando que “(...) a história única cria estereótipos, e o problema dos estereótipos não é que eles são falsos, mas que são incompletos. Eles fazem uma história se tornar a única história”. Para fazer o contraponto, é necessário contar outras histórias, abrir espaços de desobediência epistêmica tal qual propõe Mignolo (2010), pois as histórias importam, tanto que “(...) foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada” (ADICHIE, 2019, p. 32). Assim, numa frase, tem-se que evidenciar as contradições da modernidade é fissurar o discurso hegemônico colonial no qual os direitos humanos foram arquitetados.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É esse processo de ambivalência que funda o questionamento de Fabiano, personagem de Vidas Secas, de Graciliano Ramos, que “(...) vivia longe dos homens e se dava bem com animais” (RAMOS, 2018, p. 17). Um ser humano cuja dignidade é tão violada e a inferioridade é tão constantemente afirmada, que a relativização da humanidade opera já na construção da identidade do personagem, afetada pelos discursos desumanizantes que constroem o relato dos outros sobre ele e são reproduzidas também por ele próprio sobre si e sobre os outros.

Fabiano primeiro afirma para si mesmo “você é um homem”, mas em seguida

conclui, com a ajuda do narrador: “pensando bem, ele não era homem: era apenas uma cabra ocupado em guardar coisas dos outros (...) corrigiu-se murmurando: você é bicho, Fabiano” (RAMOS, 2018, p. 16). Esses questionamentos, afirmações e negações permeiam a obra e formam esse personagem que, segundo ele mesmo, “(...) um dia sairia da toca, andaria com a cabeça levantada, seria homem. Um homem, Fabiano (...)” (RAMOS, 2018, p. 22), como se sua humanidade ainda estivesse por ser reconhecida, principalmente pelos homens de palavras difíceis, os quais ele não consegue compreender.

O dilema do personagem consolida o que está por detrás do discurso hegemônico que ainda sustenta a distinção entre os sujeitos na sociedade moderna, demonstrando o processo de ambivalência descrito por Bhabha (1998), que transforma diferença em subordinação e, com isso, identifica também o núcleo do racismo, segue a estratégia da modernidade e da colonialidade de relativizar e limitar a humanidade, adotando uma proteção seletiva dos direitos humanos sempre em detrimento dos sujeitos racializados, que culmina na exclusão sistemática destes desde a virada da modernidade até os dias correntes.

Noutras palavras é este discurso, hegemônico, de direitos humanos que, dadas as assimetrias de poder remanescentes da introdução da modernidade, reproduz um discurso dominante que extrai da diferença um estereótipo, o qual nega a plena humanidade e mantém a noção de raça para naturalizar desigualdades, legitimar segregações e fomentar, inclusive, o (auto)reconhecimento de sua (pretensa) subordinação (ao Norte). Afinal, a racialização dos sujeitos que compunha o discurso colonial, que construiu uma narrativa pautada em estereótipos conduzidos pela simplificação da fixidez e pela complexidade da ambivalência, transcendeu o fim do colonialismo, restando firme na colonialidade experimentada hoje globalmente, cujo reflexo está na perpetuação da inferioridade dos sujeitos racializados.

## REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALCOFF, Linda. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Sociedade e Estado**. Brasília, n.1, v.31, jan./abr., 2016.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ANGHIE, Antony. The evolution of international law: colonial and postcolonial realities. **Third World Quarterly**, v. 27, n. 5, p. 739-753, 2006.

ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. trad. Roberto Raposo. Sao Paulo: Cia das Letras, 1989.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, n. 11, p. 89-117, 2013

BALLESTRIN, Luciana. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O Elo Perdido do Giro Decolonial. *Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, vol. 60, no 2, 2017.

BARBIER, René. Sobre o imaginário. **Revue Pratiques de Formation**. Imaginaire et éducation (I): formation permanente, Paris: Université de Paris VIII, n.8, 1984

BENHABIB, Seyla. **Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global**. Katz Editores, 2006.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos das Cruzadas ao Século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Novos estudos jurídicos**, v. 19, n. 1, p. 201-230, 2014.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Discursos desumanizantes e violação seletiva de direitos humanos sob a lógica da colonialidade. *Revista Quaestio Iuris*, v.09, n.04, Rio de Janeiro, 2016.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; MANTELLI, Gabriel Antonio Silveira. Comentário ao Capítulo 2: “A Pós-Colonialidade do Direito Internacional” – Abordagens Pós-Coloniais e Descoloniais no Direito Internacional. In: GIANNATTASIO, Arthur Roberto Capella; MOROSINI, Fábio Costa; BADIN, Michelle Ratton Sanchez. **Direito Internacional: Leituras Críticas**. Grupo Almedina, 2019.

CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca. **Quem somos?** História da diversidade humana. São Paulo: Unesp, 2002.

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

DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. **Tabula Rasa**. Bogotá, n. 9. Dez. 2008.

FAIRCLOUGH, Norman. **Language and Power**. 2.ed. Harlow: Pearson Education,

2001.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Frantz Fanon**: um revolucionário, particularmente negro. São Paulo: Ciclo Contínuo, 2018.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje. Anpocs, 1984.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 80, p. 115-147, 2008.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LE MOS, Marcelo Rodrigues. **Modernidade & colonialidade**: uma crítica ao discurso científico hegemônico. Curitiba: Appris, 2019. Disponível em: <https://pt.scribd.com/read/447990589/Modernidade-Colonialidade-Uma-Critica-ao-Discurso-Cientifico-Hegemonico>. Acesso em agosto/2020.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Raça e história**. Lisboa: Presença, 1995.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos**. Buenos Aires: Editora Vozes, 2019.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância**. São Paulo: Abril Cultural, v. 18, 1973.

MACPHERSON, Crawford Brough. **The Political Theory Of Possessive Individualism**. Oxford: Oxford University, 1962.

MAHMUD, Tayyab. Colonialism and Modern Constructions of Race: A Preliminary Inquiry, n. 53. **Miami Law Review**, 1999, p. 1219. Disponível em: <http://repository.law.miami.edu/umlr/vol53/iss4/36>. Acesso em: 11 ago. 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (ed.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1, 2018.

MEMMI, Albert. **O retrato de colonizado e o retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais-projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência Epistémica**: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad. Ediciones del Signo, Buenos Aires - Argentina, 2010.

MIGNOLO, Walter D. **The darker side of western modernity: Global futures**,

**decolonial options.** Duke University Press, 2011.

PANSARELLI, Daniel. **Filosofia latino-americana a partir de Enrique Dussel.** São Bernardo do Campo: UFABC, 2015.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e Filosofia da Diferença.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005, p.227. Quijano, 2005.

QUIJANO, Anibal. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification. In: DUSSEL, Enrique et al. **Coloniality at large: Latin America and postcolonial debate.** Durham, USA: Duke University Press, 2008.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. 'Americanness as a 'Concept, or the Americas in the Modern World. **International social science journal**, v. 44, n. 4, p. 549-557, 1992.

RAMOS, Graciliano. **Vidas secas.** 145.ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala.** São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

TODOROV, Tzvetan. **Nosotros e y los otros.** Reflexión sobre la diversidad human. 5.ed. Madrid: Siglo XXI Ed., 2007.

WALSH, Catherine E. The Decolonial For Resurgences, Shifts, and Movements. In.: MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. **On decoloniality: Concepts, analytics, praxis.** Durham: Duke University Press, 2018.

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra o capitalismo: a renovação do materialismo histórico.** São Paulo: Boitempo, 2011

YOUNG, Robert J. C. **Postcolonialism: A Very Short Introduction.** Oxford: Oxford University Press, 2003

Recebido em 07/10/2021  
Aprovado em 21/04/2022  
Received in 10/07/2021  
Approved in 04/21/2022