

dossiê

# O advento dos Direitos Humanos no mundo colonial: a raça como ruptura ontológica

**La llegada de los Derechos Humanos en el mundo colonial: la raza como ruptura ontológica**

**The advent of Human Rights in the colonial world: race as an ontological rupture**

**Viviane Souza de Almeida<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos, Recife, Pernambuco, Brasil. E-mail: viviane.souzaalmeida@ufpe.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6100-4804>.

Submetido em 12/10/2022.

Aceito em 17/01/2023.

## Como citar este trabalho

Souza de Almeida, Viviane. O advento dos Direitos Humanos no mundo colonial: a raça como ruptura ontológica. *InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais*, v. 9, n. 1, jan./jun. 2023, Brasília, p. 293-324.

**insurgência**

*InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais* | v. 9 | n. 1 | jan./jun. 2023 | Brasília | PPGDH/UnB | IPDMS  
ISSN 2447-6684



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons 4.0.  
Este trabajo es licenciado bajo una Licencia Creative Commons 4.0.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0.

# O advento dos Direitos Humanos no mundo colonial: a raça como ruptura ontológica

## Resumo

O presente trabalho propõe uma análise da história dos Direitos Humanos combinada com análises das Teorias do Sul. O problema a ser enfrentado é: qual o lugar da raça na invenção dos direitos humanos? O principal objetivo é sugerir que a história dos Direitos Humanos no continente americano se deparou com a raça como dispositivo desumanizante, sendo necessário a radicalização do discurso dos DH, a fim de superar a raça como categoria. Especificamente, os objetivos são: estudar a história dos direitos humanos, bem como conceitos caros a eles; ressaltar a ruptura ontológica no mundo colonizado; compreender a noção de humanismo revolucionário de Fanon, bem como alternativas para os Direitos Humanos na América Latina. Para tanto, será procedido pesquisa com método de revisão bibliográfica.

## Palavras-chave

Direitos Humanos. Raça. Colonialidade. Decolonialidade.

## Resumen

El presente trabajo propone un análisis de la historia de los Derechos Humanos combinado con análisis de las Teorías del Sur. El problema a enfrentar es: ¿cuál es el lugar de la raza en la invención de los derechos humanos? El objetivo principal es indicar que la historia de los Derechos Humanos en el continente americano enfrentó la raza como un dispositivo deshumanizador, requiriendo la radicalización del discurso de los DH para superar la raza como categoría. Específicamente, los objetivos son: estudiar la historia de los derechos humanos, así como los conceptos pertinentes a ellos; resaltar la ruptura ontológica en el mundo colonizado; comprender la noción de humanismo revolucionario de Fanon, así como las alternativas para los Derechos Humanos en América Latina. Para ello, se realizará una investigación utilizando un método de revisión bibliográfica.

## Palabras-clave

Derechos humanos. Raza. Colonialidad. Decolonialidad.

## Abstract

The present work proposes an analysis of the history of Human Rights combined with analyzes of the Theories of the South. The problem to be faced is: what is the place of race in the invention of human rights? The main objective is to suggest that the history of Human Rights in the American continent faced race as a dehumanizing device, requiring the radicalization of the HR discourse in order to overcome race as a category. Specifically, the objectives are: to study the history of human rights, as well as concepts dear to them; highlight the ontological rupture in the colonized world; (To understand Fanon's notion of revolutionary humanism, as well as alternatives for Human Rights in Latin America. For this, research will be carried out using a bibliographic review method.

## Keywords

Human rights. Race. Coloniality. Decoloniality.

## Introdução

O artigo “O advento dos direitos humanos no mundo colonial: a raça como ruptura ontológica” propõe uma análise da Teoria dos Direitos Humanos combinada com

estudos das Teorias do Sul. Discorro sobre conceitos fundamentais ao nascimento dos direitos humanos - DH, como autoevidência, universalidade, autonomia e empatia.

O problema central a ser enfrentado é: qual o lugar da raça na invenção dos direitos humanos? Argumento, com base na teoria especializada, sobretudo Frantz Fanon, que a raça é uma situação de profunda desigualdade e desumanização, sendo, portanto, incompatível com a ideia de DH. Os direitos humanos, em sua origem, foram pensados excluindo as populações racializadas e escravas que habitavam as colônias. No entanto, as consequências das declarações ultrapassaram o desejo de seus formuladores, tendo força inerentemente revolucionária. Os DH tiveram, e têm, efeito cascata, não demorou para que o desejo de autonomia e liberdade chegasse às colônias.

O Haiti, no século XVIII, ainda chamado de São Domingos, foi a porta de entrada das ideias de autonomia e liberdade para a população racializada nas colônias do continente americano. Foi a partir da Revolução Haitiana, da luta popular do povo escravo, negro e mestiço, que se passou a discutir e a estender os efeitos dos direitos humanos para o colonizado. A vitória negra em São Domingos tornou a abolição inevitável, passando a ser discutida, então, no Brasil, na constituinte de 1823, mas não da forma positiva, como se esperava, mas sim com temor, o medo de que a história do Haiti se repetisse aqui. Como a história demonstra, o processo revolucionário dos Estados Unidos não foi exemplar quanto ao humanismo radical, não estendeu os efeitos da liberdade para a população escravizada.

A raça permanece sendo categoria mental da modernidade, dividindo a espécie humana em grupos diferenciados pelo critério de cor e etnia. Mas a divisão racial não se limita a cor da pele e fenótipo, combinado a isto, atribui características culturais, morais e intelectuais, criando uma ordem hierárquica, em que o não-branco está em posições sociais de desvantagem, enquanto o branco/europeu sustenta os privilégios do sistema, assim como a essencialização destas características. A colocação social, econômica e material são o ponto de partida do racismo e, em seguida, a internalização subjetiva destas posições sociais, tanto do branco quanto do negro, solidificam a ideologia racial. A este processo Fanon chama de epidermização dos lugares sociais.

Esta posição social de desvantagem se mostra pelas condições de precarização da vida da população negra e se estende ao acesso a bens e direitos como moradia, saúde, emprego etc., conforme Abdias do Nascimento. Com Silvio de Almeida, compreendemos que a desigualdade em razão do racismo é um fator estrutural e estruturante da sociedade, sendo o racismo não a exceção, mas a norma de funcionamento da política, da economia e da sociedade, presente, portanto, nas instituições, sobretudo o Estado. Em última instância, o Estado é a instituição

responsável pela biopolítica ou, segundo Achille Mbembe, pela necropolítica, que é o exercício do poder de ditar quem deve morrer.

A raça se mostra, então, não apenas como a ruptura ontológica do ser humano, mas ainda como fator de desumanização, em que a população não-branca é vista como selvagem, animal e, portanto, não é coberta pela proteção dos DH. No mundo colonial, os direitos humanos estão suspensos, e o Estado está em exceção. Finalmente, revisitamos o humanismo revolucionário de Frantz Fanon, que nos mostra que o estatuto da humanidade se reivindica pela luta política. Com Boaventura de Sousa Santos discutimos a legalidade cosmopolita subalterna como forma de resgatar o direito para a emancipação dos excluídos, e com Adilson José Moreira discutimos alternativas hermenêuticas outras para a interpretação dos direitos.

Abstratamente, minha intenção é a de que este texto sirva para guiar pesquisadores e pesquisadoras iniciantes interessados no tema, e convidá-los a refletir sobre os Direitos Humanos e a colonialidade, conjuntamente. O principal objetivo do texto é sugerir que a história dos Direitos Humanos no continente americano se deparou com a raça como dispositivo desumanizante, sendo necessário a radicalização do discurso dos DH, a fim de superar a raça como categoria, sendo a Revolução de São Domingos exemplar neste processo. Especificamente, os objetivos são: (i) estudar a história dos direitos humanos, bem como conceitos caros a eles; (ii) ressaltar a ruptura ontológica no mundo colonizado; (iii) compreender a noção de humanismo revolucionário de Frantz Fanon, bem como alternativas para os Direitos Humanos na América Latina. Para tanto, será procedido pesquisa com método de revisão bibliográfica sobre a literatura clássica do tema.

## 1 A invenção dos Direitos Humanos

Lynn Hunt (2009) cita quatro conceitos atrelados aos direitos humanos, são eles: autoevidência dos direitos humanos, universalidade, autonomia, empatia. Assim, o aspecto da autoevidência apareceu, primeiramente, na Declaração da Independência, preparada em meados de junho de 1776, segundo a autora, no trecho “consideramos estas verdades autoevidentes” (HUNT, 2009, p. 13). Como se o documento estivesse literalmente declarando aquilo que já era óbvio nos fatos, verdades compartilhadas naquele contexto local e histórico específico. Este é o sentido mesmo de “declaração”, cancelar, documentar, aquilo que já se sabe.

O conceito de universalidade também se depreende do léxico das declarações, que passaram a listar uma série de direitos essenciais para todos os homens. Segundo Hunt (2009), a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, não mencionou o rei, nobreza ou o poder da igreja, declarando que aqueles direitos seriam naturais, inalienáveis e sagrados do homem. Embora, essencialmente, estivesse se referindo

ao povo francês, o texto era extensivo. Ademais, àquela altura o povo francês não se restringia ao continente europeu, em razão do colonialismo, o que não significa que os novos direitos atingiam a todos os grupos dentro do território francês, na metrópole ou na colônia.

Segundo Hunt (2009),

O que sustentava essas noções de liberdade e direitos era um conjunto de pressuposições sobre a autonomia individual. Para ter direitos, as pessoas deviam ser vistas como indivíduos separados capazes de exercer um julgamento moral independente (HUNT, 2009, p. 26).

Quer dizer, havia uma noção de autonomia já inscrita na cultura da época, sobretudo a cultura intelectual formada pelo iluminismo<sup>1</sup>. A condição de autônomo e de individualidade, face ao Estado, foi pressuposta e reconhecida pelas declarações. No entanto, a autonomia deveria ser acompanhada da igualdade, todos deveriam ser igualmente autônomos e considerados seres individuais. A noção de autonomia estava ligada a duas qualidades relacionadas: (i) capacidade de raciocinar; e (ii) independência de decidir por si mesmo (2009, p. 26), e este é o principal problema desta noção, uma vez que, para a época, existiam inúmeras categorias de “pessoas”<sup>2</sup> para quem não se poderia reconhecer estas qualidades: crianças, insanos, escravos, criados, mulheres, os sem propriedade, os servos (2009, p. 27), todos estes não poderiam ter sua autonomia reconhecida pois não gozavam de independência moral para tecer juízos e tomar decisões.

Se, embora com a promessa/expectativa de igualdade e universalidade, os direitos humanos nasceram excludentes, foi primariamente porque estavam amparados numa ontologia que não concedia o estatuto da autonomia para todos. A mulher colonizada possuía condição excepcional, uma vez que sua condição de dependência e subalternidade se estendia em razão do gênero feminino, da raça não-branca e do trabalho escravo, como explica a autora portuguesa Grada Kilomba, na obra “Memórias da Plantação” (2019).

Por fim, a empatia é um dos conceitos caros aos direitos humanos, uma vez que, para que formem uma comunidade política baseada neles, é necessário o

<sup>1</sup> Conforme Burns (1972) “Todos os grandes levantes sociais dos tempos modernos têm tido o seu fundamento de causas intelectuais”. As ideias do iluminismo encorpam as revoluções burguesas e definiram o formato ideológico e programático a ser posto em prática pelos revolucionários. Pode-se dizer o mesmo quanto à Revolução Russa ligada às ideias marxistas e leninistas.

<sup>2</sup> Entre aspas, pois, na modernidade o próprio estatuto de “pessoa” é contraditório e fracionado. Este é o cerne da questão.

reconhecimento da autonomia do outro. “Todo mundo teria direitos somente se todo mundo pudesse ser visto, de um modo essencial, como semelhante” (HUNT, 2009, p. 26). A empatia é um sentimento político a nível individual, que mobiliza o reconhecimento horizontal de humanidade compartilhada. Para que os direitos humanos funcionem, a igualdade prometida precisa ser internalizada. Segundo Hunt, “a empatia depende do reconhecimento de que outros sentem e pensam como fazemos, de que nossos sentimentos interiores são semelhantes de um modo essencial” (HUNT, 2009, p. 27).

A empatia é importante para o campo simbólico dos Direitos Humanos não apenas porque reconhece, mas ainda porque mobiliza a proteção dos direitos. Afinal, segundo a autora, a principal maneira de se reconhecer um direito humano é quando experimentamos o horror diante de sua violação (HUNT, 2009, p. 25). São direitos que requerem participação ativa e luta política daqueles que o detém para aumentar o processo de inclusão no estatuto da humanidade, sob a lógica da Modernidade. Assim, o circuito dos afetos<sup>3</sup> contribui para o caráter político dos direitos humanos, pois “só se tornam significativos quando ganham conteúdo político”. Não são os direitos humanos em estado de natureza: são os direitos humanos em sociedade. [...] vis-à-vis uns aos outros” (HUNT, 2009, p. 19).

As principais qualidades dos direitos humanos, conforme a sua concepção histórica, filosófica e política é que são direitos naturais, iguais e universais. Assim, conforme o estatuto do Estado moderno, deve-se acreditar que existe uma gama de direitos que são inerentes à natureza humana, igualitários a todos independentemente de qualquer diferença, e aplicáveis e válidos para todos em todos os lugares do mundo. No entanto, como argumentamos, por terem surgido baseados numa epistemologia e ontologia hierárquica e excludente, falharam, sobretudo, quanto à igualdade e à universalidade – pretendo tratar esta questão nos tópicos seguintes.

Então, até aqui, além dos quatro conceitos, depreendemos que os direitos humanos têm como escopo qualificar a ordem política, legitimar o governo e limitar a arbitrariedade do Estado, como forma de equilíbrio dos jogos de poder. Quanto ao papel dos direitos humanos de limitar a arbitrariedade do Estado, entendo como a criação de fronteiras para o controle público sobre a vida (biopolítica) e para o poder de matar (necropolítica).

Importante dizer que, sob esta perspectiva, os direitos humanos não visam combater as desigualdades, mas sim manejá-las dentro da ordem burguesa-capitalista. Em outras palavras, representam uma das tecnologias de administração e distribuição da precariedade da vida, no sentido formulado por Judith Butler (2018). A vida humana é finita e frágil, no entanto, existem condições que

<sup>3</sup> Termo cunhado pelo filósofo Vladimir Safatle (2016) sobre o papel político dos afetos.

intensificam ou amenizam a precariedade, e estas condições são distribuídas de forma desigual e por escolhas políticas, faz parte da arbitrariedade do Estado. Assim, a precariedade e a condição precária são conceitos diferentes que se relacionam. A precariedade é um fato da vida, a condição precária é uma “condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, violência e à morte” (BUTLER, 2018, p. 46).

Ademais, “afirmar que a vida é precária é afirmar que a possibilidade de sua manutenção depende, fundamentalmente, das condições sociais e políticas, e não somente de um impulso interno para viver” (BUTLER, 2018, p. 40), quer dizer, para que a vida persista é preciso que exista um mínimo de condições que a tornem visível, isto implica obrigações positivas no sentido de minimizar a precariedade de maneira igualitária: “alimentação, abrigo, trabalho, cuidados médicos, educação, direito de ir e vir e direito de expressão, proteção contra maus-tratos e a opressão. Todas estas obrigações positivas podemos traduzi-las na linguagem dos direitos, como direito ao trabalho, à moradia digna, às liberdades, e ao que, historicamente, se alcança como direito humano. O objetivo destas obrigações/direitos é minimizar a precariedade e a sua distribuição desigual.

Assim, a luta pelos direitos humanos é a luta pela minimização da precariedade da vida e/ou para a proteção contra a condição precária (condição politicamente induzida de certos grupos humanos). O grande obstáculo desta luta é a própria ontologia da modernidade, em que nem todas as pessoas são “pessoas”, nem todas as vidas são “vivíveis”. A proteção contra a condição precária da vida exige o reconhecimento ontológico. Alcançam direitos aqueles que se inscrevem ou podem se inscrever na zona do Ser.

Necessário reafirmar que a raça é um fator de ruptura e fracionamento ontológico. Esta ruptura se dá na lógica do sistema-mundo moderno colonial, em que a zona do Ser está para o Norte Global, assim como a zona do não-Ser está para o Sul Global, o elo entre estes conceitos são os processos do colonialismo histórico e da colonialidade remanescente. Desta forma, o pensamento de Frantz Fanon (2008) e de Boaventura de Sousa (2007) se complementam, no que tange a noção de zonas e de linhas abissais. Os autores das Teorias do Sul trabalham extensivamente as noções de ontologia (pensamento Pós-colonial) e de posições geopolíticas (pensamento Decolonial) no sistema-mundo moderno colonial (WALLERSTEIN, 1999), que se ramificam nas teorias das linhas abissais e da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005).

A esta relação entre as zonas ontológicas e as posições geopolíticas acrescentamos a noção de que, no campo simbólico/político/jurídico da modernidade, o DH são o marco e o critério de humanidade na zona do Ser. Ademais, estes direitos foram elaborados inicialmente para o Norte Global e tem o poder tanto de criar a zona

do Ser quanto de qualificá-la, o que reafirma o seu caráter simbólico. Mas, o mais importante é que os DH são políticos e históricos, isto é, são passíveis de serem conquistados e modificados, aumentando a inclusão na zona do Ser.

A modernidade nascente em meados de 1492 surgiu em dependência do colonialismo, conforme o binômio Modernidade/Colonialidade (DUSSEL, 2005, p. 28). Toda ordem de direitos criados na Europa esbarrava na colonialidade. A importância em apresentar as características clássicas dos Direitos Humanos se dá, sobretudo, para que possamos visualizar como esta ordem nascente se apresentou espelhada no mundo colonial, isto é, invertida pela lógica da colonialidade. A ruptura ontológica promovida pela raça foi, e ainda é, um dos obstáculos à humanidade plena, além dos dispositivos sexo/gênero, cultura e classe, como discutido por Maria Lugones (2008) em “Colonialidade e gênero”.

As posições geopolíticas no sistema-mundo moderno colonial expressam não apenas divisões na ordem dos circuitos materiais (colonialismo, teoria da dependência), mas ainda divisões na ordem ontológica e epistemológica. As diferenças entre o mundo moderno e o mundo colonial aparecem por binômios como modernidade/colonialidade, Norte Global/Sul Global, zona do Ser/zona do não Ser, em que ambos estão em relação de interdependência, mas espelhados.

Notamos que, na zona do Ser e em sua correspondente posição geopolítica, no Norte Global, prevalece o estatuto da humanidade plena, o homem universal. O mesmo não ocorre com a zona do não Ser e o Sul Global, em que prevalece a sujeição e a inferiorização, conforme condições de etnia, classe, gênero, sexualidade e cultura. Percebemos o elemento racial com ruptura ontológica entre a relação Norte/Sul Global.

A partir desta lógica, compreendemos que, no novo padrão de poder mundial (QUIJANO, 2005), o acesso a direitos pode conferir ao grupo/indivíduo o trânsito entre a zona do ser e a zona do não ser. De modo que, o reconhecimento de humanidade compartilhada depende da semelhança com o Ser e, ainda assim, aos grupos humanos do Sul Global, a posição na zona do Ser quando reconhecida por meio dos direitos é precária e provisória, como demonstra a história dos Direitos Humanos ao longo dos séculos, no que tange a luta por direitos de todos os grupos identificados na zona do Não Ser. Portanto, reafirmo, **os DH representam uma administração interna das desigualdades dentro da forma política do capitalismo.** Para que o não Ser alcance o estatuto de humanidade, conferido pelo reconhecimento dos direitos, é necessária a luta política pela inclusão no contrato social (SANTOS, 2003, p. 05).

Uma vez que os Direitos Humanos, como formulados originalmente, carregam em si problemas ontológicos e epistemológicos, há que se trabalhar com noções de humanismo que transcendam os limites da raça como categoria mental e como

prática política. Para tanto, defendo que a história da Revolução Haitiana subverteu a lógica da colonialidade, sendo exemplar não somente na garantia de direitos, mas na prática do humanismo radical. Significa dizer que os Direitos Humanos são limitados pelas categorias mentais modernas, enquanto o humanismo radical, elaborado teoricamente por Fanon, transcende as categorias modernas. A própria lógica dos direitos precisaria ser discutida em outro momento oportuno, pois carrega em si a desigualdade que busca combater<sup>4</sup>.

Durante os séculos seguintes à Revolução Francesa, grupo após grupo foi alvo de discussões específicas, até alcançarem – ou não – direitos. No mundo colonial, a liberdade alcançada no velho mundo ainda era uma realidade distante e fortemente negada. Mesmo nas Treze Colônias, nos Estados Unidos, que realizou a declaração Dos Direitos e Deveres do Homem, em 1748, antes mesmo da declaração francesa, as mulheres, os negros, os índios e os sem propriedade não eram considerados livres e não possuíam direito a voto (HUNT, 2009, p. 148).

A questão negra e escrava era ainda mais contraditória. Segundo Hunt:

Alguns, mas nem todos os homens negros livres, conquistaram direitos políticos em 15 de maio de 1791, mas os perderam em 24 de setembro e depois os viram restabelecidos e aplicados de modo mais geral em 4 de abril de 1792. (HUNT, 2009, p. 149)

Apenas em 4 de fevereiro de 1794 a escravidão foi abolida na França, e direitos iguais, ao menos formalmente, foram concedidos aos escravos. No entanto, o alcance da abolição da escravatura para o mundo além do Atlântico foi outra questão.

Importa agora dissertar acerca do alcance dos DH no mundo fora da Europa, quer dizer, no mundo colonial.

## **1.1 Revolução haitiana: a entrada dos Direitos Humanos no mundo colonizado**

Segundo Lynn Hunt (2009), “a força intimidadora da lógica revolucionária dos direitos pode ser vista com maior clareza nas decisões francesas sobre negros livres e escravos” (HUNT, 2009, p. 160). A questão negra, mesmo a contragosto dos

<sup>4</sup> Considero essenciais para conhecer esta discussão as obras “Estado e forma política” de Alysson Leandro Mascaro (2013) e “O socialismo jurídico” de Friedrich Engels e Karl Kautsky (2012). Para o vasto campo da crítica marxista ao Direito, pode ser interessante conhecer combinadamente a crítica de Claude Lefort (1981) à crítica de Marx, no ensaio “Direitos do homem e política” contido na obra “A invenção da democracia: os limites da dominação totalitária”. Apesar do interesse no diálogo, defendo que o pensamento teórico de Frantz Fanon é alternativo e transmoderno em relação a esta discussão.

declarantes e deputados, saiu do controle, e demonstra que o conteúdo dos direitos ultrapassou os interesses políticos envolvidos. Após lutas intensas e muitos debates, a França foi o primeiro país a conceder direitos políticos iguais aos negros livres, em 1792, e em 1794, emancipou os escravos (HUNT, 2009, p. 161). Neste sentido, a antecedência dos fatos da Independência dos Estados Unidos pouco implicou em conquistas para o abolicionismo ou para a questão racial no mundo colonizado.

As ideias abolicionistas já circulavam entre os franceses desde 1789, mas a participação dos abolicionistas na Assembleia era menor que a daqueles contra a mudança no sistema escravagista nas colônias, pelas imensas riquezas que traziam para a França (HUNT, 2009, p. 162). Portanto, a abolição, de forma alguma foi consenso, e antes de se consolidar, perdeu muitas vezes. Segundo C.L. R. James, “A burguesia francesa tinha de encarar a questão colonial em algum momento, mas evitava o problema tanto quanto podia” (JAMES, 2010, p. 75). Deputados da Assembleia advogavam que a aplicação dos princípios gerais não era conveniente para as colônias, pois haveria muitas diferenças em termos de lugar, clima etc. (HUNT, 2009, p. 162), a liberdade não era adequada para as colônias, por toda a carga ontológica, a liberdade dos modernos era para o homem universal.

O estopim da luta pelos direitos no mundo colonizado foi a Revolução de São Domingos, a mais próspera colônia francesa na América. Inicialmente, os negros livres exigiam os mesmos direitos que os brancos, mas sem tocar a questão da escravidão. Não demorou para que a revolta atingisse a todas as camadas sociais em São Domingos, envolvendo brancos, negros livres e escravos, mas tomou seu ápice com a definitiva rebelião dos escravos. A organização histórico-social de São Domingos explica em grande parte os resultados da revolução. A estratificação social complexa, se dividia entre livres e escravos, determinado sobretudo pelo fator racial e em seguida pelo de classe. A primeira grande divisão entre os livres era entre os brancos ricos e os brancos pobres, seguida dos mulatos livres e os negros livres (JAMES, 2010, p. 48). Os escravos eram invariavelmente negros, enquanto:

Nos primeiros tempos de colonização, todo mulato era liberado na idade de 24 anos, não pela lei, mas porque o número de branco era tão pequeno em comparação com o número de escravos que os senhores preferiam ter esses intermediários como aliados antes que os deixar engrossar as fileiras dos seus inimigos (JAMES, 2010, p. 48)

Isto é, os mulatos tendiam a se associar aos brancos, gerando novas camadas de hierarquias sociais. Conforme James “A descendência de brancos, pretos e mestiços tinha 128 divisões” (JAMES, 2010, p. 49), do mais “puro” ao mais “misturado”. O *sang-melé*, aquele com 127 partes brancas e 1 negra, ainda era considerado homem de cor (JAMES, 2010, p. 49). A questão racial de São Domingos era

explicitamente mais latente sobretudo em relação ao mulato/mestiço, uma vez que ainda que tivessem parte branca ou alcançassem riquezas, acumulando imenso capital, sendo donos de enormes fazendas, oferecendo trabalho a inúmeros libertos, não os protegia de humilhações (JAMES, 2010, p. 50-51), “Nenhum branco pobre era serviçal; nenhum branco faria nenhum serviço que um negro pudesse fazer por ele” (JAMES, 2010, p. 45). Sobre os brancos James relata:

Entre os pobres brancos havia uma turba de vagabundos, fugitivos da lei e das galés de escravos, devedores incapazes de pagar as suas contas, aventureiros à procura da sorte ou de fortuna fácil, criminosas de toda a espécie e homens de todas as nacionalidades. Do submundo de dois continentes eles vinham: eram franceses, espanhóis, malteses, italianos, portugueses e americanos. Qualquer que fosse a origem desses homens, qualquer que fosse o seu passado ou o seu caráter, a pele branca fazia deles pessoas de qualidade e, embora arruinados em seus próprios países de origem ou de lá expulsos, eram acolhidos em São Domingos, onde o respeito era obtido a um preço muito barato, o dinheiro jorrava e as oportunidades de depravação abundavam. (JAMES, 2010, p. 45)

Interessante notar como as conclusões de pesquisa de Carlos Hasenbalg no Brasil, na década de 1980, remetem mesmo à realidade de São Domingos no séc. XVIII. Assim, “se as pessoas entram na arena competitiva com os mesmos recursos, exceto no que se refere à afiliação racial, o resultado (posição de classe, ocupação, renda e prestígio) dar-se-á em detrimento dos não brancos” (HASENBALG; SILVA *apud* CAMPOS; MACHADO, 2015, p. 143). Quer dizer, mesmo com o lapso temporal de séculos entre a realidade da colônia francesa e o Brasil da década de 80, o fator da colonialidade permanece o mesmo. A riqueza e uma melhor colocação de classe não são capazes de transpor a desumanização causada pela raça.

Conforme Hunt, a combinação de teoria (declaração de direitos) e prática (revolta e rebelião) forçou os legisladores a agirem e mudarem de posição (HUNT, 2009, p. 165). Ideias abolicionistas chegavam a São Domingos, a contragosto do colonizador, felizmente o livro revolucionário de padre Raynal “História filosófica e política dos estabelecimentos e do comércio dos europeus nas duas Índias” foi parar nas mãos do líder revolucionário Toussaint L’Ouverture, que soube fazer uso potente destas ideias.

A força dos acontecimentos e da luta popular compeliu os deputados franceses a reconhecerem a aplicação do direito em lugares e a grupos que eles pretendiam excluir (HUNT, 2009, p. 165). A declaração de direitos tornou inevitável o questionamento do sistema de escravidão. Assim, a abolição era o próximo passo mais óbvio. Hunt, afirma que a abolição não foi ato de puro altruísmo esclarecido, mas fruto das constantes revoltas em São Domingos, que deixou poucas escolhas aos franceses em deixar as colônias fora da nova constituição. São Domingos se tornou, por fim, a primeira nação liderada por escravos libertos, o Estado

independente do Haiti (HUNT, 2009, p. 168). Os detalhes desta história estão na obra *Jacobinos Negros* (2010).

Para os fins do argumento que trago neste texto, importa ressaltar que as constituições do Haiti revolucionário aboliram o sistema racial e decretaram o fim da escravidão. A história da Revolução de São Domingos, assim como a história de qualquer revolução, não é linear, foram idas e vindas, mas o marco histórico sobre a questão racial persiste até hoje e precisa ser lembrado como um dos maiores eventos da história política, pois foi a única experiência da criação de um Estado independente feita por pessoas racializadas e escravizadas, ainda que com a participação de pessoas brancas e livres no papel de coadjuvantes. As conquistas da Revolução estiveram concretizadas nas constituições de 1801 e 1805

Conforme Maria do Carmo Rebouças dos Santos (2021), o povo haitiano, à sua própria maneira, “estabeleceu novos significados para o sentido e o alcance de categorias universais tão caras e centrais ao projeto do constitucionalismo moderno, como liberdade e igualdade”. Quer dizer, a constituição haitiana possuía o léxico verdadeiramente emancipatório para abolir a escravidão e extinguir hierarquias sociais. Assim, as Constituições de 1801 e 1805 declaram:

Título II Sobre os seus habitantes

Art 3 - Não pode haver escravos neste território; A servidão foi abolida para sempre. Todos os homens nascem, vivem e morrem lá.

Art 4 - Todos os homens podem trabalhar em todas as formas de emprego, qualquer que seja a sua cor.

Art 5 - Não existem outras distinções que as de virtudes e talentos, nem qualquer outra superioridade que a concedida pela lei no exercício de uma carga pública. A lei é a mesma para todos, quer castigue ou proteja. (HAITI, 1801)

Art. 2. La esclavitud es abolida para siempre.

Art. 3. Los ciudadanos haitianos son hermanos en su casa; la igualdad a los ojos de la ley es incontestablemente reconocida, y no puede existir otro título, ventajas o privilegios, sino aquellos que resulten necesariamente de la consideración y en recompensa a los servicios rendidos por la libertad y la independencia. (HAITI, 1805)

Segundo Marcos Vinícius Lustosa Queiroz (2022, p. 2785) o primeiro elemento que emerge do constitucionalismo haitiano é o esforço em extirpar os vínculos de propriedade impostos pelo imperialismo europeu. O segundo elemento é a "materialidade da escravidão como um problema constitucional e de organização do Estado", tendo sido questão de primeira ordem, desde 1801. Foi inovador, sobretudo, que a questão racial tenha sido expressa. Segundo Queiroz, é necessário afirmar a raça numa política de direitos para desconstruir o racismo, pois o silenciamento do assunto perpetua as lógicas de dominação (QUEIROZ, 2022, p.

2785), como ocorreu na constituinte brasileira de 1823 diante da revolução haitiana – o medo do Haiti. Ainda conforme Queiroz:

À exceção da Constituição Termidoriana de 1795, que continha uma proibição expressa sobre a escravidão, da declaração dos direitos do homem e do cidadão, de 1789, à reintrodução da escravidão nas colônias francesas, em 1802, todas as leis fundamentais da França eram omissas sobre a proibição do escravismo (FISCHER, 2003). **Isto é, o silêncio revelava que no seu suposto universalismo era permitido a servidão de pessoas negras.** (QUEIROZ, 2022, p. 2785; grifos meus)

Conforme Marco Morel, os principais aspectos demarcados na experiência haitiana podem ser resumidos em cinco pontos, quais sejam: (i) repúdio à escravidão, (ii) rejeição de retorno à condição colonial; (iii) formação de uma aristocracia negra e mulata, (iv) militarização do exercício do poder civil e (v) organização e controle das forças de produção. Assim, por seu caráter inovador nos mais diversos sentidos: epistemológico, jurídico, ontológico e político, as consequências da Revolução Haitiana refletiram em todo o mundo colonial (MOREL, 2017, p. 124-125).

No Brasil, o tema já era sensível na constituinte de 1823. Marcos Vinícius Lustosa Queiroz (2021), mostra que os deputados da assembleia constituinte brasileira pretendiam abafar as discussões acerca da liberdade negra, pois “O silêncio sobre a questão deveria imperar sob o risco de uma nova São Domingos” (QUEIROZ, 2021, p. 158). O Haiti adentrou o imaginário político da época e todo o discurso dos direitos humanos, evocando temores na sociedade branca colonial. Segundo o autor, “Era necessário evitar qualquer discussão que avançasse no reconhecimento da humanidade dos membros da diáspora africana” (QUEIROZ, 2021, p. 158).

Assim, os direitos humanos em terras colonizadas se depararam com a raça como dispositivo desumanizante. As noções de cidadania, de ser brasileiro, nação, liberdade, igualdade, povo etc., eram racializadas, e não se estendiam nem mesmo aos ex-escravos alforriados, que também não tinham direitos políticos reconhecidos.

O Haiti, como representação da universalização dos direitos humanos, da apropriação da liberdade pelos subalternos e da assunção da forma constitucional pela diáspora africana, era tudo aquilo que as elites brancas do Brasil queriam evitar naquele momento. E desse medo haitiano, trazido pela circulação dos ventos atlânticos, que se desprendem as noções de uma sub-cidadania racializada, da liberdade regulada e de um projeto de nação no qual o ideal da salvação nacional, o embranquecimento e o controle social da população negra são seus elementos orgânicos constitutivos. [...] O temor do Haiti expressou-se ali, na letra da lei, quando os africanos foram excluídos da cidadania. Esse “risco constitucional” é não só uma amostra do impacto da Revolução Haitiana; é, sobretudo, a recusa da universalização da liberdade e da igualdade na gênese do

constitucionalismo brasileiro. É a vitória de uma moldura jurídica e histórica que desumaniza e afasta a diáspora africana dos processos e dinâmicas nacionais; moldura que sabe que o reconhecimento do negro, seja como agente político ou sujeito de direitos, é o primeiro passo para o desmoronamento do que se tem e se pensa como Brasil. (QUEIROZ, 2021, p. 178)

A história do Haiti é emblemática para pensar a recepção dos direitos humanos no mundo colonizado, recebidos com medo ou, no mais, de forma deturpada. Conforme Queiroz, o medo de conceder direitos ao povo negro, seja livre ou liberto, é elemento fundante da prática e da teoria jurídica nacional (QUEIROZ, 2021, p. 179), e esta exclusão ainda é um problema não resolvido.

Até aqui, apresentei alguns conceitos fundantes dos direitos humanos, desde a sua invenção na Europa. Em seguida, pretendi explicar como a ideia dos direitos humanos foram aplicadas ao mundo colonial, ou a objeção em aplicá-los nestas regiões do mundo. O argumento principal é o de que a ideologia racial e sistemas raciais são diametralmente opostos aos direitos humanos e não podem conviver. A seguir, trabalharei a ideia da raça na colonialidade, amparada pelo referencial das Teorias do Sul.

## **2 Raça e ruptura ontológica no mundo colonizado**

A noção de ‘novo padrão de poder mundial’, tratado por Quijano (2005), expõe qual arquétipo de poder o sistema colonial inaugura com o seu surgimento, desde a invasão da América. Considera-se ‘novo’, uma vez que era inexistente em qualquer parte do mundo antes do colonialismo. Ademais, do surgimento deste padrão de poder derivam cinco eixos/características<sup>5</sup>, os quais resumo em dois termos: eurocentrismo e racismo. Assim, a base político-ideológica da Modernidade, conforme o autor, opera pela criação de uma história mundial linear, que caminha para uma suposta superioridade europeia, e a criação da ideia de raça, que é inferiorização de toda forma de vida não moderna.

Para Aníbal Quijano (2005, p. 117), a raça é uma categoria mental da modernidade, isto é, o pensamento se estrutura compreendendo pessoas e grupos pelo prisma racial. Segundo o autor, “a formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras” (QUIJANO, 2005, p. 117). No contexto da colonização, a ideia de raça demarcava hierarquias e posições sociais, esta lógica se provou muito mais duradoura e estável do que o próprio sistema colonial. A

<sup>5</sup> I – Dualismo/binarismo; II – Perspectiva linear da história; III – Ideia de raça; IV – História universal baseada na Europa; V – inferiorização do não europeu.

classificação social da população de acordo com a ideia de raça é estruturante das relações sociais e políticas na modernidade (QUIJANO, 2005, p. 117).

Conforme Kabengele Munanga (2003), a noção de raça surgiu inicialmente no campo da zoologia, e em 1648 François Bernier empregou o termo no sentido moderno da palavra, para designar a classificação de grupos humanos contrastados (MUNANGA, 2003, p. 1). Assim, é possível perceber que um conceito do campo das ciências naturais passou a explicar aspectos da vida social, causando a naturalização das relações sociais, bem como a animalização daqueles seres que estavam na base desta nascente forma de classificação humana. No séc. XX, as descobertas científicas no campo da Genética Humana, quais sejam, a de que

A raça não é uma realidade biológica, mas sim apenas um conceito aliás cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana e para dividi-la em raças estancas. Ou seja, biológica e cientificamente, as raças não existem.

[...] O maior problema não está nem na classificação como tal, nem na inoperacionalidade científica do conceito de raça. Se os naturalistas dos séculos XVIII-XIX tivessem limitado seus trabalhos somente à classificação dos grupos humanos em função das características físicas, eles não teriam certamente causado nenhum problema à humanidade. [...] O fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. (MUNANGA, 2003, p. 4-5)

A descoberta da inexistência de fator biológico da raça não foi suficiente para neutralizar os efeitos sociais da ideologia racial. Sobretudo porque, segundo o autor, essa classificação hierárquica dos grupos humanos é a base da teoria pseudo-científica da raciologia que, apesar da linguagem científica, tinha caráter doutrinário e ideológico, servindo menos para classificar do que para justificar e legitimar os sistemas de dominação racial. Assim, o racismo é uma ideologia moderna que opera classificando e hierarquizando grupos humanos e, sobretudo, representa a relação de poder e de dominação no seio da modernidade (MUNANGA, 2003, p. 6).

A colonialidade do ser representa a ruptura ontológica entre o ser/não-ser, o racional/irracional, o civilizado/bárbaro (LUGONES, 2008, p. 81). É como se existissem gradações ontológicas dentro do sistema moderno, que começa desde a diferença trans-ontológica até a diferença sub-ontológica, conforme as mediações fanonianas<sup>6</sup>. A diferença sub-ontológica, abstraída por Frantz Fanon, se relaciona

<sup>6</sup> “Las meditaciones fanonianas estarían guiadas por tres categorías fundamentales:

a) Diferencia trans-ontológica: la diferencia entre el ser y lo que está más allá del ser.

b) Diferencia ontológica: la diferencia entre el ser y los entes.

c) Diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial: la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser, o lo que está marcado como dispensable y no solamente utilizable; la

com a categoria chamada por Walter Mignolo de diferença colonial, na dimensão ontológica do termo. Quer dizer, a diferença ontológica significa a existência de sub-humanidade, em que, a partir de marcadores sociais, como raça e gênero, pode haver níveis cada vez mais baixos de humanidade, até o extremo, em que um ser vivo humano pode não ser considerado como vida – está vivo, mas não é uma vida (BUTLER, 2018, p. 22).

A raça e o gênero marcam a ruptura e o distanciamento entre o ser e o não-ser, uma vez que o padrão de poder mundial opera a racialização e a hierarquização entre branco/negro, europeu/não europeu, homem/mulher (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 148). Assim, conforme Maldonado-Torres (2007, p. 149), “Negros, indígenas, y otros sujetos “de color”, son los que sufren de forma preferencial los actos viciosos del sistema”. Conforme Munanga (2003, p. 7), a partir da divisão dos seres humanos em raças, passa a surgir, como consequência lógica e ideológica, o racismo. Segundo o autor,

racismo seria teoricamente uma ideologia **essencialista** que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimas suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais. Visto deste ponto de vista, o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural. (MUNANGA, 2003, p. 8; grifos meus)

Assim, o racismo opera pela soma de características físicas a características intelectuais, morais, culturais, e pela crença de que um grupo ‘é’ isto que a ele foi atribuído. Quer dizer, a raça opera como uma forma de demarcação das hierarquias sociais, em que a branquitude está em vantagem. Segundo Deivison Mendes Faustino (2018) “É esta a raiz da figuração do colonizado como um ser enclausurado em seu próprio corpo” (FAUSTINO, 2018, p. 152). A expressão “enclausurado” me chamou especial atenção quando tecia argumentos para o presente texto, uma vez que o enclausuramento me remete diretamente à ideia de falta de autonomia, basilar aos direitos humanos.

Conforme o pensamento fanoniano, Faustino diz que a “epidermização’ dos lugares e posições sociais é o primeiro aspecto da racialização. A raça opera, primeiramente, definindo lugares na sociedade conforme a epiderme. Neste sentido, nos diz Frantz Fanon (2005, p. 56)

relación de un Dasein con un sub-outro no es igual a la relación con otro Dasein o con una herramienta.” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 146)

a originalidade do contexto colonial é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não conseguem nunca mascarar as realidades humanas. Quando se percebe na sua imediatez o contexto colonial, é patente que aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura é econômica é também uma superestrutura. A causa é a consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico (FANON, 2005, p. 56)

O segundo aspecto da racialização, segundo Fanon, é a interiorização subjetiva da epidermização, ou seja, o momento no qual colonizado e colonizador internalizam a inferioridade do colonizado e a superioridade do colonizador. Ambos deixam de se enxergar como reciprocamente humanos (FAUSTINO, 2018, p. 154). As identidades atribuídas então são essencializadas, a contraposição branco/negro é assumida.

Tido quase sempre como bruto, rústico e emocionalmente instável, em contraposição ao europeu, apresentado sempre como expressão universal das qualidades úteis ao controle do mundo. Tanto a pretensa europeização da razão ou do sujeito, quanto a objetificação reificada do negro – ou não branco/ocidental/europeu – são expressões deste mesmo processo de racialização. (FAUSTINO, 2018, p. 154)

Frantz Fanon (2008) afirma que a desalienação do negro implica na tomada de consciência das realidades econômicas e sociais (FANON, 2008, p. 28), pois a inferiorização do negro não é uma questão simplesmente individual. Para Fanon, o complexo de inferioridade é inicialmente econômico, não cultural. Segundo Faustino

[...] o racismo é apropriado, na sociedade moderna, como elemento que torna possível o empreendimento colonial, tão vital, num primeiro momento, à acumulação primitiva de capitais e, num segundo momento, à exportação desigual e combinada de contradições implícitas ao sistema para a sua periferia global.

A posição de Fanon permite perceber o quanto essa prática de negação da humanidade não apenas se restringiu aos territórios coloniais ocupados, mas também se configurou como eixo estruturante da própria modernidade. (FAUSTINO, 2018, p. 153)

Quer dizer, a negação da humanidade de um grupo racializado é o que tornou possível o empreendimento colonial. A colonialidade é fundada na desumanização. Como, então, trazer ao mundo colonizado os direitos humanos, afirmação extrema da humanidade? Ressalto ainda que, conforme Faustino, “o colonialismo em Fanon é um dado da realidade social que se manifesta como exterioridade concreta aos sujeitos, não se resumindo em hipótese alguma, a um regime ou a uma visão de mundo” (FAUSTINO, 2018, p. 155).

## 2.1 Direito suspenso e racismo como norma

O argumento que pretendo construir neste tópico dá sequência à construção textual feita até aqui, no sentido de que, no seu berço, os direitos humanos foram inventados como proteção do indivíduo frente ao Estado. Em seguida, argumentei que esta ideia teve aplicação diversa no mundo colonial, sobretudo pela lógica mesma da colonialidade, que tem a raça como eixo estruturante. Pretendi demonstrar o que é e como opera a ideologia racial na lógica da colonialidade, causando ruptura ontológica e consequente desumanização. Por fim, pela teoria de Frantz Fanon, argumento que o racismo possui um duplo fazer interligados, material/econômico e subjetivo. Para os fins desta construção, importa agora trazer a teoria para o contexto do sistema racial brasileiro, como emblema do problema existente entre racismo e Direitos Humanos, refletindo o estágio atual do racismo – genocídio – atravessado pela análise da biopolítica e necropolítica.

Quanto à questão da racialidade, a construção do sistema racial brasileiro possui especificidades. O racismo à brasileira (TELLES, 2003) caracteriza-se inicialmente pela miscigenação entre as diferentes raças, uma vez que, segundo Telles, a mescla racial é um dos pontos centrais da identidade nacional brasileira. Neste aspecto, percebemos semelhanças com a realidade racial do Haiti pré-revolucionário. Conforme Telles (2003), uma das primeiras teses da ideologia racial brasileira foi o argumento de Freyre em *Casa Grande e Senzala*, de que o Brasil, por supostamente ter uma fusão serena e harmônica entre os povos europeus, africanos e indígenas, seria uma sociedade livre do racismo que afligia o resto do mundo (TELLES, 2003, p. 50). A questão posta por Freyre é a de que o sistema racial brasileiro, frente ao estadunidense, é mais brando (TELLES, 2003, p. 50). Esta é, em síntese, a ideologia da democracia racial.

A partir da década de 50, o Brasil já havia adquirido fama internacional sobre as relações raciais (TELLES, 2003, p. 59), gerando curiosidade intelectual para compreender a harmonia racial dos brasileiros, sobretudo pelo contexto pós-II guerra mundial (TELLES, 2003, p. 59). Florestan Fernandes (2008), principal pesquisador do projeto da Unesco sobre a questão racial no Brasil, foi o primeiro a contestar as ideias de Freyre, afirmando que o racismo é profundamente difundido na sociedade brasileira (TELLES, 2003, p. 59).

Para Abdias do Nascimento, a questão racial brasileira é ainda mais profunda, é o genocídio do negro brasileiro (2016), que se inicia desde as políticas de branqueamento da população, como forma de apagamento da identidade do negro brasileiro, até discriminação econômica por motivo de raça (NASCIMENTO, 2016, p. 72). Na citada obra, Nascimento diz

O mito da “democracia racial”, tão corajosamente analisado e desmascarado por Florestan Fernandes, orgulha-se com a proclamação de que o “Brasil tem atingido um alto grau de assimilação da população de cor dentro do padrão de uma sociedade próspera”. Muito pelo contrário, a realidade dos afro-brasileiro é aquela de suportar uma tão efetiva discriminação que, mesmo onde constituem a maioria da população, existem como minoria econômica, cultural e nos negócios políticos. (NASCIMENTO, 2016, p. 73)

Em seguida, o autor prova por meio de dados todas as suas afirmações, com informações que demonstram a desvantagem do negro em áreas como trabalho, educação, política, negócios e moradia. Os lugares sociais são divididos racialmente inclusive em termos de segregação habitacional, de modo que a população negra brasileira, conforme o autor “Que tais moradias, imundas, abaixo das necessidades mínimas de higiene e conforto humano, são habitadas primariamente pelo grupo negro, é fato bem documentado” (NASCIMENTO, 2016, p. 74). A moradia digna é a base de acesso a todos os demais direitos para uma vida humana digna. Conforme Entrevista de Raquel Rolnik, relatora especial da ONU para o direito à moradia adequada, concedida à Bethânia Alfonsin:

O conceito de moradia é formulado como elemento essencial para uma condição adequada de vida. Nesse sentido, o conceito do direito à moradia engloba aspectos importantes como, por exemplo, não apenas a estrutura física de uma casa, um teto, mas também a infraestrutura na qual esta casa está conectada, os serviços de água, esgoto, coleta de lixo, além de todo acesso a um meio ambiente saudável, e infraestrutura social. [...] todos esses elementos, além de outros como a adequação cultural e razoabilidade do custo, compõe o conceito da moradia adequada. (FERNANDES; ALFONSIN, 2014, p. 27)

Aqui, vemos demonstrado na materialidade a tese fanoniana da epidermização dos lugares sociais. Conforme Nascimento “Se os negros vivem nas favelas porque não possuem meios para alugar ou comprar residências em áreas habitáveis, por sua vez a falta de direito resulta da discriminação no emprego” (NASCIMENTO, 2016, p. 75), e a falta de emprego, por sua vez, se deve à falta de qualificação e recursos financeiros para esta qualificação. “O fator racial determina a posição social e econômica na sociedade brasileira” (NASCIMENTO, 2016, p. 75). O pensamento de Abdias do Nascimento e Frantz Fanon se relacionam neste sentido, uma vez que para Fanon o racismo “atingiu a perfeita harmonia entre as relações econômicas e ideologia” (FANON apud NASCIMENTO, 2016, p. 75). Ademais, se relaciona ainda ao aspecto do acesso a direitos, pois na estrutura da modernidade o acesso a bens e direitos define colocações entre a zona do Ser e do Não Ser.

O conceito de racismo estrutural, explicitado por Silvio Almeida (2019), explica teoricamente como se dão as violações estruturais em razão da raça. Parte primeiro da desmistificação de que o racismo é um fenômeno exclusivamente individual, em

seguida atingindo as instituições sociais (ALMEIDA, 2019, p. 32), por fim concebendo que as instituições estão inseridas na sociedade como um todo, sendo representativas desta mesma sociedade. O Estado, as escolas, o governo, a justiça etc. são instituições inseridas num contexto social essencialmente racista, por consequência reproduzindo esta lógica (ALMEIDA, 2019, p. 32), assim como reproduzem os demais conflitos presentes na sociedade, como os de gênero e classe. As relações jurídicas, políticas, econômicas, jurídicas e familiares se organizam por meio do “signo” da raça (ALMEIDA, 2019, p. 33). Assim, o autor diz “O racismo se expressa concretamente como desigualdade política, econômica e jurídica” (ALMEIDA, 2019, p. 34).

Esta desigualdade, primeiramente, ontológica e epistemológica, e consequentemente estrutural, leva, em última análise, ao extremo da desumanização, que são as políticas de morte, ou “Necropolítica”, obra e conceito elaborado por Achille Mbembe (2018). É importante lembrar que a ontologia e a epistemologia se materializam em políticas, em fazer estatal. A principal preocupação de Mbembe “é com aquelas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas a “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (MBEMBE, 2018, p. 10).

Mbembe diz que estas formas de soberania para a destruição material dos corpos não são “um pedaço de insanidade prodigiosa” (MBEMBE, 2018, p. 11), ao contrário, constitui o *nomos* político. O autor propõe que, ao invés de olharmos a razão como fundadora da sociedade, como acredita o discurso filosófico, olhemos a vida e a morte como categorias fundamentais de pensamento político.

Mbembe apresenta a política como o trabalho da morte, e a soberania como o direito de matar. As relações de inimizade são a base normativa do Estado moderno. Em outras palavras, há uma intrínseca relação entre a política e a morte, o biopoder funciona como a “divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer” (MBEMBE, 2018, p. 17). As relações de inimizade dividem a espécie humana em grupos, “a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma censura biológica entre uns e outros” (MBEMBE, 2018, p. 17).

O racismo, então, é a racionalidade, o *nomos*, próprio das relações de inimizade estruturantes das sociedades modernas. A raça é o que torna a morte aceitável. Para Foucault e Mbembe, a escravidão foi a primeira manifestação da experimentação biopolítica (MBEMBE, 2018, p. 27), de modo que a *plantations* se assemelhavam profundamente a o que hoje se concebe como estado de exceção. O escravo é o resultado de uma tripla perda: do lar, dos direitos sobre o corpo e do estatuto político. E esta tripla perda equivale a dominação absoluta e a expulsão do estatuto da humanidade (MBEMBE, 2018, p. 27).

Voltamos então ao estatuto da humanidade, o que se considera humano? Por que os direitos humanos tiveram (e tem) aplicação diferente em sociedades colonizadas? Posso ressaltar alguns aspectos: (i) os direitos humanos surgem por meio da legalidade das declarações políticas do mundo “civilizado” Europeu, enquanto as colônias eram o estado de exceção permanente, onde se suspendia qualquer ordem judicial, segundo Mbembe “a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da ‘civilização’” (2018, p. 35), a lei, a norma, o direito, estava suspenso de forma permanente no mundo colonial; (ii) a ausência de ordem jurídica e de direito no mundo colonial provém da negação racial de semelhança entre colonizador e colonizado, em que o colonizador é humano, civilizado, e o colonizado é selvagem, animal, “uma experiência assustadora, algo radicalmente outro (alienígena), além da imaginação ou da compreensão” (MBEMBE, 2018, p. 35); (iii) todas as formas de desumanização e precarização da vida do colonizado, até a morte, não é vista como crime, pois aquele a quem se mata é sequer considerado humano.

Na colonialidade, isto é, na zona do não Ser/no Sul Global os Direitos Humanos estão suspensos e a raça opera como signo desumanizador do colonizado e antagonismo neutralizante da igualdade, bem como confronta a universalidade destes direitos. Me interessa finalizar este texto com a noção de humanismo revolucionário de Frantz Fanon, para refletir sobre caminhos de transformação social, juntamente com a reflexão sobre a possibilidade de que o Direito seja emancipatório neste processo.

### **3 Humanismo radical e alternativas para os Direitos Humanos na América Latina**

A base da noção de humanismo revolucionário/radical em Frantz Fanon está em seus já citados textos “Pele negra, máscaras brancas” (2008) e “O condenados da terra” (2005). Segundo o autor, a “desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais” (FANON, 2008, p. 28), pois, para ele o racismo possui um duplo fazer: econômico, e subjetivo, que seriam o processo de epidermização dos lugares sociais e o de interiorização subjetiva da epidermização. Para Fanon, o processo é objetivo, mas dialético entre objetivo/subjetivo (BEZERRA JR., PEREIRA, 2021, p. 494).

Importante observar que para o autor “negro e branco não existem a priori, seriam antes produtos da situação colonial” (FIGUEIRÓ apud BEZERRA JR., PEREIRA, 2021, p. 496). Assim a inferiorização do negro é o correlato da superiorização europeia, então “é o racista que cria o inferiorizado” (FANON, 2008, p. 90). A situação colonial cria a separação do colonizado como selvagem e o colonizador como civilizado, que é o cerne da ideologia racial. Portanto, a humanização não seria simplesmente reafirmar e aprofundar a diferença colonial,

mas, segundo Faustino, “demolir a fantasmagórica e hierárquica contraposição binária entre Branco x Negro” (FAUSTINO, 2018, p. 156; BEZERRA JR., PEREIRA, 2021, p. 500). Ideia é sintetizada por Fanon na passagem

Eis na verdade o que se passa: como percebo que o preto é o símbolo do pecado, começo a odiá-lo. Porém constato que sou negro. Para escapar ao conflito, duas soluções. Ou peço aos outros que não prestem atenção à minha cor, ou, ao contrário, quero que eles a percebam. Tento, então, valorizar o que é ruim – visto que, irrefletidamente, admiti que o negro é a cor do Mal. **Para pôr um termo a esta situação neurótica, na qual sou obrigado a escolher uma solução insana, conflitante, alimentada por fantasmagorias, antagônica, desumana enfim, – só tenho uma solução: passar por cima deste drama absurdo que os outros montaram ao redor de mim, afastar estes dois termos que são igualmente inaceitáveis e, através de uma particularidade humana, tender ao universal.** (FANON, 2008, p. 166; grifos meus).

O indivíduo deve tender ao universal (FANON, 2008, p. 28), por meio da ruptura com a colonialidade, restituindo ao outro sua realidade humana, por meio da práxis revolucionária (FAUSTINO, 2018, p. 158). Esta é a saída proposta pelo autor, pela via política da luta revolucionária, como forma efetiva de romper com o sistema, uma vez que combater apelando apenas à razão, ou ao campo das representações, não basta (FANON, 2008, p. 185). Assim, Fanon se recusa a aceitar o que a colonialidade lhe atribui como característica negra, bem como não aceita a alienação de si ao desejar ser o que “dizem que” o branco é. Quer dizer, para que a humanização do colonizado de fato se realize (i) não se deve aprofundar a diferença colonial, reafirmando características do modelo maniqueísta da modernidade, ao contrário, é necessário transpô-las; (ii) deve-se lutar contra as formas da modernidade, buscando alternativas transmodernas que subvertem a ontologia e a epistemologia moderna/colonial; (iii) este processo se dá pela luta política e por mudanças no modelo de reprodução material, (iv) o léxico do Direitos Humanos não é suficiente da forma como foi concebido em sua invenção, mas pode ser ressignificado e devidamente instrumentalizado pela luta popular por emancipação humana. Defendo que a Revolução haitiana foi o primeiro uso emancipatório dos Direitos Humanos, sendo paradigmático.

Finalmente, defendo que os Direitos Humanos no mundo colonizado sejam concebidos tendo o humanismo radical como base teórica, e o cosmopolitismo subalterno como paradigma social, relegando à teoria eurocêntrica dos DH papel secundário. Importante nos questionarmos quais os limites do pensamento clássico do Iluminismo para a fundamentação dos DH na América Latina.

O cosmopolitismo subalterno, conforme Boaventura de Sousa Santos (2003), é o feixe que abraça todos os variados tipos de projetos e lutas sociais dos excluídos do contrato social, em nome da inclusão dos oprimidos pelo capital. O autor

formula a questão, quem precisa do cosmopolitismo? A resposta é simples: quem quer que tenha sido vítima de intolerância, discriminação, quem quer tenha a sua dignidade humana negada, violada, ameaçada, quem quer tenha a cidadania negada. Todos os excluídos necessitam de uma comunidade humana para a inclusão. “É o nome dos projectos emancipatórios cujas reivindicações e critérios de inclusão social se projectam para além dos horizontes do capitalismo global” (SANTOS, 2003, p. 30).

Ocorre que estes projetos não são amparados em uma teoria unificada, ou uma estratégia única, como o marxismo pretendeu ser para as revoluções sociais do século XX. Ainda assim, mesmo não sendo teoricamente unificados, os projetos e lutas por inclusão social ao redor do mundo, podem gozar de características e contribuições semelhantes, que o autor depreende ilustrativamente do movimento zapatista, são quatro novidades: a primeira é (i) um conceito diferenciado de poder e opressão, amparado na concepção de que o capital e, por conseguinte, o neoliberalismo é um modelo civilizacional amparado na desigualdade nas relações sociais (SANTOS, 2003, p. 30); a segunda diz respeito à (ii) equivalência entre os princípios de igualdade e diferença, no sentido de que a igualdade só pode ser um ideal emancipatório a partir do respeito e inclusão dos diferentes; a terceira relaciona-se com (iii) a democracia e a conquista do poder, pois tomar o poder não basta, é preciso criar alternativas, criar mundos, sobretudo, incluir todos os mundos existentes; por fim, a quarta e última novidade para o cosmopolitismo subalterno é a maior importância da (iv) rebelião e não da revolução, uma vez que conquistar o poder não é suficiente para este paradigma.

De modo geral, a ideia do cosmopolitismo subalterno é tornar o mundo cada vez mais incômodo para o capital global (SANTOS, 2003, p. 33) por força das práticas subalternas rebeldes (SANTOS, 2003, p. 34). Ademais, este novo paradigma apresenta uma alternativa histórica aos Direitos Humanos, substituindo o modelo de gerações de direitos, em que a história, o contexto social e político europeu possuem centralidade na criação dos direitos. Como argumenta Santos:

A novidade radical da proposta zapatista a este respeito está em formular as suas reivindicações – que, no geral, têm a ver com os direitos humanos – em termos tais que evitam a armadilha das gerações (SANTOS, 2003, p. 30).

Em última instância, o modelo teórico de classificação dos direitos humanos influencia na proteção judicial, uma vez que o poder judiciário afasta a aplicação de direitos conforme critérios de prioridade. O cosmopolitismo subalterno não acredita que existam direitos mais importantes que outros, como a liberdade de expressão normalmente prevalece em detrimento do reconhecimento da igualdade, no campo judicial.

Santos chama de legalidade cosmopolita subalterna o direito usado de forma contra-hegemônica e resume em oito teses as suas condições, que condessaremos em alguns argumentos. Inicialmente, para a legalidade cosmopolita subalterna, o direito não se resume ao direito estatal, nem os direitos se resumem aos direitos individuais. O molde hegemônico do direito baseia-se na ideia de que os direitos operam de forma autônoma, independentemente das condições de eficácia social. Ademais, a autonomia é conferida pelas instituições do estado criadas para a aplicação da lei, tribunais, câmaras etc. Nesta ideia de direito estatal, o direito só é válido por origem na lei, respectivamente produzida pelos processos do estado. A aplicação da lei e, por consequência, a aplicação do direito, se dá pela chancela estatal em casos majoritariamente individuais. Em contraposição a esta concepção, a legalidade cosmopolita subalterna entende que o direito nasce de outras fontes que não se resumem ao estado e possui força e influência para além do indivíduo (SANTOS, 2003, p. 37).

No entanto, a legalidade cosmopolita subalterna não despreza os direitos individuais, ao contrário, a ideia é exatamente de que ferramentas hegemônicas sejam usadas de forma contra-hegemônica. De modo algum, se exclui o uso de direitos em razão de sua origem moderna ocidental, importa sim o uso destes direitos. Ocorre que o cosmopolitismo subalterno perfilha uma visão não-essencialista do direito estatal e dos direitos, o que faz com que sejam hegemônicos é o uso que as classes dominantes lhes dão. Para tanto, as lutas devem ser politizadas e não legalizadas/criminalizadas. Quando o direito estatal se apropria da luta legalizando/criminalizando-a, está despolitizando. Conforme as novidades do cosmopolitismo subalterno descritas anteriormente, a rebelião importa mais do que a revolução, uma vez que o poder e a opressão possuem outro sentido neste paradigma. Assim, a origem dos direitos, provavelmente, se dará de forma mais intensa na ação direta, desobediência civil, greves, manifestações de rua, paralisações. Por isso o perigo de se criminalizar a luta, pois poderão ser relegadas à esfera da ilegalidade (SANTOS, 2003, p. 38).

O direito pode sim ser emancipatório, desde que parta de um outro paradigma e seja instrumento contra-hegemônico. Os Direitos Humanos, a exemplo da Revolução haitiana e do Movimento Zapatista, precisam ser radicalizados por meio das práticas políticas, jurídicas e sociais. Dentro do atual contexto político e social pelo qual passamos, isto é, neoliberalismo e conservadorismo, o direito possui um papel importante para o sistema, substituindo o que antes foi a tensão entre regulação e emancipação social. O paradigma do cosmopolitismo subalterno acredita no uso contra-hegemônico do direito, por meio da politização das lutas sociais e o uso das ferramentas do sistema para promover a inclusão social.

O direito assumiu o lugar deixado pela crise da regulação e emancipação social e suas estratégias, o reformismo e as revoluções. O neoliberalismo, expressão

político-econômica do conservadorismo, aplica o direito de forma mecânica e despolitizada, como instrumento a serviço da hegemonia. No entanto, acreditamos que o direito deve ser um objeto em disputa, a serviço das lutas contra-hegemônicas, agindo para promover a inclusão social. Desta forma, o que historicamente se chamou de “luta”, no atual contexto, deve se dar no âmbito das instituições e da estrutura, de modo que as instituições políticas e judiciais se aliem à luta popular. Este é o processo urgente de juridicização e politização da luta contra o racismo. Se a democracia no século XXI se corrói por dentro das instituições, o contrário também pode ser verdade.

Adilson José Moreira (2019), argumenta que o padrão de interpretação dos direitos fundamentais – formal, legalista, conservador e apartado de outros sistemas sociais – faz parte de uma lógica, ou uma **posição hermenêutica de juristas brancos**. Assim, “O jurista branco é, portanto, um juiz moderno: ele acredita que normas jurídicas contém todos os elementos necessários para sua interpretação e aplicação” (MOREIRA, 2019, p. 122). O “jurista negro” e o “jurista branco” seguem lógicas interpretativas diferentes que, por fim, revelam diferentes perspectivas sobre o papel social do Direito e dos direitos fundamentais. O jurista branco é um aplicador da lei e seu papel é fazer valer a vontade do Estado, enquanto o jurista negro vê o Direito como agente de transformação da sociedade. Portanto, para a tarefa de realizar a justiça social por meio do Direito, o jurista negro busca ‘outra’ perspectiva de hermenêutica jurídica, capaz de refletir a situação social de indivíduos subalternizados.

Um membro de um grupo subalterno não pode pensar a partir dos mesmos parâmetros impostos por aqueles que fazem parte do grupo dominante porque isso impede a afirmação de pessoas negras como sujeitos históricos. Os princípios da igualdade formal e de justiça simétrica foram e ainda são importantes para a luta contra a opressão em muitas situações, mas eles não são capazes de transformar as estruturas sociais que permitem a reprodução da exclusão racial. (MOREIRA, 2019, p. 98)

Pelo argumento de Moreira, notamos que os instrumentos jurídicos do direito hegemônico, como o princípio da igualdade, têm seu lugar de importância e devem ser usados em busca de justiça racial. No entanto, a posição hermenêutica do jurista branco utiliza estes instrumentos “de forma estratégica para promover subordinação” (MOREIRA, 2019, p. 98) e, assim, promove a reprodução do *status quo* social. A posição hermenêutica do jurista branco, sendo formalista, legalista, conservadora, “neutra”, mantém, direta ou indiretamente, o racismo nas suas mais diversas faces quando, sob argumentos legalistas, não responde à questão do racismo presente no caso concreto. Quando enfrenta, não o faz com toda

complexidade necessária, valendo-se do racismo apenas como discriminação direta e violenta.

Por fim, parece ser uma alternativa trabalhar posições hermenêuticas a partir de outros paradigmas, como o humanismo radical e a legalidade cosmopolita subalterna. A exemplo das constituições revolucionárias haitianas, o direito e a política podem partir de uma epistemologia e uma ontologia outras, aliando-se à luta popular por inclusão social. Termino lembrando as palavras finais de Frantz Fanon em “Pele negra, máscaras brancas” (2008).

[...] Não há mundo branco, não há ética branca, nem tampouco inteligência branca. (FANON, 2008, p. 189)

A desgraça do homem de cor é ter sido escravizado.

A desgraça e a desumanidade do branco consistem em ter matado o homem em algum lugar. Consiste, ainda hoje, em organizar racionalmente essa desumanização.

[...] Eu, homem de cor, só quero uma coisa: Que jamais o instrumento domine o homem. Que cesse para sempre a servidão do homem pelo homem.

[...] Minha última prece:

Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! (FANON, 2008, 190-191)

Frantz Fanon encerra assim nos mostrando que o estatuto da humanidade se alcança por meio da luta política e pela superação da raça.

## Considerações finais

A reflexão final que proponho é a de compreender os desafios dos Direitos Humanos diante da colonialidade. Falar em ‘colonialidade’ significa compreender o legado do colonialismo persistente em nossos dias, em nossas formas e heranças políticas. O que se compreende como Direitos Humanos, nem no séc. XVIII, nem nos nossos dias, pode ser comparado e aplicado indiscriminadamente como o modelo europeu de sua criação. A América Latina tem o dever de se apropriar à sua própria maneira desta categoria, radicalizar seu discurso, trabalhar paradigmas que guiem atuações políticas rumo à emancipação social. É necessário assumir o compromisso de, não apenas tornar a sociedade menos racista, mas de elaborar formas de superar a raça como categoria mental, de modo prático e sistemático nas instituições, no campo da política e do Direito.

Este compromisso não pode ser perseguido sem uma atuação transdisciplinar, que envolva diversas áreas do conhecimento, sobretudo o pensamento jurídico e a economia. Resgatar o Direito e a Economia para o seio das Ciências Sociais é uma tarefa imprescindível para uma atuação judicial comprometida com a luta popular

e para a elaboração de outras formas de economia que não reproduzam os vícios e contradições do sistema capitalista. De modo mais amplo, unificar as Ciências Sociais em "teorias sem disciplinas", exercer a crítica necessária ao campo.

Pode ser que, para uma forma outra de organização social, os Direitos Humanos um dia soem conservadores e obsoletos por serem essencialmente limitados, pois, como dissemos acima, representam o manejo das desigualdades no âmbito do sistema capitalista. Para nossos dias, em tempos de neoliberalismo e fascismo social na América Latina, a academia não pode se dar ao luxo de abrir mão desta categoria por lhe faltar radicalidade, é necessário lutar pela vida nas entranhas da estrutura, até que seja superada. Uma das formas de “adiar o fim do mundo” - parafraseando Ailton Krenak (2019) - é ir em contracorrente à crise neoliberal da democracia e trabalhar as instituições políticas, promover práticas fundamentadas em noções outras de humanismo, ontologia e epistemologia. Se as crises neoliberais são, por definição, internas às instituições (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018), as soluções também poderão ser.

Ademais, como projeto mais amplo, pensarmos seriamente como democracia e raça interagem, no âmbito da representação, sobretudo no campo epistemológico. A questão racial é um dos maiores desafios para a democracia na América Latina. José María Samper disse que “a democracia é o governo natural das sociedades mestiças”, como podemos tornar verdade esta afirmação? Diria que um dos principais desafios para o Brasil nesta caminhada será politizar radicalmente a questão racial, superando a ideologia da democracia racial e assumindo o conflito como categoria fundamental da afirmação das identidades políticas. Será mais difícil realizar isto sem reformar seriamente o sistema político, de modo a renovar as formas de participação e de representação política. As mudanças podem ser pequenas e internas, mas tudo contribui para o trânsito da zona do não Ser para a zona do Ser, enquanto as utopias vão sendo criadas. Trabalhos como este não são possíveis sem a crença sistemática de que outros mundos são possíveis, é necessário, no entanto, elaborá-los.

Incentivar outras economias, outras formas de trabalho, que não tenham a exploração dos recursos humanos e naturais como base. A criação de outro mundo passa necessariamente pelo incentivo e pela proteção de outras formas de economia. O papel das instituições deverá ser o de proteger, cancelar e juridicizar a luta social pela emancipação, pela dignidade e pela inclusão de todos os ‘mundos’ no contrato social. Como alternativa para instituições judiciais capazes de proteger a luta social, Adilson José Moreira propõe a posição hermenêutica do jurista que pensa como um negro.

Diferentemente das revoluções da idade moderna, amparadas no Iluminismo e no Marxismo, acredito que não se deva esperar causas intelectuais para fundamentar os levantes sociais de nossos tempos. Não são os intelectuais que estão criando

outros mundos a partir de suas ideias, mas sim o povo nas iniciativas, nos movimentos, em todos estes ambientes de força criativa. Aos intelectuais, aos acadêmicos, aos políticos, aos servidores públicos, cabe proteger, se aliar, contribuir honestamente e ser um braço dessa luta no âmbito das instituições.

## Referências

ALMEIDA, Sívio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BEZERRA JR., Jeady Frazão; PEREIRA, Francisco Diemerson de Souza. *Humanismo revolucionário em Frantz Fanon*. E-book X CINABEH – Vol I. Campina Grande: Realize Editora, 2021. Disponível em <<https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/75035>>. Acessado em: 5 mar. 2022.

BURNS, Edward Mcnall. *História da civilização ocidental*. Porto Alegre: Globo, 1972.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CAMPOS, Luiz Augusto; MACHADO, Carlos. A cor dos eleitos: determinantes da sub-representação política dos não brancos no Brasil. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 15, p. 121-151, 2015. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/fnzjppV7bQgZ7fjv8rPC4yc/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em: 25 maio 2022.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). *Colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2012.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. *SER social* - UnB, Brasília, v. 20, N. 42, p. 148-163, jan-jun 2018. Disponível em: [https://periodicos.unb.br/index.php/SER\\_Social/article/view/14288](https://periodicos.unb.br/index.php/SER_Social/article/view/14288). Acesso em: 2 mar. 2022.

FERNANDES, Edésio; ALFONSIN, Betânia. *Direito à Moradia Adequada: o que é, para que serve, como defender e efetivar*. Belo Horizonte: Fórum, 2014.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008.

HAITI. [Constituição (1801)]. *Constituição de 1801 - Haiti*. [S. l.: s. n.], 1801.

HAITI. [Constituição (1805)]. *Constitución Imperial de Haití (1805)*. [S. l.: s.n.], 1805.

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JAMES, C. L. R. *Jacobinos Negros*. São Paulo: Boitempo. 2010.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. São Paulo: Zahar, 2018

LUGONES, MARÍA. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-102, dez. 2008. Disponível em:

[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 13 set. 2021.

MALDONALDO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá. Siglo del Hombre Editores, 2007.

MASCARO, Alysson Leandro. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MOREIRA, Adilson José. *Pensando Como um Negro*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2019.

MOREL, Marco. *A revolução do Haiti e o Brasil escravista: o que não deve ser dito*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, Identidade e etnia*. In: 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/2003. São Paulo: USP, 2003. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2022

NASCIMENTO, Abdias. *Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constituinte de 1823 e a Revolução Haitiana*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. Constitucionalismo Haitiano e a Invenção dos Direitos Humanos. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro. v. 13, n. 04, p. 2774-2814, 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2179-8966/2022/70815>>. Acessado em: 19 dez. 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005, p. 117-142. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acessado em: 07 out. 2019

SAFATLE, Vladimir. *Circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Poderá o direito ser emancipatório? *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Portugal, ano 2003, ed. 65, p. 3-76, maio 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estudos CEBRAP*, n. 79, p. 71-94, 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>>. Acesso em: 10 out. 2022.

SANTOS, Maria do Carmo Rebouças dos. Lições constitucionais da Revolução do Haiti. *Correio Braziliense*, [S. l.], p. s/n, 22 maio 2021. Disponível em: <https://www.correio braziliense.com.br/opiniaio/2021/05/4926163-liceos-constitucionais-da-revolucao-do-haiti.html>. Acesso em: 10 out. 2022.

TELLES, Edward Eric. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2003.

WALLERSTEIN, Immanuel. Análise dos Sistemas Mundiais. In: Giddens, Anthony. *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

## **Sobre a autora**

### **Viviane Souza de Almeida**

Bacharel em Direito pelo Centro Universitário do Pará (CESUPA), advogada, mestranda em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH/UFPE), pós-graduanda em Especialização em Análise das Teorias de Gênero e Feminismos na América Latina pelo GEPEM-Universidade Federal do Pará (GEPEM/UFPA)

