

DESCOLONIALIDADE E INTERCULTURALIDADE EPISTEMOLÓGICA DOS SABERES POLÍTICO-JURÍDICOS: UMA ANÁLISE A PARTIR DO PENSAMENTO DESCOLONIAL

*Eloise da Silveira Petter Damázio**

Sumário: 1 Considerações Iniciais. 2 A Colonialidade Epistêmica e a Epistemologia do Ponto Zero. 3 O Direito Moderno e a Inferiorização dos Outros Saberes Jurídicos. 4 Descolonialidade e Interculturalidade Epistemológica dos Saberes Político-Jurídicos. 5 Considerações Finais. 6 Referências.

Resumo: O presente artigo procura desenvolver uma análise epistemológica descolonial e intercultural dos saberes político-jurídicos. Para tanto, em um primeiro momento, reflete sobre a lógica da colonialidade epistêmica e da epistemologia do ponto zero no desenvolvimento do conhecimento científico. Além disso, analisa como o direito moderno ocidental se desenvolve a partir dessa mesma lógica e passa a se constituir como modelo dominante para definir o que é ou não jurídico, silenciando as outras formas jurídicas que são consideradas primitivas e inadequadas. Por fim, apresenta a necessidade da descolonialidade e da interculturalidade epistemológica dos saberes político-jurídicos e propõe como ferramenta teórica a resignificação de conceitos como democracia, direitos humanos e estado, a partir das epistemologias silenciadas pela colonialidade.

Palavras-chave: Colonialidade epistêmica; Epistemologia do ponto zero; Saberes político-jurídicos; Descolonialidade; Interculturalidade

EPISTEMOLOGICAL DECOLONIALITY AND INTERCULTURALITY OF POLITICAL-LEGAL KNOWLEDGES: AN ANALYSIS FROM THE DECOLONIAL THOUGHT

Abstract: The present paper proposes develop an decolonial and intercultural epistemological analysis of political-legal knowledges. In a first moment, reflects on the logic of epistemic coloniality and epistemology of the point zero in the development of scientific knowledge. Also, looks like the modern occidental law is developed from the same logic and becomes the dominant model to define what is legal or not, muted the other legal forms that are considered primitive and inadequate. Finally, presents the need for epistemological decoloniality and interculturality of political-legal knowledges and proposes as theoretical tool the redefinition of concepts such as democracy, human rights and state, from the epistemologies silenced by coloniality.

Keywords: Epistemic coloniality; Epistemology of the point zero; Political-legal knowledges; Decoloniality; Interculturality.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Para muitos pensadores jurídicos, tanto o direito como o estado, por estarem vinculados a tradição moderna, associados a razão, são considerados como soluções universais que devem ser aplicadas em toda parte. "As 'leis do direito' são abordadas como 'leis naturais' ou as 'leis da natureza'"[1] Isto é, confundem uma forma de direito com O Direito.

Santos[2] afirma que modelo atual de estado é "homogeneizador porque implica uma só nação, cultura, direito, exército e religião." Tal modelo predomina nas cabeças das elites, da cultura e até nas forças progressistas, que são ou podem ser aliadas nesse processo. Verifica-se então "a importância em defender outro tipo de unidade na diversidade, que não seja simplesmente aceita, senão celebrada."

A partir dessas reflexões, o presente trabalho propõe que o pensamento descolonial e a interculturalidade podem ser utilizados como ferramentas teóricas capazes de permitir uma análise da produção dos conhecimentos jurídicos, vinculando-os a colonialidade epistêmica. Assim, os fundamentos e os pressupostos da cultura jurídica moderna, antropocêntrica e ocidental, podem ser devidamente questionados.

O primeiro objetivo é realizar uma abordagem intercultural e descolonial que passa pela análise da colonialidade epistêmica e da inserção do direito ocidental moderno como forma de colonialidade. Tal direito vincula-se a uma concepção geográfica e historicamente localizada que se constituirá num modelo dominante (ponto zero de conhecimento) para julgar e definir o que é ou não jurídico. A partir deste ponto neutro de observação todas as outras formas jurídicas se transformam em primitivas, inadequadas ou são simplesmente silenciadas.

O segundo objetivo é propor uma descolonialidade e interculturalidade epistemológica dos saberes político-jurídicos, o que possibilita uma redefinição e resignificação da retórica emancipatória da modernidade, incluindo a análise de conceitos como democracia, direitos humanos e estado a partir de cosmologias e epistemologias do subalterno.

2 A COLONIALIDADE EPISTÊMICA E A EPISTEMOLOGIA DO PONTO ZERO

Colonialidade é um dos temas centrais dos estudos latino-americanos descoloniais. Realiza-se uma reflexão a sobre as heranças coloniais do Império espanhol e português na América durante os séculos XVI ao XX. A partir disso, procura-se intervir decisivamente na discursividade própria das ciências modernas para configurar outro espaço para a produção de conhecimento, uma forma distinta de

* Doutoranda em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Antropologia Jurídica. Atuando principalmente nos seguintes temas: relação poder-saber, discurso colonial, pós-colonialismo e pensamento descolonial.

pensamento, um paradigma outro, a possibilidade de falar sobre "mundos e conhecimentos de outro modo". [3]

Há uma leitura desconstrutiva da visão tradicional da modernidade e uma análise da subalternização cultural e epistêmica das culturas não europeias. Podem ser considerados como autores vinculados a esta corrente Enrique Dussel, Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, entre outros.

O termo colonialidade[4] é distinto de colonialismo, trata-se de diferentes momentos históricos. Colonialidade, conforme Mignolo[5], é um conceito maleável que opera vários níveis. Refere-se, em um primeiro momento, a uma expressão abreviada de matriz colonial de poder que Quijano batizou com o nome de padrão colonial de poder. O conceito de colonialidade também torna visível o outro lado da modernidade, a colonialidade. Em terceiro lugar, colonialidade designa histórias, subjetividades, formas de vida, saberes e subjetividades colonizadas, a partir dos quais surgem as respostas descoloniais. Se por um lado a colonialidade é a cara invisível de modernidade é também, por outro lado, a energia que gera a descolonialidade. Assim, o termo modernidade/colonialidade aponta para a coexistência da retórica salvacionista da modernidade com a lógica de exploração, controle, manipulação (conversão, civilização, desenvolvimento e modernização, democracia e mercado).

Quijano[6] utiliza o termo colonialidade do poder para designar a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça. Trata-se de uma "construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo." A ideia de raça foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo das relações de dominação que a conquista exigia. Assim, foi classificada a população da América e, posteriormente, do mundo, a partir desse novo padrão de poder.

A perspectiva de superioridade/inferioridade além de estar na base do conceito de superioridade étnica, também implica a superioridade epistêmica. O conhecimento produzido pelo homem branco é geralmente qualificado como científico, objetivo e racional, enquanto que aquele produzido por homens de cor (ou mulheres) é mágico, subjetivo e irracional.[7] Esta dimensão, a colonialidade epistêmica ou do saber, não apenas estabelece o eurocentrismo como perspectiva única de conhecimento, mas também descarta as outras produções intelectuais.

Para Mignolo[8] a diferença colonial epistêmica parte de uma pressuposição situada sobre um julgamento antecipado de que os legados de línguas e pensamentos não europeus são de algum modo deficientes. A hipótese é que as pessoas que falam e são educadas nessas línguas são de alguma maneira epistemicamente inferiores.

A superioridade atribuída ao conhecimento europeu em muitas áreas da vida foi um aspecto importante da colonialidade do poder. Os conhecimentos subalternos foram excluídos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde a Ilustração, no século XVIII, esse silenciamento foi legitimado pela ideia de que tais conhecimentos representavam uma etapa mítica, inferior, pré-moderna e pré-científica do conhecimento humano. Somente o conhecimento gerado pela elite científica e filosófica da Europa era considerado como conhecimento verdadeiro, já que era capaz de fazer abstração de seus condicionamentos espaço-temporais para se localizar em uma plataforma neutra de observação. Formando assim, o que Castro-Gómez[9] chama de epistemologia do ponto zero, o ideal último do conhecimento científico.

Localizar-se no ponto zero significa

[...] ter o poder de nomear pela primeira vez o mundo; de traçar fronteiras para estabelecer quais conhecimentos são legítimos e quais são ilegítimos, definindo quais comportamentos são normais e quais são patológicos. Por isso, o ponto zero é o do começo epistemológico absoluto, mas também o do controle econômico e social sobre o mundo. Localizar-se no ponto zero equivale a ter o poder de instituir, de representar, de construir uma visão sobre o mundo social e natural reconhecida como legítima e autorizada pelo Estado. Trata-se de uma representação na qual os "varões ilustrados" se definem a si mesmos como observadores neutros e imparciais da realidade.[10]

A epistemologia do ponto zero é, portanto, aquela que elimina as outras alternativas possíveis e constrói uma visão hegemônica e deslocalizada, assumindo um ponto de vista universalista, neutro e objetivo. Em um primeiro momento, para se estabelecer no ponto zero, as ciências humanas se apropriaram do modelo da física com a finalidade de criar seu objeto a partir de um tipo de observação imparcial e asséptica.

Descartes expressa com clareza a ideia de que a sociedade pode ser observada de um lugar neutro de observação, não contaminado pelas contingências relativas ao espaço e ao tempo. Descartes substitui Deus, fundamento do conhecimento na teopolítica do conhecimento da Europa da Idade Média, pelo homem ocidental, fundamento do conhecimento na Europa dos tempos modernos.

Essa verdade universal que está para além do tempo e do espaço, o acesso privilegiado às leis do universo e a capacidade de produzir conhecimento e teorias científicas, tudo isso está agora situado na mente do homem ocidental. O ego cogito cartesiano (penso, logo existo)[11] é o fundamento das ciências modernas ocidentais. Descartes conseguiu proclamar um conhecimento que não é situado, mas sim universal, faz isso ao criar um dualismo entre mente e corpo e entre mente e natureza.[12]

Dando continuidade a Descartes no projeto ilustrado de uma ciência do homem, Hume afirma que do mesmo modo como a física conseguiu estabelecer as leis que governam o mundo celeste, a ciência do homem deve aplicar o mesmo método para estabelecer as leis que governam o mundo terrestre da vida social.[13] E como estas leis, segundo Hume, encontram-se ancoradas na natureza humana, a nova ciência tomará como objeto de estudo as faculdades cognitivas e perceptivas do homem, com a finalidade de explicar, através da observação e da experiência, as estruturas básicas que regem seu comportamento social e moral.[14]

A pretensão de Hume e Descartes é converter à ciência em uma plataforma inobservada de observação a partir da qual um observador imparcial se encontre na capacidade de estabelecer as leis que governam tanto ao cosmos como a polis. A primeira regra para se chegar ao ponto zero é então a seguinte, qualquer outro conhecimento que não responda às exigências do método analítico-experimental deve ser radicalmente descartado[15]

Uma vez instaladas no ponto zero, as ciências do homem passam a construir um discurso sobre a história e a natureza humana, nesse discurso os povos colonizados pela Europa aparecem no nível mais baixo da escala de desenvolvimento.[16]

No Segundo Tratado Sobre o Governo Civil, Locke[17] investiga a mudança da sociedade humana do estado de natureza para o estado civil. Para estabelecer o modo em que se organizavam as "sociedades primitivas", sem dinheiro e sem economia de mercado, Locke apela para a observação das comunidades indígenas na América, tal como estas tinham sido descritas por viajantes, cronistas e aventureiros europeus.

Não há demonstração mais clara deste fato que as várias nações americanas, que são ricas em terra e pobres em todos os confortos da vida; a natureza lhes proveu tão generosamente quanto a qualquer outro povo com os elementos básicos da abundância - ou seja, um solo fértil, capaz de produzir abundantemente o que pode servir de alimento, vestuário e prazer - mas, na falta de trabalho para melhorar a terra, não tem um centésimo das vantagens de que desfrutamos. E um rei de um território tão vasto e produtivo se alimenta, se aloja e se veste pior que um diarista na Inglaterra.[18]

A observação comparativa de Locke, conclui Castro-Gómez[19], estabelece que entre as sociedades contemporâneas europeias e as americanas existe uma relação de não simultaneidade. Enquanto que as sociedades europeias conseguiram desenvolver um modo de subsistência apoiado na divisão especializada do trabalho e no mercado capitalista, as sociedades americanas se encontram ancoradas em uma economia pertencente ao passado da humanidade.

3 O DIREITO MODERNO E A INFERIORIZAÇÃO DOS OUTROS SABERES JURÍDICOS

O saber jurídico moderno iluminista também buscará se estabelecer no ponto zero de observação do conhecimento ao se vincular as pretensões científicas modernas, tanto no que se refere à sua concepção de homem e de sociedade, como também em relação aos seus objetivos e métodos científicos.

O racionalismo, o empirismo e o voluntarismo jurídico resultam do esforço de vários pensadores que procuraram fazer a adaptação da ciência do direito ao rigor metodológico das ciências da natureza.

O racionalismo refere-se a toda doutrina filosófica em que se exagera o papel da razão com detrimento do papel da experiência, é o método da investigação científico cujo critério de verdade é os dados obtidos pela dedução. É o método utilizado pela chamada Escola de Direito Natural é também o método de Kant e de Hans Kelsen, na sua construção racionalista do direito utilizando o conceito positivo de ciência. [20]

Por empirismo se entende a posição filosófica que considera à experiência como única fonte de conhecimento. O empirismo jurídico considera o direito como produto das forças que está sujeita a sociedade (históricas, sociais, políticas, econômicas) e que se podem conhecer pela experiência. Essas forças sociais determinam a elaboração e a vida do direito. A Escola Histórica do Direito, o Sociologismo Jurídico, filho legítimo do Positivismo de Comte e a concepção marxista do direito são as principais correntes empiristas do jurídico.[21]

Com relação ao voluntarismo, este não é propriamente um método de conhecimento à maneira do racionalismo e do empirismo. É, entretanto, uma corrente jusfilosófica da modernidade aparentada com o empirismo, concretamente com o conceito positivo de ciência. O que caracteriza as noções voluntaristas é que se fixam no direito como expressão da vontade do legislador.[22]

O direito moderno está formado, segundo Torre Rangel[23], por normas que têm as seguintes características: são gerais, abstratas e impessoais e, além disso, provenientes da vontade do legislador. Ser

geral significa que se elabora para um número indefinido de pessoas e de atos, aos quais se aplica durante um tempo indeterminado. A abstração implica que o legislador, ao criar a norma, não leve em conta os casos concretos de aplicação, mas sim precisamente a elabora em abstrato. Como consequência da generalidade e da abstração, a norma torna-se impessoal, já que se aplicará a um número indefinido de pessoas. A modernidade, ao considerar formalmente iguais todos os seres humanos, concebe o direito como normas gerais, abstratas e impessoais, normas adequadas a essa própria igualdade postulada.

Para Arnaud[24] o direito moderno é fundado sobre um feixe de conceitos englobando "abstração e axiomatização do direito, subjetivismo, simplicidade e segurança das relações jurídicas, separação da sociedade civil e do estado, universalismo e unidade da razão jurídica".

O universalismo baseia-se na ideia etnocentrista de que os produtos da filosofia ocidental são válidos *urbi et orbi*. O desenvolvimento do universalismo relaciona-se com a noção de sujeito, com a noção de abstração e axiomatização. O subjetivismo é a transformação em teoria da ideia de que o sujeito está no centro do mundo e no centro do direito. A abstração permite a generalização e facilita as classificações, tornando possível uma ciência racional e sistemática do direito baseada numa construção axiomática de um corpo de preceitos do direito. A axiomatização torna possível articular todas as regras a postulados fundadores, a ordem jurídica é nesta concepção, uma ordem piramidal.[25]

A partir desse direito, moderno e ocidental, que as instituições jurídicas de outros lugares passam a ser apreciadas e julgadas. Miaille[26] considera que

[...] os colonizadores europeus encontraram nos territórios em que se instalavam formas de organização social que ignoravam a noção universalizante e abstrata de sujeito de direito; pelo contrário, as relações pessoais de dependência eram muito fortes, num universo de solidariedade social representado por grupos que iam da família à tribo. [...] foi preciso destruir esta organização social e transformar os indivíduos em sujeitos de direito, capazes de vender a sua força de trabalho.

Para Torre Rangel[27] a modernidade reduziu o direito à lei que procede do estado. Por isso nega-se o pluralismo jurídico e a variedade de fontes formais de direito. Direito é igual à lei do estado, e a lei do estado é igual ao direito. Nesse sentido Santos[28] afirma que o cientificismo e o estatismo são as principais características do direito moderno

Ao contrário das outras formas de dominação política, como a carismática e a tradicional, a dominação jurídica formal não está apenas associada a um determinado tipo de direito; ela é constituída por um direito racional. [...] A dominação jurídica racional de leis universais e abstratas, emanadas do Estado [...].

O conceito que vai ser universalizado a partir do projeto da ciência do direito é, por conseguinte, o direito ocidental moderno e eurocêntrico. Trata-se de uma concepção geográfica e historicamente localizada que se constituirá como um modelo dominante para julgar e definir o que é ou não jurídico. A partir deste ponto neutro de observação todas as outras formas jurídicas se transformam em primitivas, inadequadas ou são simplesmente silenciadas.

4 DESCOLONIALIDADE E INTERCULTURALIDADE EPISTEMOLÓGICA DOS SABERES POLÍTICO-JURÍDICOS

A descolonialidade significa uma confrontação com as hierarquias de raça, gênero e sexualidade que foram criadas e fortalecidas pela modernidade europeia, paralelamente ao processo de conquista e escravização de muitos povos no planeta.[29]

A partir da análise descolonial é possível refutar formulações teóricas monoculturais e universais que posicionam o conhecimento científico ocidental como central, negando assim os saberes locais produzidos a partir de racionalidades sociais e culturais distintas. Tal refutação não implica descartar por completo esta racionalidade, mas sim observar suas pretensões coloniais/imperiais e questionar seu posicionamento como única.

Para Mignolo[30] a descolonialidade significa, ao mesmo tempo, desvelar a lógica da colonialidade e da reprodução da matriz colonial do poder, ou seja, da economia capitalista e também desconectar-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias de pensamento ocidentais.

Para Walsh[31] as ciências não necessitam simplesmente de novos enfoques esquerdistas do pós-marxismo ou do pós-modernismo. O que necessitam é de um giro distinto, um giro que parta não da luta de classes, mas sim da luta pela descolonialidade, da constatação da cumplicidade modernidade/colonialidade como marco central que segue organizando e orientando as ciências e o pensamento acadêmico-intelectual.

É no interior desse projeto de descolonialidade que a interculturalidade tem um papel central. Walsh[32] elabora a partir do pensamento indígena do Equador o conceito de interculturalidade, trata-se de um projeto político, social e epistêmico. A interculturalidade faz parte do pensamento "outro" que é

construído do particular lugar político de enunciação do movimento indígena, mas também de outros grupos subalternos.

A noção de interculturalidade, para Walsh, contrasta com o conceito de multiculturalismo, é a lógica e a significação deste que tende a sustentar os interesses hegemônicos. Dessa forma o reconhecimento e a tolerância que o paradigma multicultural liberal promete, não só mantém a permanência da iniquidade social, mas também deixa intacta a estrutura social e institucional que constrói.[33]

Para Walsh[34] a interculturalidade pode ser considerada uma ferramenta conceitual que organiza a rearticulação da diferença colonial e das subjetividades políticas dos movimentos indígenas e afros, e possivelmente de outros movimentos, além disso, é de grande importância para o estudo do problema da colonialidade. A interculturalidade como processo e projeto social, político, ético e intelectual, assume a descolonialidade como estratégia, ação e meta.

A meta não é simplesmente reconhecer, tolerar nem tampouco incorporar o diferente dentro da matriz e estruturas estabelecidas, mas é implodir a diferença nas estruturas coloniais do poder como provocação, proposta, processo e projeto. Trata-se de refundar as estruturas sociais, epistêmicas e de existência que colocam em cena lógicas, práticas e modos culturais diversos de pensar e viver. Por isso a interculturalidade não é um fato dado, mas algo em permanente caminho e construção. Mais que um conceito de inter-relação ou comunicação, significa potência e indica construir e fazer incidir pensamentos, vozes, saberes, práticas, e poderes sociais "outros". Não se trata de um pensamento, voz, saber, prática e poder, mas de pensamentos, vozes, saberes, práticas e poderes de e da diferença que desviam radicalmente das normas dominantes desafiando a elas, abrindo a possibilidade para a descolonização e a edificação de sociedades mais equitativas e justas. Por isso, a interculturalidade e a descolonialidade devem ser entendidas como processos enlaçados em uma luta contínua.[35]

A noção de interculturalidade é, portanto central para construção de um pensamento crítico desde o outro. Primeiro por que está concebida e pensada desde a experiência vivida da colonialidade; segundo, por que reflete um pensamento não baseado nos legados eurocêntricos ou da modernidade e, terceiro, por que tem sua origem no sul, dando assim uma volta na geopolítica dominante do conhecimento que tem tido como centro dominante o norte. [36]

Os conceitos de descolonialidade e de interculturalidade possibilitam, portanto, o questionamento da universalidade do conhecimento científico que impera nas ciências sociais e no direito, na medida em que não capta a diversidade e a riqueza da experiência social nem as alternativas epistemológicas contra-hegemônicas e descoloniais que emergem dessa experiência.

Santos[37] afirma que é da escavação histórica, conceitual e semântica que emergem "possibilidades de conhecimento para além da ciência moderna, e possibilidades de direito, para além do direito moderno." É no âmbito de tais análises, na crítica dos saberes hegemônicos, que se torna possível uma reativação dos saberes locais e menores contra a hierarquização científica do conhecimento.

Importante, deste modo, é o conceito de epistemologias de fronteira, trata-se da resposta do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade. As epistemologias de fronteira "subsumem/redefinem a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial." [38] Tais epistemologias produzem uma redefinição para lá da modernidade de conceitos como, democracia, direitos humanos, estado, entre outros.

Para Mignolo[39] uma leitura descolonial do conceito de democracia sugere a incompatibilidade entre democracia e economia capitalista. A ideia de democracia não será democrática se não tomar a sério a diferença colonial, senão confrontar as dificuldades que o racismo apresenta a qualquer discussão séria e positiva, não manipulativa, sobre democracia.

Reconhecer a contribuição que a civilização ocidental ofereceu ao mundo mediante a reinserção do conceito de democracia, não significa que o ocidente (União Europeia e Estados Unidos) tenha o direito de impor ao resto do mundo sua maneira particular de entender a democracia nem esperar que o resto a aceite. A ideia e as práticas democráticas da Europa ocidental e Estados Unidos, que são conaturais à história da Europa, não são conaturais ao resto do mundo. Isso não significa que a humanidade não ocidental não tenha, por natureza, tendências para a justiça e a equidade. Quando o conceito de democracia se converte em um conceito para justificar expansões imperiais deixa já de ser democrático.[40].

A ideia ocidental de democracia, assim, terá que ser complementada com ideais de justiça e equidade que têm outro nome, outras razões de ser e respondem a outras necessidades, baseadas em distintas memórias e subjetividades.[41]

Por exemplo, os zapatistas consideram que a democracia não é propriedade privada do pensamento e da teoria política do ocidente, mas um princípio de convivência e de bom viver. No discurso zapatista fala-se de justiça, equidade, igualdade, reciprocidade e se adverte também que uma

palavra, a democracia, chegou de longe, de outras latitudes, mas se refere aos seus próprios temas e assuntos. Leva em si o direito de certas sociedades de organizar a sua própria maneira a justiça, a equidade e a igualdade, mas não leva em si o direito a negar e silenciar quem é democrático de outra maneira ou, além disso, quem postula outra forma de igualdade e justiça.[42]

Grosfoguel, [43] diz que

[...] os zapatistas aceitam a noção de democracia, mas redefinem-na partindo da prática e da cosmologia indígena local, conceptualizando-a de acordo com a máxima "comandar obedecendo" ou "todos diferentes, todos iguais". O que parece ser um slogan paradoxal é, na verdade, uma redefinição crítica descolonial da democracia, recorrendo às práticas, cosmologias e epistemologias do subalterno. Isto levamos à questão de como transcender o monólogo imperial estabelecido pela modernidade europeia-eurocêntrica.

A dimensão imperial/colonial da democracia é uni-versal, entretanto existem exemplos de que a retórica de paz é uma justificação para a guerra. A dimensão descolonial da democracia, segundo Mignolo[44], é pluri-versal, ou seja, o horizonte é único, mas os caminhos para chegar a ele são vários, diversas línguas, formas e interesses no conhecimento; diversas religiões, subjetividades, formas de sexualidade, etc. Daí que o horizonte único de justiça e equidade tenha como lema a pluri-versidade como projeto uni-versal.

Já com relação aos direitos humanos, estes a partir da ótica tradicional-ocidental, desenvolveram-se lado a lado com a modernidade e com o desenvolvimento do capitalismo, emergem como um fenômeno europeu e não planetário. Para Osco[45], a colonialidade de direitos é o eixo que organizou e organiza a diferença de direitos, a periferia ou o chamado Terceiro Mundo como consumidor de tudo o que se produz nos tradicionais centros de poder, incapazes de assimilar os direitos fundamentais, incapacitados de imprimir a cultura dos direitos humanos entre seus habitantes. É neste contexto que se explicam a história de tantos acontecimentos cruéis e de massacres direcionados a setores indígenas e populares.

A concepção dos direitos humanos indígenas aymarás, conforme Osco[46], transcende o estritamente humano ou social, implica reivindicar muito mais que os meios materiais e não materiais que fazem e possibilitam a vida individual, social ou cultural. Os direitos não advêm apenas da coexistência entre humanos, mas sim pela convivência com os componentes da natureza e com a ordem cosmológica. Isto é, a suma qamaña, a interculturalidade ou a plurinacionalidade, paradigmas que vão além do quantificável, trata-se do bom viver que faz sentido enquanto modo de vida indígena. Portanto, as práticas de pluralismo nesse contexto são algo mais que uma ideia, forma parte das múltiplas formas de existência.

Os direitos humanos vistos a partir do mundo indígena devem ser entendidos como um todo indivisível e interconectado. A dignidade da pessoa deve ser contextualizada em seu meio social cultural, emotivo, ambiental, geográfico e cosmológico. Os fundamentos humanos indígenas concebem o sujeito como ser relacionado com a multidimensionalidade, onde não há normas abstratas, pois a relação entre jaqi (indivíduo social), comunidade, autoridade, divindades, animais, plantas e cosmos, constitui uma cadeia intrínseca que outorga e garante a geração de direitos à vida. Nesta relação o jaqi contém a chave da pluralidade de vidas terrestres e não terrestres, não só depende da estrutura dos direitos humanos, mas também se encontra imerso em um mundo de existências e faculdades pluriversas. Nesta multidimensionalidade garantem-se os direitos plenos e múltiplos, de forma diferente dos direitos humanos de origem ocidental, contradizendo a noção filosófica básica de que os direitos humanos são inerentes à pessoa.[47]

Outro conceito que também pode ser resignificado pelas epistemologias subalternas, é o conceito de estado. Walsh[48] considera que de todas as lutas exercidas nos últimos anos pelos movimentos sócio-políticos ancestrais da América do Sul, talvez as mais transcendentais sejam aquelas que apontam para a refundação, interculturalização e descolonização do estado. Acabar com o estado, ainda colonial e neoliberal, é arriscar e assumir iniciativas que passam da resistência à insurgência, quer dizer, da posição defensiva a processos de caráter propositivo e ofensivo que pretendem insurgir e reconstruir. Aí está a parte transcendental de transformar o estado entendido como estrutura-instituição de exclusão e dominação.

Desta forma, Walsh[49] fala sobre as novas constituições equatoriana e boliviana, justamente no esforço dessas constituições de interculturalizar e de ressaltar lógicas, racionalidades e modos sócio-culturais de viver historicamente negados e subordinados, além disso, fazer com que estas lógicas, racionalidades e modos de viver contribuam de forma chave e substancial para uma nova construção e articulação de orientação descolonial. Ao distanciar-se do modelo de estado neoliberal ocidental, que favoreceu certos grupos, interesses e modos de vida sobre outros, e ao construir modelos

descolonizadores, estas novas Cartas Políticas abrem caminhos históricos. Por isso mesmo, são vistas como controversas, pois "as mudanças que colocam ou formulam não impactam somente indígenas, camponeses e afro-descendentes, mas também os setores branco-mestiços, incluindo aqueles que historicamente estão no poder."

No entender de Mignolo[50] o estado plurinacional que os indígenas e os afros reivindicam fica nos Andes e é uma manifestação particular do maior horizonte de pluri-versalidade, significa o colapso de qualquer universal abstrato apresentado como bom para a humanidade inteira.

A descolonialidade orienta-se, portanto, para um projeto fragmentado e plural, de forma que há tantas propostas de democracia, direitos humanos e estado, como de epistemologias que existem no mundo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho procurou-se demonstrar que a partir da análise da crítica da colonialidade epistêmica e da epistemologia do ponto zero surgem novas ferramentas epistemológicas descoloniais que não somente permitem o questionamento dos saberes jurídicos modernos, mas também representam uma possibilidade de redefinição e resignificação dos saberes jurídicos que foram silenciados.

Assim, destacou-se a necessidade de descaracterizar categorias jurídicas modernas consideradas como isentas e universais, sendo que estas devem ser examinadas criticamente e relacionadas com a análise da colonialidade.

É preciso também avançar no sentido de tornar visíveis epistemologias que foram subalternizadas, ou seja, saberes, subjetividades, práticas e memórias que foram relegados à tradição como exemplos de primitivismo e inferioridade. Sem abordar a questão da epistemologia e do conhecimento não é possível analisar criticamente o direito, tampouco é possível abrir espaços para outras formas de ser, pensar, agir, julgar e viver.

Por conseguinte, o estudo dos múltiplos espaços propiciados pelas epistemologias de fronteira, articulado com os movimentos sociais e culturais, pode colaborar para que saberes silenciados e enterrados pela colonização ocidental agora apareçam no espaço público e acadêmico. Desse modo, torna-se possível o desenvolvimento de aberturas para pensar os saberes a partir do lado oculto da modernidade, o lado colonial.

6 REFERÊNCIAS

ARNAUD, André-Jean. O Direito entre modernidade e globalização: lições filosóficas do Direito e do Estado. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

_____.; GROSGUÉL; Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Orgs.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007, p. 9-21.

DELGADO, Carolina Santamaría. El bambuco y los saberes mestizos: academia y colonialidad del poder en los estudios musicales latinoamericanos. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Orgs.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar. 2007, p. 195-215.

DESCARTES, René. Discurso do método. São Paulo: Abril, 1973.

EBERHARD, Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica. In: BALDI, César Augusto (Org.). Direitos humanos na sociedade cosmopolita. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p.159-204.

ESCOBAR, Arturo. Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 80, p 115-147, mar. 2008.

HUME, David. Resumo de um Tratado da natureza humana. Porto Alegre: Edições Paraula, ed. Bilíngüe, 1995.

LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Petrópolis: Vozes, 1994.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007, p.128-168.

MAILLE, Michel. Uma introdução crítica ao Direito. Lisboa: Moraes, 1979.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF, Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008a.

_____. Hermenéutica de la democracia el pensamiento de los límites y la diferencia colonial. Tabula Rasa. Bogotá, n.9, p. 39-60, 2008b.

_____. La opción descolonial, Letral. Revista Electrónica de Estudios Transatlánticos. Universidad de Granada, n. 1, p.4-22, 2008c.

OSCO, Marcelo Fernández. Destando invisibilidades, promoviendo pluriversidades: pluralismo, derechos humanos e interculturalidad. La Paz: Defensor del Pueblo, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-278.

_____. Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. Perú Indígena, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1991.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. "Descolonização" da América Latina exige reconhecimento dos direitos indígenas. ALAI, América Latina en Movimiento. Disponível em: . Acesso em: 09 fev. 2009.

TORRE RANGEL, Jesús Antonio de la. El derecho como arma de liberación en América Latina. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho. México: CENEJUS, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez, 2006.

WALSH, Catherine. Carta do Equador é intercultural e pedagógica. Revista Consultor Jurídico, jun. 2009, Disponível em: . Acesso em: 10 jul. 2009.

_____. Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo. In: MAGALHÃES NETO, Hamilton (Coord.). Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino. Rio de Janeiro: Academica de la Latinidad. 2006, p.27-43.

_____. Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. In: CONGRESSO DA ARIC: DIÁLOGOS INTERCULTURAI: DESCOLONIZAR O SABER E O PODER, 2009, Florianópolis. Anais do XII Congresso da ARIC. Florianópolis: ARIC, 2009, Disponível em: . Acesso em: 8 jul. 2009.

_____. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007, p. 47-62.

_____. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. In: Catherine Walsh (Org.). Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas. Quito: Universidad Andina Simon Bolívar-Abya-Yala. 2005.

_____. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, Colômbia, n. 26, p. 102-113, abril 2007.

[1] EBERHARD, Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica. In: BALDI, César Augusto (Org.). Direitos humanos na sociedade cosmopolita. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 169.

[2] SANTOS, Boaventura de Sousa. "Descolonização" da América Latina exige reconhecimento dos direitos indígenas. ALAI, América Latina en Movimiento. Disponível em: . Acesso em: 09 fev. 2009.

[3] ESCOBAR, Arturo. Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005, p. 63-64.

- [4] O conceito de colonialidade foi elaborado pela primeira vez por Quijano em: QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y Modernidad-Racionalidad*. Perú Indígena, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1991.
- [5] MIGNOLO, Walter. La opción descolonial, Letral. *Revista Electrónica de Estudios Transatlánticos*. Universidad de Granada, Spain, n. 1, p.4-22, dez. 2008, p. 9-10.
- [6] QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-228.
- [7] DELGADO, Carolina Santamaría. El bambuco y los saberes mestizos: academia y colonialidad del poder en los estudios musicales latinoamericanos. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSSFOGUEL, Ramón (Orgs.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007, p. 199.
- [8] MIGNOLO, Walter. *Hermenéutica de la democracia el pensamiento de los límites y la diferencia colonial*. Tabula Rasa. Bogotá, n.9, p. 39-60, 2008b, p. 45.
- [9] CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSSFOGUEL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSSFOGUEL, Ramón (Orgs.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007, p. 20.
- [10] CASTRO-GÓMEZ, Santiago. La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 2005, p. 25 Tradução nossa de: "significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo; de trazar fronteras para establecer cuáles conocimientos son legítimos y cuáles son ilegítimos, definiendo además cuáles comportamientos son normales y cuáles patológicos. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de instituir, de representar, de construir una visión sobre el mundo social y natural reconocida como legítima y avalada por el Estado. Se trata de una representación en la que los "varones ilustrados" se definen a sí mismos como observadores neutrales e imparciales de la realidad."
- [11] DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Abril, 1973, p. 54. "Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava."
- [12] GROSSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 115-147, mar. 2008, p. 119-120.
- [13] Nesse sentido, conforme Hume: "podemos afirmar tranquilamente que quase todas as ciências são compreendidas pela ciência da natureza humana, e dela dependem natureza humana, portanto, parece destinado a tornar-se um sistema das ciências." HUME, David. *Resumo de um Tratado da natureza humana*. Porto Alegre: Edições Paraula, ed. Bilíngüe, 1995, p. 41-42.
- [14] CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 27.
- [15] CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 27.
- [16] CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 42.
- [17] LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- [18] LOCKE, 1994, p. 106-107.
- [19] CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 35.
- [20] TORRE RANGEL, Jesús Antonio de la. El derecho como arma de liberación en América Latina. *Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*. México: CENEJUS, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez, 2006, p.66.
- [21] TORRE RANGEL, 2006, p. 67.
- [22] TORRE RANGEL, 2006, p. 67-68
- [23] TORRE RANGEL, 2006, p. 82.
- [24] ARNAUD, André-Jean. *O Direito entre modernidade e globalização: Lições filosóficas do Direito e do Estado*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 201.
- [25] ARNAUD, 1999, p. 205-206
- [26] MIAILLE, Michel. *Uma introdução crítica ao Direito*. Lisboa: Moraes, 1979, p. 112.
- [27] TORRE RANGEL, 2006, p. 82.
- [28] SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2001, p. 142-143.
- [29] MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSSFOGUEL, Ramón (Orgs.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007, p. 161.
- [30] MIGNOLO, Walter. Desobediência epistémica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008a, p. 313.
- [31] WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Colômbia, n. 26, p. 102-113, abril 2007, p. 103.
- [32] WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSSFOGUEL, Ramón (Orgs.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007, p. 53.
- [33] WALSH, 2007, p. 55.
- [34] WALSH, Catherine. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. In: Catherine Walsh (Org.). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simon Bolívar-Abya-Yala. 2005, p. 25.
- [35] WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo. In: MAGALHÃES NETO, Hamilton (Coord.). *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino*. Rio de Janeiro: Academica de la Latinidad, 2006, p. 34-35.
- [36] WALSH, 2005, p. 25.
- [37] SANTOS, 2001, p. 19.
- [38] GROSSFOGUEL, 2008, p. 138.
- [39] MIGNOLO, 2008b, p. 43.
- [40] MIGNOLO, 2008b, p. 43.
- [41] MIGNOLO, 2008b, p. 46.
- [42] MIGNOLO, 2008b, p. 46.
- [43] GROSSFOGUEL, 2008, p. 138.
- [44] MIGNOLO, 2008b, p. 47.

- [45] OSCO, Marcelo Fernández. Destando invisibilidades, promoviendo pluriversidades: pluralismo, derechos humanos e interculturalidad. La Paz: Defensor del Pueblo, 2008, p. 10.
- [46] OSCO, 2008, p. 36.
- [47] OSCO, 2008, p. 20
- [48] WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. In: CONGRESSO DA ARIC: DIÁLOGOS INTERCULTURAI: DESCOLONIZAR O SABER E O PODER, 2009, Florianópolis. Anais do XII Congresso da ARIC. Florianópolis: ARIC, 2009, Disponível em: Acesso em: 10 jul. 2009, p. 13.
- [49] WALSH, Catherine. Carta do Equador é intercultural e pedagógica. Revista Consultor Jurídico, jun. de 2009, Disponível em: Acesso em: 10 jul. 2009.
- [50] MIGNOLO, 2008a, p. 300.