

## Como falar em futuro sem repensar os sujeitos dos direitos humanos?

Maria Eduarda Antonino Vieira<sup>1</sup>

### RESUMO

Estamos diante da maior crise sanitária da história, a pandemia do novo coronavírus (Covid-19) escancarou ainda mais as desigualdades já tão conhecidas no Brasil, afetando diretamente os direitos humanos básicos como direito à vida, à moradia, à educação, entre tantos outros. Das favelas aos quilombos às terras indígenas, o enfrentamento ao vírus é um grande desafio. Por isto, este trabalho toma como partida a monografia que escrevi em 2013, intitulada “*O multiculturalismo e a Ocidentalização dos Direitos Humanos*”, na graduação em Relações Internacionais, para repensar, amparada na Teoria Crítica da Colonialidade (TCC) e na virada ontológica, as conexões dos direitos humanos com as possibilidades de futuro na Terra.

**Palavras-Chaves:** desigualdades, direitos humanos, futuro, pandemia.

### ABSTRACT

We are facing the biggest health crisis in history, the pandemic of the new coronavirus (covid-19) has further opened the inequalities already known in Brazil, directly affecting basic human rights such as the right to life, housing, education, among many others. From slums to quilombos to indigenous lands, confronting the virus is a major challenge. For this reason, this work starts from the monograph I wrote in 2013, entitled “*O multiculturalismo e a Ocidentalização dos Direitos Humanos*”, in the undergraduate degree in International Relations, to rethink, supported by the Critical Theory of Coloniality (CBT), and on the ontological turn, the connections of human rights with the possibilities for future on earth.

**Keywords:** inequalities, human rights, future, pandemic.

### INTRODUÇÃO

Atravessados pela pandemia, o “*no future*” do movimento *punk* nos parece cada dia mais real, fica impossível também não rememorar a passagem de um livro do filósofo alemão Günther Anders, de que “depois de Hiroshima e Nagasaki, a ausência de futuro já começou” (Anders, 2007, p.112-113). Quando, na verdade, foi exatamente com o intuito contrário, de garantir que as atrocidades do passado, como as últimas duas guerras mundiais, permanecessem apenas como história, que em 1945 surgiu a Organização das Nações Unidas, e logo depois, em 1948, foi lançada a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Todavia, nem a declaração, nem suas convenções e tratados que surgiram no decorrer dos anos impediram que gravíssimas violações seguissem acontecendo, sendo muitas vezes executadas por governos que se dizem defensores dos direitos humanos, através de uma política que dita os corpos que podem morrer e os que não.

Diante disto, a pesquisa deve ser um caminho para o conhecimento conduzida através de várias perguntas. É um movimento que se desenvolve através do alerta contra o senso-comum, o preconceito próprio e todas as ideias naturalizadas e não questionadas, “ideias que podem nos induzir a uma preguiça intelectual” (Montero, 2016 p. 39). Por isso, pesquisar e escrever sobre direitos humanos é uma maneira de pensar saídas

---

<sup>1</sup>Graduada em Relações Internacionais (Faculdade Damas da Instrução Cristã), mestra pelo Programa de Pós-graduação em Ciência Política (UFPE) e doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia (UFPE).

coletivas e almejar um futuro possível e, para isso acontecer, deve-se ser a mais livre e mais rigorosa possível. Como a proposta é ampla, vasta e ambiciosa, no meu primeiro contato com o tema, um turbilhão de questões chegaram à superfície, comecei indagando sobre qual era o contexto de surgimento desses direitos. Quem são de fato os sujeitos? O que significa defender a universalidade de direitos se o que existe é uma pluralidade de povos? Como pensar em direitos humanos universais se somos interseccionados por raça, etnia, classe, sexualidade, religião, etc?

No decorrer da minha jornada como pesquisadora, as questões não diminuíram, na verdade, se multiplicaram. Hoje, atravessada por uma pandemia que mata mais de quatro mil pessoas por dia, começo a questionar se será suficiente para a nossa sobrevivência na Terra proteger apenas os direitos "*humanos*". Assim, trago novas reflexões sobre como pensar os direitos humanos para além do antropocentrismo, fazendo uma defesa dos direitos da natureza. Não será possível esgotar com profundidade nenhuma dessas questões, inclusive espero que elas sejam exploradas, posteriormente, por outros pesquisadores. O intuito é apontar caminhos exploratórios, pois o modelo hegemônico dos direitos humanos não dá conta da complexidade do mundo e não possibilita o amanhã.

O artigo se ampara na Teoria Crítica da Colonialidade e de *insights* extraídos da chamada virada ontológica. A decisão de mobilizar essas duas formas de olhar o mundo tem o intuito de costurar um fio na discussão sobre direitos humanos, para além dos humanos. O TCC é imprescindível para discutir a colonialidade presente nos discursos e nas práticas hegemônicas dos direitos humanos e essencial para se contrapor ao universalismo europeu. Já a virada ontológica é responsável por romper com a divisão entre natureza e cultura, buscando "superar o correlacionismo antropocêntrico e reabilitar outras ontologias que poderiam ensinar aos modernos, europeus e ocidentais, algo acerca da multiplicidade de naturezas possíveis e introduzir novos agentes na trama social" (Freitas, 2020, p.55).

Utilizou-se o método histórico (Lakatos; Marconi, 1991), o qual consistiu na investigação dos acontecimentos, processos, instituições, isto é, as condições de possibilidade dos direitos humanos no passado, para assim verificar a sua influência na sociedade de hoje, tentando descobrir as possíveis respostas para sua instrumentalização e recorrentes violações. Em função disso, foi necessário um mergulho profundo nas raízes dos direitos humanos, voltando para a Grécia Antiga, percorrendo todos os momentos mais marcantes até a Declaração e a sua internacionalização com a Conferência de Viena.

Para alcançar o objetivo deste artigo, vai-se percorrer dois momentos, primeiro, apresenta-se um diálogo transdisciplinar da discussão histórico-teórica sobre os direitos humanos, problematizando a abissal diferença entre o discurso dos direitos humanos e sua prática. Um dos casos ilustrativos ocorre dentro dos organismos internacionais e assume a feição do "feminismo civilizatório" (Vergès, 2020, p.2), isto é, utiliza-se do discurso feminista para validar políticas imperialistas sobre os países periféricos, gerando opressão dos povos, sobretudo de mulheres *racializadas*<sup>2</sup>. E por fim, vamos apresentar as novas narrativas sobre os direitos humanos, pós virada ontológica, que viabiliza o aparecimento de sujeitos sistematicamente ocultados como a natureza.

---

<sup>2</sup>O termo "racialização", aqui, não pode ser reduzido às pessoas negras, tal como ocorre nas Américas e no Brasil em particular. Quando Vergès se refere às mulheres racializadas também considera aquelas vistas e entendidas como não brancas e não ocidentais, que vivem na Europa e nos Estados Unidos, na condição de imigrantes ou refugiadas. O mesmo termo é válido para mulheres que, embora possuam cidadania francesa no papel, não escapam aos processos de racialização devido a marcas sociais diacríticas como cor, costumes, religião, língua ou outro distintivo que as impeça de adentrar a seleta e exclusiva sociedade ocidental (Vergès, 2019, p.7).

## 1. DISCUSSÃO HISTÓRICO-TEÓRICO SOBRE OS DIREITOS HUMANOS

A evolução histórica dos direitos inerentes à pessoa humana é lenta e gradual, “surgiram através das lutas contra o poder, das lutas contra a opressão, das lutas contra o desumano”, da busca por sentido para a humanidade (Bobbio, 2004, p. 6). Isto é, esses direitos não nascem todos de uma vez, nem são um produto de uma única sociedade, nem podem ser uma fórmula mágica que rapidamente acabaria com os conflitos no mundo. Na verdade, eles são frutos de processos e estão diretamente conectados com aqueles que os desejaram. Os direitos humanos foram construídos ao longo de muitos anos, pelas mãos de diferentes povos, com signos e símbolos múltiplos.

Foi na Grécia, na Antiguidade clássica, que surgiu a primeira colaboração no sentido de colocar o ser humano no centro dos debates filosóficos, “passou-se de uma explicação mitológica da realidade para uma explicação antropocêntrica” (Martins, 2003, p.21) abrindo os caminhos para a reflexão da vida humana. Ainda a partir dos gregos começou “a surgir a ideia de um direito natural superior ao direito positivo, pela distinção entre lei particular, sendo aquela que cada povo dá a si mesmo, e lei comum que consiste na possibilidade de distinguir entre o que é justo e o que é injusto pela própria natureza humana” (Lafer, 1998, p.35).

Na Idade Média, a Magna Carta (1215) outorgada por João Sem-Terra no século XIII, reconhece vários direitos para "todos os homens livres", como a liberdade eclesial, a propriedade privada, o direito de ir e vir e a desvinculação da lei e da jurisdição do monarca (Comparato, 2003, p.79-80). Entretanto, as mulheres e crianças, por exemplo, só ganharam o direito de herdar propriedades. No campo teórico, os escritos de São Tomás de Aquino, no final da Idade Média, foi de grande influência, pois ressaltou a dignidade e igualdade do ser humano por ter sido criado à imagem e semelhança de Deus e distinguindo quatro classes de lei, a lei eterna, a lei natural, a lei divina e a lei humana, esta última, fruto da vontade do soberano, entretanto devendo estar de acordo com a razão e limitada pela vontade de Deus (Magalhães, 2000, p. 18 -19).

Com a chegada da Idade Moderna, o direito natural deixou de ser submetido à ordem divina e o Estado moderno nasceu aliado a uma nova classe burguesa, que estava em busca de poder para desenvolver suas atividades e de proteção. A burguesia passou a defender que todos os homens são por natureza livres e têm certos direitos inatos que não podem ser ignorados socialmente (Marténe, 1999, p.127). O "todos", na verdade, era apenas a burguesia. Já se sabe, por exemplo, que desde o fim da Idade Média e início da Era Moderna ocorreu um dos maiores genocídios da história, a caça às bruxas, um fenômeno essencial para o desenvolvimento do capitalismo, onde milhares de mulheres acusadas de bruxaria foram queimadas vivas. As bruxas eram as parteiras (que evitavam a maternidade); as mendigas que ganhavam a vida roubando um pouco de lenha de seus vizinhos; e as promíscuas libertinas que ousaram praticar sua sexualidade fora dos vínculos do casamento e da procriação (Federici, 2019, p. 290-300).

Inúmeros acontecimentos históricos no Ocidente, a partir da Revolução Americana, Francesa e Inglesa foram responsáveis por consolidar o que hoje acreditamos que são os direitos humanos universais. Ocorreu, por exemplo, a produção da Declaração dos Direitos Inglesa (1689), que trouxe a garantia de direitos como a liberdade, a vida e a propriedade privada. Porém, esta última não era uma igualdade de fato, mas apenas uma forma da burguesia garantir o seu patrimônio. Também foi produzida a Declaração Americana da Independência (1776), onde constavam os direitos naturais do ser humano que o poder político deveria respeitar. Depois ocorreu a produção da Declaração dos

Direitos do Homem e do Cidadão (1789), na França, em consequência da Revolução Francesa para garantir a liberdade, igualdade e a fraternidade (Andrade, 1998, p. 27-28).

Mas, sem dúvida nenhuma, o momento de maior importância para a consolidação dos direitos humanos universais aconteceu com o fim da II Guerra Mundial. O mundo se viu com a maioria de seus direitos quase exterminados, a humanidade traumatizada com as décadas de atrocidades decorrentes do conflito mundial e das práticas nazistas. Em consequência dessas situações, surgiu a Organização das Nações Unidas (ONU), a partir da Carta das Nações Unidas, que tinha o propósito de estabelecer e manter a paz no mundo. A Carta estabeleceu seis corpos principais, incluindo um Conselho Social e Econômico (ECOSOC). Esse Conselho tinha o poder de estabelecer comissões para os assuntos econômicos e sociais e para a proteção dos direitos do homem, a partir daí surgiu a Comissão das Nações Unidas para os Direitos Humanos<sup>3</sup> (ONU, 2020).

Foi desenvolvido um documento legal que pudesse servir como prova de que as Nações Unidas não iriam mais permitir nada parecido com o que havia acabado de acontecer. Na primeira sessão da comissão em 1947, seus membros foram autorizados a elaborar o esboço preliminar da Declaração Universal dos Direitos Humanos, e um comitê formado por três membros uma norte-americana, um cristão libanês e um chinês<sup>4</sup>, receberam a tarefa inicial. Mas, de acordo com Boaventura, a Declaração foi arquitetada pelos Estados Unidos, representada pela ex-primeira dama estadunidense Eleanor Roosevelt, Inglaterra e França – os principais donos do “Ocidente liberal” –, através da defesa de direitos civis e políticos, e do reconhecimento somente dois sujeitos na carta, Estados e indivíduos, o que reforçava uma noção colonialista, pois os povos sem Estados eram excluídos da declaração (Santos, 2014).

Alguns anos depois da elaboração da declaração, ocorreu a Conferência de Viena, em 1993, que reafirmou as noções de "consciência da humanidade" e de "universalidade" presentes na Declaração de 1948, valores morais e éticos enraizados na tradição ocidental desde pelo menos a Idade Moderna e que ganharam projeção de forma exponencial por diferentes intelectuais, dos positivistas aos darwinistas aos marxistas. Em contraponto a esses valores, o representante da Delegação Japonesa, Nobuo Matsunaga, comentou que:

o conceito de direitos humanos é produto do desenvolvimento histórico. Encontra-se intimamente ligado a condições sociais, políticas e econômicas específicas, e à história, cultura e valores específicos de um determinado país. Diferentes estágios de desenvolvimento histórico contam com diferentes requisitos de direitos humanos. Países de distintos estágios de desenvolvimento ou com distintas tradições históricas e *backgrounds* culturais também têm um entendimento e uma prática distintos de direitos humanos (Declaração e Programa de Ação de Viena, 1993).

O Oriente começou a elaborar um modelo formal de direitos fundamentais muito tempo depois de concluída a produção da Declaração. Isto só ocorreu com o fim do imperialismo ocidental e da independência dos países orientais. Na Índia foi a figura de

---

<sup>3</sup>A Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas era composta pelos 51 membros da Organização das Nações Unidas: Afeganistão, África do Sul, Arábia Saudita, Argentina, Austrália, Bélgica, Bielorrússia, Bolívia, Brasil, Canadá, República Popular da China, Colômbia, Costa Rica, Cuba, Checoslováquia, Dinamarca, Egito, El Salvador, Equador, Estados Unidos, Etiópia, Filipinas, França, Grécia, Guatemala, Honduras, Haiti, Índia, Irã, Iraque, Iugoslávia, Líbano, Libéria, Luxemburgo, México, Nicarágua, Noruega, Nova Zelândia, Países Baixos, Panamá, Paraguai, Peru, Polônia, Reino Unido, República Dominicana, URSS, Síria, Turquia, Ucrânia, Uruguai e Venezuela.

<sup>4</sup>Em toda a bibliografia utilizada no trabalho só foi citado o nome da primeira dama Eleanor Roosevelt, não foi citado em nenhum momento o nome do cristão libanês, nem do chinês.

Mahatma Gandhi, que questionou a dominância britânica, mostrando ao seu povo que eles poderiam ter direitos humanos básicos garantidos por eles próprios, que não deveriam se sujeitar aos direitos impostos. Na África, a Organização da Unidade Africana somente em 1981 proclamou a *Carta Africana de Direitos Humanos*, que reconhecia alguns dos princípios da Declaração Universal, mas adicionaram outros direitos que foram negligenciados. Em linhas similares, surgiu, em 1993, por países asiáticos, a *Declaração de Bangkok* que veio ratificar alguns pontos discordantes e acrescentar as partes esquecidas pelo lado Ocidental.

Mas afinal, o que são ou deveriam ser os direitos humanos? De acordo com Hannah Arendt (1979), não são um dado, mas uma construção, uma invenção humana, em constante processo de transformação. Para Lynn Hunt (2009), é uma invenção humana decorrente da mudança interior dos próprios seres humanos, no caso, pela empatia de se colocar no lugar do outro, nas palavras da autora:

meu argumento depende da noção de que ler relatos de tortura ou romances epistolares teve efeitos físicos que se traduziram em mudanças cerebrais e tornaram a sair do cérebro como novos conceitos sobre a organização da vida social e política. Os novos tipos de leitura criaram novas experiências individuais (empatia), que por sua vez tornaram possíveis novos conceitos sociais e políticos (os direitos humanos). Para que os direitos humanos se tornassem autoevidentes, as pessoas comuns precisaram ter novas compreensões que nasceram de novos tipos de sentimentos (ibidem, p. 32).

No discurso da Declaração, os direitos humanos universais são os direitos comuns a todos os seres humanos, sem distinção de raça, etnia, nacionalidade, sexo, orientação sexual, religião, opinião pública, configurados como um conjunto institucionalizado de direitos e garantias para o ser humano, partindo do princípio básico: o respeito a sua dignidade (Silva, 2000, p.176). A noção se ampara no ser humano no seu estágio mais elementar e genérico que existe, no momento em que o ser humano nasce. Mas, esquece que, no momento do nascimento, o ser humano já é diferente. Como pode ser possível pensar, criar e aceitar direitos humanos que se estendem à pluralidade do mundo de forma universal?

O próprio direito não é para todos, se fosse existiria exclusivamente um único direito internacional. No entanto, cada país tem suas próprias leis, constituições e sistemas de punições. A proposta dos direitos humanos universais é aquela que visa o mesmo direito para argentinos, norte-americanos e dinamarqueses. Esse conjunto pode até não soar tão estranho, mas imaginem um mesmo direito para iranianos, iraquianos e norte-americanos. Realmente é difícil acreditar que tal feito pudesse ser realizado, mas foi. A Organização das Nações Unidas conseguiu fabricar a Declaração Universal dos Direitos Humanos, configurando um direito humano universal, somente no papel.

As contradições e paradoxos são enormes, por exemplo, os direitos à propriedade, considerados fundamentais na Declaração, são totalmente inválidos na cultura indígena, onde a terra faz parte da identidade do povo. Na Índia, como relata François Jullien, “o homem é tão pouco excepcional que sua vida e morte são vazias de qualquer significado, destinadas a se repetir indefinidamente”. Assim, não encontramos lá nenhum princípio de autonomia individual nem de auto-constituição política a partir das quais os direitos do homem devam ser declarados (Jullien, (2008, p.224). Enquanto no pensamento europeu a liberdade é a última palavra, "para o Extremo-Oriente é a harmonia, e sob esse aspecto, a Índia se comunica efetivamente com a China através do budismo. Lá, é o Ocidente que

produz uma escandalosa exceção ao introduzir a ruptura que isola o homem” (Panikkar, 1984, p.30).

Boaventura de Souza Santos (2004, p. 272-273) declara que “na forma como são agora predominantemente entendidos, os direitos humanos são uma espécie de esperanto que dificilmente poderá transformar-se em linguagem cotidiana da dignidade humana nas diferentes regiões do globo.” Mais ainda, Chantall Mouffe (2009), afirma que o projeto universal dos direitos humanos termina que não é condizente com a realidade plural a qual ele está inserido, sendo a sua concepção de universalidade responsável por aumentar o conflito entre as nações, que se chocam sob a forma de antagonismo (luta entre inimigos), ela defende que:

nós devemos buscar a criação de uma ordem mundial pluralista, onde um grande número de unidades regionais coexistam, com suas diferentes culturas e valores e onde a pluralidade de entendimentos de – direitos humanos- e formas de democracia sejam consideradas legítimas. Neste estágio do processo de globalização, não quero negar que precisamos de instituições para regular as relações internacionais, mas as instituições devem permitir um grau significativo de pluralismo e não devem exigir a existência de uma estrutura unificada (Mouffe, 2009, p.11).

Os críticos vão argumentar que a Declaração é, de fato, uma manifestação eurocêntrica e imperialista da política externa das nações ocidentais, as quais tentam impor aos demais Estados seus valores morais, códigos de ética e modelos sociopolíticos, fundados sob a concepção liberal e a tradição judaico-cristã, cuja percepção de liberdade, direito e individualidade, em alguns aspectos, distancia-se consideravelmente do entendimento de tais conceitos em outras sociedades (Douzinas, 2009). Parte disso é visualizado através dos atos praticados por estadunidenses contra os detentos de Guantánamo, uma “inérita criação de uma zona livre de direitos humanos,” na qual “são encarcerados prisioneiros de guerra a quem é negado um tratamento compatível com o disposto na Declaração Universal dos direitos do homem e noutros documentos subscritos pelos Estados Unidos” (Nunes, 2004, p.15-33).

Ou até mesmo na França, onde o “feminismo civilizatório” transforma os direitos das mulheres em uma ideologia de assimilação e de integração à ordem neoliberal, elas são cúmplices ativas da extrema-direita não hesitando em apoiar políticas de intervenção imperialistas, políticas islamofóbicas ou negrofóbicas. Com essa regressão, o feminismo civilizatório encontra um lugar na Nova Ordem Mundial, através da articulação “cruzadista” das mulheres europeias contra a discriminação sexista e os símbolos de submissão que persistem em sociedades de fora da Europa Ocidental; “elas se apresentam como o Exército que protege o continente da invasão de ideias, de práticas, de mulheres e homens que ameaçam suas conquistas” (Vergès, 2020, n.p).

Assim, hoje existe uma hegemonia dos direitos humanos como linguagem de dignidade humana, consolidada na Declaração e nos organismos internacionais. No entanto, essa hegemonia convive com a experiência assustadora para a grande maioria da população mundial não ser sujeito de direitos humanos, apenas objeto de discursos de direitos humanos (Souza, 2013, p.15). Enquanto, o discurso dos direitos humanos forem concebidos para vigorar “*apenas do lado de cá da linha abissal*”, nas sociedades metropolitanas, vai continuar produzindo exclusões radicais. Não podemos deixar que o direito internacional e as doutrinas convencionais dos direitos humanos sejam utilizadas como garantias do neocolonialismo (racismo, sexismo, xenofobia de

imigrantes/terrorismo) (Santos, 2013, p. 17). Ter a consciência das contradições e ilusões é nossa única garantia para uma prática contra-hegemônica de direitos humanos.

## 2. NATUREZA: UM SUJEITO DE DIREITOS

A versão hegemônica dos direitos humanos, presente na Declaração, nos organismos internacionais e nas instituições multilaterais do Norte Global, se apresenta como uma verdade universal, independente do contexto social, político e cultural. Além de defender uma natureza humana individual, auto sustentada e qualitativamente diferente da natureza não humana (Santos, 2013, p. 37). Assim, pretende-se que os sujeitos de direitos sejam exclusivamente os humanos, sendo “impossível conceber a natureza, a *res extensa* de Descartes, como um sujeito de direitos humanos” (ibidem, p.48). Desta maneira,

Os direitos humanos de raiz ocidental, mesmo quando imaginaram incluir todos os humanos, sempre imaginaram não acolher mais que os humanos. Os sujeitos modernos de direitos são exclusivamente os humanos. Ao contrário, para outras gramáticas de dignidade, os humanos estão integrados em entidades mais amplas — a ordem cósmica, a natureza — que, se não forem protegidas, de pouco valerá a proteção concedida aos humanos (ibidem, p.48).

Nas cosmogonias ameríndias o humano é empiricamente anterior ao mundo, como no mito Aikewara: “quando o céu ainda estava muito perto da terra, não havia nada no mundo, só gente e jabotis” (Calheiros, 2014, p.41). Mas, a concepção de humano desses povos é diferente do que hoje a gente pensa ser humano. Para muitos, o humano é toda rede metafísica que compõe o mundo. Para elucidar melhor esse pensamento, vou usar a narrativa de Adão e Eva de uma forma diferente, é como se através da costela de Adão saísse muito mais do que Eva, saísse o mundo todo: os acidentes geográficos, os fenômenos meteorológicos, os corpos celestes, as espécies vegetais e biológicas. Apenas a parcela que não se transformou são os ancestrais dos homens modernos (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p.88). Assim, somos todos humanos, mesmo que não apresentemos uma forma corporal externa humana.

O corpo exterior de uma espécie é, portanto, o modo como ela é vista pelas outras espécies. Assim, quando um macaco olha para outro macaco ele vê um humano, mas quando o macaco olha para um homem, ele vê um não-humano, um não-macaco.

Pois, todos aqueles existentes no cosmos vêem a si mesmo como humano, mas não vê as outras espécies como tal. Isso, é o perspectivismo amerídico (Lima 1996, 2005; Viveiros de Castro 1996, 2009.), "uma noção muito difundida na América indígena de que cada espécie existente vê-se a si mesma como humana (anatômica e culturalmente), pois o que ela vê de si mesma é sua alma, sua imagem interna, o oco humanóide ancestral de todos os existentes" (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p.95).

Afirmar que tudo é humano é dizer que os seres humanos não são uma espécie extraordinária, excepcional, muito menos a espécie mais evoluída, nos força a fazer a crítica do antropocentrismo não através da negação, redução ou eliminação materialista, a qual afirma que todos nós somos seres vivo e seres materiais como todo o resto do

mundo. Mas, através do antropomorfismo ameríndio, isto é, a afirmação ocorre através da ampliação, da positividade, é afirmar que os animais, as estrelas, o rio, os microorganismos, o sol, as bactérias, a terra, a areia da praia - toda a rede metafísica que compõem o universo - possuem características dos humanos, ou seja, são humanos justo como nós (ibidem, p.93-97).

O processo para ultrapassar o antropocentrismo, de acordo com Alberto Acosta (2016) é simples e ao mesmo tempo complexo, pois, vai nos obrigar a adotar o biocentrismo, ou seja, vamos ter que apender que todos os seres vivos têm o mesmo valor ontológico, o que não significa que todos eles sejam iguais. O objetivo é "organizar a sociedade e a economia, preservando a integridade dos processos naturais, garantindo os fluxos de energia e de materiais na biosfera, sem deixar de sustentar a biodiversidade do planeta" (p. 214). Mas o que significa a natureza ser sujeito de direitos? Significa que ela deixa de ser um objeto (fria, eterna, distante, infinita), e passa a ser sujeito, como parte de um processo centenário de ampliação dos sujeitos de direito, assim:

Ao longo da história legal, cada ampliação dos direitos era impensável, anteriormente. A emancipação dos escravos ou a extensão dos direitos aos afroamericanos, às mulheres e às crianças foram antes rejeitadas por serem consideradas um absurdo, inclusive sendo consideradas carentes de fundamento ideológico e jurídico. Tem sido requerido, ao longo da história, que se reconheça "o direito de ter direitos", e isso se conseguiu sempre com um esforço político para mudar as visões, costumes e leis que os negavam. É curioso notar que muitas pessoas que se opuseram e se opõem à ampliação destes direitos não têm vergonha alguma em dar direitos quase humanos a pessoas jurídicas... Uma das maiores aberrações do Direito. O principal dos direitos da natureza é resgatar o "direito de existir" dos próprios seres humanos (Acosta, 2016, p. 213).

Daí a notoriedade excepcional da Constituição do Equador de 2008 que tornou a natureza um sujeito de direitos, enraizada nas concepções ameríndias de natureza enquanto organismo vivo e terra-mãe (*Pachamama*). A *Pachamama* é uma deidade protetora e que provém das línguas originárias das comunidades indígenas sul-americanas, significando Terra, no sentido de mundo, "traduzindo-se numa ética cooperativa dentro de um espaço cósmico entendido como ser vivente, movido por uma energia que conduz a relações de cooperação recíprocas entre todos os membros da totalidade cósmica" (Zaffaroni, 2015, p. 117-119). Uma concepção essas radicalmente distintas das dominantes na modernidade ocidental.

Os equatorianos referem-se à natureza como um conjunto de elementos, orgânicos ou inorgânicos, que compõem os ecossistemas e que contribuem para a sua subsistência. Em decorrência disto, o reconhecimento da natureza como sujeito de direitos não têm como consequências a proibição do cultivo de plantas, criação de animais ou mesmo a pesca, inclusive pode-se comer animais e grãos (Acosta, 2016, p. 212-214). No ordenamento jurídico, a natureza passa a ser merecedora de tutela constitucional tal como pessoas, comunidades, povos e nacionalidades:

Art. 10. Las personas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos tienen y gozarán de los derechos garantizados en la Constitución y en los instrumentos internacionales. **La naturaleza estará sujeta a aquellos derechos que reconoce la Constitución** (grifo nosso).



Art. 71. **La naturaleza o Pacha Mama**, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos (grifo nosso).

Este ideal da natureza como sujeito de direitos que ressignifica as tensões - entre humano *versus* não humanos; primitivo *versus* desenvolvido; natureza *versus* cultura - próprias dos modelos republicanos liberais, como na Declaração Universal dos Direitos Humanos. É parte fundamental do pensamento holístico do “*bien vivir*”<sup>5</sup>, que não pode ser confundido com o pensamento ocidental do bem-estar (Acosta, 2016, p. 209). O Buen Vivir já faz parte dos planos nacionais de outros países como a Bolívia e a Venezuela, e busca através da desconstrução, a reconstrução dos conceitos hegemônicos de desenvolvimento, como: crescimento, progresso, exportação e rapidez. De acordo com Crespo Barrera (2015),

Más allá de esa diversidad, el buen vivir también implica una ruptura fundamental con el saber europeo, permite superar su pretensión de validez universal excluyente, y una vez que eso se logra, se pueden expresar los saberes y sensibilidades propias en América Latina, y de esa manera rescatar aquellas que defienden otra relación con el entorno. (GUDYNAS, 2009, p. 49-53)

Eles negam os conceitos tão naturalizados e cooptados pelo sistema como a ética do viver bem, do viver melhor, do bem-estar, na medida em que escancaram os mecanismos por trás do progresso ilimitado. Isto é, a permissão que alguns poucos possuem para viver “melhor”, enquanto milhões vivem muito mal, quando conseguem sobreviver. Nesse sentido, “o *buen vivir* é uma utopia necessária, à medida que exalta uma cosmovisão diferente da ocidental-europeia, a partir de raízes comunitárias não-capitalistas”. É responsável por romper com as lógicas antropocêntricas do capital “enquanto civilização predominante, predatória e exploradora e, também, apresentando-se como uma resposta ou uma alternativa apresentada pela periferia do mundo” (Acosta, 2011, p. 72-74).

O Buen Vivir, por ser uma tradição comunitária apoiada numa abordagem anticapitalista, “não nega o sistema de mercado, mas reivindica o direito ao autogoverno e de construir uma nova vida em comum” (Martins, 2019, p. 291-292). Não nega a modernização, nem os avanços tecnológicos, nem os pensamentos humanistas que estão em sintonia com a possibilidade de futuro, e com a construção de um mundo harmônico e equilibrado. Em detrimento disto, “uma das tarefas fundamentais reside no diálogo permanente e construtivo de saberes e conhecimentos ancestrais com a parte mais avançada do pensamento universal, em um processo de contínua descolonização da sociedade” (Acosta, 2016, p.207). Um dos interlocutores, Davi Kopenawa, na sua crítica xamânica, enquanto porta-voz dos espíritos da floresta, afirma:

---

<sup>5</sup>O *Bien vivir* ou *Buen vivir* é uma metáfora forjada entre intelectuais bolivianos e equatorianos inspirado na tradição aymará de suma qamaña que os quechuás denominam de Sumak kawsay, ambas apontando para o ideal de uma vida equilibrada, de uma vida moral e convivial correta e harmonizada com Pacha Mama (mãe-terra) (Martins, 2019, p. 274)

o que os brancos nomeiam o “mundo inteiro” se corrompe por causa de usinas que fabricam todas as suas mercadorias, as suas máquinas e os seus motores. A terra e o céu podem ser vastos, mas suas fumaças se estendem em todas as direções, e todos são atingidos: os humanos, os animais e a floresta. É verdade. Mesmo as árvores estão doentes. [...] Se isso continuar, a imagem do céu será perfurada lentamente por buracos, sob o calor das fumaças do mineral. Ela derreterá então pouco a pouco, como um saco plástico lançado ao fogo, e os trovões não pararão mais de vociferar de cólera. Isso só não acontece ainda porque seus espíritos *hutukarari* não cessam de verter água sobre ele para resfriá-lo. Mas essa doença do céu é o que nós, xamãs, mais tememos. Os *xapiri* e todos os outros habitantes da floresta também estão muito inquietos por isso, pois, se o céu se incendiar, ele cairá novamente. Então, nós seremos todos queimados e, como nossos ancestrais nos primeiros tempos, jogados no mundo subterrâneo (Kopenawa; Albert, 2010, p. 390-391).

Os direitos da natureza, portanto, “derivam de decisões transcendentais” (Acosta, 2016, p. 212) representam um horizonte maior, que é a manutenção da vida em toda a sua totalidade e punjança, é a garantia de que toda a rede metafísica esteja assegurada. Alimentar-se de carne, cortar árvores, consumir produtos à base de plantas e animais, é permitido se houver possibilidade de futuro. Alguns exemplos que estão na Constituição equatoriana são: a proibição de todas as formas de privatização da água, assumida como um direito humano fundamental; a negação de critérios mercantis para comercializar os serviços ambientais; e a soberania alimentar (ibidem, 2016, p. 212-214). As experiências no Equador, Bolívia e Venezuela, inspiradas nas concepções de Pachamama e Buen Vivir são uma crítica real dos modelos de desenvolvimento hegemônico capitalista e da distinção entre humanos e não humanos, são heterotopias para desconstruir a ideia de um único caminho, do progresso e a “ideia do crescimento econômico ilimitado como uma verdade histórica” (Martins, 2019, p.295).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hoje, diante de uma pandemia global, percebemos que nem os humanos, nem a natureza vem sendo sujeitos de direitos humanos. Para além defender a pluralidade e contextualidade dos direitos humanos, não mais sua universalidade, é urgente tornar a natureza um sujeito de direitos. No centro dos direitos humanos hegemônicos está a pessoa, o indivíduo, ou seja, uma visão antropocêntrica do mundo, onde a natureza deve satisfazer as necessidades humanas. Já na proposta dos direitos da natureza, o centro está na natureza, que inclui o ser humano, uma visão biocêntrica, na qual a natureza vale por si mesma, independentemente da utilidade ou uso para o ser humano. O reconhecimento da natureza como sujeito de direitos retira a Constituição do Equador do enquadramento antropocêntrico do mundo e nos indica caminhos.

Caso não seguimos os passos dos nossos irmãos latinos, vamos precisar ultrapassar o obstáculo epistemológico das Ciências Humanas e começar a pensar, escrever e discutir sobre o fim do mundo. Para se alcançar as saídas como a equatoriana, é preciso enfrentar um processo dinâmico e difícil que envolve desconstruir categorias

centrais para o mundo moderno, tão naturalizadas nas nossas subjetividades. Não é mais possível defender o “crescimento”, o “progresso”, “evolução”, o “bem-estar”, o “Humano”, como professam os povos andinos, através do seu lema cosmopolítico, é preciso saber “vivir bien, no mejor” (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p. 103).

E para isso, só os ameríndios, os quilombolas, os xamãs, as bruxas, podem nos ajudar a viver melhor, num mundo pior. É preciso trazer à superfície a sabedoria, os modos de ser e de conviver, daqueles povos que nunca foram considerados modernos. O processo nos leva a borrar as distinções da natureza *versus* cultura; humano *versus* não-humano; primitivo *versus* desenvolvido, que só é possível através da expansão da nossa percepção, para conseguirmos enxergar o mundo na sua pluralidade. A partir do momento que nosso olhar para o mundo não é mais o olhar do *Antropos*, conseguimos visualizar toda uma rede metafísica que sustenta o planeta. A palavra humano veio do latim “*humanus*”, relacionado a “*homo*” (homem) e “*humus*” terra. O ser humano não quer dizer máquina, assim, é preciso nos ver como natureza e ver a natureza como humana.

Esse artigo não deixa de ser apenas uma das narrativas sobre os direitos humanos, amparada nas lentes teóricas decoloniais e na virada ontológica, com o objetivo de nos fazer pensar sobre o que de fato vem acontecendo. Até quando vamos enxergar a natureza como algo externo e distante? Quando vamos começar a falar da natureza como nosso próprio corpo, nossa alimentação? O fim do mundo, muitas vezes, é enfrentado com negação, como algo que não cabe dentro das nossas estruturas mentais, como algo que os cientistas no futuro vão solucionar, e seguimos alimentando a ideia de um hiper-progresso, da colonização de outros planetas e da produtividade que mata mais do que protege. Estamos cegos para o agora e impossibilitados de visualizar uma heterotopia partilhável como a equatoriana, que nos permite reunir energias para um amanhã.

## Referências

ACOSTA, Alberto. **El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: Una lectura desde la Constitución de Montecristi**. Quito: Fundación Friedrich Ebert – FES-ILDIS, 2010.

\_\_\_\_\_. O Buen Vivir: uma oportunidade de imaginar outro mundo. In: SOUSA, C. M., org. **Um convite à utopia** [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2016.

ANDERS, Gunther. **Le temps de la fin**. Paris: L'Herne, 2007.

ANDRADE, José Carlos Vieira de. **Os direitos fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976**. Coimbra: Almedina, 1998.

ARENDT, Hannah. **As Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1979.

BARRERA, Juan Manuel Crespo. **El Buen Vivir: Del Sumak Kawsay y Suma Qamaña a las Constituciones del Buen Vivir**. Bilbao: Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional HEGOA, 2013.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. 9. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

CALHEIROS, Orlando. **Aikewara**: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani. Tese de doutorado, PPGAS I Museu Nacional do Rio de Janeiro, 2014.

Conferência Mundial sobre Direitos Humanos (CMDH). **Declaração e Programa de Ação de Viena**. Viena, Junho, 1993.

COMPARATO, Fábio Conder. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. 3 ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

DALLARI, Dalmo de Abreu. A Luta pelos Direitos Humanos. In: LOURENÇO, Maria Cecília França. **Direitos Humanos em Dissertações e Teses da USP: 1934-1999**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999. p.54.

DANOWSKI, Déborah; DE CASTRO, Eduardo Viveiros. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.

DOUZINAS, Costas. **O Fim dos Direitos Humanos**. São Leopoldo: UNISINOS, 2009.

FEDERICI, Silvia. **O Calibã e a Bruxa**. Tradução: Coletivo Sycorax. SP: Elefante, 2019.

FREITAS, Alexandre Simão de. A teoria social em tempos de desconfinamento: o vírus como agente descolonizador. **REALIS**, v.10, n. 01, Jan-Jun. 2020.

GUDYNAS, Eduardo. La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. **Revista Obets**, Alicante, n. 4, p. 49-53, 2009.

HUNT, Lynn. **A Invenção dos Direitos Humanos**. Trad. Rosaura Eichenberg. Editora: Companhia das Letras, São Paulo, 2009.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**: palavras de um Xamã Yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio Eduardo Viveiros de Castro. 1ª edição. São Paulo. Companhia das Letras., 2010.

JULLIEN, François. **De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures**. Paris: Fayard, 2008.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia Científica**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1991.

LARAIA, Roque. **Cultura**: um conceito antropológico. Editora: Zahar, 1986.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **Direitos Humanos** (sua história, sua garantia e a questão da indivisibilidade). São Paulo: Editora Juarez, 2000.

MARTINS, Flademir Jerônimo Belinati. **Dignidade da Pessoa Humana**: Princípio Constitucional Fundamental. Curitiba: Jaruá Editora, 2003.

MARTÉNEZ, Gregório Peces-Barba. **Curso de Derechos Fundamentales**: Teoría General. Universidade Carlos III de Madrid. Madrid: Boletín Oficial Del Estado, 1999.

MIRANDA, Jorge. **Manual de Direito Constitucional**. Tomo IV. 3ed. Coimbra, 2000.

MONTERO, Rosa. **A Louca da Casa**. São Paulo: Harper Collins, 2016.

MOUFFE, Chantal. **En Torno a lo Político**. Traducción de Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

NUNES, João Arriscado. Um novo cosmopolitismo? Reconfigurando os direitos humanos. In.: BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

Organização das Nações Unidas. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, p. 2, 1948. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>>. Acesso em: 22 jun. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2013.

\_\_\_\_\_. **O direito dos oprimidos**. São Paulo: Cortez, 2014.

\_\_\_\_\_. Por uma concepção multicultural de Direitos Humanos. In.: BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WALZER, Michael. **As Esferas de La Justicia**. Uma defensa Del pluralismo y La igualdad. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

WILDE, Ralph. Uma análise da Declaração Universal dos Direitos Humanos. In: POOLE, Hilary (Org.). **Direitos Humanos: referências essenciais**. São Paulo: Edusp/Núcleo de Estudos da Violência, 2013.