

ORGANIZADORES

Boaventura de Sousa Santos  
Bruno Sena Martins

# O PLURIVERSO DOS DIREITOS HUMANOS

A DIVERSIDADE  
DAS LUTAS  
PELA DIGNIDADE

autêntica

— EPISTEMOLOGIAS DO SUL —



ORGANIZADORES

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

BRUNO SENA MARTINS

**O PLURIVERSO DOS  
DIREITOS HUMANOS**  
A DIVERSIDADE DAS LUTAS  
PELA DIGNIDADE

**autêntica** — EPISTEMOLOGIAS DO SUL —

Copyright © 2019 Os organizadores

Copyright © 2019 Autêntica Editora

Todos os direitos reservados pela Autêntica Editora. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica, sem a autorização prévia da Editora.

Este livro foi elaborado no âmbito do projeto de investigação "ALICE – Espelhos estranhos, lições imprevistas", coordenado por Boaventura de Sousa Santos no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. O projeto foi financiado pelo Conselho Europeu de Investigação no âmbito do 7.º Programa-Quadro da União Europeia (FP/2007-2013)/ ERC Convenção de Subvenção n.º [269807] (alice.ces.uc.pt). Esta publicação se beneficiou também do apoio financeiro da Fundação Portuguesa para a Ciência e Tecnologia, ao abrigo do programa estratégico UID/SOC/50012/2019.

EDITORAS RESPONSÁVEIS

*Rejane Dias*

*Cecília Martins*

REVISÃO

*Victor Ferreira*

*Mariana Faria*

CAPA

*Diogo Droschi*

DIAGRAMAÇÃO

*Waldênia Alvarenga*

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

O pluriverso dos Direitos Humanos : a diversidade das lutas pela dignidade / Boaventura de Sousa Santos, Bruno Sena Martins (organizadores). -- 1. ed.-- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2019. -- (Epistemologias do Sul ; 2)

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-85-513-0482-2

1. Democracia 2. Diferenças culturais 3. Diversidade cultural 4. Direitos das mulheres 5. Epistemologia 6. Movimentos sociais 7. Mudança social 8. Política  
I. Santos, Boaventura De Sousa. II. Martins, Bruno Sena. III. Série

18-23155

CDD-303.4

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Democracia intercultural : Transformações sociais : Sociologia 303.4

Iolanda Rodrigues Biode - Bibliotecária - CRB-8/10014

 GRUPO AUTÊNTICA

**Belo Horizonte**

Rua Carlos Turner, 420

Silveira . 31140-520

Belo Horizonte . MG

Tel.: (55 31) 3465 4500

**São Paulo**

Av. Paulista, 2.073,

Conjunto Nacional, Horsa I

23º andar . Conj. 2310-2312.

Cerqueira César . 01311-940

São Paulo . SP

Tel.: (55 11) 3034 4468

[www.grupoautentica.com.br](http://www.grupoautentica.com.br)



## **Introdução: o pluriverso dos Direitos Humanos**

*Boaventura de Sousa Santos*

*Bruno Sena Martins*

A concepção hegemónica, nortecêntrica, dos direitos humanos está hoje num impasse enquanto linguagem de transformação emancipatória das sociedades. A estreiteza e a seletividade dos seus propósitos mostram-se incapazes de confrontar as sistemáticas injustiças e opressões causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado. Ao mesmo tempo, considerando-se depositária privilegiada de uma intocável conquista civilizacional, a universalidade abstrata dos direitos humanos hostiliza quaisquer concepções contra-hegemónicas decorrentes de perspetivas insurgentes, revolucionárias ou simplesmente não-eurocênicas. Os direitos humanos hegemónicos ou convencionais são-no, a nosso ver, por resultarem da sua origem monocultural ocidental, sem que isso ponha em causa a sua ambição universal, por terem estado ao serviço dos duplos critérios e das justificações imperialistas na arena geopolítica, e por se constituírem hoje como denominadores mínimos de direito congruentes com a ordem global individualista, neoliberal, colonial e nortecêntrica. São-no igualmente porque assentam numa concepção de natureza humana como sendo individual e qualitativamente diferente da natureza não humana, por se fundarem na ideia de que o que conta como violação de direitos humanos está definido nas declarações internacionais, instituições multilaterais e organizações não-governamentais.

Considerando que a hegemonia global dos direitos humanos como linguagem de dignidade humana é hoje incontestável, permanece a questão de saber se estes poderão ser usados de um modo contra-hegemónico (SANTOS, 2015). Instigados pelas lutas que um pouco por todo o mundo expõem as possibilidades e, sobretudo, os limites dos direitos humanos, neste livro ensaiamos uma resposta fortemente condicional. Ou seja, os direitos humanos hoje vigentes, como linguagem hegemónica de dignidade

humana, só poderão ressignificar-se a partir de respostas a perguntas simples: Por que há tanto sofrimento humano injusto que não é considerado uma violação dos direitos humanos? Que outras linguagens de dignidade humana existem no mundo? Essas outras linguagens são ou não compatíveis com a linguagem dos direitos humanos? Estas questões, como se imagina, só poderão ser respondidas de modo satisfatório se conseguirmos imaginar uma radical transformação daquilo que hoje reconhecemos como direitos humanos.

Condenados à irrelevância ou a uma instrumentalização cínica, a consequência mais perniciosa de uma cristalização ou celebração acrítica dos direitos humanos seria a desvalorização das lutas e dos saberes que, nas mais diversas regiões do mundo, resistem contra as desigualdades do presente e as injustiças do passado. Forjadas nessas lutas e saberes emergem concepções de dignidade humana que se poderiam articular com a linguagem dos direitos humanos se estes fossem concebidos como elementos constitutivos de uma ecologia intercultural e emancipatória de ideias de dignidade humana. Aqui reside o paradoxo que nos deve interpelar. Potencialmente, os direitos humanos revelam uma plasticidade que lhes permitiria serem parte de agendas radicais de resistência no seio de lutas contra-hegemônicas. No entanto, têm estado reféns da razão metonímica que os mantém cativos de uma compreensão do mundo reduzida à compreensão ocidental do mundo. Ao procurar superar a razão metonímica da modernidade ocidental ao encontro de narrativas contra-hegemônicas, filiamo-nos nas epistemologias do Sul. As epistemologias do Sul, conforme formuladas por Boaventura de Sousa Santos, são um conjunto de procedimentos investidos na produção e validação de conhecimentos nascidos das lutas daqueles que têm resistido às sistemáticas opressões do capitalismo e do patriarcado (SANTOS, 2014).

Imaginar os direitos humanos com uma linguagem contra-hegemônica implica perceber porque é que tanto sofrimento injusto e tantas violações à dignidade humana não são reconhecidas como violações de direitos humanos. Não só a vulnerabilidade da vida está desigualmente distribuída através do globo como persistem lógicas de empatia e de reconhecimento de humanidade que impedem que determinadas vidas e sofrimentos se qualifiquem como “passíveis de luto” (BUTLER, 2004). Nesse mesmo sentido, Njabulo Ndebele, referindo-se ao racismo como definidor crucial de fronteiras no contexto da África do Sul, denuncia o que diz ser a “santidade global do corpo branco” (2007: 137), um corpo ao qual se atribui um estatuto de inviolabilidade que é diretamente proporcional à vulnerabilidade do corpo negro. Nesta leitura, deparamo-nos com a necessidade de confrontar a relação

problemática entre uma linguagem hegemônica dos direitos humanos e a permanência de hierarquias entre humanos: em função das diferenças dos seus corpos, das suas formas de sustento, dos seus ancestrais, dos seus deuses, dos seus desejos e paixões, das suas memórias, e dos territórios que habitam. Deparamo-nos ainda com o modo como determinadas violações à dignidade humana são reconhecidas e valorizadas dentro de esquemas interpretativos e de ação marcados pelo realismo geopolítico e pelo imperialismo (FALK, 2009), pelas lógicas de visibilidade intermitente do humanitarismo (AGIER, 2010; BARNETT, 2011), ou pela construção de vítimas vulneráveis destituídas de saberes e de agência (DAS, 2007; MERRY, 2007). Estes quadros de inteligibilidade permitem mostrar como as violações de direitos humanos são registadas (mas não reconhecidas enquanto tal) sem que as forças do “nunca mais” sejam convocadas para uma transformação efetiva das estruturas que distribuem a precariedade na dignidade humana.

Imaginar os direitos humanos como parte de um encontro de linguagens de dignidade implicaria partir de um profundo conhecimento das vozes (gritos e murmúrios), das lutas (resistências e levantes), das memórias (traumáticas e exaltantes), e dos corpos (feridos e insubmissos) daqueles e daquelas que foram subalternizados pelas hierarquias modernas baseadas no capitalismo, no colonialismo e no patriarcado. Trata-se de produzir uma sociologia das ausências (SANTOS, 2006, 2014), desocultar como existentes os habitantes das “zonas de não ser” (FANON, 1952), zonas simultaneamente despojadas e passíveis de um ressurgimento singular. Só assim será possível compreender as gramáticas de dignidade a partir dos diferentes sentidos do humano que emergem dos contextos em que são vividos. Falamos, no fundo, da inesgotável experiência do mundo em que radicam as “epistemologias do Sul” (SANTOS, 2014) e que nos aproxima da realidade daqueles que lutam pelo direito a serem considerados humanos (BAXI, 1986).

Como aquilo que melhor define o Sul é o facto de ter sido silenciado, a escuta profunda dessas resistências e desses ressurgimentos é um desafio mais difícil do que possa parecer e é muito provável que alguns desses silenciamentos estejam reproduzidos nas páginas deste livro. A tarefa a que este livro se propõe é exatamente a de pensar criticamente sobre as ausências, as emergências e as possíveis traduções interculturais que poderemos empreender para além dos direitos humanos convencionais. A partir daí avançamos com uma cartografia provisória daquilo que designamos por dignidades humanas pós-abissais, necessariamente constituídas a montante daquilo que entendemos ser a genealogia abissal dos direitos humanos. Para tal, importa começar com um olhar sobre o passado e o presente dos direitos humanos convencionais.

## Os direitos humanos hegemônicos ou convencionais

A busca de uma concepção contra-hegemônica dos direitos humanos deve começar por uma compreensão do itinerário histórico de como são convencionalmente entendidos e defendidos, isto é, das concepções hoje dominantes, vinculadas à sua matriz liberal, individualista e ocidental e ao predomínio das liberdades de primeira geração (direitos cívicos e políticos). A hegemonia global dos direitos humanos como linguagem de dignidade humana convive com a perturbadora constatação de que a maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos, mas objeto dos seus discursos. Nesse sentido, o modo como o discurso dos direitos humanos se solidificou, apartando sujeitos e objetos, é bem captada por Makau Mutua (2001) quando defende a existência de uma metáfora fundadora constituída pela tríade “salvadores, selvagens, e vítimas”, à luz da qual se estabelecem as práticas e os discursos hegemônicos dos direitos humanos.

Muitos dos limites que encontramos nas possibilidades emancipatórias dos direitos humanos convencionais prendem-se com uma teleologia triunfalista que consiste em conceber a ideia de dignidade humana veiculada pelos direitos humanos como um produto singular da história e da cultura ocidental que deve ser universalizado enquanto bem humano incondicional. Esta teleologia assume que todas as outras gramáticas de dignidade humana que competiram ao longo da história com a dos direitos humanos eram inerentemente inferiores em termos éticos ou políticos.

Esta “ilusão teleológica” (SANTOS, 2015) incorre, em primeiro lugar, na tentação de convocar uma narrativa linear que estabelece os seus próprios precursores. Assim, como refere Samuel Moyn, é comum encontrarmos narrativas históricas que definem como diretos precursores do atual regime internacional de direitos humanos elementos tão distintos como o direito natural de Aristóteles e os filósofos estoicos, o universalismo cristão, o direito natural, a Declaração da Independência dos Estados Unidos (1776), a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789, França) e a Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948) (MOYN, 2010).

Esta narrativa linear resulta do viés introduzido por uma leitura da história da frente para trás, de tal modo que o passado é construído a partir da hegemonia atual da concepção eurocêntrica de direitos humanos. Temos defendido (SANTOS, 2015) que esta linearidade não é plausível, dado que em cada momento histórico estiveram em competição diferentes ideias de dignidade humana, e a vitória de uma delas, no caso os direitos humanos, é um resultado contingente que pode ser explicado *a posteriori*, mas que não poderia ser deterministicamente previsto. Assim, a vitória histórica dos direitos

humanos traduziu-se muitas vezes num ato de violenta reconfiguração histórica: as mesmas ações que – vistas da perspectiva de outras conceções de dignidade humana, eram ações de opressão ou dominação – foram reconfiguradas como ações emancipatórias e libertadoras se levadas a cabo em nome dos direitos humanos. Esta reconfiguração é característica de um processo mais amplo inerente à modernidade ocidental: por um lado, reclama-se a inequívoca superioridade das tradições ocidentais, depurando-as da matriz colonial-racista, por outro, oculta-se o facto de que na base da afirmação monocultural do Ocidente está a continuada apropriação de tradições e saberes de outros continente e lugares do mundo<sup>1</sup> tornada possível pela empresa colonial. Como Aníbal Quijano (2005) e Enrique Dussel (2000) mostraram, a arrogância epistemológica da modernidade ocidental é a outra face da arrogância da conquista colonial moderna.

Um bom exemplo desta construção de uma narrativa linear no que se refere aos direitos humanos é a precedência que tem sido estabelecida entre as declarações que resultaram da independência dos Estados Unidos da América e da Revolução Francesa e o regime de direitos humanos que se estabeleceu após a Segunda Guerra Mundial.<sup>2</sup> Na verdade, não fosse a Segunda Guerra Mundial e o impacto do Holocausto, nada faria supor a emergência dos direitos humanos. Primeiro, porque os valores em que assentam não se encontravam minimamente disseminados ou incorporados nas opiniões públicas. Segundo, porque os direitos humanos são o subproduto de um sistema tradicional de política intergovernamental (FALK, 1999). Apenas um encontro entre má consciência, indiferença e cinismo dos líderes estatais e a ação idealista de alguns diplomatas de segunda linha permitiu a ratificação internacional da Declaração Universal dos Direitos Humanos (FALK, 2000, 2009; GLENDON, 2001; MOYN, 2010).

Na verdade, até à década de 1970, o impacto dos direitos humanos nas lutas pela dignidade humana foi irrisório, quase se limitando às denúncias estratégicas esgrimidas entre os Estados Unidos e a União Soviética no quadro da Guerra Fria. Aí se convencionou proclamar a precedência dos direitos civis e políticos sobre os direitos económicos e sociais. Na década de 1970, os direitos humanos viriam a assumir de facto um insuspeito protagonismo na cena internacional. Foram-se assumindo como a única narrativa emancipatória disponível ante a aparente falência da utopia socialista combinada com a crise da ideia do Estado-nação (MOYN, 2010). O facto de os direitos

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, Bernal (1987).

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, Hunt (2007).

humanos se alicerçarem internacionalmente numa matriz liberal, que os concebe como direitos individuais e privilegia os direitos civis e políticos, não é de forma alguma separável do modo como se impuseram sobre os escombros da utopia socialista.

De facto, como muitos autores têm notado, a emergência dos direitos humanos como linguagem de dignidade a partir da década de 1970 coincide com a inquestionada hegemonia do neoliberalismo na cena mundial perante a derrocada dos regimes socialistas. Os termos desta convergência histórica são, aliás, alvo de interessantes discussões. Veja-se, por exemplo, o debate entre Susan Marks e Samuel Moyn. Debruçando-se sobre a leitura histórica dos direitos humanos produzida por Moyn em *The last utopia* (2010), Susan Marks (2013) acusa o autor de negligenciar o quanto a consolidação do movimento dos direitos humanos a partir da década de 1970 foi instrumental para a instauração e disseminação de um regime neoliberal caracterizado pela prescrição de políticas de privatização, desregulação e destruição do Estado social. Nesse sentido, Susan Marks salienta, por exemplo, o modo como essa relação surge na obra de Naomi Klein (2007), para quem a emergência do movimento dos direitos humanos é uma condição relevante para a consolidação do neoliberalismo. Em causa estaria o modo como, perante o agravamento do neoliberalismo, os direitos humanos teriam criado uma cultura de denúncia dos abusos do neoliberalismo sem confrontar as condições estruturais que tornaram esses abusos possíveis.

A réplica de Moyn reitera a simultaneidade histórica, já por si identificada, na emergência dos direitos humanos e na consolidação do neoliberalismo, e identifica o que diz serem condições negativas partilhadas, a saber: ênfase em Estados pós-coloniais e desenvolvimentistas; um compromisso prioritário com o indivíduo e com as liberdades individuais; e uma suspeição em relação ao Estado, mesmo se ambos os projetos dependem do mesmo Estado para cumprir as suas agendas (MOYNS, 2014: 155-156). No entanto, para Moyn as relações entre neoliberalismo e direitos humanos cessam na partilha dessas condições negativas e na simultaneidade temporal da sua instauração hegemónica, considerando excessivo, com os dados existentes, que se possa falar numa interdependência ou numa sinergia (por outro lado, Moyn considera que o vínculo de interdependência entre imperialismo e direitos humanos é mais forte, ainda que intermitente). Mesmo recusando uma densa relação de cumplicidade ou codependência com o neoliberalismo, Moyn reconhece que os direitos humanos têm sido uma linguagem impotente para uma crítica sistémica às relações socioeconómicas crescentemente marcadas por uma desigual distribuição da riqueza. Mais do que criticar os direitos humanos, segundo Moyn, os críticos do neoliberalismo deveriam reconhecer a falta de

vocação destes, enquanto linguagem apolítica, para contrariar as desigualdades económicas, estruturais e sistémicas, sugerindo a necessidade de outras linguagens oposicionais mais vocacionadas para esse efeito.

Independentemente de como cada qual perceba a relação entre direitos humanos e neoliberalismo, e a despeito das possibilidades que encontre nos direitos humanos como parte de lutas com dimensão sistémica e anticapitalista, este debate é suficientemente revelador do imperativo de uma hermenêutica da suspeita em relação àquilo a que chamámos direitos humanos convencionais. O triunfalismo teleológico é assim insustentável, tanto pela arbitrariedade na definição dos precursores dos direitos humanos, pelo óbvio caleidoscópio das linearidades forjadas, como pela evidência de um presente impassível de ser celebrado. Não é possível conceber um itinerário emancipatório, celebrando-o, sem ousar confrontar as sistemáticas “expropriações de dignidade”<sup>3</sup> (ATUAHENE, 2014) concertadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado.

O segundo problema da teleologia triunfalista, a nosso ver, é que ela não leva em devida consideração as diferentes concepções de humano que foram sendo constituídas naquilo que se reivindica ser a genealogia histórica dos direitos humanos. Poderíamos falar, claro, do modo como Aristóteles defendia a servidão natural ou como muitos dos entusiastas das revoluções do final do século XVIII puderam aclamar valores inalienáveis do homem sem alguma vez equacionarem que eles se poderiam aplicar aos negros, aos escravizados e às mulheres. Mas considerando apenas a emergência do regime internacional de direitos humanos no século passado, Balakrishnan Rajagopal (2009) afirma que estes foram criados com um “defeito de nascença” pelo facto de terem sido constituídos numa gritante ausência da contribuição de certas culturas e comunidades, não ocidentais. No mesmo sentido, Boaventura de Sousa Santos (1999) havia proposto a necessidade de um guião intercultural dos direitos humanos. Até hoje, afirma Rajagopal, os direitos humanos jamais se refizeram desse defeito de nascença, muito pelo modo como fracassaram em responder à questão política mais importante do século XX, o colonialismo – uma narrativa vasta na qual a Guerra Fria foi apenas um dos enredos. Também por aqui se percebem as debilidades antissistémicas do regime internacional de direitos humanos.

De facto, não pode deixar de ser considerada significativa a deliberada omissão na Declaração Universal dos Direitos do Homem (DUDH) da referência à autodeterminação dos povos num momento em que metade do

<sup>3</sup> No original: *dignity takings*.

mundo estava sob o jugo colonial, como não pode ser ignorada a irrelevância da linguagem dos direitos humanos, até muito tarde, na maioria das lutas anticoloniais. Nesse sentido, a “Declaração aos povos coloniais do mundo”, apresentada em 1945 por Kwame Nkrumah (1973) no encerramento do Congresso Pan-africano, que teve lugar em Manchester, prefigura de forma categórica a omissão que marcaria a DUDH, que seria aprovada três anos depois. No entanto, a questão não é denunciar o quanto o humano que jaz no alicerce dos direitos humanos convencionais foi, até muito recentemente, ostensivamente excluído de uma parte significativa da humanidade. Essa leitura pode, até, eventualmente ser contraposta com a alegação de uma abertura progressiva que deve ser celebrada. O que cabe compreender é o modo como os direitos humanos se alicerçam num regime de valores matricialmente anti-humanistas no modo como estabelecem hierarquias e formas de sub-humanidade. O mesmo é dizer que os direitos humanos têm uma genealogia abissal (SANTOS, 2015). Alguns dos processos centrais que estruturam as desigualdades na realidade contemporânea (como o racismo, o sexismo ou a opressão das pessoas com deficiência) e as violências fundadoras da modernidade eurocêntrica (como o colonialismo político-militar, a escravatura, o genocídio indígena) remetem, de diversos modos, para as políticas ontológicas que naturalizam corpos e essencializam hierarquias, numa distribuição diferencial das prerrogativas do humano.

### **Direitos humanos e pensamento abissal**

A uma leitura crítica dos direitos humanos convencionais não escapará o reconhecimento de que as suas condições de possibilidade estão inscritas no quadro paradigmático do pensamento moderno ocidental. Em certa medida, como temos alegado (SANTOS, 1995), é possível perceber a modernidade ocidental como um paradigma fundado na tensão entre regulação e emancipação social. No entanto, essa tensão fracassa em considerar a realidade daqueles que são considerados menos humanos e cuja existência é marcada, outrossim, pela dicotomia apropriação/violência. A questão é que o pensamento moderno ocidental se baseia na distinção invisível entre as sociedades metropolitanas e os territórios coloniais (SANTOS, 2007, 2014). De facto, a dicotomia regulação/emancipação apenas se aplica a sociedades metropolitanas. Seria impensável aplicá-la aos territórios coloniais, uma vez que estão do outro lado da linha. O pensamento moderno ocidental é, assim, um pensamento abissal profundamente marcado pela criação de dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. Esta divisão, ainda que invisível, é tão consistente

que “o outro lado da linha” desaparece enquanto realidade. Nas sociedades coloniais, sempre operou a dicotomia apropriação/violência, no entanto, a força atuante desta tensão pôde permanecer invisibilizada exatamente por ter lugar do outro lado da linha, num espaço feito inexistente e, por isso, incapaz de comprometer as alegações ocidentais sobre a universalidade da dicotomia regulação/emancipação, ou seja, as alegações sobre a universalidade das possibilidades emancipatórias dos direitos humanos.

Enquanto discurso de emancipação, os direitos humanos foram historicamente concebidos para vigorar apenas do lado de cá da linha abissal, nas sociedades metropolitanas. Tal acontece porque ao centro da imaginação modernista está a ideia de que a humanidade se constitui de um projeto comum: direitos humanos universais. Esta imaginação humanista foi incapaz de entender que, uma vez combinado com o colonialismo, o capitalismo seria incapaz de abandonar o conceito de sub-humano como parte integral da humanidade. Existe no nexos colonial-racista uma íntima relação entre epistemologia e ontologia, bem sublinhada por Nelson Maldonado-Torres (2007) quando propõe o conceito de colonialidade do ser juntamente com a colonialidade do saber e do poder. Esta sensibilidade às exclusões abissais deverá conferir um lugar central em relação ao modo como, ao longo da história, as mulheres enfrentaram de forma cumulada as opressões patriarcais e heterossexistas juntamente com as exclusões da racialização e da hierarquização colonial (SPIVAK, 1999; LUGONES, 2007).

A zona colonial constitui-se, pois, como o território social da modernidade sumamente criado e mantido por uma ordem violenta, mas, ao mesmo tempo, suficientemente demarcado pelas linhas abissais para que a violência ali praticada fosse estruturalmente invisível ou irrelevante na zona metropolitana. As linhas abissais da modernidade ajudam-nos a pensar os abismos que, ainda hoje, expõem vastas populações do Sul Global à vigência do colonialismo e seus legados, e às assimetrias de um sistema-mundo moderno definido a partir da expansão oceânica dos povos ibéricos no final do século XV. No entanto, as linhas abissais, no seu poder para separarem realidades e pessoas, operam não apenas pelas fronteiras geopolíticas e pelos mares e muros que dividem mundos, mas também, de modo intersticial, separando de forma subtil realidades contíguas, às vezes na mesma rua de uma mesma cidade.

De facto, se considerarmos, por exemplo, as “pequenas europas” que, um pouco por todo mundo, definiram o privilégio do colonizador nos territórios coloniais, ou a forte presença de sujeitos escravizados africanos na Europa colonial desde o século XV, temos uma antiquíssima contiguidade, racialmente vigiada, em espaços de franca “intimidade” entre

o metropolitano e o colonial.<sup>4</sup> Herdeiros que somos das muitas experiências coloniais no mundo, incluindo os colonialismos internos, cientes dos fluxos da globalização econômica e das migrações que marcam o presente, teremos de entender a linha abissal a partir de uma sensibilidade capaz de perceber tanto no “Sul Imperial” como na experiência de um imigrante, sem papéis, que trabalha clandestino nas cidades do Norte Global. Assim, o colonial constituído pelas linhas abissais da modernidade surge como uma metáfora para aqueles que percebem as suas experiências de vida como tendo lugar no outro lado da linha.

Em grande medida, o que melhor distingue as linhas abissais da modernidade, nas palavras de Boaventura de Sousa Santos, é o seu poder de criar inexistência:

A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. (SANTOS, 2007: 45)

Os direitos humanos convencionais, enquanto parte da modernidade ocidental, têm como limite ontológico a impossibilidade de reconhecer a plena humanidade dos sujeitos que se encontram abissalmente excluídos. Isto porque ser entendido de forma relevante ou compreensível significa, antes de mais, ter o poder de representar o mundo como seu, nos seus termos. A compreensão ocidental da universalidade dos direitos humanos não consegue conceber que existam princípios diferentes sobre a dignidade humana e a justiça social. Portanto, temos de enfrentar a evidência de que os seres humanos não compreendidos pelos direitos humanos jamais os vão entender como seus, assim se instaurando, para grande parte do mundo, a irrelevância destes como linguagem contra-hegemónica ou pós-abissal. Aí reside o desafio epistemológico de conciliar os direitos humanos com as diferentes linguagens e saberes que nascem das lutas pela dignidade humana. Eis porque a linha abissal é uma ideia tão central às epistemologias do Sul.

### **Dignidades pós-abissais e epistemologias do Sul**

Ao mesmo tempo que o legado dos direitos humanos convencionais mostra o quanto têm sido limitadas as suas possibilidades emancipatórias, tal não impede, a nosso ver, que possa ser ressignificado a partir de outros saberes e lugares de enunciação. Nesse sentido, cabe reconhecer que os direitos

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, Stoler (2002).

humanos são uma linguagem que tanto pode ser de poder ou resistência, de hegemonia como de contra-hegemonia (SANTOS, 1995, 1999). Reconhecendo as muitas lutas em que os direitos humanos cumpriram agendas emancipatórias, contra o desperdício da experiência, procuramos alargar os seus horizontes e infiltrar a estreiteza das certezas que os constituíram, tentando perceber em que medida podem ser contestados e mobilizados para dignidades pós-abissais a partir das epistemologias do Sul.

Dessa perspectiva, os direitos humanos terão de ser reinventados, em diálogo com outras gramáticas de dignidade, para a superação das exclusões abissais instauradas pela arrogância monocultural do paradigma ocidental moderno que os concebeu. Tal implica dar centralidade à distinção entre exclusões abissais e exclusões não-abissais, conferindo primazia às últimas. A prioridade dada pelas epistemologias do Sul às exclusões abissais e às lutas que se lhes opõem deve-se ao facto de o epistemicídio causado pelas ciências modernas eurocêntricas ser muito mais devastador do outro lado da linha abissal. Deve-se ainda ao facto de que nas epistemologias do Norte – mesmo no seio das perspectivas críticas animadas por ideais emancipatórios, como aquelas que frequentemente se articulam com os direitos humanos convencionais – se desconhece o vasto universo de extermínios, saberes e lutas que foi colocado do outro lado da linha. No entanto, tal prioridade não quer dizer que as exclusões não-abissais não sejam importantes; são-no e a luta global contra a dominação moderna jamais será cumprida se não contar com as lutas contra as exclusões não-abissais. Procuramos, sim, criticar a ciência moderna e a legalidade eurocêntrica por ter ocultado que a humanidade governada pela tensão entre regulação e emancipação (sociabilidade metropolitana) só é possível nas sociedades capitalistas, coloniais e patriarcais mediante a persistente reprodução da des-humanidade, o conjunto dos corpos racializados e sexualizados governados pela tensão entre apropriação e violência (sociabilidade colonial). O pluriverso do humano de que este livro procura dar conta tem por utopia mobilizadora a superação das linhas abissais da modernidade.

De entre os procedimentos das epistemologias do Sul que nos instam a ampliar o presente e a contrair o futuro, definimos como fundamentais para um deslocamento pós-abissal dos direitos humanos a “ecologia dos saberes” e a “tradução intercultural” (SANTOS, 2007, 2014). A ecologia dos saberes consagra uma perspectiva dos direitos humanos construída a partir das epistemologias do Sul que se funda, antes de mais, numa categórica recusa das alegações universalistas da ciência e da legalidade moderna ocidental. No entanto, ao defender que os critérios de validação de conhecimento não podem ser externos aos conhecimentos que validam, as epistemologias do Sul também recusam um relativismo a-histórico, neutral e absolutista que não

permita uma perspectiva ancorada numa realidade situada.<sup>5</sup> Deste modo, na luta contra a opressão e na busca de alternativas, os conhecimentos deverão ser validados em função da sua utilidade para maximizarem as possibilidades de sucesso das lutas contra a opressão. Portanto, os direitos humanos nem têm precedência sobre outros saberes e narrativas de dignidade, nem devem ser aprioristicamente invalidados. Mesmo que saibamos que os direitos humanos têm dificuldade em confrontar as exclusões abissais, que muitas vezes assumem a forma de arrogância civilizacional, e que na sua presente forma têm um carácter humanitarista e paliativo, não cabe invalidar sem mais as lutas em que estes se possam mostrar úteis.

Destituídos da arrogância universal que os fez nascer, os direitos humanos poderão ser parte de uma ecologia de saberes acerca da luta contra a opressão e pela afirmação de diversas narrativas de dignidade humana. Essa ecologia dos saberes deve articular-se, primeiro, com uma “sociologia das ausências” (SANTOS, 2014), através da qual serão visibilizadas e amplificadas as violações de dignidade humana que não são conhecidas e reconhecidas como tal à luz dos quadros epistemológicos, ontológicos, empáticos, históricos e mediáticos que resultam da consciência global de matriz ocidental. Em segundo lugar, a ecologia dos saberes nutre-se de uma “sociologia das emergências” (SANTOS, 2014) a partir da qual se desenha um futuro de possibilidades concretas. Trata-se de reconhecer as lutas que dão vida e significado aos direitos humanos e que os vernacularizam nas práticas.

Em segundo lugar, propomos, uma tradução intercultural. Retomamos a ideia de que as possibilidades emancipatórias dos direitos dependem crucialmente da sua reinvenção intercultural (SANTOS, 1999). No mesmo sentido, Rajagopal afirma que “as linguagens da emancipação são múltiplas e têm uma relação contraditória e, por vezes problemática, com aquilo a que chamamos ‘direitos humanos internacionais’” (RAJAGOPAL, 2009: 59). Através da tradução intercultural, os direitos humanos são convocados para um diálogo com culturas, teologias e agendas políticas que os tiram do lugar, aproximando-os do Sul e das lutas pela existência, reconstituindo-os a partir de humanidades emergentes que visem desalojar os lugares-comuns das narrativas da emancipação social e reconstruir os horizontes. A proposta de um movimento para Sul capaz de ressignificar as fronteiras da humanidade, conforme constituídas pelos direitos humanos convencionais, não cumpre um mero desígnio de um descentramento para conceções mais inclusivas. Trata-se de um repto que faz depender a justiça social global da justiça cognitiva

<sup>5</sup> Ver a este respeito o debate levado a cabo por Abdullahi A. An-Na'im (1987), entre outros.

global, e que reconhece a evidente miniaturização da Europa como resultado de uma manifesta exaustão política que no presente não lhe permite produzir um pensamento de alternativas (SANTOS, 2017). Este movimento para Sul justifica-se igualmente por os eventos e conflitos globais no Sul anteciparem muitas vezes os que ocorrem mais tarde no Norte global, conforme defendido, entre outros, por Jean Comaroff e John Comaroff (2012). Em causa está o modo como os efeitos da voragem capitalista global se fazem sentir primeiro no Sul Global, onde acabam por se prefigurar as opressões e as lutas de resistência que mais tarde visitarão a realidade do Norte Global.

No nosso entender, uma concepção contra-hegemónica de direitos humanos terá sempre que ser intercultural, na medida em que se produza através de traduções entre diferentes ontologias políticas (MOL, 1999, 2002) que em cada lugar e tempo, na contingência das lutas, redefinem e alargam as gramáticas de dignidade humana. Aproximamo-nos do modo como Ian Hacking entende a ontologia à luz de um processo de “nominalismo dinâmico” (HACKING, 2002: 26), para referir que aquilo que se torna existente resulta das dinâmicas históricas da nomeação e dos subsequentes usos do nome. A noção de dignidade humana, nesse sentido, constituir-se-á decisivamente nas lutas históricas que a reclamem e a nomeiem. As humanidades emergentes, aquelas que deverão confrontar os direitos humanos ocidentais, instando-os a um diálogo, são emergentes não porque sejam novas, na verdade muitas delas articulam-se decisivamente com a ancestralidade. Como diria James Clifford referindo-se ao ressurgimento da identidade indígena nas américas, “a resiliência cultural é um processo de se tornar em” (2013: 7), ou seja, a resiliência cultural produz, muitas vezes, a ontologia do ser na luta que lhe dá sentido, criando-a e recriando-a. Novos terão de ser, esses sim, os diálogos há muito adiados. Neste sentido, é importante, por um lado, fomentar conhecimento mútuo entre as lutas que visam eliminar ou reduzir relações desiguais de poder e transformá-las em relações de autoridade partilhada, mediante discursos e práticas que fomentem articulações tendentes a um “cosmopolitismo subalterno” (SANTOS, 2018). O continuado trabalho de tradução a partir das lutas concretas pela dignidade é certamente mais pós-abissal do que qualquer ilustre teoria geral sobre o que possa ser a dignidade humana.

Num momento em que os desafios democráticos, económicos e ecológicos reclamam por políticas renovadas da existência e gramáticas de bem viver, a vitalidade das lutas anticoloniais, antipatriarcais e anticapitalistas conferem hoje à modernidade ocidental a única possibilidade de se reinventar, ironicamente, a partir das formas de humanidade que tão avidamente subjugou.

## O pluriverso de Alice

Este livro e os textos que o compõem resultam em grande medida do trabalho de troca e aprendizagem engendrado a partir do projeto ALICE. Além dos estudos de caso que resultaram do projeto, reunimos trabalhos de investigadores e investigadoras que, um pouco por todo o mundo, acompanham as lutas e as resistências daquelas e daqueles que quotidianamente reinventam as gramáticas da dignidade.

Por meio dos textos aqui reunidos, comparece nas páginas deste livro um pluriverso de linguagens, geografias e corpos em luta: as mulheres muçulmanas na Europa, as populações alvo de intervenções humanitárias pelo mundo, as vítimas do *apartheid* na África do Sul, as populações deslocadas pelo direito ao desenvolvimento, as memórias incorporadas dos sobreviventes do desastre de Bhopal, as alianças das mulheres indígenas pelo mundo, as populações das periferias das cidades brasileiras, os membros do movimento muçulmano Pasmada na Índia, as vítimas da violência política na África pós-colonial, as demarcações territoriais das populações indígenas e afrodescendentes na América Latina, as histórias esquecidas das mulheres no período colonial em Moçambique, os diálogos contra os fundamentalismos do nosso tempo, as lutas contra a violência sexual na Índia, os migrantes e refugiados ante a fronteira do Mediterrâneo, as lutas feministas no Tribunal Interamericano de Direitos Humanos, o racismo institucional na academia em Portugal, a experiência dos católicos na Índia, a antiquíssima colonização interna do povo Roma na Europa e os refugiados em campos de confinamento na Dinamarca.

A primeira parte, “As fronteiras do humano”, de cariz mais teórico, reúne os capítulos que se dedicam a pensar como a ideia de humanidade depende crucialmente de fronteiras que, embora contingentemente definidas, recolhem centralidade no modo como definem os termos das diferentes lutas por dignidade. Os cinco capítulos que a compõem debruçam-se sobre os regimes históricos, religiosos e teleológicos que estabelecem hierarquias entre humanos; que definem os critérios de pertença à humanidade e de sub-humanidade; e que estabelecem as relações entre o humano, o divino e a natureza.

A segunda parte, “Lutas e emergências”, reúne quinze capítulos cujas reflexões se inscrevem em realidades empíricas concretas de lutas pela dignidade humana. A ordenação dos capítulos da segunda parte obedece a uma separação regional/continental. Os capítulos 6, 7, 8 e 9 referem-se a quadros sociais do subcontinente indiano; os capítulos 10, 11 e 12 referem-se a realidades do continente africano; os capítulos 13, 14, 15 e 16 dedicam-se a contextos da América Latina; e os capítulos 17, 18, 19, 20 e 21 têm as reflexões ancoradas a lutas situadas na Europa.

## *Parte I – As fronteiras do humano*

No capítulo 1, “Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento”, Boaventura de Sousa Santos analisa as tensões e assimetrias que os direitos humanos terão de considerar para se constituírem enquanto uma efetiva gramática de contra-hegemonia. O texto analisa, em particular, a necessidade de uma tradução intercultural entre valores de matriz ocidental e princípios não-ocidentais de dignidade humana. Trata-se de convocar diferentes cosmovisões que permitam, por um lado, ressignificar o humano como parte da biodiversidade e a natureza como condição de uma pluralidade de ontologias, articuladas com encantamentos e reconhecimentos ancestrais, muito além das visões modernas ocidentais que a materializaram como coisa. Nesse sentido, o autor estabelece um diálogo crítico com as cosmologias, direitos não humanos emergentes e lutas (dos povos indígenas, afrodescendentes e camponeses) que expõem as maciças violações de dignidades, resultantes quer do capitalismo extrativista, quer do modo como o direito ao desenvolvimento se tem sobreposto, no Norte Global e no Sul Imperial, à urgência de inverter a devastação ecológica.

No capítulo 2, “‘Um ser que não foi feito para sofrer’: da diferença do humano e das diferenças dos humanos”, João Arriscado Nunes, a partir de uma genealogia do humanitarismo, analisa como as políticas securitárias e humanitárias de matriz ocidental são colocadas em prática em “situações humanitárias de emergência” e as resistências que as confrontam. Esta abordagem é um ponto de entrada privilegiado para investigar como as fronteiras e atributos do humano são articulados por diferentes concepções de dignidade humana, bem como as diferenças entre humanos, incluindo a negação e a atribuição condicionada de humanidade. A partir das epistemologias do Sul, o autor propõe um olhar para o sofrimento que seja capaz de perceber enquanto condição da existência, mas também como resultado de formas distintas e mutuamente constituídas de opressão, diferentemente nomeadas e reconhecidas. Para este argumento, é revelador o modo como as situações de emergência humanitária, ao serem mobilizadas pela luta contra formas particulares de sofrimento e ameaças à vida, produzem, muitas vezes, uma suspensão local e temporária da demarcação, no humano, entre ser e não-ser.

No capítulo 3, “Da colonialidade dos Direitos Humanos”, Nelson Maldonado-Torres explora as implicações de uma concepção moderna hegemónica ocidental e colonial de humano. Numa leitura decolonial, o discurso de direitos humanos é entendido na sua relação com a “cadeia do ser”, que definiu o entendimento ocidental dos seres humanos e da sua relação com Deus. Nesse sentido, a afirmação dos “direitos do homem” no

século XVIII, ainda que aparentemente exprima a emergência e a expansão do secularismo, preserva um vínculo a uma concepção teológica ocidental do humano que representa uma concepção marcada pela colonialidade eurocêntrica. Na opinião do autor, esta genealogia define a desumanidade do humanismo eurocêntrico e o modo como a partir dele se define a linha colonial e as hierarquias entre humanos.

No capítulo 4, “Apologia do diálogo perante os fundamentalismos”, Juan José Tamayo mostra como as possibilidades de diálogo no mundo contemporâneo estão ameaçadas por diversas formas de fundamentalismos. O autor começa por analisar como os fundamentalismos operam de forma particular nas três religiões monoteístas, que partilham a ideia de um Deus e um projeto de salvação para toda a humanidade, revelado através de um profeta. Após analisar os fundamentalismos também em algumas religiões orientais, o autor mostra como o conceito tem sido usado com pertinência fora do âmbito religioso em campos como o da política e o da economia. O texto termina com a enunciação das condições necessárias para que a apologia do diálogo, intercultural e inter-religioso, se constitua como alternativa às diferentes formas de fundamentalismo e integrismo que ensombram o tempo presente.

No capítulo 5, “Viver como um Ser social – a interligação do Ser”, Arzu Merali discute como as concepções ocidentais de direitos humanos fracassam em reconhecer os muçulmanos como inteiramente humanos. A controvérsia do véu islâmico em França é invocada como uma expressão no modo como decisões judiciais estabelecem hierarquias entre o ser individual e o ser na comunidade. A autora defende que a noção europeia de humano e de direitos humanos impede uma efetiva conversa entre diferentes tradições e culturas, reduzindo os muçulmanos a espectadores da violenta extinção das suas culturas, heranças e valores. Exemplificando, Arzu Merali explica como a palavra que no *Alcorão* tem sido vulgarmente traduzida para um discurso colonial como homem ou humanidade, *Insaan*, significa na verdade um ser social que se familiariza ao outro e que, portanto, não pode ser reduzida ao significado ocidental, tendencialmente individualista, de humano.

## *Parte II – Lutas e emergências*

No capítulo 6, “Direitos humanos e a memória abissal: o Desastre de Bhopal”, Bruno Sena Martins, com base num trabalho de campo realizado na cidade de Bhopal, Índia, mergulha nas vívidas memórias dos sobreviventes do maior desastre industrial da história. Esta abordagem pretende convocar leituras sobre o tempo, a violência e as demarcações de humanidade que definem a memória social. Em particular, pretende-se questionar os processos

pelos quais algumas vidas são desproporcionalmente expostas à violência e fracassam em receber justa compensação, bem como os itinerários pelos quais alguns sofrimentos são tendencialmente elididos da memória social do Ocidente. Estamos perante “exclusões abissais” engendradas por um nexos colonial-capitalista cujo poder, ligado às hierarquias de religião e casta que desqualificam muçulmanos e Dalit, se revela na denegação do valor da vida dos sobreviventes de Bhopal. Finalmente, analisa-se a forma como a vulnerabilidade biográfica e corpórea imposta pelo desastre criou espaços de enunciação, narrativas de resistência e de comunidades de “memória pós-abissal”.

No capítulo 7, “O pluralismo e a condição pós-minoritária: reflexões em torno do discurso ‘muçulmano pasmanda’ no Norte da Índia”, Khalid Anis Ansari reflete sobre as ruturas instauradas pelo movimento Pasmанда no espaço das minorias na Índia. O autor mostra como o movimento Pasmанда se inscreve simultaneamente no âmbito mais amplo das lutas das castas subordinadas e da defesa da mais significativa minoria religiosa na Índia, a muçulmana. Com base numa perspectiva de casta, o movimento baralhou o dupólio maioria-minoria (hindu-muçulmano) e desestabilizou outras associações conceptuais. Dessa forma, o autor mostra como este movimento constitui um importante desafio para a imaginação vigente no espaço das minorias e para o seu campo discursivo do secularismo, direitos e reformas culturais.

No capítulo 8, “Em defesa das escalas de subalternidade: a razão pela qual Goa é importante para a teoria”, Jason Keith Fernandes parte da análise da experiência de católicos goeses na Índia. Analisando as dinâmicas históricas específicas de Goa, um território de colonização portuguesa anexado pela União Indiana em 1961, e as diferentes hierarquias inscritas na relação com os diferentes colonialismos, o autor defende que uma visão binária elite-subalterno fracassa em forjar uma teoria sensível à natureza das lutas no terreno. Não recusando a noção de “subalternidade abjeta”, associada à resoluta impossibilidade de representação e autorrepresentação, o autor defende uma conceção de subalternidade que considere gradientes e posições relativas no contexto de uma cadeia de subalternidades, uma rede de relações.

No capítulo 9, “A representação da lei, da reforma e da violência sexual: notas sobre os protestos de Deli em 2012 e 2013”, Pratiksha Baxi analisa as representações, lutas e dinâmicas sociolegais que se seguiram à brutal violação em grupo e conseqüente morte de uma mulher de 23 anos num autocarro de Deli, a 16 de dezembro de 2012. Em particular, a autora analisa o impacto jurídico e discursivo dos protestos públicos inéditos e significativos que vieram reivindicar a necessidade de se fazer justiça ante o

“segredo público” da violação. Um dos aspectos abordados prende-se com a cobertura mediática global dos protestos e do modo como esta reiteradamente isolava e distinguia a Índia como um antro de violência sexual, numa óbvia alterização cultural e racialização da violação e do abuso sexual. Por outro lado, a autora analisa as *nuanças* dos diferentes discursos feministas antiviolação, a emergência de uma sede vingadora que apelava à pena de morte, ao linchamento e à castração, e as linhas de permanência falocêntrica e colonial que compareceram nas diferentes representações da violação e dos protestos que se seguiram.

No capítulo 10, “A justiça de transição como epistemicídio: sobre a coexistência pluralista ‘após’ o conflito de Steve Biko”, Tshepo Madlingozi, reconhecendo o notável incremento dos processos de justiça de transição, analisa o impacto daquilo a que poderíamos chamar de Projeto Global de Justiça de Transição (PGJT). O autor defende que o PGJT conduz à imposição de epistemologias ocidentais produzindo uma reinferiorização de epistemologias e formas de estar no mundo não-ocidentais. O impacto do processo de justiça de transição na África do Sul é analisado em particular. Em causa está o modo como naquele contexto a justiça de transição agilizou a passagem da dominação dos colonizadores para a hegemonia dos colonizadores. Numa crítica aos processos de reiteração de uma dominação branca através da justiça de transição, o autor convoca a obra de Steve Bantu Biko, ativista e filósofo do Movimento da Consciência Negra da África do Sul, que se notabilizou na década de 1970, para pensar os termos não coloniais de uma coexistência plural de epistemologias e de formas de refazer o mundo.

No capítulo 11, “Violência política e formação estatal na África pós-colonial”, Mahmood Mamdani reflete sobre a crise política da África pós-colonial. Considerando diversas historicidades no contexto africano, o autor procura analisar a relação entre justiça social e justiça política no contexto pós-colonial a partir da herança instrucional do colonialismo, nomeadamente no modo como as distinções jurídicas entre raças e etnias, lei civil e lei consuetudinária, direitos e tradição se comportam depois do colonialismo. Assim, tentando confrontar o exacerbamento de conflitos étnicos, o autor defende que o antídoto não se encontra no espírito de cultura, mas no espírito da lei e da política. O projeto nacionalista em África deve, como refere Mahmood Mamdani, confrontar a necessidade de criação de uma cidadania única baseada numa única lei substantiva fundamentada nas fontes pré-coloniais, coloniais e anticoloniais.

No capítulo 12, “Mulheres e violência em massa em Moçambique no período colonial tardio”, Maria Paula Meneses convoca Moçambique como estudo de caso para confrontar os silenciamentos apostos sobre as experiências

de muitas mulheres africanas no período colonial, vítimas que foram das opressões cumuladas do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado. Em causa está, por um lado, a necessidade de um justo reconhecimento de como as mulheres vivenciaram formas particulares de sofrimento e violência sob o jugo colonial e, por outro, das suas narrativas de resistência. Neste sentido, tendo em conta o longo conflito armado (1964–1974) que opôs o exército português aos nacionalistas moçambicanos, o contexto em Moçambique expõe de forma particularmente evidente a centralidade dos sofrimentos e lutas das mulheres. A autora identifica em Moçambique uma radical disjunção entre o modo como as mulheres se mobilizaram e se sacrificaram nas linhas da frente da luta anticolonial e o pouco reconhecimento conferido, no período pós-colonial, ao seu papel na luta nacionalista. O lugar das mulheres no contexto da luta de libertação nacional, enquanto vítimas de massacres, enquanto guerrilheiras e protagonistas do apoio logístico essencial ao esforço da guerrilha, convoca, afirma a autora, a necessidade de transformação das lógicas patriarcais entranhadas na vida social, bem patentes nas histórias nacionalistas androcêntricas.

O capítulo 13, “Direitos Humanos das mulheres: mobilização do direito e epistemologias do Sul”, de Cecília MacDowell Santos, tem por base a investigação realizada em casos de violação dos direitos das mulheres apresentados contra o Brasil à Comissão Interamericana de Direitos Humanos por ONG de direitos humanos, ativistas de movimentos sociais e por vítimas. A autora analisa as estratégias e os discursos formulados pelos litigantes e o impacto local dessas práticas de mobilização legal internacional. Em particular, à luz de casos concretos, são identificados os diferentes tipos de conhecimentos convocados na mobilização jurídica transnacional, a saber: o conhecimento jurídico de direitos humanos, o ativismo jurídico feminista, o conhecimento popular feminista e, finalmente, aquilo que a autora designa por conhecimento corpóreo.

No capítulo 14, “Direitos Humanos e justiça étnico-racial na América Latina”, César Rodríguez Garavito e Carlos Andrés Baquero Díaz analisam as disputas jurídicas em torno do multiculturalismo e da justiça étnico-racial que têm marcado os debates políticos e económicos nos últimos anos um pouco por toda a América Latina. Estas contendas, que convocam de igual modos os direitos dos povos indígenas e das populações afrodescendentes, ilustram de forma clara como as demandas por justiça, centradas no reconhecimento, se articulam com reivindicações vinculadas na redistribuição. Nesse sentido, os autores oferecem um retrato de como as desigualdades raciais e as diferenças culturais têm assumido protagonismo político-jurídico em países como a Argentina, o Brasil, a Bolívia, o Chile, a Colômbia, o Equador, a

Guatemala, o México e o Peru. No que concerne aos percursos nacionais em relação ao constitucionalismo multicultural, os autores distinguem três aproximações: a liberal-integracionista, a multicultural hegemónica e a multicultural contra-hegemónica.

No capítulo 15, “Existindo, resistindo e reexistindo: mulheres indígenas perante os seus direitos”, Begoña Dorronsoro analisa, através das epistemologias do Sul, as diferentes estratégias que os povos indígenas, e em especial as mulheres, desenvolveram para sobreviver, individual e coletivamente. Considerando diversos contextos nacionais da luta dos povos indígenas, a autora analisa como as suas resistências se articulam tendo por base tanto o direito indígena como o direito hegemónico. A autora procura ainda dar centralidade ao modo como as mulheres indígenas, além de participarem juntamente com os homens indígenas nos processos de criação de legislação a nível estatal, regional e internacional, procuram criar espaços para exercer os seus direitos como mulheres.

No capítulo 16, “O direito à cidade perante as epistemologias do Sul: reflexões sobre o processo brasileiro de construção do direito à cidade”, Eva Garcia Chueca confronta o cenário da crescente hiperurbanização do planeta, salientando o modo como este processo surge associado a formas de segregação e divisão das cidades entre zonas selvagens e civilizadas. A autora analisa como na América Latina, e muito particularmente no Brasil, o direito à cidade surgiu no final da década de 1980 como uma importante bandeira política que articulou a voz de um conjunto diverso de agentes da sociedade civil reivindicando uma reforma urbana. Pulsando o impacto do legado de Henri Lefebvre acerca do direito à cidade, a autora procura analisar como ele pode ser mobilizado noutras latitudes a partir de uma visão crítica que considere, também, as dimensões coloniais e patriarcais, conforme articuladas na relação entre as lutas contemporâneas no Sul Global e as leituras teórico-políticas formuladas por Boaventura de Sousa Santos.

No capítulo 17, “O poder do racismo na academia: produção de conhecimento e disputas políticas”, Marta Araújo e Silvia R. Maeso questionam a conceção dominante de racismo que circula na academia e na discussão política ao mesmo tempo que consagra relações de poder específicas. As autoras examinam como as propostas de uma análise sistemática e profunda do racismo não têm sido cumpridas ao passarem ao lado de um efetivo confronto com os legados de uma governamentalidade racial, herdados dos projetos imperiais europeus e institucionalizados nas democracias contemporâneas. Considerando os debates internacionais na sua relação com o contexto português, mostram como a hegemonia de uma conceção particular de racismo, intimamente ligada à preocupação política e académica

com o fascismo e o antissemitismo, e pouco afeita a considerar o racismo estrutural, resulta cúmplice da proteção e reprodução do privilégio racial na academia. Considerando as divergências fundamentais que atravessam o antirracismo enquanto campo político, as autoras defendem uma leitura que reconheça o racismo como um fenómeno político, articulado com a noção de racismo institucional, a partir do qual os preconceitos e atitudes deverão ser entendidos apenas como a ponta do icebergue.

No capítulo 18, “Para uma perspectiva descolonial romanichel”, o coletivo “Kale Amenge” analisa o racismo em relação ao povo Roma como uma dimensão doméstica da colonialidade do poder, do saber e do ser, que se começa a institucionalizar no Norte Global a partir do fim do século XV. O facto de o texto ser assinado por um coletivo procura sublinhar a importância da autoria não individual nas lutas sociais. No texto, salienta-se que os quase 500 anos de opressão legal sistemática sobre as comunidades Roma, pelo emergente Estado espanhol, têm início apenas sete anos depois da conquista do Al Andalus. Através de uma incursão histórica são sinalizadas as afinidades entre os processos coloniais iniciados com a expansão oceânica e as formas de exclusão e perseguição a que os romanichéis foram sujeitos um pouco por toda a Europa. Defende-se, portanto, um olhar para a romafofia na Europa contemporânea que a contemple como produto da modernidade e como dimensão da colonialidade do poder praticada no interior da Europa.

No capítulo 19, “Direitos, confinamento e libertação: a teoria da retaguarda e a Freedom of Movements”, Julia Suárez-Krabbe defende que a globalização hegemónica reproduz as lógicas do tempo colonial e a ideia de que o racismo é um sistema globalizado de opressão intimamente ligado ao capitalismo. A autora parte do caso específico dos requerentes de asilo do campo de deportação de Sjælsmark, a norte de Copenhaga, Dinamarca. Ao analisar as estruturas legais que se aplicam às pessoas confinadas no campo, a autora apreende o que diz serem os contornos de um “projeto de morte” levado a cabo pelas elites globais e que na Europa se materializa na relação com as populações imigrantes. A autora dialoga com a ideia de necropolítica de Achille Mbembe e com o trabalho de Boaventura de Sousa Santos no campo da sociologia do direito. Por fim, defende que as desigualdades no acesso ao poder legal do direito revelam linhas abissais e a urgência de dismantelar um sistema de jurisdições diferenciadas estruturadas pelo racismo.

No capítulo 20, “Desalinhar abismos no reverso do moderno: perspectivas feministas pós-coloniais para um ‘pensamento alternativo das alternativas’”, Catarina Martins estabelece um diálogo com o conceito de “linha abissal” de Boaventura de Sousa Santos. A autora convoca as teorias feministas e a crítica de género para analisar as complexas dinâmicas de emancipação e

regulação, apropriação e violência que operam dos dois lados da linha. Em particular, a autora procura superar um olhar dicotômico para considerar o androcentrismo intrínseco à dimensão colonial do pensamento ocidental moderno, através do qual se produzem outras camadas de invisibilidades que atravessam fronteiras abissais.

No capítulo 21, “Fronteiras à Humanidade: o nosso Mediterrâneo comum construído como limite dos Direitos Humanos na UE”, Angeles Castaño Madroñal discute a persistência no século XXI da “colonialidade” e do “pensamento abissal” a partir do espaço europeu. A autora analisa, em particular, como a fronteira estabelecida no Mediterrâneo, uma separação simbólica e física, tem constituído, na história recente, uma vala comum que deverá ser vista como parte das violências genocidas perpetradas pela Europa. Um olhar para os termos da constituição do espaço único europeu expõe a periferia mediterrânica construída como uma fronteira sul perante as migrações, fluxos e tráfegos que atravessam o Sul globalizado. A partir da leitura proposta, a problemática da migração e as políticas europeias, a autora confronta-nos com a solidez das “linhas colonias abissais” e com os vínculos, persistentes, entre as formas racializadas de constituição de fronteiras e os termos do colonialismo interno na Europa. Recorrendo ao imaginário da banda desenhada, são-nos mostradas as semelhanças entre uma determinada “Europa dos Povos” e os contingentes de inumanos nos fluxos interplanetários imaginados nas distopias da Marvel.

## Referências bibliográficas

- Agier, Michel (2010), “Humanity as an Identity and its Political Effects (A Note on Camps and Humanitarian Government)”, *Humanity*, 1(1), 29–45. DOI: <<https://doi.org/10.1353/hum.2010.0005>>.
- An-Na’im, Abdullahi A. (1987), “Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism”, *Human Rights Quarterly*, 9(1), 1–18. DOI: <<https://doi.org/10.2307/761944>>.
- Atuahene, Bernadette (2014), *We want what’s ours: learning from South Africa’s land restitution program*. Oxford: Oxford University Press.
- Barnett, Michael N. (2011), *Empire of humanity: a history of humanitarianism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Baxi, Upendra (1986), “From Human Rights to the right to be Human: Some heresies”, *India International Centre Quarterly*, 13(3/4), 185–200.
- Bernal, Martin (1987), *Black Athena*. Londres:Vintage.
- Butler, Judith (2004), *Precarious Life: The powers of mourning and violence*. Londres e Nova Iorque:Verso.

- Clifford, James (2013), *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Comaroff, Jean; Comaroff, John (2012), *Theory from the South: Or, how Euro-America is evolving toward Africa*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.
- Das, Veena (2007), *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Dussel, Enrique (2000), “Europe, Modernity and Eurocentrism”, *Nepantla. Views from South*, 465–478.
- Falk, Richard (1999), *Predatory Globalization: A Critique*. Cambridge: Polity Press.
- Falk, Richard A. (2000), *Human Rights Horizons: The Pursuit of Justice in a Globalizing World*. Londres: Routledge.
- Falk, Richard A. (2009), *Achieving human rights*. Nova Iorque: Routledge.
- Fanon, Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.
- Glendon, Mary Ann (2001), *A world made new: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. Nova Iorque: Random House.
- Hacking, Ian (2002), *Historical ontology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hunt, Lynn (2007), *Inventing human rights: a history*. Nova Iorque: W.W. Norton.
- Klein, Naomi (2007), *The shock doctrine: the rise of disaster capitalism*. Nova Iorque: Metropolitan Books/Henry Holt.
- Lugones, María (2007), “Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System”, *Hypatia*, 22(1), 186–209. JSTOR: <<https://www.jstor.org/stable/4640051>>.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007), “On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept”, *Cultural Studies*, 21(2–3), 240–270. DOI: <<https://doi.org/10.1080/09502380601162548>>.
- Marks, Susan (2013), “Four Human Rights Myths”, in David Kinley, Wojciech Sadurski e Kevin Walton (orgs.), *Human Rights: old problems, new possibilities*. Cheltenham: Edward Elgar, 217–235.
- Merry, Sally Engle (2007), “Introduction: conditions of vulnerability”, in Mark Goodale e Sally Engle Merry (orgs.), *The practice of human rights: Tracking law between the global and the local*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–38.
- Mol, Annemarie (1999), “Ontological politics: a word and some questions”, in John Law e John Hassard (orgs.), *Actor network theory and after*. Boston: Blackwell, 74–89.
- Mol, Annemarie (2002), *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham, NC: Duke University Press.
- Moyn, Samuel (2010), *The last utopia: human rights in history*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

- Moyn, Samuel (2014), “A Powerless Companion: Human Rights in the Age of Neoliberalism”, *Law and Contemporary Problems*, 77(4), 147–169. Disponível em: <<https://scholarship.law.duke.edu/lcp/vol77/iss4/7>>.
- Mutua, Makau (2001), “Savages, Victims, and Saviours: The Metaphor of Human Rights”, *Harvard International Law Journal*, 42(1), 201–245. Disponível em: <<https://ssrn.com/abstract=1525547>>.
- Ndebele, Njabulo S. (2007), *Fine lines from the box: further thoughts about our country*. Roggebaai: Umuzi.
- Nkrumah, Kwame (1973), “Declaration to the Colonial Peoples of the World”, *Revolutionary Path*. Nova Iorque: International Publishers.
- Quijano, Aníbal (2005), *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rajagopal, Balakrishnan (2009), “The International Human Rights Movement Today”, *Maryland Journal of International Law*, 24(1), 56–62. Disponível em: <<https://digitalcommons.law.umaryland.edu/mjil/vol24/iss1/8/>>.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Towards a New Common Sense: Law, science and politics in the paradigmatic transition*. Nova Iorque: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa (1999), “Toward a Multicultural Conception of Human Rights”, in Scott Lash e Mike Featherstone (orgs.), *Spaces of Culture: City, Nation, World*. Londres: Sage, 214–229. DOI: <<https://doi.org/10.4135/9781446218723.n12>>.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Beyond abyssal thinking: From global lines to ecologies of knowledges”, *Review (Fernand Braudel Center)*, 30(1), 45–89. JSTOR: <<http://www.jstor.org/stable/40241677>>.
- Santos, Boaventura de Sousa (2014), *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.
- Santos, Boaventura de Sousa (2015), *If God were a human rights activist*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Santos, Boaventura de Sousa (2017), “Para uma nova visão da Europa: aprender com o Sul”, in Boaventura de Sousa Santos, José Manuel Mendes (orgs.), *Demodiversidade. Imaginar novas possibilidades democráticas*. Lisboa: Edições 70, 55–80.
- Santos, Boaventura de Sousa (2018), *The end of a cognitive empire: the coming of age of epistemologies of the south*. Durham, NC: Duke University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), *A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stoler, Ann Laura (2002), *Carnal knowledge and imperial power: Race and the intimate in colonial rule*. Berkeley, CA: University of California Press.