

# DO PÓS-MODERNO AO PÓS-COLONIAL: O CONSTITUCIONALISMO LATINO AMERICANO E NOVAS INTERSUBJETIVIDADES COLETIVAS. UMA DESCONSTRUÇÃO DO PARADIGMA HEGEMÔNICO DA FUNDAMENTALIDADE DOS DIREITOS A PARTIR DA ÉTICA DO OUTRO

FROM POSTMODERN TO POSTCOLONIAL: LATIN  
AMERICAN CONSTITUTIONALISM AND NEW COLLECTIVE  
INTERSUBJECTIVITIES. A DECONSTRUCTION OF THE HEGEMONIC  
PARADIGM OF RIGHTS FUNDAMENTALITY FROM THE ETHIC OF  
THE OTHER.

Saulo Tarso Rodrigues<sup>1</sup>

Núria Belloso Martín<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Pós-Doutor em Direito Constitucional – Uppsala University – Sweden, Doutor com “Distinção e Louvor” em Sociologia do Estado e do Direito na disciplina de Direitos Humanos pela Universidade de Coimbra, sob orientação do Prof. Dr. Boaventura de Sousa Santos, Mestre em Direito do Estado pela Unisinos-RS e Graduado em Direito pela Unijui – RS. Professor Adjunto I da Universidade Federal do Mato Grosso, membro do Grupo de Pesquisa Movimentos Sociais e Educação (GPMSE) UFMT, pesquisador no grupo de pesquisa TEDEPES - Teoria do Direito, Educação Popular e Economia Solidária, do(a) Universidade do Estado de Mato Grosso, pesquisador no grupo de pesquisa DIREITOS DOS CONHECIMENTOS, do(a) Universidade Federal do Amazonas e do Grupo de Pesquisa a Efetivação dos Direitos Humanos da UNIVERSIDADE FEDERAL DE RIO GRANDE. Diretor do Núcleo de Pesquisa MINGA-CONSTITUCIONALISMO LATINO AMERICANO, NOVAS INTERSUBJETIVIDADES E EMANCIPAÇÃO SOCIAL, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO MATO GROSSO, Membro Coordenador do Grupo de Pesquisa registrado no Diretório Central de Grupos do CNPQ, CONSTITUCIONALISMO LATINO AMERICANO, NOVAS INTERSUBJETIVIDADES E EMANCIPAÇÃO SOCIAL, Professor efetivo do Programa de Mestrado em Direito Ambiental da UFMT. Tem experiência na área de Direito, com ênfase Filosofia do Direito. Área de atuação: Teoria do Estado, Teoria do Direito, Teoria Constitucional, Democracia radical e pós-colonialismo: as perspectivas para a reconstrução da cidadania multicultural e intercultural. Direito e pós-colonialidade.

<sup>2</sup> Doctora en Derecho por la Universidad de Valladolid es actualmente Profesora Titular de Filosofía del Derecho (Acreditada como Catedrática) en la Universidad de Burgos. Directora del Departamento de Derecho Público. Ejerce la función de Coordinadora del Programa de Doctorado Sociedad plural y nuevos retos del Derecho del Departamento de Derecho Público desde 1995. Desde el curso académico 2002-2003 dirige el Curso de Postgrado Universitario de Especialista en Mediación Familiar en la Universidad de Burgos. Es Coordinadora del Máster Universitario en Derecho de la Empresa y de los Negocios. Es autora de más de seis decenas de artículos científicos publicados en Revistas y obras colectivas nacionales e internacionales, además de una decena de monografías. Es responsable académica del Programa de Intercambio de alumnos y profesores con Universidades italianas en el ámbito del Programa Europeo Erasmus. Ha sido Profesora en diversas Universidades de Latinoamérica y Centroamérica (Brasil, México, Argentina, etc.), impartiendo cursos de Maestría y de Doctorado, y dirigiendo diversos trabajos de investigación. Participa en diversos Proyectos de investigación financiados por el CNPQ (Brasil). Ha dirigido varios Proyectos de investigación en el marco del Programa de la Agencia Española de Cooperación Iberoamericana –PCI-. Dirección electrónica: nubello@ubn.es Dirección postal: Área de Filosofía del Derecho Facultad de Derecho. Universidad de Burgos Hospital del Rey, s/n 09001 Burgos (España)

**Resumo:** A partir do pensamento de Boaventura de Sousa Santos e do conceito de direitos fundamentais vigentes a partir da ética do outro, os autores, neste artigo, buscam refletir sobre uma das principais temáticas proposta pelo constitucionalismo latinoamericano: a (in)determinação do conceito de direitos fundamentais e direitos humanos.

**Palavras-chave:** Constitucionalismo latinoamericano. Direitos fundamentais. Direitos humanos.

**Abstract:** *At the thought of Boaventura de Sousa Santos and the concept of fundamental rights relevant from the ethics of the other, the authors in this paper seek to address one of the central themes proposed by the Latin American constitutionalism: the (in) definition of the concept of fundamental rights and human rights.*

**Keywords:** *Latin American Constitutionalism. Fundamental rights. Human rights*

**Sumário:** 1. Introdução. 2. A (des)construção de paradigmas hegemônicos sobre o conceito de direitos fundamentais vigentes a partir da ética do outro: há direitos fundamentais (universais)? 3. Conclusões. 4. Referências.

## 1. INTRODUÇÃO

Para tratarmos do constitucionalismo latino-americano, é necessária a construção de um alicerce teórico que se dispa das vestes do pensamento europeu. O constitucionalismo praticado por essas bandas não pode ser medido com a régua do *norte*.

Pensar no constitucionalismo latinoamericano não é apenas pensar em um processo jurídico de comparações legislativas e constitucionais, mas sim em um processo profundo de ruptura epistemológica com os principais alicerces da modernidade ocidental, no qual se inserem a democracia representativa, o constitucionalismo, o conceito de direitos fundamentais, a ideia de sociedade civil e representatividade entre outros.

Portanto, o “novo” do novo constitucionalismo latino americano não é o novo do movimento constitucional da América latina como se sua matriz fosse apenas uma discussão no âmbito constitucional de países latinoamericanos. Isso seria uma forma totalmente simplista deste movimento emancipatório. Do contrário, tal paradigma apresenta-se como novo em seu movimento pós-colonial, de ruptura com conceitos e preceitos hegemônicos que foram alicerçados no pensamento das sociedades modernas, baseando-se sempre (na medida em que se insere em um movimento sub-paradigmático e pós-colonialista) na ética do outro.

Assim sendo, o pensamento de Boaventura torna-se essencial, posto que contribui para a (des)construção de novos paradigmas constitucionais, demonstrando uma formidável deferência aos desacordos morais razoáveis e às características próprias deste novo olhar. O objetivo do presente artigo, é, portanto, um olhar sobre uma das principais temáticas proposta pelo constitucionalismo latinoamericano: a (in)determinação do conceito de direitos fundamentais e direitos humanos.

## **2. A (DES)CONSTRUÇÃO DE PARADIGMAS HEGEMÔNICOS SOBRE O CONCEITO DE DIREITOS FUNDAMENTAIS VIGENTES A PARTIR DA ÉTICA DO OUTRO: HÁ DIREITOS FUNDAMENTAIS (UNIVERSAIS)?**

Boaventura de Sousa Santos, sociólogo português, tem trabalhado arduamente com o que podemos chamar de *princípio da emancipação social*, denominado pelo autor como um amplo processo de superação dos 7 campos da sociedade capitalista (SANTOS, 2009). É claro que não é o objetivo do presente trabalho aprofundar esse universo amplo de possíveis variáveis políticas, filosóficas e sociológicas do pensamento do autor português. No entanto, não poderíamos deixar de voltar nossos olhos para a questão do conceito de direito fundamental, atribuído ao constitucionalismo moderno, e agora rediscutido pelo constitucionalismo latinoamericano, a partir de seus aspectos culturais firmado nos povos indígenas e em conceitos como *bem viver (osumak kawsay)* e pachamama e no paradigma de direitos socioambientais, (DANTAS, 2012, p. 13) na medida em que, para o Boaventura, todas estas correntes de entendimento são facetas do mesmo pensamento que dominou a modernidade: o pensamento colonialista. E esta nova miragem é essencial para uma visão conseqüente com o novo constitucionalismo latino-americano.

Esta perspectiva socioambiental, como bem se referiu Dantas (2012, p. 14) se dá da observação não dissociada entre ser humano e meio ambiente, ou seja, de uma visão diferenciada que os povos e comunidades tradicionais têm do meio ambiente em que vivem. Natureza e cultura uma unidade dialética” que significa dizer que não existem independentemente, visto que a cultura necessita da natureza para se desenvolver. “Com base nisto, é possível a realidade social pelo prisma das forças socializantes da natureza, pelo modo como cada sociedade se apropria dos recursos naturais e transforma o ambiente que vive. A cultura é continuação da natureza, pois a realidade não vem da mente humana e sim dos relacionamentos entre social e natural. Afirma que a relação homem/natureza está além dos fenômenos naturais implacáveis. Essas formas tradicionais de vida não dissociam sua existência da natureza, convivem e compartilham com ela a construção e a reconstrução contínua de seus modos de ser, fazer e viver. Por isso, é necessário compreender o termo “tradicional com o sentido de continuidade, através de uma releitura antropológica, entendendo a tradição não

sob o véu da linearidade histórica, ou sob a ótica do passado, ou ainda como uma reminiscência das chamadas “comunidades primitivas” e “comunidades domésticas”, ou ainda, como amostras de um suposto estágio de “evolução da sociedade.

Através dos estudos sobre a convivência diferenciada sociedades tradicionais com a natureza ratifica a existência de sistemas de manejo dos recursos naturais marcados pelo respeito aos ciclos naturais, à sua exploração dentro da capacidade de recuperação das espécies de animais e plantas utilizadas. Estes sistemas tradicionais de manejo não são somente formas de exploração econômica dos recursos naturais, mas revelam a existência de um complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, de mitos e simbologias que levam à manutenção e ao uso sustentado dos ecossistemas naturais. Essas discussões contribuíram para consolidar que modelo econômico vigente é insustentável, porque pautado na lógica individualista, no acúmulo de capital, na propriedade privada e na venda da força de trabalho, não consegue se reproduzir sem gerar danos ambientais e aumentar as desigualdades sociais. (DANTAS, 2012, P. 16)

É nesse contexto que se insere o Novo Constitucionalismo Latino-Americano, que, na tentativa de inserção da visão holística entre meio ambiente e ser humano, especialmente quando traz o princípio do *sumak kawsay* ou *buenvivir* como direcionador do próprio Estado, para assim, propor novos mecanismos de adequação entre sustentabilidade e desenvolvimento econômico, redefine não somente as funções do direito, como também as concepções hegemônicas de direitos fundamentais, rompendo com a velha dicotomia entre direitos humanos e fundamentais, redefinindo inclusive a base do constitucionalismo moderno: a dignidade humana. Sendo esta baseada em uma visão liberal, não há que se falar em dignidade do Homem, pois este não é o centro, e sim em dignidade da vida.

É dizer, em outras palavras, o conceito de direito fundamental, bem como o universo determinante do liberalismo, fundamentados politicamente no constitucionalismo e filosoficamente na ideia de direitos naturais, que, atualmente, definem-se como universais, seriam apenas um movimento eurocêntrico, denominado pelo autor de *globalização hegemônica*. Portanto, não há que se falar em direitos fundamentais, muito menos em constitucionalismo, como forma de “emancipação”. A resposta seria, em primeiro lugar, uma ruptura com tal visão, e esta ruptura viria do sul, um movimento externo ao direito, propondo não um neoconstitucionalismo, seja qual for sua matriz, mas um *constitucionalismo do sul*, denominado de *constitucionalismo democrático latino-americano*. Da mesma forma, não se utilizaria um conceito de direito fundamental, mas sim de dignidades, que não significa dignidade humana, mas *dignidades da vida*, a partir de uma visão do *Estado Heterogêneo*<sup>3</sup>. Sobre isso, faremos uma breve exposição.

---

<sup>3</sup> O grande problema do direito constitucional moderno, para o autor, foi a falta de atenção às diferenças, que criou generalizações

Na década de 80 do século passado, Boaventura começa a usar expressões como pós-moderno e pós-modernidade a partir de um debate epistemológico, no qual chega o autor à conclusão de que a ciência moderna pautava-se por um modelo de racionalidade que dava sinais de exaustão, no qual o levou a considerar uma verdadeira “*crise paradigmática*” que, por sua vez, tinha como pressuposto o paradigma do positivismo<sup>4</sup>. Neste sentido, considerou a necessária superação de tal paradigma por uma ciência denominada por ele de *pós-moderna*. Tal debate, no entanto, passa a ser ampliado a partir da década de 90 do século passado, mais especificamente, a partir da crise do socialismo e do capitalismo, levando-o a ampliar os conceitos de pós-moderno e pós-modernidade, para designar não somente uma transição epistêmica, mas, também, um novo paradigma social e político.(SANTOS 2002). Portanto, passou o sociólogo português a buscar e pensar a transformação social para além do capitalismo<sup>5</sup> e, conseqüentemente, para além das alternativas teóricas

---

*espúrias, no qual fundamentou o pensamento colonialista da modernidade. As ciências sociais, incluindo o direito, eurocêtricas, tomando acriticamente o colonialismo inglês e francês, criaram uma unidade de análise que acabou por impor às unidades menores uma forma de Estado ou direito decorrente de pressões homogeneizantes. Essa matriz firmou a base do direito constitucional moderno: a ideia de que em cada Estado só há um direito, ignorando que em cada sociedade circulam várias formas de direitos não reconhecidas, experiências marginalizadas pelo discurso hegemônico (veja, por exemplo o não reconhecimento dos direitos culturais dos povos indígenas), são facetas deste fenômeno. Nesse sentido, diz Boaventura, o movimento constitucionalista falhou, pois as sociedades contemporâneas são judicialmente plurais. Circulam nelas várias formas de direitos não reconhecidos pelo Estado, pelo direito, e por seu discurso hegemônico. Vive-se, portanto, em um mundo de hibridações jurídicas, muito bem demonstradas pelas novas Constituições do Equador e da Bolívia, no qual fundaram, apenas juridicamente, o movimento do constitucionalismo latino-americano. Esta hibridação jurídica não existe apenas no marco das relações jurídicas entre diversos marcos legais, mas também das vivências e experiências dos grupos sociais. O direito estatal é formado basicamente, para Boaventura, pela violência, pelo etnocentrismo e pela burocracia, que formam os elementos estruturais dominantes. Foi nesse sentido que Teubner, 1992, e, no Brasil, Antonio Carlos Wolke, pugnaram por uma teoria que partisse de fora, a partir das experiências renegadas e da premissa que o direito dito pelo Estado será sempre violento e hegemônico, tanto em sua praticidade como em sua retórica. Por isso, a ideia do pluralismo em um contexto pós-colonial como o descrito por SALLY MERRY (1988), prevê o rompimento com a ideia monista, e aqui incluindo qualquer que seja a concepção de neoconstitucionalismo. O Direito somente será democrático se souber conviver com concepções não estatais de direito, como muito bem preconizou Fernando Dantas(2012) ao se referir sobre o conceito de justiça indígena. Esta hibridação jurídica – mistura de diferentes elementos de ordens jurídicas, religiosa, direito costumeiro, direito oficial – permite analisar as variáveis sobre o direito, rompendo com a máxima da modernidade que o que é do Estado é oficial. Portanto, o conceito de direito e de justiça são dominados e controlados pelo Estado, em uma visão puramente colonizadora e eurocêntrica, um verdadeiro epistemicídio. Nesse sentido, ver: SANTOS, Boaventura de Sousa. O direito dos oprimidos. São Paulo: Editora Cortez, 2014; SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma revolução democrática da justiça. São Paulo: Editora Cortez, 2007; SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Paula (Orgs.). Epistemologias do Sul: Justiça contra o Epistemicídio. São Paulo: Cortez, 2010.*

<sup>4</sup> Para isso ver: Santos, 1995, 2000, 2006, 2011.

<sup>5</sup> *Necessário se faz, para tanto, uma análise da estrutura das sociedades capitalistas, ou de seus espaços estruturais, postas por Boaventura. De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2003, p. 272) as sociedades capitalistas são formações ou constelações políticas constituídas por seis modos básicos de produção de poder que se articulam de maneira específica. Esses modos de produção geram seis formas de poder. Em segundo lugar, as sociedades capitalistas são constelações jurídicas constituídas por seis modos básicos de produção do direito, que embora inter-relacionadas são autônomas e produzem seis formas básicas de direito. Em terceiro lugar as sociedades capitalistas são formações ou constelações epistemológicas, constituídas por seis modos de produção de conhecimento, e que produzem, portanto, seis formas básicas de conhecimento, e embora sendo inter-relacionados, são estruturalmente autônomos. Desta forma o mapa estrutural das sociedades capitalistas que integram o sistema mundial é formado por seis espaços estruturais: o espaço doméstico, o espaço da produção, o espaço do mercado, o espaço da comunidade, o espaço da cidadania e o espaço mundial. Os espaços estruturais, são, portanto, entidades relacionais complexas constituídas por seis dimensões. Estes espaços estruturais são autônomos possuindo, portanto, dinâmicas de desenvolvimento que lhe são específicas, mas, no entanto, cada*

*dinâmica parcial só pode ser posta em movimento na prática social, em articulação ou em constelação com todas as outras dinâmicas parciais. Em outras palavras, “cada espaço estrutural é um conjunto de argumentos, contra argumentos e premissas de argumentação amplamente partilhadas, através dos quais as linhas de ação e as interações definem a sua pertença e a sua adequação dentro de um determinado campo tópico.” (Santos, 2003, p. 303). O espaço doméstico, é o conjunto de relações sociais e de produção e reprodução da domesticidade e do parentesco entre marido e mulher, entre cada um deles e os filhos e entre uns e outros e os parentes. A dinâmica de desenvolvimento do espaço doméstico é uma das mais centrais na sociedade, visto que, a reprodução das relações entre sexos e entre gerações processa-se pela concentração da energia emocional e de estereótipos de que se alimenta o poder patriarcal. A forma de poder (sempre partindo do pressuposto de que as formas de poder são de trocas desiguais) é o patriarcalado, que implica que no espaço tempo doméstico seja necessariamente o lugar mais importante de opressão da mulher nas sociedades capitalistas. No que diz respeito a forma de Direito, tem-se o direito do espaço tempo doméstico, que caracteriza-se por ser informal, não escrito e enraizado nas relações familiares, sendo além disto, um direito desigual. O espaço da produção é o conjunto das relações sociais desenvolvidas em torno da produção de valores de troca econômica, de processos de trabalho, de relações de produção em sentido amplo e de relações na produção. A lógica de funcionamento de espaço, centra-se na maximização da mais valia extraídas da força de trabalho e de sua natureza enquanto força de produção. No que diz respeito a forma de poder existente neste espaço, é a exploração de natureza capitalista. Em relação a forma de direito existente, vigia o direito da produção, que em outras palavras, é o direito da fábrica ou empresa, que expressam no conjunto de regulamentos e padrões normativos que determinam e organizam o quotidiano das relações do trabalho assalariado, podendo ser escrito ou não escrito, formal ou informal. Ressalta Boaventura de Sousa Santos, que a medida em que o trabalho capitalista não assalariado se combina com o trabalho capitalista assalariado as interfaces entre o direito doméstico e o direito da produção alargam-se. Além disso, a constelação entre o direito da produção e com o direito do Estado é de acordo com o sociólogo português, a constelação de juridicidades mais crucial nas sociedades capitalistas, sendo que na medida em que tem-se o enfraquecimento do Estado ou a crise do Estado regulador, o direito de produção passou a ser um importante instrumento de regulação social, visto que, com a desregulação do espaço tempo produção dá-se a transferência da regulação do direito estatal para o direito da produção. O espaço do mercado é o conjunto das relações sociais de distribuição e consumo de valores de troca. Na lógica de funcionamento do espaço do mercado, determina-se a mercadorização tanto das necessidades como dos meios de sua satisfação. O fetichismo das mercadorias é a forma de poder do espaço do mercado, onde o consumidor transforma-se de sujeito para objeto de consumo, determinando-se, com isso, uma organização baseada na “coisificação das pessoas” e na “personificação das coisas”. Este fetichismo das mercadorias esta diretamente ligado a exploração globalmente difundido pelo imperialismo cultural, sendo portanto, uma consequência direta da expansão capitalista. O Direito de troca é o direito deste espaço, ou seja, constitui-se nos costumes e as regras e padrões normativos que regulamentam as trocas comerciais. O direito de troca é informal e flexível estando sintonizado com os interesses e necessidades dos intervenientes e com as relações de poder. O espaço comunidade é constituído pelas relações sociais desenvolvidas em torno da produção e reprodução de territórios físicos e simbólicos bem como de identidades e identificações. A dinâmica de funcionamento do espaço comunidade compartilha com o espaço doméstico uma forte dimensão emocional, e juntamente com o espaço cidadania ambas as dinâmicas funcionam através da definição de pertença, desenbandando círculos de reciprocidade em territórios físicos ou simbólicos delimitados. No entanto neste, a dinâmica organiza-se quase sempre a partir de obrigações políticas horizontais (relação cidadão/cidadão) enquanto que no espaço cidadania a é organizada pela obrigação política vertical (Estado/cidadão). No espaço da comunidade, a diferenciação desigual é a forma de poder, que caracteriza-se pelo dualismo da inclusão e exclusão. Disto, caracteriza-se este poder, que manifesta-se através das lutas entre definições imperialistas de identidade e definições subalternas de identidade, sendo portanto, esta forma de poder, o racismo em seu sentido mais lato, exercida através da discriminação, etnocentrismo, preconceito, xenofobia, estereotipização, etc. A forma de direito é o direito da comunidade, que de acordo com Boaventura de Sousa Santos, é a forma de direito mais complexa, pois, pode ser invocado tanto pelos grupos hegemônicos como pelos oprimidos para legitimar e reforçar identidades imperiais ou, pelo contrário, identidades subalternas. O espaço cidadania é o conjunto de relações sociais que constituem a esfera pública, isso é, as relações de produção da obrigação política vertical entre os cidadãos e o Estado. A lógica de funcionamento deste espaço, portanto, é organizada mediante a obrigação política (esfera pública) vertical, representada na relação Estado/cidadão, afirmando-se e maximizando seu desenvolvimento através da legitimação e hegemonia. A dominação constitui a forma de poder do espaço da cidadania, sendo que este poder – dominação – é centrado no Estado. Por isso, de todas as formas de poder, esta é a mais institucionalizada, auto reflexiva e, portanto, a mais difundida nas sociedades do centro da sociedade internacional. O Direito Estatal é o direito do espaço cidadania, sendo que, foi construído pelo liberalismo político e pela ciência jurídica como a única forma de direito existente na sociedade. Deste ponto, nas sociedades capitalistas, esta forma de direito, é a única forma capaz de pensar o campo jurídico como uma totalidade, sendo que a sua dominação é altamente organizada e especializada, movida por uma pretensão de monopólio, residindo aí, seu valor estratégico. Por último, o espaço tempo mundial, é a matriz organizadora dos efeitos e hierarquias mundiais sobre os demais espaços estruturais das sociedades capitalistas. A lógica de funcionamento do espaço mundial é recíproca ao espaço da produção, onde uma pressupõe a outra, pois eles são dois aspectos autônomos da mesma lógica de acumulação capitalista: as hierarquias estabelecidas no espaço da produção são distribuídas por*

produzidas pela modernidade ocidental, entre elas, aquelas advindas do Direito Estatal (SANTOS, 2002). Especificamente, no âmbito do Direito e do Estado, demonstrou-se claramente a crise do paradigma monista, vinculado ao poder central do Estado capitalista e a incapacidade de ambos lidarem com as novas *confitualidades* existentes em países de *modernidade tardia*<sup>6</sup>. Para entender tal afirmação, é necessário entender o pressuposto básico do pensamento de Boaventura.

A modernidade ocidental e o capitalismo foram, para ele, dois processos históricos diferentes e autônomos. O paradigma sociocultural da modernidade surgiu entre os séculos XVI e o final do século XVIII, antes do capitalismo industrial tornar-se dominante. A partir deste momento, os dois fenômenos convergem<sup>7</sup>, gerando um processo de “*tensão*” na modernidade, entre os pilares da regulação

---

*todo o sistema internacional no espaço mundial. A troca desigual é a forma de poder deste espaço mundial, o que determina-se pelas teorias do imperialismo, da dependência e do sistema mundo. Afirma Boaventura que a troca desigual constela-se com outras formas de poder – com a exploração e o fetichismo das mercadorias – mas também inter-relaciona-se com a dominação, que evidencia-se nas relações transnacionais da economia entre os Estados soberanos, pois para os Estados periféricos uma das dimensões mais cruciais desta constelação reside na sua submissão as políticas de ajuste estrutural promovidas pelo FMI e pelo BRD. O Direito sistêmico é a forma de direito deste espaço estrutural, que constitui no conjunto de regras e padrões normativos que organizam a hierarquia entre centro e periferia bem como as relações entre os Estados no sistema internacional. A partir deste primeira análise dos espaços estruturais das sociedades capitalistas, podemos entender como e porque o paradigma da modernidade não cumpriu suas promessas, ou as cumpriu em excesso. Das seis formas de poder, a dominação é a única reconhecida como poder político, e, das seis formas jurídicas, apenas um deles é reconhecido como direito (direito estatal). A partir disto, afirma Boaventura de Sousa Santos (2003, p. 3015) que a dominação como forma de poder, presente nas sociedades liberais democráticas, é a menos despótica pelo fato de ser uma forma de poder que encontra limites ao seu exercício por certas regras e controles democráticos, permitindo um certo grau de participação dos cidadãos através dos direitos civis e políticos garantidos pelas constituições políticas. Além disso, o direito estatal nas sociedades liberais democráticas, é o menos despótico, já que é exercido dentro do quadro do Estado de Direito. No entanto, ressalta o sociólogo português, que as exigências da modernidade ocidental foram reduzidas a partir do século XIX, na medida em que o capitalismo se convertem em modelo exclusivo de desenvolvimento das sociedades modernas. Isto fez com que, sem destruir a credibilidade do projeto liberal, fosse preservado o caráter universal das exigências democráticas somente no campo das relações sociais do espaço tempo cidadania. Disto resultou, que somente as normas emanadas do Estado e exercidos por ele fossem considerados como direito. Do outro lado, somente o poder exercido pelo Estado ou centrado nele pôde ser considerado como poder político. Este é um dos pontos pelo qual Boaventura parte para afirmar a crise do modelo jurídico e político da modernidade. A hiperpolíticação do Estado determina em contra partida a despolíticação da sociedade civil. Por isso, a esfera pública que foi um ideal democrático da política moderna tem sido fortemente neutralizada e limitada em seu potencial emancipatório ao ser confinada a um setor específico (Estado) da política. Também, na medida em que, ampliando-se a esfera política, se ampliaria a esfera de liberdade, tal confinamento político importa por outro lado o confinamento da liberdade. (Santos, 2001, p. 275). Isto determinou, duas ocultações, que para Boaventura, foram fundamentais para a legitimação do capitalismo enquanto modelo de regulação social. Em primeiro lugar, ocultou o fato de o poder relativamente democrático do Estado só podia funcionar em constelação com outras formas de poder mais despóticas do que ele. Em segundo lugar, ocultou o fato de que o Estado de Direito democrático somente poderia funcionar em constelação com outras formas de direito mais despóticas do que ele. Desta forma, dentro das sociedades capitalistas, a existência das outras constelações de poder, de direito e de conhecimento, é ignorada, ocultada ou suprimida por uma série de estratégias hegemônicas que convertem a redução da política ao espaço da cidadania em senso comum político, a redução do direito ao direito estatal em senso comum jurídico e a redução do conhecimento ao conhecimento científico em senso comum epistemológico. Estas reduções hegemônicas, tornam-se necessárias, visto que, implantam-se nos hábitos sociais, políticos e culturais, criando uma ordem “reconfortante e produzem rótulos tranquilizadores” (Boaventura de Sousa Santos, 2003, p. 326). Assim, “a reprodução política, jurídica e epistemológica das sociedades capitalistas depende largamente destas evidências hegemônicas”. (SANTOS, 2003, p. 327)*

<sup>6</sup> Utilizamos aqui a expressão de Streck. Sobre tal discussão, trabalhamos noutro momento: Rodrigues, 2006, 2008.

<sup>7</sup> Esta relação entre capitalismo e modernidade é feita por Boaventura em três fases: Capitalismo liberal, capitalismo organizado e capitalismo desorganizado (SANTOS, 1994, 2002)

<sup>8</sup> Boaventura identifica três grandes tensões dialéticas da modernidade ocidental. A primeira ocorre entre regulação social e

e da emancipação. Isto constitui os pressupostos da modernidade. Em relação ao pilar da regulação, este é construído pelo *princípio do Estado* (Hobbes), pelo *princípio do mercado* (Locke) e pelo *princípio da comunidade* (Rousseau). Já o pilar da emancipação é constituído por três formas de racionalidade: a estético-expressiva, a racionalidade da ciência moderna e a moral da ética e do Direito. A modernidade previa, neste sentido, o desenvolvimento harmonioso de ambos os pilares, sendo que à todos os excessos e déficits caberia a gestão reconstrutiva ao direito e à ciência. No entanto, ao contrário do viés emancipatório, promovido pela rápida conversão da ciência em força produtiva do capitalismo, houve uma colonização das lógicas emancipatórias da modernidade pelas lógicas regulatórias<sup>9</sup>. É dizer, em outras palavras: há uma absorção do pilar da emancipação pelo pilar da regulação, fruto da gestão reconstrutiva dos déficits e excessos da modernidade confiada à ciência moderna, em primeiro lugar, e ao direito moderno, em segundo<sup>10</sup>. Isso ocorreu justamente pelo desenvolvimento desarmônico de ambos os pilares; ao invés de um desenvolvimento igualitário dos três pilares da regulação – Estado, mercado e comunidade – assistimos, para Boaventura, um desenvolvimento excessivo do princípio do mercado em detrimento dos demais. Portanto, o que caracteriza a modernidade é justamente o seu desenvolvimento desequilibrado, orientado para o mercado:

A redução da emancipação moderna à racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e a redução da regulação moderna ao princípio do mercado, incentivadas pela conversão da ciência na principal força produtiva do capitalismo, constituem as condições determinantes do processo histórico que levou a emancipação moderna a render-se à regulação moderna. (SANTOS, 2002, 57)

Tal orientação levou à uma reconfiguração entre estados de ordem e caos<sup>11</sup>, bem como ao surgimento do que Boaventura chama de *fascismo social*<sup>12</sup>. No entanto,

---

*emancipação social. A segunda, ocorre entre o Estado e a sociedade civil. A terceira e última tensão ocorre entre o Estado-nação e a globalização. Para uma análise mais profunda de tais tensões ver: SANTOS, 2002.*

<sup>9</sup> Incluindo para o autor, a questão dos direitos humanos.

<sup>10</sup> Com isso, algumas promessas da modernidade, como a paz perpétua, da justiça social, da igualdade foram descumpridas.

<sup>11</sup> Em relação ao conhecimento emancipação possui uma trajetória entre um estado de ignorância denominado por Boaventura de colonialismo e um estado de saber denominado de solidariedade. Em relação ao conhecimento regulação tais estados são de caos para a ignorância e ordem para o estado de saber. Tais estados de saber e ignorância deveriam ser regidos pelas três lógicas pertencentes a cada pilar. No entanto, a racionalidade instrumental da ciência foi imposta em relação às demais. Com isso, o conhecimento regulação conquistou primazia sobre o conhecimento emancipação. A consequência foi que a ordem se transformou na forma hegemônica de saber e o caos na ordem hegemônica de ignorância. Assim o estado de saber no conhecimento emancipação passou da estado de ignorância no conhecimento regulação (a solidariedade foi recodificada como caos) e, inversamente, a ignorância no conhecimento emancipação passou a estado de saber no conhecimento regulação (o colonialismo foi recodificado como ordem).

<sup>12</sup> O fascismo social é a consequência lógica da crise da contratualização moderna (crise da teoria do contrato social) consistente na predominância estrutural dos processos de exclusão sobre os processos de inclusão. Estes processos de exclusão apresentam-se sob duas formas: o pós-contratualismo (processo pelo qual grupos incluídos no contrato passam a ser excluídos) e pré-contratualismo



para Boaventura, a gestão da modernidade, em sua trajetória<sup>13</sup> com o capitalismo, não se deu apenas pela ciência moderna enquanto forma de racionalidade, mas também pelo Direito, calcado na centralização política do Estado soberano:

A ciência teve um papel central nesse processo. Essa funcionalização da ciência a par da sua transformação na principal força produtiva do capitalismo diminuiu-lhe radical e irreversivelmente seu potencial para uma racionalização emancipatória da vida individual e coletiva. A gestão científica dos excessos e dos défices, tal como a burguesia a entendia, transformou o conhecimento científico num conhecimento regulador hegemônico (...) Ao direito moderno, foi atribuído a tarefa de assegurar a ordem exigida pelo capitalismo (...) o direito passou assim a constituir um racionalizador de segunda ordem da vida social (...) para desempenhar essa função, o direito moderno teve de se submeter à racionalidade cognitivo-instrumental da ciência moderna<sup>14</sup> e tornar-se ele próprio científico. Acientificação do direito envolveu também sua estatização, já que a prevalência política da ordem sobre o caos foi atribuída ao Estado moderno. (SANTOS, 2002, P. 185)

Ambos, o direito e a ciência, calcados no positivismo<sup>15</sup> (conceituado este como a ideia que o Direito só é direito quando dito pelo Estado, seja legislativo ou judiciário), serviram a uma forma especial de racionalidade, denominada por Boaventura como *razão indolente*, modelo este que contribuiu decisivamente para a gestão dos déficits da modernidade, e, portanto, pela colonização do pilar da emancipação pelo pilar da regulação. Neste ponto, devemos fazer algumas considerações.

O modelo de racionalidade ocidental (*razão indolente*) ocorre de quatro formas (Santos, 2003): a) *razão impotente*, que pensa não poder fazer nada contra uma necessidade concebida no exterior a ela própria; b) *razão arrogante*, que não sente necessidade de se exercer, pois, imagina-se incondicionalmente livre; c) *razão metonímica*,

---

*(bloqueio do acesso à cidadania para grupos que estavam sob expectativa de acesso). Essa crise assentada no pré e no pós-contratualismo advém para o autor, do consenso liberal, firmado em quatro premissas: o consenso econômico liberal (consenso de Washington); consenso do Estado fraco; consenso da democracia liberal institucional (democracia minimalista) e, consenso do primado do direito e dos tribunais. Tais formas de consenso liberal determinaram um novo estado de natureza e, como consequência, uma novo regime civilizacional, denominado por Boaventura de Fascismo social. Este novo marco civilizacional é marcado pelas seguintes formas de fascismo: 1) fascismo contratual; 2) fascismo da insegurança; 3) fascismo financeiro; 4) fascismo territorial. "Em termos sociais, o efeito cumulativo do pré-contratualismo e do pós-contratualismo é a emergência de uma sub-classe de excluídos, maior ou menor consoante a posição periférica ou central da sociedade no sistema mundial."*

<sup>13</sup> A afirmação pelo qual capitalismo e modernidade foram dois projetos que se convergiram, portanto, pressupondo autonomia, não é uma ideia totalmente aceita entre autores. Para tanto, ver: Bedin, 2001.

<sup>14</sup> Essa racionalização do direito ocorreu através do paradigma do positivismo jurídico. Sobre esse assunto, aprofundamos noutro momento: Rodrigues, 2006.

<sup>15</sup> Para uma análise mais profunda sobre o paradigma do positivismo ver: SANTOS, 2002

que reivindica como a única forma de racionalidade, não buscando descobrir outras formas de racionalidade, ou descobrindo apenas como forma de matéria prima; d) *razão proleptica*, que não busca pensar o futuro, pois julga saber tudo sobre eu respeito.

A *razão metonímica* baseia-se na ideia de totalidade sob a forma da ordem. No entanto, a forma mais acabada desta totalidade é a dicotomia, visto que combina a simetria com a hierarquia. A simetria, por sua vez, constitui-se em uma relação horizontal que oculta uma relação vertical. É por isso que todas as dicotomias sufragadas pela razão metonímica contêm uma hierarquia: cultura científica/cultura literária, conhecimento científico/conhecimento tradicional, homem/mulher, cultura/natureza, civilizado/primitivo, branco/negro, norte/sul, ocidente/oriente etc. (Santos, 2003, p. 739). Afirmando-se este modelo de racionalidade como uma razão exaustiva e exclusiva – embora seja apenas a lógica de racionalidade existente no mundo abrangido pela modernidade ocidental – ela não é capaz de aceitar a compreensão do mundo além da compreensão da compreensão ocidental do mundo. Além do mais, na medida em que nenhuma das partes pode ser vista fora da totalidade – o norte não pode ser inteligível fora do sul, o homem não pode ser inteligível sem a mulher, etc. – a compreensão do mundo promovido pela razão metonímica torna-se essencialmente seletiva e arbitrária. Ainda, “*a modernidade ocidental dominada pela razão metonímica, não só tem uma compreensão limitada do mundo, como tem uma compreensão limitada de si própria.*” (SANTOS, 2003, P. 740)

Mesmo sendo um modelo de racionalidade limitada, o motivo pelo qual veio tornar-se o modelo dominante de racionalidade está justamente no fato de que tanto a *razão metonímica* como a *razão proleptica* foram a resposta do ocidente à transformação capitalista do mundo, e, à sua marginalização cultural e filosófica, em relação ao ocidente, recuperando destes modelos de racionalidade apenas o que pode favorecer a expansão do capitalismo como modelo de relação social. A multiplicidade de mundos é reduzida ao mundo terreno e a multiplicidade de tempos é reduzida ao tempo linear (Santos, 2003, p. 741). Nas palavras de Boaventura:

“Fundada na razão metonímica, a transformação do mundo não pode ser acompanhada por uma adequada compreensão do mundo. Essa inadequação significou violência, destruição e silenciamento para todos quantos fora do ocidente foram sujeitos a razão metonímica; e significou alienação, malaise e uneasiness no Ocidente (...) A versão abreviada do mundo foi tornada possível por uma concepção de tempo presente que o reduz a um instante fugaz entre o que já não é e o que ainda não é. Com isso o que é considerado contemporâneo é uma parte extremamente reduzida do simultâneo (...) A pobreza da experiência não é expressão de uma carência, mas antes a expressão de uma arrogância, a arrogância de

não se querer ver e muito menos valorizar a experiência que nos cerca, apenas porque está fora da razão com que a podemos identificar e valorizar?”. (SANTOS, 3003, 741)

Dentro da esfera das totalidades e, portanto, da seletividade, a *razão metonímica* funda-se em cinco lógicas ou modos de produção de não existência (Santos, 2003, p. 744 e ss.):

a) Lógica da monocultura do saber: Consiste na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade.

b) Lógica da monocultura do tempo linear: Funda-se na ideia de que a história tem sentido e direção únicos e conhecidos: progresso, revolução, modernização, desenvolvimento, crescimento e globalização. Nesta linearidade do tempo, segue a frente os países centrais do sistema mundial e, juntamente com eles, suas instituições e formas de sociabilidade. Esta lógica produz a não existência declarando atrasado tudo o que, é assimétrico em relação ao que é declarado avançado.

c) Lógica da classificação social: Assenta na monocultura da naturalização das diferenças, distribuindo as populações por categorias que naturalizam as hierarquias. Portanto, a relação de dominação imposta pelo capitalismo é consequência desta hierarquia, na medida em que, quem é inferior, não pode ser uma alternativa credível a quem é superior.

d) Lógica da escala dominante: Nesta lógica a escala a qual é adotada como primordial determina a irrelevância de todas as outras possíveis escalas. Dentro da modernidade ocidental, a escala dominante aparece sob as formas do universal e do global. O universalismo é a escala das entidades e realidades que vigoram independente dos contextos específicos do local. Por isso, as outras realidades locais são consideradas particulares ou vernáculas. A globalização, trata da escala que privilegia as entidades ou realidades que alargam seu âmbito a todo o globo, designando neste processo, as entidades locais como rivais. No âmbito desta lógica, a não existência é produzida sob a forma do particular e do local. “As entidades ou realidades definidas como particular.”

e) Lógica produtivista: Permeia a monocultura dos critérios de produtividade capitalista. Para esta lógica, o crescimento econômico é um objetivo racional e inquestionável sendo, portanto, inquestionável o critério de produtividade que mais serve esse objetivo.

Estes modelos sociais de não existência são “*partes desqualificadas de totalidades homogêneas que, como tal, apenas confirmam o que existe e tal como existe. São o que existe sob formas irreversivelmente desqualificadas de existir.*” Portanto, “*a produção social destas ausências resulta na subtração do mundo e na contração do presente e, portanto, no desperdício da experiência.*” (Santos, 2003, p. 746). Tal forma de racionalidade, para

Boaventura, determinou dois grandes processos da modernidade: *a desigualdade e a exclusão* como forma de pertencimentos hierarquizados. Neste ponto, também devemos trazer algumas considerações feitas pelo autor, na medida em que se relaciona com o que foi colocado até o momento. Em relação ao sistema da desigualdade, a pertença se dá pela integração subordinada, já na exclusão a pertença paradoxalmente ocorre pela própria exclusão. Em relação ao primeiro, implica em um sistema hierárquico de integração social, já o segundo assenta-se na dominação pela segregação (pertence-se pela forma como é excluído) (Santos, 2011, p. 280).<sup>16</sup> Marx e Foucault foram, para o sociólogo português, os teóricos que mais descreveram estes dois processos. Marx estabeleceu muito bem a relação capital/trabalho na sociedade capitalista, assentado na desigualdade entre ambos, baseado na exploração. Se Marx foi o grande teorizador da desigualdade, firmado esta em critérios econômicos, já Foucault é para Boaventura o grande teorizador da exclusão. A grande diferença é que se a desigualdade é baseada em critérios econômicos de desigualdade, a exclusão é um fenômeno cultural e social, ou, como afirma Boaventura, um *fenômeno civilizacional*. Trata-se de um processo histórico no qual uma determinada cultura cria um dispositivo de normalização que é tanto qualificador como desqualificador:

“A exclusão da modernidade é traduzida em regras jurídicas que vincam, elas próprias, a exclusão. Na base da exclusão está uma pertença que se afirma pela não-pertença, um modo específico de dominar a dissidência. Assenta num discurso de fronteiras e limites que justificam grandes fracturas, grandes rejeições e segregações. Sendo culturais e civilizacionais, tem consequências sociais e econômicas.” (Santos, 2011, p. 282).

Estes dois sistemas, de exclusão e desigualdade, característicos da modernidade, para o sociólogo português, encontram-se firmados em duas formas de hierarquização, que são híbridos, pois comportam ambas as formas: o racismo e o sexismo. Mesmo sendo formas de exclusão, tanto o racismo como o sexismo estabelecem uma forma de hierarquização pelo trabalho<sup>17</sup>. A desigualdade entre o capital e o trabalho, a exclusão, o racismo e o sexismo, foram construídos socialmente

---

<sup>16</sup> *A modernidade inicia com o discurso da emancipação, calcada nos princípios basilares da igualdade e igualdade. No entanto, com a sua convergência com o capitalismo, a partir do século XIX inicia-se tanto o processo de desigualdade como de exclusão. Dois grandes autores, para Boaventura, representam bem estes elementos (desigualdade e exclusão): Marx e Foucault.*

<sup>17</sup> *Em relação ao racismo, o princípio da exclusão assenta-se na hierarquia das raças sendo que a integração desigual ocorre primeiro pela exploração colonial (trabalho forçado e escravatura) e depois pela imigração. Em relação ao sexismo se dá pela distinção entre espaço público e privado e pela integração desigual da mulher na força do trabalho e no seio da família. Enquanto o sistema da desigualdade assenta-se paradoxalmente na igualdade, sendo portanto, o contrato de trabalho um contrato entre livres e iguais, a exclusão assenta na diferença. (Santos, 2011)*

como forma de hierarquização da modernidade, sendo, para Boaventura, acolhidos pelas Ciências Sociais através do conceito de Globalização<sup>18</sup>:

“No sistema mundial, cruzam-se assim, os dois eixos: o eixo sócio-econômico da desigualdade e o eixo cultural-civilizacional da exclusão/segregação. Se o imperialismo – e a sua manifestação mais recente, a globalização neoliberal – é a expressão mais evidente do eixo sócio-econômico, o orientalismo – e sua mais recente encarnação, a guerra das civilizações – é a expressão mais evidente do eixo cultural, civilizacional”. (Santos, 2011, p. 282).

O ponto crucial do que foi dito até o momento está na premissa sustentada pelo autor de que *o dispositivo ideológico de gestão moderna/capitalista da desigualdade e da exclusão utilizado no qual fundamentaram tanto o racismo quanto o sexismo é o universalismo*<sup>19</sup>. Este assume duas formas: o **universalismo antidiferencialista** que opera a negação das diferenças e o **universalismo diferencialista** que opera a absolutização das diferenças. A negação das diferenças é operada pela homogeneização (impedindo comparações culturais densas e complexas); já a absolutização das diferenças opera pelo relativismo que torna incomparáveis as diferenças pela ausência de critérios transculturais (Santos, 2011, p. 283). Ambos os critérios de universalismo criados pela modernidade permitiram a aplicação de critérios abstratos de normalização, no que para o autor, foram baseados em uma espécie de diferença “que tem poder” social para negar as demais ou de declarar inassimiláveis ou incomparáveis. Portanto, e aqui está, talvez a principal premissa defendida por Boaventura no qual pode ser resumida da seguinte forma: **a teoria política liberal, calcada na teoria jusnaturalista-racionalista-contratualista – máximo da teoria da modernidade liberal-capitalista – sempre privilegiou o universalismo antidiferencialista, que a acionou politicamente, através das ideias de cidadania e direitos humanos e constitucionalismo**. Seguindo este raciocínio, para Boaventura, *o direito natural racionalista* dos séculos XVII e XVIII, também faz parte deste processo, na medida em que serviu para legitimar, quer o “*despotismo iluminado*” quer as ideias liberais e democráticas que conduziram à Revolução Francesa, partindo, portanto, do modelo de racionalidade descrita. É possível perceber claramente no pensamento do autor a premissa da contrariedade dos direitos naturais universais como forma emancipatória, portanto, tanto a virada Kantiana, como o racionalismo iluminista, o constitucionalismo liberal e posteriormente o internacionalismo dos direitos humanos fazem parte da mesma faceta colonizadora.

---

<sup>18</sup> Isso fica claro para o autor na medida em que tais sistemas foram alocados no espaço tempo mundial, através da globalização hegemônica, levando a formas de trabalho escravo, e exclusão por genocídios de povos e comunidades indígenas.

<sup>19</sup> Note-se que o universalismo é o grande fundamento de toda a teoria moderna dos direitos humanos.

Além do mais, e seguindo este raciocínio, baseado na função do Estado capitalista, como gestor das desigualdades, afirma Boaventura que o aprimoramento dos direitos humanos através do Welfare-State serviu como forma de gestão capitalista, é dizer, **ao Estado providência coube a gestão das desigualdades e à teoria dos direitos humanos coube a gestão da exclusão**<sup>20</sup>:

“À luz do que fica dito, parece evidente o fracasso do modelo ocidental de modernidade capitalista na gestão controlada da desigualdade através da integração assente nas políticas redistributivas do Estado-providência. Do mesmo modo, parece ter fracassado a gestão controlada dos processos de exclusão. No Estado moderno, dominou a ideologia do universalismo antidiferencialista e, em alguns Estados, como, por exemplo na França, ele foi elevado ao extremo<sup>21</sup>. A cidadania política tem sido concebida como justificando a negação dos particularismos, das especificidades culturais, das necessidades e das aspirações vinculadas a microclimas culturais, regionais, étnicos, religiosos ou raciais. A gestão da exclusão deu-se, pois, por via de assimilação prosseguida por uma ampla política cultural orientada para a homogeneização. Os camponeses, os povos indígenas e os imigrantes estrangeiros foram os grupos sociais mais diretamente atingidos pela homogeneização cultural descaracterizadora das suas diferenças. Para além deles, outros grupos sociais discriminados por via de processos de exclusão, como mulheres, homossexuais, toxicodependentes foram objetos de várias políticas todas elas vinculadas ao universalismo antidiferencialista, neste caso sob a forma de normas abstratas sempre traduzidas em lei.”(SANTOS, 2010, P. 292)<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> O universalismo antidiferencialista, teve uma função bem específica dentro da teoria política liberal. Para Boaventura, ele confrontou a desigualdade social através de políticas sociais do Estado providência, no países centrais através das políticas desenvolvimentalistas, e nos estados periféricos e semiperiféricos através de políticas assimilacionistas. Este argumento baseia-se justamente, na função do Estado Capitalista, que para o sociólogo português, tem como função geral manter a coesão social numa sociedade atravessada pelos sistemas de desigualdade e de exclusão. (SANTOS, 2010). Essa função política do Estado capitalista, especificamente no que diz respeito à desigualdade, a função consiste em manter a desigualdade dentro dos limites que não inviabilizem a integração subordinada, designada de ilusão social pelas políticas assistencialistas estatais. Aqui está a crítica feita ao modelo do Welfare State: os direitos sociais e econômicos universais baseado em políticas compensatórias como fome-zero, bolsa-família, bolsa-escola, entre outras formas, são os mecanismos modernos para manter os níveis de desigualdade em níveis tolerados. No que diz respeito ao viés da exclusão, a função do Estado capitalista consiste em distinguir, entre as diferentes formas de exclusão, aquelas que devem ser objeto de assimilação, ou pelo contrário, objeto de segregação e expulsão ou ainda extermínio. Esta distinção é feita a partir de critérios pelo qual o Estado estabelece as diversas formas de dicotomização: perigoso e não perigoso, criminoso e não criminoso, povos indígenas e povos civilizados etc.

<sup>21</sup> Esse debate na França, assenta claramente na questão dos valores liberais versus a religião islâmica.

<sup>22</sup> De acordo com Boaventura, essa gestão controlada da exclusão baseadas em políticas assimilacionistas (como por exemplo, reintegração social, reeducação, extensão da cidadania e no caso das mulheres com acesso ao mercado de trabalho) em nenhum momento buscou-se eliminar a exclusão mas apenas uma gestão tolerável. No entanto, levando-se em consideração o espaço

Partindo de tais constatações teóricas, a teoria emancipatória dos direitos humanos, baseada na hermenêutica diatópica e na *interculturalidade abrangendo esta o constitucionalismo multicultural e a cidadania pós-nacional e cultural*, é parte de um processo mais amplo, de transição da modernidade para a pós-modernidade e pós-colonialidade de oposição. Sobre isso, cabem outras considerações. De acordo com o sociólogo português, para uma teoria pós-moderna dos direitos humanos é necessário, como consequência, a construção de uma **“teoria pós-moderna”**. A ideia de pós-modernidade para Boaventura, visa radicalizar a crítica à modernidade ocidental buscando não converter a ideia de transformação emancipatória em uma nova forma de opressão social. Por isso, designa, ao contrário da visão hegemônica de pós-modernismo e pós-modernidade, a ideia de *pós-modernismo de oposição* baseado tal teoria nas experiências das vítimas e dos grupos sociais que tinham sofrido com o exclusivismo epistemológico da ciência moderna. Logo, a base da teoria está em *aprender com o sul*<sup>23</sup>. O termo pós-moderno de oposição, surge, portanto, pela crítica do autor as visões hegemônicas de pós-modernidade. Isso porque, a ideia de “pós-modernidade” aponta para a descrição que a modernidade fez de si mesma (Santos, 2011, p. 27) e desta medida pode ocultar a violência material imposta pelo colonialismo. Essa violência, nunca foi incluída na auto-representação da modernidade, visto ser o colonialismo concebido como uma missão civilizadora dentro do marco histórico do ocidente<sup>24</sup>.

As visões e concepções dominantes de pós-moderno<sup>25</sup> para Boaventura, possuem as seguintes características: crítica ao universalismo e as grandes narrativas históricas traduzidas como progresso, desenvolvimento ou modernização nos quais funcionaram como totalidades hierárquicas, renúncia à projetos coletivos de transformação social, sendo a emancipação considerada como um mito sem consistência teórica, e celebração do fim da utopia. Neste sentido é que se opõe a ideia de pós-modernidade de oposição proposta pelo sociólogo português. Em vez de renúncia a projetos de emancipação propõe uma *ética a partir de baixo*.

Mesmo tendo em comum com a teoria dominante a ideia de crítica ao universalismo, da unilinearidade histórica e das totalidades hierárquicas com ênfase na pluralidade, pondo, portanto, o ocidente em causa como centro do mundo e de

---

*tempo global, baseado no modelo neoliberal, há a ocorrência de um fator mais profundo, qual seja, a metamorfose do sistema da desigualdade em sistema de exclusão. Tal metamorfose, assenta-se na transformação pelo qual o trabalho está a passar. Na medida em que se rarefaz o trabalho, a integração garantida por ele torna-se mais precária. E nesse sentido, o trabalho passa a definir mais as situações de exclusão do que as situações de desigualdade. Grupos sociais, incapazes de reentrar no mercado de emprego, devido as mudanças bruscas que estão a ocorrer, saem já de um cruel sistema de desigualdade para entrarem em um sistema mais cruel ainda de exclusão. Agravando tal situação, perante o sistema de exclusão, o Estado providência encontra-se desarmado, visto que sua situação pressupõe uma relação salarial estável, mesmo quando se trata de produzir assistencialismo para os desprovidos.*

<sup>23</sup> Como veremos mais adiante, tal ideia constitui-se na base para a política de direitos humanos

<sup>24</sup> Neste sentido para Boaventura, a grande questão é saber se “pós” em pós-moderno significa o mesmo que “pós-“ em pós-colonial. Trata-se portanto, em saber os limites de uma crítica radical da modernidade.

<sup>25</sup> Presentes em autores como Rorty (1979)

suas concepções culturais, filosóficas, sociais e políticas, Boaventura entende que tais características não bastam para uma teoria “pós” moderna<sup>26</sup> ou pós-colonial. Isso fica claro no pensamento do autor, dado que se a modernidade estabelece uma tensão entre regulação e emancipação no qual é constitutiva das suas duas grandes tradições teóricas – liberalismo e marxismo – sendo que ao liberalismo foi atribuído o confinamento das possibilidades emancipatórias ao capitalismo e o marxismo ao pós-capitalismo, não se pode reconhecer que dado o caráter extremamente colonialista do capitalismo o horizonte pós-capitalista desenhado pelo marxismo seja também, necessariamente, pós-colonial (Santos, 2011, p. 31).

É por isso que, para Boaventura, na sua concepção de pós-modernismo de oposição, há uma centralidade maior no plano epistêmico para o colonialismo. Com isso, são colocados em “*xequê*” as relações entre norte-sul, estabelecendo uma “*nova*” orientação epistemológica, política e cultural para se *desfamiliarizar* com o Norte imperial e aprender com o Sul, incluindo aqui, como veremos a questão dos direitos humanos:

“Posso concluir que, em contraposição às correntes dominantes do pensamento pós-moderno e pós-estruturalista, o pós-moderno de oposição concebe a superação da modernidade ocidental a partir de uma perspectiva pós-colonial e pós-imperial. Podemos dizer que o pós-moderno de oposição posiciona-se nas margens ou periferias mais extremas da modernidade ocidental para daí lançar um novo olhar crítico sobre esta.” (Santos, 2011, p. 34).

Para Boaventura, portanto, essa reconstrução da modernidade a partir do sul<sup>27</sup> faz com que o pós-modernismo de oposição seja mais pós-colonial do

---

<sup>26</sup> De acordo com o autor, o pós-modernismo dominante mistura a crítica do universalismo ocidental com a reivindicação da singularidade do ocidente. Além do mais, concebe a pós-modernidade como característica do capitalismo tardio, e tardio, não que vem mais tarde, mas sim o capitalismo avançado, que vai adiante (Santos, 2011, p. 30)

<sup>27</sup> Esse processo de reconstrução da modernidade, tem como pressuposto, a superação do modelo de racionalidade ocidental. Para isso, propõe o sociólogo português uma sociologia das ausências. Seu objetivo principal é justamente transformar objetos impossíveis em possíveis, transformando com isso, as ausências em presenças. (Santos, 2003, p. 744). Portanto, não há uma maneira única e unívoca de não existir, porque são vários as lógicas e os processos através dos quais a razão metonímica produz a não existência do que não cabe na sua totalidade e no seu tempo linear. Há produção de não existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de modo irreversível” (Santos, 2003, p. 744). A sociologia das ausências, busca a superação das totalidades homogêneas e excludentes bem como da razão metonímica que as sustêm, colocando em questão às cinco lógicas de produção de não existência: a) A ecologia dos saberes: busca superar a lógica da monocultura dos saberes e do rigor científico, questionando e identificando outras formas de saberes e outros critérios de rigor que operam em contextos sociais declarados não existentes pela razão metonímica. A ideia central baseia-se, portanto, na ideia da incompletude dos saberes; b) A ecologia das temporalidades: A ideia principal desta lógica é justamente confrontar a ideia da monocultura do tempo linear com a ideia de que o tempo linear é uma entre muitas concepções de tempo, e com isso, o mundo como nossa unidade de análise, passa a demonstrar que não é a concepção mais praticada. Neste domínio, através da sociologia das ausências, busca-se libertar as práticas sociais do seu estatuto de resíduo, buscando demonstrar a diversidade de práticas sociais diversas do modelo ocidental eurocêntrico; c) A ecologia dos reconhecimentos: Neste ponto, a sociologia das ausências confronta-se e articula os princípios da igualdade e da



que pós-moderno. Isso está clara medida em que, para o sociólogo português, a transição paradigmática seria menos radical se fosse pensada exclusivamente a partir da modernidade ocidental, ou seja, pensada de forma não transacional. Essa conclusão baseia-se em duas premissas básicas. A primeira é a natureza colonialista da modernidade ocidental. A segunda, na relação entre colonialismo e capitalista. Ambos, nem sempre estiveram correlacionados. No passado, houve colonialismo como relação política sem capitalismo, mas desde o século XV, o capitalismo não é pensado sem colonialismo, ou vice-versa. Isso demonstra para o autor, que apesar de mutuamente constituídos, capitalismo e colonialismo não se confundem. O capitalismo pode se desenvolver-se sem colonialismo, enquanto relação política, mas não pode sem o colonialismo enquanto relação social<sup>28</sup>. (Santos, 2010, p. 37).

No que diz respeito aos estudos pós-coloniais Boaventura entende ser *conflituoso* se comparado com sua teoria de pós-colonial de oposição. Isso decorre

---

*diferença abrindo espaço para a possibilidade de diferenças iguais, baseado em uma ecologia de diferenças feita de reconhecimentos recíprocos. Funda-se na desconstrução tanto da diferença como da hierarquia, confrontando a colonialidade do modelo ocidental capitalista, na medida em que neste modelo identifica-se a diferença com desigualdade ao mesmo tempo em que se arroga o privilégio de determinar quem é igual e quem é diferente; d) A ecologia das trans-escalas: A lógica da escala global é uma das escalas confrontadas pela sociologia das ausências, através da recuperação do que no local não é efeito da globalização hegemônica. Por um lado o local é desglobalizado identificando-se o que nele não foi integrado na globalização hegemônica, por outro, ao desglobalizar o local, a sociologia das ausências explora a possibilidade de uma globalização contra-hegemônica, ampliando a diversidade das práticas sociais e com isso, oferecendo alternativas ao modelo de globalização hegemônica; e) A ecologia da produtividade: Consiste, na recuperação e valorização dos sistemas alternativos de produção, das organizações econômicas populares, das cooperativas operárias, das empresas autogeridas etc. Este, é para Boaventura, o domínio mais controverso da sociologia das ausências, na medida em que, põe em questão o paradigma do desenvolvimento e do crescimento econômico e por conseguinte, da lógica de acumulação sobre os que sustentam a globalização capitalista. Dentro destas lógicas, em cada um dos domínios, a sociologia das ausências busca revelar a diversidade e a multiplicidade das práticas sociais, credibilizando-as em contraposto as práticas sociais hegemônicas, sustentando a ideia de que a realidade não pode ser reduzida ao que existe. (Santos, 2003, p. 750). O elemento subjetivo da sociologia das ausências está fundada na consciência cosmopolita e no inconformismo ante o desperdício da experiência ante a carência cuja satisfação está no horizonte de possibilidades. Portanto, através da sociologia das ausências, procede-se à ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes de modo a identificar as tendências de futuro sobre as quais pode-se maximizar a probabilidade de esperança em relação à probabilidade de frustração. (Santos, 2003, p. 753). Enquanto no âmbito da sociologia das ausências expande-se o domínio das práticas sociais já disponíveis, a sociologia das emergências busca expandir o domínio das práticas sociais possíveis, dentro dos seguintes campos sociais: a) Experiências de conhecimentos: busca o conflito e diálogo entre as diversas formas de conhecimento, sendo que as experiências mais ricas ocorrem no campo da biodiversidade, na medicina, na justiça, na agricultura e nos estudos de impacto ambiental e tecnológico; b) Experiências de desenvolvimento, trabalho e produção: Este trata de conflitos entre formas e modos de produção diferentes, baseados na economia solidária ou seja, em forma de produção *cofeministas*, organizações econômicas populares, formas de redistribuição social assentes na cidadania e não na produtividade, experiências de comércio justo, contraposto ao comércio livre, lutas pelos parâmetros de trabalho e pelo novo internacionalismo operário; c) Experiências de reconhecimento: Busca o diálogo entre sistemas de classificação social, buscando as margens dos sistemas dominantes – natureza capitalista, racismo, sexismo e xenofobia – experiências de natureza anticapitalista – ecologia anticapitalista, multiculturalismo, constitucionalismo multicultural etc.; d) Experiências de democracia: O diálogo trava-se justamente entre o modelo hegemônico de democracia (democracia representativa liberal) e a democracia participativa; e) Experiências de comunicação e informação: Trata-se de diálogos derivados da revolução das tecnologias de comunicação globais e por outro pelas redes de comunicações independentes, transnacionais e, alternativos.*

<sup>28</sup> Boaventura propõe um conceito amplo de colonialismo. Define-o como o conjunto de trocas extremamente desiguais que assentam na privatização da humanidade mais fraca como condição para excluir como descartável. Neste sentido, determina a diferenciação clara entre capitalismo e colonialismo pois aquele enquanto formação social não tem de sobre explorar todos os trabalhadores e por definição não pode excluir e descartar todas as populações, mas por outro lado não pode existir sem a existência de populações exploradas e descartadas. Por isso, não se pode confundir a luta anti-capitalista e a luta anti-colonial.

primeiramente do fato que em relação aos estudos pós-coloniais centram-se na maioria dos casos apenas no viés cultural: Trata-se de uma investigação importante, mas que se ficar confinada à cultura, pode correr o risco de ocultar ou esquecer a materialidade das relações sociais e políticas que tornam possível a reprodução destes discursos e práticas simbólicas. Sem querer estabelecer prioridades entre lutas econômicas, sociais, políticas ou culturais – para mim, todas elas são políticas quando confrontam as estruturas de poder. Enfatizar, portanto, o reconhecimento da diferença a partir de um viés interculturalista sem, por outro lado, enfatizaras condições econômicas, sociais e políticas que garantem a igualdade na diferença, é correr o risco de combinar denúncias radicais com passividade ante as tarefas de resistência. (Santos, 2011, p. 39). Isso denota-se a partir da análise do capitalismo global aonde não há para o autor, o reconhecimento da diferença (racial, étnica, sexual, religiosa etc.) sem redistribuição social. Em segundo lugar, a conflituosidade entre os estudos pós-coloniais e o pós-colonialismo de oposição, decorre do fato que nas concepções dominantes há uma ênfase no colonialismo como fator explicativo das relações sociais. Isso para o autor português gera um grave erro interpretativo visto que mesmo nas sociedades coloniais e ex-coloniais, o capitalismo e o colonialismo são partes integrantes e diferenciadas da mesma constelação de poderes, não sendo adequado, privilegiar o estudo de um deles. Isso faz com que, nos estudos pós-coloniais de oposição, ao contrário dos estudos dominantes, haja ênfase tanto na modernidade ocidental como no capitalismo. Isso leva à conclusão de que sendo os estudos pós-coloniais de oposição decorrentes dos estudos pós-modernistas de oposição, tenha-se um aprofundamento, ou um “ir além” tanto no pós-modernismo como no pós-colonialismo. Isso possibilitaria para o autor uma *compreensão não ocidental do mundo* em toda a sua complexidade, incluindo, por óbvio, a complexidade dos direitos humanos. Esta abrangência (política, filosófica, cultural, econômica e social) baseia-se na *globalização contra-hegemônica*<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> “De fato, o que chamamos de globalização é apenas uma das formas de globalização, globalização neoliberal, sem dúvida a forma dominante e hegemônica da globalização. A globalização neoliberal corresponde a um novo regime de acumulação de capital, um regime mais intensamente globalizado que os anteriores, que visa, por um lado, dessocializar o capital, libertando-o dos vínculos sociais e políticos que no passado garantiram alguma distribuição social e, por outro, submeter a sociedade no seu todo à lei do valor, no pressuposto de que toda a atividade social se organiza melhor quando se organiza sob a forma de mercado. A consequência principal desta dupla transformação é a distribuição extremamente desigual dos custos e das oportunidades produzidos pela globalização neoliberal no interior do sistema mundial, residindo aí a razão do aumento exponencial das desigualdades sociais entre os países ricos e os países pobres e entre ricos e pobres no interior do mesmo país (...) Em minha opinião, é nesta globalização alternativa e no sem embate com a globalização neoliberal que estão sendo criados novos caminhos da emancipação social. Este embate, que metaforicamente pode ser caracterizado como um embate entre o Norte e o Sul. A globalização contra-hegemônica centra-se, por isso, no combate contra a exclusão social, um combate que nos seus termos mais latos inclui não só as populações excluídas mas também a natureza. A erradicação do fascismo social constitui, desse modo, o objetivo número um, e daí que a sociedade civil incivil surja como base social privilegiada dos combates contra-hegemônicos (...) O cosmopolitismo subalterno de oposição é a forma político-cultural de globalização contra-hegemônica. É numa palavra, o nome dos projectos emancipatórios cujas reivindicações e critérios de inclusão social se projectam para além dos horizontes do capitalismo global. (Santos, 2001).” Para Boaventura de Sousa Santos a globalização possui duas leituras: paradigmática e subparadigmática. A primeira afirma que os últimos sessenta anos inauguram um período de transição paradigmática no sistema

É importante frisar, que, o próprio Boaventura consente na dificuldade teórica de seus próprios argumentos. Identifica o autor, três grandes *desafios*, nos quais, dois deles, servem para o nosso argumento. O primeiro deles consiste em determinar em que medida a cultura e a filosofia política ocidental é indispensável para reinventar a emancipação social, e obviamente, uma teoria emancipatória dos direitos humanos. *Em outras palavras: é possível pensar a existência de direitos humanos desconsiderando a ideia de direitos fundamentais?* Exemplos de tais elementos são direitos humanos, secularismo, cidadania, Estado, sociedade civil, igualdade perante a lei, democracia, justiça social, racionalidade científica e soberania popular. Tais conceitos para o autor foram além de negados na prática, utilizados para destruir culturas políticas alternativas. O outro desafio consiste em maximizar a *interculturalidade* sem subscrever o relativismo cultural e epistemológico, desafio este, mediado pela hermenêutica diatópica.

Feito todas estas considerações, gostaríamos de nos ater, a partir de agora, mais especificamente aos argumentos propostos pelo sociólogo português, no que diz respeito à *concepção intercultural e, portanto, pós-colonial*<sup>30</sup> de direitos humanos, no parte do

---

*mundial, ou seja, um período de crise e de criatividade social e política radicalmente nova. Para o sociólogo português, tal crise do regime de acumulação de capital e do modo de regulação moderna são meros sintomas de uma crise mais profunda: uma crise civilizatória. No que diz respeito à leitura subparadigmática, denota a globalização com um grande processo de ajuste estrutural dentro do contexto capitalista, determinando o fim da regulação nacional para dar surgimento à regulação transnacional, com isso, modificando gravemente o papel regulativo do Estado-nação para emergir um “Estado transnacional.” (Santos, 2001, p. 51). No que diz respeito ao primeiro modelo “paradigmático”, Boaventura propõe duas espécies de transição de paradigmas: a epistemológica e a societal. A primeira ocorre entre o paradigma dominante da ciência moderna e o paradigma emergente, que é denominado pelo autor de “conhecimento prudente para uma vida decente.” Para o sociólogo português, a redução da emancipação moderna foi incentivada pela redução e conversão da ciência na principal força produtiva do capitalismo, fazendo com que a ciência moderna, além de ocidental e capitalista, tornasse modelo sexista, na medida em que através dos dualismos conseguiu transformar as experiências dominantes em experiências universais, atuando através do método positivista como redutor das complexidades sociais. A racionalidade cognitivo-instrumental da ciência moderna, se impôs sobre as demais racionalidades do pilar da emancipação, levando a uma primazia do conhecimento regulação, especialmente, do princípio do mercado sobre os demais princípios, fazendo com que a ordem se transformasse em forma hegemônica de saber e o caos em forma hegemônica de ignorância, permitindo a recodificação do conhecimento regulação no conhecimento emancipação. Assim, o estado de saber no conhecimento emancipação passou a estado de ignorância no conhecimento regulação (solidariedade recodificada como caos) e, inversamente, a ignorância no conhecimento emancipação passou a estado de saber (o colonialismo recodificado como ordem). Portanto, o paradigma científico da modernidade baseado no modelo positivista, como força produtiva do capitalismo, passou a gerar os déficits da modernidade juntamente com o direito, que através do paradigma científico foi transformado em ciência jurídica. A partir desta constatação, Boaventura propõe o rompimento epistemológico através das representações inacabadas da modernidade, principalmente através do princípio da comunidade em suas duas dimensões: participação e solidariedade. Assim, o conhecimento emancipação baseado no conhecimento emancipação deverá ser um conhecimento com caráter argumentativo e retórico, rompendo, portanto, com uma das principais características da ciência moderna: a naturalização do conhecimento através das verdades objetivantes. Dessa forma, a “novíssima retórica” deverá ser reguladora das práticas argumentativas, superando a dicotomia entre ciência natural e ciência social, revalorizando, desta forma, os estudos humanísticos. A partir da avaliação do paradigma da ciência moderna (epistemologia da cegueira), a reconstrução de um novo senso comum emancipatório passa necessariamente, para Boaventura, por uma sociologia das ausências fundada na epistemologia das ausências, da qual recorrendo a uma forma de conhecimento que não reduza a realidade àquilo que exista, possibilite o alargamento de realismo, incluindo, com isso, as realidades emergentes. Já a dimensão social da transição paradigmática ocorre, de acordo com Boaventura, entre o paradigma dominante – sociedade patriarcal, produção capitalista, identidades-fortaleza, democracia autoritária, desenvolvimento global, desigual e excludente e um conjunto de paradigmas novos ainda não definidos pelo autor. Para tanto ver (Santos, 1998, 1999, 2000, 2000, 2001, 2002, 2003). Interessante ainda, referir-se as discussões feitas por Boaventura aonde a partir da análise do Fórum Social Mundial propõe novas formas de legalidade cosmopolita subalterna. Para isso ver: Santos, 2011, p. 399-431).*

<sup>30</sup> Mais uma vez, devemos deixar claro que para o autor, a moderna concepção de cidadania sempre esteve vinculado ao

rompimento do conceito jurídico de direitos fundamentais, tido estes como categorias principiológicas baseado em uma concepção universal de dignidade humana.

De acordo com o autor, a ideia de direitos humanos enquanto guião emancipatório, é de muito tempo, uma ideia suspeita. À forma como os direitos humanos se transformaram, nas últimas duas décadas na linguagem política progressista causa uma grande perplexidade. Isso porque, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, foram parte integrante da política internacional principalmente, pelas forças de esquerda. No entanto, duplos critérios foram utilizados. Tanto nos países centrais ou periféricos, as forças progressistas utilizaram-se do discurso marxista para formular uma política emancipatória. Mas, com a queda de tal projeto político, o discurso dos direitos foi novamente invocado para preencher este vazio deixado pelo socialismo. Neste ponto, para Boaventura, *“os direitos humanos somente poderiam preencher este vazio caso fosse adotado em relação a eles uma política radicalmente diferente da política liberal hegemônica”*, incluindo todos os seus aspectos. Isso quer dizer, que poderíamos situar o pensamento do sociólogo no sentido que, os pressupostos caracterizados dos direitos humanos propostos pela modernidade a partir da teoria política liberal, calcada esta no racionalismo contratual e no jusnaturalismo positivista deveriam ser rediscutidos. Isso fica claro quando o autor afirma:

“(…) a complexidade dos direitos humanos reside em que estes podem ser concebidos e praticados, quer como forma de localismo globalizado, quer como forma de cosmopolitismo subalterno e insurgente, em outras palavras, quer como globalização hegemônica, quer como globalização contra-hegemônica. A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais e abstratos, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado, e, portanto, como forma de globalização hegemônica. Para operar como forma de cosmopolitismo insurgente, como globalização contra-hegemônica, os direitos humanos têm de ser reconceptualizados como interculturais. Concebidos como direitos universais, como tem sido sucedido, os direitos humanos tenderão sempre a ser um instrumento do ‘choque de civilizações’ tal como concebe Samuel Huntington, ou seja, como arma do ocidente contra o resto do mundo (West againsttherest). Pelo contrário, o multiculturalismo emancipatório, tal como eu entendo, é pré-condição de uma condição equilibrada e mutualmente potenciadora..” (Santos, 2010, p. 349).

Uma das grandes falácias, de acordo com o autor Boaventura de Sousa Santos foi a conceptualização dos direitos humanos como fundamentais e universais. Tal universalidade proposta a partir da Segunda Guerra e calcada no racionalismo jusnaturalista incorporado a partir da modernidade com as teorias contratualistas estabeleceu um conceito “culturalmente ocidental” de direitos humanos. Nesse sentido, afirma categoricamente que:

“(…) em minha opinião, a questão da universalidade dos direitos humanos é uma questão cultural do ocidente. Logo os direitos humanos são universais apenas quando olhados do ponto de vista ocidental (…). O único fato transcultural é a relatividade de todas as culturas. Significa que todas as culturas tendem a definir como universal os valores que consideram fundamental.” (Santos, 2011, p. 443).

Tal universalização para o autor, foi uma forma de “defesa” em relação a qualquer forma de questionamento teórico uma vez que posta, a questão da universalidade nega a universalidade de quem questiona, independente da resposta que lhe for dada. Isso fez com que para ele, outras estratégias argumentativas tenham sido postas para defender a ideia de direitos humanos universais. Entre tais estratégias está (e aqui nos encontramos) aqueles que defendem a premissa de que os direitos humanos são universais porque são pertença de todos os seres humanos enquanto seres humanos, pois eles são inerentes à natureza humana. A crítica de Boaventura, afirma que esta linha calcada no jusnaturalismo racionalista-contratualista evita a questão e desloca seu objeto. Para o autor, uma vez que os seres humanos não detêm os direitos por serem seres, mas porque são humanos, é a questão não respondida da universalidade da natureza que torna possível uma resposta fictícia à questão da universalidade dos direitos humanos. Isso porque, ainda de acordo com o sociólogo, o conceito de direitos humanos está firmado em um conjunto de elementos tipicamente ocidentais: existe uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente; o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irredutível que deve ser defendida da sociedade ou mesmo do Estado. Todos esses argumentos propostos pelo pensamento jusnaturalista, seria contraditório uma vez que *há(veria) várias espécies de “dignidade humana” dependendo da cultura existente*. Logo, a ideia de “universal” *não seria pelo fundamento em si, mas sim pelas razões que levaram a universalidade*.

Consubstanciando esse argumento, afirma Boaventura que a história dos direitos humanos no período após a Segunda Guerra, demonstra que suas políticas estiveram sempre à serviço das forças econômicas, geopolíticas e ideológicas dos Estados capitalistas do Norte<sup>31</sup>. Um discurso generoso e sedutor sobre universalidade coincidiu e coexistiu com atrocidades em países africanos, demonstrando claramente a dualidade ideológica:

---

<sup>31</sup> Tal premissa também foi defendida por Chomsky. CHOMSKY, Noam. *O Novo Humanismo Militar - Lições do Kosovo. Campo das Letras*: 2001. p. 258. Da mesma forma, Richard Falk tem feito tais avaliações. Para tanto, ver: FALK, Richard. *Human Rights and State sovereignty. Nova York, Holmes and Meier*, 2003.

[...] do meu ponto de vista o mesmo se poderia dizer sobre os direitos humanos, considerados no Ocidente como um dos maiores monumentos da civilização colonialista ocidental. A formulação asséptica e ahistórica que se auto-concederam oculta o lado negro de suas origens, desde os genocídios da expansão europeia até o holocausto(...) O imperialismo cultural e o epistemicídio são parte da trajetória histórica da modernidade ocidental. Após séculos de trocas culturais desiguais, será justo tratar todas as culturas de forma igual? Será necessário tornar impronunciáveis algumas aspirações da cultura ocidental para dar espaço à pronunciabilidade de outras aspirações de outras culturas?.” (Santos, 2010, p. 350).

Para Boaventura, seguindo sua premissa pós-colonialista de oposição, seria necessária uma *nova arquitetura de direitos humanos* baseada, tanto em *uma nova fundamentação como uma nova justificação*, é dizer, **uma redefinição dos pressupostos básicos do jusnaturalismo racionalista-contratualista, em face de sua íntima ligação histórica com o colonialismo**<sup>32</sup>. Em outras palavras, uma concepção intercultural e pós-imperial de direitos humanos é em primeiro lugar e, antes de mais nada, uma *tarefa epistemológica* (Santos, 2011, p. 463). Tal “tarefa” é baseada em quatro grandes premissas: superação do debate entre universalismo e relativismo; identificação das preocupações isomórficas entre diferentes culturas, visto que todas as culturas possuem concepção de dignidade humana; afirmação de que todas as culturas são problemáticas e incompletas e, por último, que todas as culturas determinam diferentes concepções de direitos humanos baseadas em diferentes concepções de dignidade humana. Necessário seria, portanto, para o autor, fomentar-se a auto-reflexividade a respeito da incompletude cultural, redifinindo, portanto, todos os pressupostos conhecidos sobre a justificação epistemológica dos direitos humanos, tarefa esta da hermenêutica diatópica.

A hermenêutica diatópica visa justamente buscar este diálogo entre diversas concepções de dignidade humana<sup>33</sup> para, a partir dele, buscar uma troca de diferentes

---

<sup>32</sup> É possível perceber no pensamento do autor, a conexão direta entre modernidade, colonialismo e direitos humanos. Nesse sentido segue o pensamento: “Enquanto entre os séculos XVI e XVIII a modernidade se assumiu como um projeto universal e ocidental, do século XIX em diante, reconceitualizou-se como universal, do ponto de vista supostamente universal. Os direitos humanos universais ocidentais tornaram-se então direitos humanos universais. A partir daí desenvolveu-se uma relação totalizadora entre vitimizadores e vítimas – a zona de contato colonial – que embora desigual nos seus efeitos, brutalizou ambos, forçando-os a partilhar uma cultura comum de dominação caracterizada, pela produção sistêmica de visões rarefeitas e empobrecidas de diferentes culturas, presentes na zona de contato (...)Do meu ponto de vista, o mesmo poderia ser dito sobre os direitos humanos, considerados no ocidente como um dos maiores monumentos da civilização ocidental. A formulação asséptica e ahistórica que se auto-concederam oculta o lado negro das suas origens, desde os genocídios da expansão europeia, até o Thermidor e o Holocausto.”(Santos, 2010, p. 350).

<sup>33</sup> Veja as afirmações de Boaventura: 1)Todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas concebem em torno de direitos humanos. Com isso, a adoção de modelos jurídicos eurocêntricos de suposta validade universal constituem-se, na maioria dos casos, em formas de dominação, baseadas em diferenças de classe, etnias, raça ou sexo e na negação de identidades

saberes e diferentes universos de sentido, para que no processo de diálogo intercultural haja uma troca entre as diversas concepções de dignidade humana. Nas palavras de Boaventura:

“(…) Compreender determinada cultura a partir do *topoi* de outra cultura é uma tarefa muito difícil e, para alguns, impossível. Partindo do pressuposto de que não é uma tarefa impossível, proponho, para a elevar a cabo, uma hermenêutica diatópica, um procedimento hermenêutico que julgo adequado para nos guiar nas dificuldades a enfrentar, ainda que não necessariamente para superá-las inteiramente”. (Santos, 2003, p. 443).

O processo hermenêutico diatópico baseia-se justamente na idéia de que os *topoi* de uma dada cultura são incompletos, por mais fortes que sejam. No entanto, o objetivo central da hermenêutica diatópica *não é atingir a completude cultural, mas ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua a partir de um diálogo que se desenrola*. Nisso “reside seu caráter diatópico.” (Santos, 2003, p. 444).<sup>34</sup> O reconhecimento, portanto, das incompletudes mútuas é condição essencial de um diálogo intercultural. Exemplo pode ser dado entre a concepção secular dos direitos humanos e as concepções religiosas, como o caso do islamismo e hinduísmo.

A partir do ponto de vista do *dharma*, os direitos humanos, afirma Boaventura de Sousa Santos, são incompletos, na medida em que não buscam estabelecer uma ligação entre os indivíduos e o cosmo, portanto, a concepção ocidental de direitos humanos, a partir do *topoi* hinduísta, está contaminada por uma simplicidade entre direitos e deveres. De outro lado, olhando a partir da visão ocidental, o *dharma* também é incompleto dado sua não dialeticidade a favor da harmonia, ocultando injustiças. Além do mais, não se preocupa com princípios ocidentais de ordem e democracia, liberdade e autonomia de vontade, fazendo a ausência de direitos fundamentais que o indivíduo se torne frágil para evitar de ser subjugado (Santos, 2003, p. 446). Essa mesma análise pode ser dada no “*topos*” dos direitos humanos e o *topos* da *ummana* cultura religiosa<sup>35</sup> islâmica. Vista a partir da *uma* a incompletude

---

*e direitos, considerados incompatíveis com as definições eurocêntricas de uma determinada ordem social. 2) Todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana. Neste ponto, as diferentes formas de opressão e dominação cultural geram formas de resistência, de mobilização e de subjetividades que invocam noções de justiça diferenciadas. 3) Todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana, algumas mais amplas e abertas do que outras.*

<sup>34</sup> Aliás, como afirma o próprio Boaventura, “a luta pelos direitos humanos e, em geral, pela defesa e promoção da dignidade humana não é um mero exercício intelectual, é uma prática que é fruto de uma entrega moral, afetiva e emocional baseada na incondicionalidade do inconformismo e da exigência da ação.” (Santos, 2003, p. 444).

<sup>35</sup> Geertz (1989), definindo o termo cultura – a partir de uma matriz antropológica – como um padrão de significados e símbolos historicamente incorporados, no qual os homens herdaram e comunicam-se desenvolvendo suas atividades em relação à vida, também atribui aos símbolos sagrados – presente nas crenças religiosas – todos os elementos definidores do termo “cultura”. Os símbolos sagrados funcionam – culturalmente – para sintetizar o ethos de um povo, o caráter, a qualidade de vida, seus padrões morais e éticos e principalmente sua visão – cultural – de mundo. Na crença e na prática religiosa, o ethos de um povo torna-se razoável, pois representa um tipo de vida adaptado ao estado das coisas que a visão de mundo descreve. Essa visão de mundo, baseada

dos direitos individuais reside no fato de não haver possibilidade de fundar-se laços de solidariedade em uma determinada sociedade. De outro lado, visto a partir dos direitos humanos individuais é fácil denotar as diversas desigualdades entre homens e mulheres ou entre muçulmanos e não muçulmanos. (Santos, 2003, p. 447)

Esse processo hermenêutico diatópico denota a fraqueza fundamental da cultura ocidental que consiste, justamente, em estabelecer ou tentar estabelecer dicotomias rígidas entre indivíduo e sociedade, levando ao individualismo possessivo, narcisismo, alienação e anomia. (Santos, 2003, p. 447). Aliás, a modernidade ocidental tem como grande característica, para Boaventura, o imperialismo e epistemicídio cultural. Isso leva justamente ao fato de que após anos de trocas culturais desiguais entre o norte e o sul, onde o norte através de seu imperialismo denegou as minorias culturais como forma de imposição capitalista, é necessário justamente a inversão desses valores ou, em outras palavras:

“(…) paradoxalmente – e contrariando o discurso hegemônico  
- é precisamente no campo dos direitos humanos que a

---

*na crença (cultural) religiosa, objetiva transformar uma visão, em preferências morais e éticas. Essas visões específicas sobre o etnos invocam sentimentos culturais de ordem moral e ética que passam a ser tomados culturalmente como verdade. Os símbolos religiosos - a partir de determinada cultura – formulam a congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica. Para Langer (1960) a religião é: a) um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas e duradoras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. O estudo da cultura está intimamente ligado com a visão sobre etnos e, portanto, sobre religião, na medida em que sendo a cultura o conjunto de símbolos que determinam uma visão de mundo e uma forma ética e moral de agir em sociedade, não se pode jamais abandonar do elemento cultura, o elemento social, entrando apenas no mundo da metafísica. Os atos culturais e suas formas simbólicas são acontecimentos sociais, que geram acontecimentos sociais, e com isso, uma visão própria sobre a sociedade, ou seja, a cultura e os símbolos religiosos (como decorrência da cultura) possuem duas funções: a primeira é dar significado a determinada realidade social e psicológica, e a segunda é justamente modelar determinada realidade social de acordo com o padrão cultural. No que diz respeito especificamente às atividades religiosas como elementos decorrentes da cultura, elas induzem a duas espécies de disposições: a primeira é a motivação, que consiste na tendência persistente para executar certos tipos de atos e experimentar certos tipos de sentimentos em determinadas situações – exaltação, melancolia, autoconfiança, autopiedade etc. A segunda consiste em que determinados padrões de conduta social são colocados no arcabouço cósmico, tornando-se símbolos sagrados, induzindo a certas disposições de comportamento no seio da sociedade, formulando ideias específicas sobre ordem, ética e verdade religiosa – transcendental. A religião, passa a ser o complemento dos padrões culturais da existência humana. Portanto, a questão da religião como fator cultural, serve tanto para moldar comportamentos objetivos, firmados em um determinado etnostranscendental (valores éticos e sociais) como também a religião atua sobre o elemento psicológico da natureza humana, ajudando as pessoas a suportarem situações de pressão emocional. Em outras palavras, “os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para a sua capacidade de compreender o mundo, mas também, para que, compreendendo-o, deem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soltar ou alegremente.” (Geertz, 1989, p. 120). A perspectiva religiosa torna-se (como a perspectiva cultural) um sentido específico de “ver”, “compreender”, “entender”. É uma forma particular de olhar a vida e construir o mundo. Portanto, repousa a perspectiva religiosa no sentido do que seja o “verdadeiramente real” e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural que são, se devotam a produzi-lo e intensificá-lo, para tentar tornar inviolável pelas revelações discordantes de determinada experiência secular, elevando uma visão metafísica (de vida e de mundo) mediante a atividade persuasiva. Para a antropologia como ciência, a importância da religião está na capacidade de servir tanto para um indivíduo como para um grupo, bem como das disposições mentais que os ensinamentos metafísicos estabelecem. Os conceitos religiosos, sendo conceitos culturais, espalham-se para além de seus contextos especificamente metafísicos, fornecendo, também, um arcabouço de ideias gerais sobre determinada experiência intelectual, emocional e moral. Portanto, para Geertz (1989), uma religião ou conceitos religiosos nunca podem ser vistos apenas como conceitos metafísicos ou éticos.*



cultura ocidental tem de aprender com o sul, para que a falsa universalidade atribuída aos direitos humanos no contexto imperial seja convertida em uma nova universalidade, construída a partir de baixo, o cosmopolitismo”. (Santos, 2003, p. 452).

O ponto mais problemático da hermenêutica diatópica, para Boaventura, é justamente a concepção das culturas como entidades incompletas<sup>36</sup>. Portanto, para um multiculturalismo progressista, na ideia de Boaventura, deve-se seguir as seguintes orientações: 1) a incompletude<sup>37</sup> é o ponto de partida e, não o ponto de chegada, mais precisamente a completude cultural “(...) é a condição que prevalece no momento que antecede o início do diálogo intercultural.”; 2) possuindo as culturas grande variedade interna, a consciência dessa variação cultural aprofunda-se à medida que a

---

<sup>36</sup> Como ressalta Boaventura (2003), partindo da incompletude das culturas, poder-se-ia argumentar que somente as culturas completas poderiam participar de diálogos interculturais sem perderem o risco de se descaracterizarem ou serem absorvidas por culturas mais fortes, tornando-se essa ideia de incompletude instrumento perfeito de hegemonia cultural. No entanto, essa linha de argumento é convincente quando aplicada a culturas não ocidentais, que foram “reféns” de um epistemicídio cultural. As culturas frágeis (como o caso das culturas dos povos indígenas da América Latina) foram descaracterizadas pela cultura ocidental, que agora recomenda-lhes a ideia de incompletude cultural como pressuposto de diálogo intercultural, tornando-se um “exercício macabro, por mais emancipatórias que sejam suas intenções.” (Santos, 2003, p. 453).

<sup>37</sup> Barry (2001) é um dos grandes críticos do liberalismo político, no sentido de que esse processo de universalização abstrata atenta diretamente contra os direitos culturais particulares de cada povo. A diversidade cultural, para o autor, leva necessariamente a repensar os mecanismos de integração cultural entre diversas culturas dentro de um mesmo território nacional. Isso faz com que alguns pontos sejam determinados pelo autor: 1) necessidade da não discriminação, que determina a igualdade de oportunidades em todos os âmbitos sociais, econômicos, jurídicos e políticos. Dentro desta premissa principal, coloca o autor a necessidade de estabelecer quotas necessárias de participação das minorias culturais nos processos sociais. No entanto, a questão da premissa da incompletude cultural é problemática, do ponto de vista de Barry. Primeiramente é possível chegar-se a um conjunto comum de valores morais que devam ser respeitados, através de um diálogo intercultural ou, em outras palavras, um código de valores somente ocorrerá através de um diálogo intercultural aberto. No entanto, esta premissa do diálogo intercultural possui paradoxos. De um lado, para que se tenha um diálogo intercultural é necessário partir da premissa de que as diversas culturas possuem concepções diversas sobre o que seja dignidade humana e, portanto, valores culturais e morais (ou seja, parte-se do pressuposto das incompletudes culturais); no entanto, essa premissa leva certamente à intolerância cultural. Disso resulta que elevando o diálogo intercultural a partir da premissa da incompletude de cada cultura, afirma Barry que certamente as minorias culturais (culturas não ocidentais) continuaram utilizando-se do discurso “cultural” para violar os direitos humanos essenciais à natureza humana. Nas palavras do autor: “this means is that indigenous peoples with political authorities may want to violate basic principles of liberty and equality by, for example, discriminating on the basis of religion, given power to males exclusively, or operating membership rules that are sexually discriminatory. Religious minorities (e.g. Muslims in India) may want to impose personal laws that give unequal rights to men and women (that these laws are discriminatory is not controversial: every stat that incorporates Muslim personal laws entered reservation to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women that effectively gu the document.).” Nesse mesmo sentido, Parekh (2001) também sustenta a necessidade de um diálogo intercultural, no entanto sustenta a mesma premissa de Barry. A questão do multiculturalismo emancipatório, para Parekh, somente ocorrerá quando for estabelecido um conjunto de valores morais, sem, no entanto, desrespeitar os direitos das minorias étnicas e culturais. No entanto, o próprio autor afirma a problemática deste pressuposto, visto que ele parte da afirmação de “valores públicos” que, mesmo abertos para os diálogos, quando os valores culturais das minorias atingirem os valores públicos, tornando-se inconvenientes ou abusivos (veja por exemplo, a poligamia, a circuncisão feminina) estes devem prevalecer sobre aqueles. Isso nos leva a crer que tanto Barry como Parekh sustentam a existência de direitos absolutos e indissociáveis da natureza humana que de maneira nenhuma devem ser violados sob o argumento da diversidade cultural, sustentando dentro da teoria antropológica. Tanto é verdade que Barry, citando Parekh, afirma que os valores comuns que devem ser afirmados nos diálogos culturais estão incorporados nos direitos internacionais dos direitos humanos, no qual estes legitimam, sem sombra de dúvida, a proibição das violações humanitárias em nome da cultura, como, por exemplo, a proibição de casamentos forçados, da segregação política, social e econômica das mulheres em determinadas religiões, punições cruéis das crianças, circuncisão feminina, entre outras formas de tortura corporal.

hermenêutica diatópica progride; 3) o tempo em que ocorrerá o diálogo intercultural não poderá jamais ser estabelecido de forma unilateral, cabendo a cada comunidade decidir sobre o tempo em que iniciará o diálogo; 4) os temas sobre os quais haverá os diálogos interculturais deverão ser fruto de acordos mútuos e não impostos unilateralmente; 5) o multiculturalismo progressista e emancipatório pressupõe que o princípio da igualdade seja utilizado com o princípio do reconhecimento da diferença, impondo através da hermenêutica diatópica a seguinte regra, baseada esta no que Boaventura chama de novo meta-direito intercultural (Santos, 2010, p. 313): *“temos direitos a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferente quando a igualdade nos caracteriza.”* (Santos, 2003, p.458)

Portanto, partindo da premissa de que é necessário, à superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural, que todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas concebem em torno de direitos humanos<sup>38</sup>, de que todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana<sup>39</sup> e, ainda de que todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana, algumas mais amplas e abertas do que outras, *não há que se falar em fundamentalidade constitucional e muito menos em universalidade de direitos humanos*, pois direitos fundamentais e universais não são nada mais do que localismos globalizados ou formas de um pensamento abissal<sup>40</sup> dualista/colonialista<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Com isso, a adoção de modelos jurídicos eurocêntricos de suposta validade universal constituem-se, na maioria dos casos, em formas de dominação, baseadas em diferenças de classe, etnias, raça ou sexo, e na negação de identidades e direitos, considerados incompatíveis com as definições eurocêntricas de uma determinada ordem social.

<sup>39</sup> Neste ponto, as diferentes formas de opressão e dominação cultural, geram formas de resistência, de mobilização e de subjetividades que invocam noções de justiça diferenciadas

<sup>40</sup> O pensamento moderno ocidental e um pensamento abissal. Consiste num 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 e tal que “o outro lado da linha” desaparece enquanto realidade torna-se. (...)inexistente, e mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que e produzido como inexistente e excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera como sendo o Outro. A característica fundamental do pensamento abissal e a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. Este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética.(...)O conhecimento e o direito modernos representam as manifestações mais bem conseguidas do pensamento abissal. Dão-nos conta das duas principais linhas abissais globais dos tempos modernos, as quais, embora distintas e operando de forma diferenciada, são mutuamente interdependentes. Cada uma cria um subsistema de distinções visíveis e invisíveis de tal forma que as invisíveis se tornam o fundamento das visíveis. No campo do direito moderno, este lado da linha e determinado por aquilo que conta como legal ou ilegal de acordo com o direito oficial do Estado ou com o direito internacional. O legal e o ilegal são as duas únicas formas relevantes de existência perante a lei, e, por esta razão, a distinção entre ambos e uma distinção universal. Esta dicotomia central deixa de fora todo um território social onde ela seria impensável como princípio organizador, isto é, o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com direitos não oficialmente reconhecidos. Assim, a linha abissal invisível que separa o domínio do direito do domínio do não-direito fundamenta a dicotomia visível entre o legal e o ilegal que deste lado da linha organiza o domínio do direito. Assim, o imperialismo e constitutivo do Estado moderno. Ao contrario do que afirmam as teorias convencionais do direito internacional, este não e produto de um Estado moderno pré-existente. O Estado moderno, o direito internacional e o constitucionalismo nacional e global são produtos do mesmo processo historico imperial.SANTOS, 20008, P.1-2

<sup>41</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. O direito dos oprimidos. Coimbra: Editora Almedina, 2014.; SANTOS, Boaventura de Sousa. Poderá o direito ser emancipatório? Vitória: Faculdade de Direito e Fundação Boiteux, 2007. SANTOS, Boaventura

### 3. CONCLUSÃO

O pensamento de Boaventura contribui sobremaneira para enxergarmos o *novo constitucionalismo latino-americano*, e suas características próprias, não com os olhos colonizadores, mas a partir de lentes da *epistemologia do sul*. Trata-se de um pensamento conseqüente com as matrizes do Sul, libertas do pensamento do norte, necessário para desacorrentar o direito das prisões de pensamento europeias. Diante dos processos institucionalizantes de uma nova lógica proposta pelo novo constitucionalismo latino-americano, observa-se o avanço quanto à concepção de direitos, de sujeitos e de institucionalidades diferenciadas. O princípio do *sumak kawsay* ou *buenvivir*, fundado nas concepções dos povos originários aponta um direcionamento oposto às noções lançadas pelo pensamento moderno. Dar titularidade à natureza, *Pachamama*, encarando-a como sujeito de direito, capaz de atuar dentro de uma esfera jurídica, quebra as lições tidas pelo racionalismo moderno de dissociação entre sujeito e objeto, ou seja, entre ser humano e natureza, especialmente o olhar antropocêntrico que paira sobre a epistemologia hegemônica ocidental. O reconhecimento de sujeitos coletivos também marca esse movimento constitucionalista, reclamando ao Estado modificações estruturais capazes de compreender novos instrumentos de garantia destes direitos, não apenas como um somatório de individualidades, mas como coletividades complexas e pluriculturais. A lógica do Estado Moderno perde sua validade diante de realidades sociais díspares e diversas. Surge a necessidade de se relativizar o conceito de nação e o próprio conceito de Estado, buscando, ainda da integridade, a inclusão de povos e subjetividades políticas que sempre foram negadas pela lógica legalista e formalista que abraça, ainda nos dias de hoje, a maior parte das instituições estatais

A (des)construção do direito, a partir de uma visão externa, sociológica, faz-se necessária para iluminar as exegeses fechadas da dogmática. É demasiadamente importante esta visão, quando diante de um novo fenômeno, que não encontra

---

de Sousa. - *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

- *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 2006. Também publicado no Brasil, São Paulo: Editora Cortez, 2006 (2ª edição); *Epistemologías of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder/Londres: Paradigm Publishers, 2014. *Para descolonizar el occidente. Más allá del pensamiento abismal*. San Cristobal de las Casas, Chiapas: Editorial CideciUnitierra, 2011. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010; *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. Coimbra: Editora Almedina, 2013; *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007; *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, 2014; *Democracia al borde del caos. Ensayo contra la autoflagelación*. Bogotá: Siglo Del Hombre Editores/Siglo XXI Editores, 2014; *De las dualidades a las ecologías*. La Paz: REMTE-Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía, 2012; *Para descolonizar el occidente. Más allá del pensamiento abismal*. San Cristobal de las Casas, Chiapas: Editorial CideciUnitierra, 2011. *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Editorial Trotta, 2009. Também publicado na Argentina por ILSA.; *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*. Santa Cruz de la Sierra: CENDA, CEJIS, CEDIB, Bolivia, 2007; *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatória*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Marcos, 2006.

similitude com a concepção hegemônica mundial. O olhar não colonizador, para nós, é a melhor forma de se construir uma nova concepção sobre o constitucionalismo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. *Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”*. In: Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas. Manaus: PPGDA/UEA, PPGSCA/UFAM, Fundação Ford, UFAM, 2008.
- BOFF, Leonardo. *¿Vivir mejor o «el buen vivir»?*. Disponível em: <[http://www.otrodesarrollo.com/buenvivir/buenvivir\\_leonardoboff.pdf](http://www.otrodesarrollo.com/buenvivir/buenvivir_leonardoboff.pdf)>. Acesso em: 15 maio 2012.
- BOLÍVIA. *Constitución Política del Estado*. La Paz: Congreso Nacional, 2009. Disponível em: <<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/constudies.html>>. Acesso em: 03 ago. 2011.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. *Nação, Sociedade civil, Estado e Estado-Nação: uma perspectiva histórica*. 2008. Disponível em: <<http://www.bresserpereira.org.br/papers/2008/08.21.Na%C3%A7%C3%A3o.Estado.Estado-Na%C3%A7%C3%A3o-ar%C3%A7o18.pdf>>. Acesso em: 03 abr. 2014.
- DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. *O sumak kawsay (buen vivir) e o novo constitucionalismo latino-americano: uma proposta para concretização dos direitos socioambientais?* Anais do primeiro congresso de democracia e inclusão, PUC-PR, 2012,
- DERANI, Cristiane. *Direito Ambiental Econômico*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.
- DIEGUES, Antonio Carlos. *Realidades e falácias sobre pescadores artesanais*. Cemar-USP. São Paulo: Série de Documentos e Relatórios de Pesquisa, n. 7, 1993.
- EQUADOR. *Constitución Política de La República del Ecuador*. Riobamba: Congreso Nacional, 2008. Disponível em: <<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/constudies.html>>. Acesso em: 03 ago. 2014
- FALK, Richard. *Human Rights and State sovereignty*. Nova York, Holmes and Meier, 2003.
- FONSECA, Ozorio. *Pensando a Amazônia*. Manaus: Valer, 2011.
- GERTZ, Clifford. *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*. In *New Views of the Nature of Man*. Ed. J. Platt. pp:93–118. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- GARGARELLA, Roberto. *Teoría y Crítica del Derecho Constitucional*. Buenos Aires: Abeledo Perrot, 2008.
- HOBSBAWM; RANGER. *Introdução: A Invenção das Tradições*, In: HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (Orgs.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- HOUTART, François. *El concepto de sumak kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad*. Disponível em: <<http://alainet.org/active/47004&lang=es>>. Acesso em: 21 maio 2012.
- MARTÍNEZ, Esperanza. *Pachamama y Sumak Kawsai*. Disponível em: <<http://www.sicsal.net/reflexiones/CentenarioProanhoEMartinez.pdf>>. Acesso em: 12 abr. 2012.

- MAZZILI, Hugo Nigro. *A Defesa dos Interesses Difusos em Juízo: meio ambiente, consumidor, patrimônio cultural, patrimônio público e outros interesses*. 25. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.
- NINO, Carlos Santiago. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press, 1979.
- SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine, 1972.
- SALLY, MERRY. *Law as process. An anthropological approach*. London, Routledge, 1988.
- SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica da diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis, 2005.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatória*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Marcos, 2006.
- \_\_\_\_\_. *De las dualidades a las ecologías*. La Paz: REMTE-Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Democracia al borde del caos. Ensayo contra la autoflagelación*. Bogotá: Siglo Del Hombre Editores/Siglo XXI Editores, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder/Londres: Paradigm Publishers, 2014.
- \_\_\_\_\_. *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*. Santa Cruz de la Sierra: CENDA, CEJIS, CEDIB, Bolivia, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O direito dos oprimidos*. Coimbra: Editora Almedina, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Para descolonizar el occidente. Más allá del pensamiento abismal*. San Cristobal de las Casas, Chiapas: Editorial CideciUnitierra, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Poderá o direito ser emancipatório?* Vitória: Faculdade de Direito e Fundação Boiteux, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and emancipation*. Londres: Butterworths, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (Encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. Coimbra: Editora Almedina, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. *Estado, Derecho y Luchas Sociales*. Bogotá: ILSA, 1991.

\_\_\_\_\_. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2008.

\_\_\_\_\_. *La Reinención del Estado y el Estado Plurinacional*. Cochabamba: Alianza Internacional CENDA, CEJIS, CEDIB, 2007.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. *Os direitos invisíveis*. In: OLIVEIRA, Francisco; PAOLI, Maria Célia. *Os Sentidos da Democracia: políticas do dissenso e hegemonia global*. São Paulo: Vozes/FAPESP, 1999.

**Recebido em:** 20/01/2015

**Aceito:** 26/02/2015