

DIREITOS HUMANOS TRADUZIDOS EM PRETUGUÊS¹

Thula Rafaela de Oliveira Pires²

Resumo: A proposta do trabalho é a de carregar a noção de direitos humanos de uma abordagem que seja ao mesmo tempo afrocentrada e baseada na experiência brasileira, de forma a renovar a aposta na potência de sua dimensão intercultural e na permanente disputa política por seu significado. Serão enunciados os limites de alguns dos pressupostos que sustentam as concepções hegemônicas acerca dos direitos humanos e apresentada uma alternativa de abordagem pouco explorada na área do direito que, ao mesmo tempo em que desafia as perspectivas eurocêntricas, afirma uma epistemologia decolonial que “carrega na tinta”. Traz-se o conceito de *amefricanidade*, desenvolvido por Lélia Gonzalez para aduzir novos elementos a uma categorização dos direitos humanos que possa ser apreensível em pretuguês. Serão promovidas novas leituras acerca de alguns direitos, notadamente os que mais afetam a realidade de mulheres negras como liberdade, propriedade, saúde e educação, a partir da lente de análise oferecida por Lélia Gonzalez. Com expressiva força epistêmica, a categoria da *amefricanidade* aberta às múltiplas formas de ser, estar e bem-viver, desarruma as fronteiras que estabelecem o centro e a periferia, acessa os diversos rostos e corpos que compõem o mosaico da América Latina e ajuda a compor uma noção de direitos humanos que consiga dar conta das infinitas possibilidades de ser e estar na natureza.

Palavras-chave: Amefricanidade, Direitos Humanos, Mulheres Negras, Decolonialidade.

Dialogando com as críticas que denunciam a falência dos direitos humanos e as abordagens que reforçam a defesa dos direitos humanos como mecanismo abstrato de proteção da dignidade, esse trabalho pretende carregar a noção de direitos humanos de uma abordagem que seja ao mesmo tempo afrocentrada e baseada na experiência brasileira. Racializa-se a discussão para renovar a aposta na potência de sua dimensão intercultural e na permanente disputa política por seu significado.

Tem-se como interlocução: a concepção hegemônica de direitos humanos (assentada na defesa de sua universalidade) e as teorias críticas acerca dos direitos de Herrera Flores e Costas Douzinas. A hipótese defendida é a de que o conceito de *amefricanidade*, desenvolvido por Lélia Gonzalez pode aduzir novos elementos a uma categorização dos direitos humanos, capaz de ser apreensível em *pretuguês* e em conversa com outras epistemologias coloridas (PIRES, LYRIO, 2015).

¹ Uma versão preliminar desse trabalho foi escrita em co-autoria com Andrea Gill e apresentada no II Seminário Internacional Pós-Colonialismo, Pensamento Descolonial e Direitos Humanos na América Latina, realizado em abril de 2017, na UNISINOS.

² Professora dos cursos de graduação e pós-graduação do Departamento de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Rio de Janeiro, Brasil.

Na conversa entre conjunturas históricas e contemporâneas, pretende-se imprimir uma concepção de direitos humanos capaz de enfrentar a perpetuação do genocídio do povo negro no Brasil e de pôr em relevo essas disputas com as múltiplas formas de ser humano que por aqui são experimentadas e igualmente negligenciadas.

Para conceber direitos humanos em pretuguês, é preciso que o seu sentido acesse os diversos corpos e formas de vida que conformam sociedades plurais como a brasileira, bem como que se atente para os termos através dos quais a disputa por seu significado se dá. Quando Lélia Gonzalez destaca a necessidade de se afirmar o pretuguês, está chamando atenção para múltiplas formas em que a colonialidade se impôs às culturas não brancas. Ainda que Gonzalez tenha feito referência expressa às influências africanas e portuguesa, a utilização do termo *pretuguês* nesse trabalho reconhece e agrega a riqueza e sonoridade das línguas indígenas e expressa a vontade de que as reflexões aqui expostas possam ser compartilhadas pelas múltiplas experiências que compõem o tecido social brasileiro.

Nesses termos, serão enunciados os limites de alguns dos pressupostos que sustentam as concepções acerca dos direitos humanos que mais influenciam a sua aplicação na realidade brasileira e apresentada uma alternativa de abordagem que, ao mesmo tempo em que desafia a hegemonia das perspectivas eurocêntricas, afirma uma epistemologia decolonial³ que “carrega na tinta”.

Hegemonia e crítica dos direitos humanos

Uma característica central na noção de direitos humanos que se tornou hegemônica na segunda metade do século XX, no despertar dos imaginários pós-guerra no continente europeu, é a defesa de sua universalidade. Entendidos como direitos naturais, seriam universais e a-históricos. Nesses termos, capazes de responder aos anseios de dignidade e pleno desenvolvimento da autonomia em qualquer tempo/espaço e para qualquer pessoa.

A sua consideração enquanto produtos históricos permitiu contextualizar os contornos da proteção universal da esfera de dignidade, a partir das especificidades e desafios de cada tempo. Porém, os termos dessas disputas localizadas foram dados pelos moldes de sua aplicabilidade

³ Sobre o uso dos termos “descolonial” e “decolonial”, o trabalho segue a perspectiva defendida por Catherine Walsh (2009), para quem o termo decolonial (no lugar de descolonial) indica mais do que uma proposta de reverter a colonialidade, determina uma postura e atitude contínua de transgredir, intervir e insurgir-se contra os padrões de dominação naturalizados por ela e visibilizar construções alternativas.

universal, e assim suas articulações representaram uma parcialidade ou seletividade em conflitos dos mais variados. A história hegemônica, narrada a partir da experiência europeia do século XX, apresentou os direitos humanos contemporâneos como legados da tradição de direitos naturais da filosofia moral iluminista, projetados para a esfera internacional, onde os direitos dos cidadãos não estão em força.

A universalidade, pressuposta como uma única possibilidade de natureza humana, desencadeou a busca por proteção suficiente e adequada para um determinado tipo de experiência humana plena. Esse ideário propiciou a construção de um padrão de humanidade que não foi capaz de acessar as múltiplas possibilidades de ser, nem dentro nem além das fronteiras europeias. E muito menos foi capaz de viabilizar o acesso às estruturas de poder. O padrão de normalização da condição humana eleito pela modernidade⁴ relaciona-se ao modelo de sujeito soberano de origem europeia, masculino, branco, cristão, heteronormativo, detentor dos meios de produção e sem deficiências.

A aposta na universalidade para desarmar o relativismo de valores e interesses (dramatizados por conflitos sociais, políticos, econômicos, culturais, religiosos, etc.) teve como uma de suas consequências a fixação de uma lógica binária dentro da qual o universal e o relativo são mutuamente excludentes. Para além de reforçar a necessidade de proteção de determinados sujeitos e sua forma de vida, tal concepção, porque incapaz de absorver outros perfis, (re)produz hierarquizações entre seres humanos, saberes e cosmovisões que terão que ser sufocadas e invisibilizadas para que não ponham em risco o desenvolvimento do projeto de dominação colonial que a sustenta.

A eleição de direitos como liberdade, igualdade, segurança, felicidade e dignidade pelo projeto moderno europeu, precisa ser contextualizada com o desenvolvimento, manutenção e aprimoramento de uma estrutura de dominação de matriz colonial escravista imposta pelo mesmo projeto moderno europeu às Américas, África e Ásia. A partir do discurso dos direitos humanos, o centro europeu pretendeu salvar do destino primitivo, selvagem, subdesenvolvido e pré-moderno a que estavam fadados aqueles por eles atribuídos como periferia. Sob o manto do humanismo

⁴ A modernidade é aqui entendida como o projeto geo-político que transformou a Europa em centro, a partir da colonização das Américas no século XV. Nesse sentido, estão incorporadas a esse recorte as reflexões de Dussel (2005) sobre “transmodernidade”, Wallerstein (2007) sobre “sistema-mundo” e a de Boaventura de Sousa Santos (2007) sobre “linha abissal”.

racionalista, violações dos direitos acima referidos foram perpetradas pelo colonialismo e justificadas pela epistemologia hegemônica que nas mesmas bases se erigiu.

Tratadas como desvios e não como demandas por respeito, as possibilidades de fissurar o padrão de sujeito moderno passam a representar a subversão da ordem, da harmonia social e dos valores que sustentam o projeto de poder colonial. E é isso mesmo. Afirmar a humanidade do não europeu, das mulheres, de povos negros e indígenas, dos não cristãos, dos que desafiam formas heteronormativas de viver e se relacionar e das pessoas com deficiência, é subverter a naturalização das estruturas de poder e dominação que foram violentamente construídas pelo exercício de poder colonial escravista que se impôs nas Américas.

Diante da hegemonia da concepção acima destacada, duas concepções críticas merecem destaque, as desenvolvidas por Herrera Flores e Costas Douzinas.

A perspectiva desenvolvida por Herrera Flores acrescenta uma natureza emancipatória às abordagens que criticam a universalidade dos direitos humanos e afirmam sua historicidade. Herrera Flores propõe um *universalismo impuro* que pretende não a superposição, mas o entrecruzamento. Uma proposta que não é universalista nem particularista, mas intercultural⁵, cujo único essencialismo válido é o de “criar condições para o desenvolvimento das potencialidades humanas, o de um poder constituinte difuso que faça a contraposição, não de imposições ou exclusões, mas de *generalidades compartilhadas* às que chegamos (de chegada), e não a partir das quais partimos (de saída)” (2004, p. 375).

Herrera Flores conceitua os direitos humanos a partir do universo normativo de resistência como:

produtos culturais que formam parte da tendência humana ancestral por construir e assegurar as condições sociais, econômicas, políticas, econômicas e culturais que permitem aos seres humanos perseverar na luta pela dignidade, ou o que é o mesmo, o impulso vital que, em termos spinozanos, lhes possibilita manter-se na luta por seguir sendo o que são: seres dotados de capacidade e potência para atuar por si mesmos. (2009, p.191)

Segundo o autor, deve-se renunciar as ideias de conquistas acabadas e entendê-las como processos de afirmação da dignidade: “os direitos humanos são os meios discursivos, expressivos e normativos que pugnam por reinserir os seres humanos no circuito de reprodução e manutenção da vida, permitindo-lhes abrir espaços de luta e de reivindicação” (FLORES, 2004, p.382).

⁵ Para Herrera Flores (2004) reivindicar a interculturalidade não se limita no necessário reconhecimento do outro. É preciso transferir poder, ‘empoderar’ os excluídos dos processos de construção de hegemonia.

A tensão entre o desejo por uma liberdade positiva e uma fraternidade libertadora deve alimentar a ação política das classes subalternizadas pela invenção de mundo moderno, possibilitando a construção das condições de solidariedade necessárias para chegar a ele. Essa concepção impõe o redimensionamento não apenas do que se convencionou entender como direito humano, como de todos os pressupostos de sua realização.

Com Douzinas (2009) aprende-se que cada nova reivindicação de direitos é uma resposta de luta a relações sociais e jurídicas dominantes, contra as injúrias e danos que elas infligem, em um determinado tempo e lugar. A vida dos direitos está na experiência; não está no indivíduo isolado, mas no reconhecimento de ser com os outros. Na luta por direitos humanos se nega o existente, critica-se as injustiças e as infâmias atuais em nome de um futuro desconhecido e até mesmo impossível.

Tais perspectivas defendem que é preciso não apenas determinar os direitos humanos a partir de seres concretos e plurais como atentar para que não sirva de pretexto para legitimar novas violações. No lugar de ideias que escamoteiam a realidade e retiram da esfera do político as instituições centrais do capitalismo global neoliberal, a dimensão política é reabilitada e radicalizada. Ao invés de um eficiente depósito de rancor, um inesperado laboratório de resistência:

O reconhecimento outorgado pelos direitos humanos não se estende apenas a objetos externos, tais como a propriedade e as prerrogativas contratuais. Ele chega ao âmago da existência, aborda a fundamental apreciação do Outro e a autoestima do indivíduo além do respeito, e toca as bases de sua identidade. Esse tipo de reconhecimento concreto não pode estar baseado em características universais da lei, mas em uma luta contínua pelo desejo singular do Outro e seu concreto reconhecimento. Os direitos humanos, como o desejo, constituem um campo de batalha com uma dimensão ética. (DOUZINAS, 2009, p. 293)

Visões críticas acerca dos direitos humanos mostraram que eles foram sistematicamente usados para mascarar e naturalizar situações de dominação e opressão e garantir, através da falácia de sua universalidade, as condições necessárias para o desenvolvimento do modelo capitalista, por definição desigual e excludente (DOUZINAS, 2009). Busca-se a abertura de novos espaços de construção coletiva da subjetividade e cidadania. Pleiteia-se outra forma de divisão do fazer que permita o acesso igualitário às condições que dão dignidade.

Nesse sentido, propõem Herrera Flores e Douzinas, cada um a sua maneira, o enfrentamento constante do qual florescerão universos simbólicos plurais e interativos, práticas sociais antagonistas às ordens hegemônicas monoculturais, políticas públicas definidas democraticamente e comprometidas em dar respostas a necessidades humanas concretas e agendas políticas alternativas.

Diante da cruel realidade que desumaniza todos aqueles que fogem à condição de sujeito de direitos humanos e da constatação de que as grandes declarações de direitos cumpriram o papel de manutenção e legitimação dessa mesma ordem, objetiva-se refundar os pilares de sustentação dos direitos humanos a partir de uma noção de humanidade que nos diga respeito, que seja capaz de nos acessar e que não reproduza a colonialidade do ser, do saber, do poder e da natureza.

Direitos humanos e amefricanidade

No texto *A categoria político-cultural de amefricanidade*, Lélia Gonzalez (1988a) propõe uma maneira alternativa de compreender o processo histórico de formação do Brasil e da América. Ao eleger a noção de *América Ladina* como representativa das experiências que aqui se conformaram, Gonzalez redimensiona a importância da influência da cultura ameríndia e africana para produção e compreensão da realidade. Além da afirmação dessas pertencas, o termo ladino desessencializa essas matrizes culturais, ao pressupor um processo de aculturação e os desafios do “não lugar” que se apresentam na dificuldade de integração dessas heranças e sujeitos à sociedade colonial.

Nas palavras de Lélia Gonzalez:

As implicações políticas e culturais da categoria amefricanidade (“Amefricanity”) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA e como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, se modelo dominante; o Brasil e seus modelos yourubá, banto e ewe-fon. [...] Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a América, enquanto sistema etnográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. [...] Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim como parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades. (1988a, pp.76- 77)

A autora pretendeu desenvolver uma categoria que levasse em consideração as similaridades com a África no continente americano e o processo diaspórico desencadeado com a colonização. Por essa categoria, ela ilumina o processo histórico da diáspora vivenciada e compartilhada pela(o)s afrodescendentes nesse continente, entre resistências e reinterpretações de outras formas

afrocentradas. Em sua proposta, a crítica ao eurocentrismo é realizada por uma postura afrocêntrica, construída a partir da experiência negra fora do continente Africano, principalmente na América latina e Caribe. Além disso, há um inegável compromisso com o rompimento com qualquer resquício do colonialismo imperialista, notadamente em termos epistêmicos.

Como resposta aos modelos epistemológicos eurocentrados, a afrocentricidade⁶ reorienta as investigações sobre as relações raciais dando a negros e negras uma posição central na análise. Esse novo centramento não essencializa identidades, tampouco romantiza os elementos constitutivos dos valores africanos, estão todos sujeitos a debate, não há sistemas fechados.

Lélia Gonzalez assinala que, apesar das similaridades entre África e América, a experiência *amefricana* se diferencia daquela vivida do outro lado do Atlântico. Tentar achar as “sobrevivências” da cultura africana no continente americano pode encobrir as resistências e a criatividades da luta contra a escravidão, o extermínio e a exploração (GONZALEZ, 1988a). *Amefricanidade* carrega um sentido positivo, “da explosão criadora”, da reinvenção afrocêntrica da vida na diáspora: “foi dentro da comunidade escravizada que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular de liberação” (GONZALEZ, 1988b, p. 138). É essa a perspectiva experimentada por nós e que nos interessa impregnar na concepção de direitos humanos.

⁶ Um dos principais expoentes dessa perspectiva, Molefi Kete Asante, define a afrocentricidade nos seguintes termos: “A ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos [aqui entendidos como afrodescendentes no continente africano e na diáspora em todo o mundo] deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que a *afrocentricidade* é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos.” (ASANTE, 2009, p.93). Para Asante (2009, p. 96), um projeto afrocêntrico⁶ deveria incluir ao menos cinco características: 1) interesse pela localização psicológica – pelo lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em dado momento e em determinado espaço – central ou marginal com respeito à sua cultura; 2) compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito – normalmente as discussões sobre assimetrias raciais tem se dado com base naquilo que pensam, fazem e dizem os europeus, e não no que os próprios negros pensam, dizem e fazem; 3) defesa dos elementos culturais africanos – a orientação teórica voltada para a agência⁶ africana deve assumir e respeitar a dimensão criativa de suas personalidades; 4) compromisso com o refinamento léxico – com o objetivo de desvelar e corrigir as distorções decorrentes do léxico convencional (eurocentrado) sobre a história africana; 5) compromisso com uma nova narrativa da história da África – retirando a África do lugar de inferioridade nos campos de pesquisa, na deliberada falsificação do registro histórico empreendido pelas epistemologias dominantes. De acordo com o autor, Danjuma Sinue Modupe teria apresentado a mais completa relação de elementos constituintes da afrocentricidade: vontade cognitiva comunal, desenvolvimento africano, matriz de consciência, libertação psíquica, resgate cultural, africanidade, personalismo africano, *práxis* afrocêntrica, estrutura conceitual afrocêntrica, integridade da estrutura, causa, efeito, mitigação, construtos teóricos, distinções críticas teóricas, glúon estrutural, consciência vitoriosa e perspectiva afrocêntrica (ASANTE, 2009, p. 96).

Nesses termos é possível redimensionar os direitos humanos, a partir da transposição da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial de seus pressupostos. Por exemplo, a defesa de uma igualdade formal, que sacraliza a meritocracia em uma sociedade racialmente estratificada, só pode ser atribuída a tentativa de manter a supremacia branca e o sistema de privilégios (SHUCMAN, 2012) que essa condição promove.

O indivíduo abstrato é da ordem da branquitude, como uma racialidade não-nomeada (LABORNE, 2014, p.152). Para sujeitos não-brancos, como Fanon nos ensina em relação ao esquema corporal, histórico-racial, do sujeito negro, sua subjetividade é deslocada através de olhares alheios e assim não reconhecida em seus próprios termos; ou seja, através desses processos de alienação se torna objeto em um sistema de supremacia branca (FANON, 2008, p.105). Assim fica evidente a impossibilidade do sujeito soberano (leia-se: branco, masculino, heterossexual, cristão, sem deficiência, etc.) como base para a conceitualização do humano, dos direitos.

O sucesso do modelo perverso de categorização racial de seres humanos deriva, além de circunstâncias econômicas, sociais, políticas e culturais muito bem definidas, da naturalização dessa hierarquia, do não reconhecimento do sistema de privilégios que ela engendra e da consequente negação/cegueira quanto à sua existência (embutida na própria lógica da branquitude). A determinação ‘natural’ da alteridade isenta de responsabilidade política aqueles que se beneficiam de uma condição privilegiada.

Com essas reorientações é possível responder ao mundo herdado, e não ao mundo idealizado pelas declarações de direitos humanos. A eficiência da crença na universalidade e neutralidade dos direitos humanos, aliada no contexto pátrio com o compartilhamento do mito da democracia racial promoveu a ineficiência de sua utilização para promover o enfrentamento das desigualdades raciais, de gênero, sexualidade e deficiência.

A experiência amefricana tem ainda, com a teimosia e criatividade que permitiu a subsistência do povo negro em diáspora por séculos de opressão, muito a contribuir para a redefinição dos direitos à liberdade, propriedade e dignidade; resistência política; acesso à educação, saúde, trabalho, lazer; direitos sexuais e reprodutivos; direitos econômicos; meio ambiente e direito à cidade; presunção de inocência, devido processo legal e ampla defesa; consentimento informado; direito à memória, verdade e reparação; para listar apenas os direitos que a população negra tem mais frequentemente violados.

Traduzindo em pretuguês

Para ir além das disputas conceituais sobre a universalidade, particularidades ou potencialidades dos direitos humanos, é preciso reconhecer que direitos humanos são interpelados porque, de fato, a humanidade de pessoas é colocada em questão. Nessas conjunturas históricas e contemporâneas, direitos que tem como base de (des)qualificação a humanidade de pessoas, tomam força quando direitos políticos, sociais, econômicos, entre outros direitos do cidadão, não têm força prática. Por isso permanecem em um âmbito de disputa que não se resume a contestações dos purismos ético-filosóficos a que sujeitos subalternizados não têm acesso, por viverem vidas alienadas dos mecanismos formais de governar e de sua economia moral.

O exercício de traduzir os direitos humanos em pretuguês permite repensar essa disputa, inegavelmente política. Mobiliza a construção de meios para politizar o que está em jogo nessa humanidade a ser reivindicada, suas inclusões, exclusões e formas de (con)viver. Explicita os pré-requisitos dessa humanidade, uma des/re-construção de subjetividades na ordem da branquitude, masculinidade, eurocristianismo, etc.

Na fronteira, na linha que divide o humano do inumano ou desumano, quais projetos políticos, econômicos, sociais e culturais de dominação são revelados e quais são escondidos? Embutido no projeto moderno, e suas revoluções científicas e humanistas, é o ser imperial e suas formas universais de viver que determinam os limites entre a *zona do ser* e a *zona do não ser*: “os conflitos na zona do ser são administrados através da paz perpétua, com momentos excepcionais de guerra; na zona do não-ser temos uma guerra perpétua, com momentos excepcionais de paz” (GROSFUGUEL, 2016, p. 14). Apostar nos direitos humanos como ferramenta política é reconhecer sua linhagem nessa tradição moderna/colonial, e não como um escape das violências desse mundo.

A própria interseccionalidade de forças de gênero, sexualidade, classe, etc. que posiciona pessoas em sociedade se manifesta de formas distintas na zona do ser e na zona do não ser, conforme sua racialização ao longo da linha do humano. Por exemplo, a colonialidade de gênero demarca as posições de Homen/Mulher na zona do humano e as de macho/fêmea na zona do não humano (LUGONES, 2010). Dentro da zona do ser, tais conflitos são negociados através de mecanismos de regulação e emancipação. Como espaços de ação política, seu modo operacional é normalizado via padrões legais, na ordem dos direitos. Dentro da zona do não ser, os meios

normalizados para lidar com conflitos são da ordem da violência e (des)apropriação explícita, o recurso a meios legais de emancipação e regulação são excepcionais (GROSFOGUEL, 2016).

O projeto colonial europeu que se inicia com a formação do estado-nação, a instituição que dentro do próprio continente europeu começou a vincular uma identidade única à uma estrutura material de governar, é responsável tanto pelos mecanismos de proteção como pelas práticas que geraram as vulnerabilidades e violências específicas desses modos de governar. Grosfoguel conclui com Fanon para pensar o projeto decolonial contemporâneo: a luta decolonial implica em *entrar* na dialética do Eu e do Outro da zona do ser, onde diferenças e conflitos possam ser mediados e negociados politicamente. (GROSFOGUEL, 2016)

Nesses termos, acredita-se que a categoria da *amefricanidade* pode oferecer novas possibilidades para redefinir os direitos humanos. Tomando a noção de liberdade a partir das experiências de resistência amefricana e ameríndia no continente ladino amefricano, pode-se oferecer conteúdos que ultrapassem uma visão individualista e liberal do conceito, oferecendo respostas alternativas a problemas como: política de drogas, violência doméstica e maternidade no cárcere, para dar alguns exemplos. No mesmo sentido, a análise estrutural do racismo e do sexismo informa de maneira alternativa as discussões do direito à saúde, tal como vem sendo mobilizada pelo movimento de mulheres negras (WERNECK, 2016). O mesmo ocorre em relação ao direito à educação. A histórica luta negra contra o racismo e o sexismo epistêmico é capaz de informar modelos de educação emancipatórias, distintos dos processos de normalização, disciplina e manutenção de privilégios que as escolas consolidam. Ainda nessa linha, a presença marcadamente feminina e negra nos seculares processos de luta por moradia no Brasil oferece também conteúdos muito mais amplos para esse direito, assim como é capaz de interpelar a noção de propriedade, para além da dimensão liberal-capitalista a que continua circunscrita.

Considerações finais

Nos estreitos limites desse trabalho não será possível desenvolver possíveis aplicações da categoria político-cultural da *amefricanidade* aos direitos acima enunciados. Renova-se a proposta inicial deste trabalho de trazer para discussão acerca dos direitos humanos uma abordagem capaz de potencializar sua dimensão intercultural e impulsionar, através de uma perspectiva afrocentrada e ancorada na experiência ladina, a permanente disputa política pelos seus enunciados.

Com forte influência das ideias de Frantz Fanon, Lélia propõe uma categoria político-cultural que denuncia o racismo e o sexismo das sociedades coloniais a partir do protagonismo de resistência à opressão desencadeado por mulheres e homens negros na diáspora africana e por mulheres e homens indígenas contra a dominação colonial (CARDOSO, 2012). Além de abrir mão de modelos de pensamento eurocêntricos e afirmar a afrocentricidade, a autora foge de possíveis essencialismos ao marcar que é na experiência intercultural da América Ladina que será desmascarada a ideologia do colonizador.

Com expressiva força epistêmica, a categoria da *amefricanidade* permite que grupos subalternizados pelo modelo moderno/colonial produzam, a partir de suas experiências e processos de resistência, conhecimentos e fazeres que desafiem os lugares sociais e estruturas de poder próprias da colonialidade. Aberta às múltiplas formas de ser, estar e bem-viver, desarruma as fronteiras que estabelecem o centro e a periferia, acessa os diversos rostos e corpos que compõem o mosaico da América Ladina e ajuda a compor uma noção de direitos humanos que consiga dar conta das múltiplas possibilidades de ser humano e estar na natureza.

Referências

- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- CARDOSO, Claudia Pons. *Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras*. Orientadora: Cecília Sardenberg. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2012.
- DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e etnocentrismo. In LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, setembro 2005.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução Renato da Silveira. SciELO - EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Tradução Enilce Albegaria Rocha, Lucy Magalhães. 1ª reimpressão. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./jun., 1988a.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. In *Revista Isis Internacional*. Santiago, v. 9, pp. 133-141, 1988b.

GROSGOUEL, Ramón. "What is racism?". In *Journal of World-Systems Research*, v.22. n.1, p. 9-15, 2016.

HERRERA FLORES, Joaquín. *Teoria Crítica dos Direitos Humanos: os direitos humanos como produtos culturais*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2009.

HERRERA FLORES, Joaquín. Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade de Resistência. In *Direitos Humanos e Filosofia Jurídica na América Latina*. Antônio Carlos Wolkmer (Org). cap. 11. Tradução de Carol Proner. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, pp. 359-385, 2004.

LABORNE, Ana Amélia. "Branquitude e Colonidade do Saber". In *Revista da ABPN*, CARDOSO, Lourenço; SCHUCMAN, Lia (Orgs.) "Dossiê Branquitude", v. 6, n. 13, p.148-161, 2014.

LUGONES, María. "Rumo a um feminismo descolonial." *Hypatia*, v. 25, n.4 , p., 2010.

PIRES, Thula; LYRIO, Caroline. TEORIA CRÍTICA DA RAÇA como referencial teórico necessário para pensar a relação entre direito e racismo no Brasil.. In: CONPEDI/UFS. (Org.). *Direitos dos conhecimentos*. 1ed. v. , p. 01-24. Florianópolis: CONPEDI, 2015.

SHUCMAN, Lia Vainer. "Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana." *Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.[Links]* (2012).

WERNECK, Jurema. Racismo institucional e saúde da população negra. *Saúde e Sociedade*, v. 25, n. 3, p. 535-549, 2016.

Human rights translated by pretuguês

Abstract: The proposal of the paper is to bring the human rights notion of an approach that is at the same time afro-centred and based in a brazilian experience, in order to renew the bet on the power of its intercultural dimension and the permanent political dispute for its meaning. The limits of some of the assumptions that underpin hegemonic conceptions about human rights will be set forth and an alternative of an unexplored approach in the area of law that, at the same time as challenging the Eurocentric perspectives, states a decolonial epistemology that "carries in the ink ". The concept of Amefricanity, developed by Lélia Gonzalez is presented to add new elements to a categorization of human rights that can be apprehensible in pretuguês. New readings about some rights, notably those that most affect the reality of black women as freedom, property, health and education, will be promoted by the analysis offered by Lélia Gonzalez. With expressive epistemic strength, the category of Amefricanity opened to the multiple forms of being and well-being, litter the center of a center and periphery, access the various faces and bodies that make up the mosaic of América Ladina and help compose a notion of human rights that can account for the infinite possibilities of being and being in nature.

Keywords: Amefricanity, Human rights, Black Women, Decoloniality.