



Le Décolonialisme Comme Matrice Théorique pour la Fondation des Droits de l'Homme

Decolonialismo como Matriz Teórica para a Fundamentação dos Direitos Humanos

Tatiana de Almeida Freitas Rodrigues Cardoso Squeff¹

Résumé : Le fondement des droits de l'homme est un sujet très pertinent, parce qu'il nous permet de comprendre à qui s'adressent ces droits et leur portée. Si traditionnellement le fondement des droits de l'homme est partagé entre l'universalisme et le relativisme culturel, cet article cherche à introduire un troisième aspect du fondement des droits de l'homme, à savoir, le décolonialisme. Après tout, cette matrice théorique permet d'appliquer les droits de l'homme pas seulement à certaines personnes, mais également de couvrir les corps cachés par la colonialité du pouvoir, de l'être et du savoir. Elle empêche aussi que son propre sens soit vide, puisqu'elle met l'accent sur la dignité qui existe chez tous les individus peu importe d'où ils viennent, que ce soit du Nord ou du Sud Global. Ainsi, au moyen d'une recherche analytique et selon le modèle déductif, il passe par l'origine de la théorie, les détails de ses fondements et, enfin, expose les raisons pour lesquelles cette théorie est plus appropriée au Sud Global, en ponctuant que, par cherchant à rompre avec la modernité et sa logique dominante si enracinées dans la société internationale, la théorie se présente comme une alternative épistémologique très pertinent.

Mots-clés : Droits de l'homme. Colonialité/modernité. Décolonialisme. Sud Global. Paradigme autre.

Resumo: A fundamentação dos direitos humanos é um tema de grande relevância, vez que permite compreender para quem tais direitos são destinados e o alcance dos mesmos. E se tradicionalmente divide-se a fundamentação dos direitos humanos entre o universalismo e o relativismo cultural, o presente texto busca introduzir uma terceira vertente de fundamentação dos direitos humanos, qual seja o descolonialismo. Afinal, essa matriz teórica permite que os direitos humanos não sejam destinados apenas para algumas pessoas, abarcando

¹ Professeure permanent du programme de troisième cycle en Droit et professeure adjoint de droit international à l'Universidade Federal de Uberlândia – UFU/MG - Brésil. Doctorat en droit international de l'Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, avec des études à l'University of Ottawa - Canada. Master en Droit de l'Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, avec des études à l'University of Toronto - Canada. Coordonnateur du Groupe de recherche droit international critique - UFU/CNPq.



também os corpos ocultados pela colonialidade do poder, do ser e do saber, assim como impede que o seu sentido seja esvaziado, na medida em que ressalta a dignidade existente em todos os indivíduos independentemente de onde venham, se do Norte ou Sul Global. Assim, por meio de uma pesquisa de cunho analítico e segundo o modelo dedutivo, perpassa-se pela origem da teoria, detalha-se os seus alicerces e, por fim, expõe-se os motivos pelos quais essa teoria se mostra mais adequada ao Sul Global, pontuando-se que, por buscar romper com a modernidade e sua lógica dominadora tão arraigadas na sociedade internacional, ela se mostra enquanto uma alternativa epistemológica bastante relevante.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Colonialidade/modernidade. Descolonialismo. Sul Global. Paradigma Outro.

Introduction

La nécessité de rechercher un autre point de vue qui explique les droits de l'homme résulte de la prise en conscience que le Sud Global est un lieu généralement relégué en ce qui concerne la formation d'idées ou la fourniture de contributions qui aident à réfléchir aux moyens de renverser les problèmes connexes sur la réalisation de ces droits, même lorsqu'ils sont plus courants dans cette région et à la lumière même du fait que plus nous sommes proches du problème, plus il sera facile de le combattre.

En outre, dans le domaine des droits de l'homme, ce qui est généralement vérifié, c'est l'adoption d'actions et de paramètres fondés sur les idéaux du Nord Global, qui ignorent systématiquement les choix, les contextes et les traditions locaux, et aboutissent à une inefficacité constante des droits de l'homme dans le monde Sud, en particulier dans le domaine des droits économiques, sociaux et culturels. Dans cette étape, il est nécessaire de réduire l'influence permanente du Nord sur les thèmes du Sud Global, en promouvant d'autres perspectives pour la construction d'outils capables de surmonter les inefficacités.

Mais comment faire cela à partir de théories forgées par des matrices libérales et européennes qui imposent certaines normes ou qui sont si exclusives qu'elles ignorent l'existence d'éléments ou même de conquêtes communes ? Il est donc nécessaire d'adopter un autre paradigme (un «



paradigme autre »²) à soutenir la recherche de l'efficacité des droits de l'homme, qui peuvent servir de base à l'introduction de nouvelles idées, en garantissant d'autres subventions pour remédier spécifiquement aux problèmes du Sud. Après tout, réfléchir à des alternatives discursives fondées sur des épistémologies européennes « trahirait l'objectif de produire effectivement des études subordonnées », venant du Sud Global, étant donc impératif de rechercher des sources originellement latino-américaines (MIGNOLO, 2003, p. 20-21, notre traduction).

Et la théorie de base à utiliser à cette fin serait le décolonialisme³, dont l'origine remonte aux débats qui ont eu lieu au sein du Groupe Modernité/Colonialité, fondé « à partir de l'effondrement du Groupe latino-américain d'études subalternes, en raison de la divergence entre certains de ses membres sur l'utilisation continue d'auteurs européens comme principaux instruments théoriques » (SQUEFF; GOMES, 2017, notre traduction). À travers cet autre cadre théorique, il serait possible d'établir l'existence de droits de l'homme dûment territorialisés et inclusifs, dont l'utilisation peut rassembler des parties présentant des circonstances similaires, afin que des échanges constructifs soient favorisés au détriment d'un droit de l'homme dogmatique et formaliste, tracé par l'héritage européen, puisque, à ce jour, il est absorbé par les théories utilisées et par les documents internationaux adoptés.

² Pour Mignolo (2003, p. 20-21, emphase ajoutée), basé sur le décolonialisme, d'autres paradigmes seraient recherchés, qu'il considère « la diversidad (y diversidades) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad. El paradigma otro es diverso, no tiene un autor de referencia, un origen común. Lo que el paradigma otro tiene en común es el conector, lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia – por quien puede hablar de derechos humanos y de convivialidad – de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo que los valores de progreso, bienestar, de bien-ser, han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta, que, en este momento, tiene que reaprender a ser. [...] Es paradigma otro en última instancia porque ya no puede reducirse a un paradigma maestro, a un paradigma [solamente] nuevo que se autopresente como la nueva verdad. La hegemonía de un paradigma otro será utopísticamente, la hegemonía de la diversidad, esto es, la diversidad como proyecto universal ». Cela signifie que pour l'auteur, il ne serait pas possible de n'avoir qu'une seule vérité universelle et abstraite du projet moderne, car il est exclusif. Cela ouvre la voie à « la variedad epistémica y política del mundo ».

³ Il convient de noter que dans le texte actuel, le terme *décolonial* tel qu'utilisé par le groupe modernité/colonialité sera utilisé, bien qu'il soit également possible d'utiliser le terme *déscolonial* (avec la lettre « s » au milieu du mot en Portugais), le ce qui serait préférable pour différencier ses finalités, liées à la décolonisation pendant la Guerre Froide et aux études postcoloniales asiatiques et africaines, comme l'a averti Ballestrin (2013, p. 108). Après tout, même s'il s'agit de projets liés, ils « se distinguent par les contextes de leur élaboration et leurs possibilités » (SQUEFF; GOMES, 2017, notre traduction).



Ainsi, ce texte vise à présenter cette autre possibilité de justification des droits de l'homme, offrant un cadre théorique qui permet de comprendre les raisons pour lesquelles les droits ne sont pas garantis/appliqués pour tous les êtres humains, ainsi que de rompre avec la relation de domination eurocentrique qui entoure ce thème⁴. Ainsi, en plus de passer par l'origine de la théorie décoloniale (item 1), il abordera les interfaces qui composent le décolonialisme (item 2) et les raisons pour lesquelles cette matrice théorique serait plus adaptée pour le Sud Global (item 3). Enfin, le choix de la méthode d'approche déductive, l'utilisation de méthodes descriptives et explicatives quant aux objectifs et l'option de la technique bibliographique dans la démarche de recherche sont mis en évidence.

1. L'Origine de la Théorie Décoloniale

L'émergence du décolonialisme comme méthode d'approche visant à comprendre le monde actuel à travers des lentilles autres qu'européenne/qu'occidentale (du Nord Global), vantant différents paradigmes épistémologiques, auparavant (re)niés par les chaires européanisées, est une activité récente, en particulier dans le domaine de la loi.

Le décolonialisme apparaît comme un contrepoint au colonialisme qui a débuté entre le XV^e et le XVI^e siècles, notamment à partir de l'année 1492 — date qui marque la naissance (du mythe) de la modernité pour les études (dé)coloniales exactement par le principe « d'un processus de dissimulation du non-européen », comme l'a déclaré Dussel (1993, p. 8; 77-78, notre traduction).⁵ En effet, avec la « découverte » de l'Amérique, « l'Europe s'interprète [...] comme le centre des événements humains en général et, par conséquent, développe son horizon particulier comme un horizon universel (culture occidentale) », de pour que chacun suive le modèle européen, car considéré (par lui-même) comme

⁴ Voir BALLESTRIN (2013, p. 90-93) et MIGNOLO (2008b, p. 250).

⁵ « Ici, nous sommes passés par inadvertance du "concept" de la modernité au "mythe de la modernité". Le "concept" montre le sens émancipateur de la raison moderne vis-à-vis des civilisations dotées d'instruments, de technologies, de structures pratiques politiques ou économiques moins développés, ou du moins du degré d'exercice de la subjectivité. Mais, en même temps, il cache le processus de "domination" ou de "violence" qu'il a sur d'autres cultures. Pour cette raison, toute la souffrance produite dans l'Autre est justifiée parce qu'elle est "sauvée" à de nombreux "innocents", intime avec la barbarie de ces cultures » (DUSSEL, 1993, p. 185-186, notre traduction).

le centre de la modernité mondiale et, par conséquent, vu (également par lui-même) comme un missionnaire de la civilisation, supprimant tout élément et/ou signifiant que le natif (américain) pourrait être originaire (DUSSEL, 1993, p. 33; 36; 65, notre traduction).

Cependant, il s'agit d'un processus qui ne s'achève pas avec l'indépendance des pays d'Amérique latine au milieu du XIX^e siècle, se perpétuant et s'étendant au fil du temps sur tous les continents, dans une suppression continue des caractéristiques politiques, aspects sociaux et culturels des peuples autochtones (QUIJANO, 1992, p. 11). Après tout, avec l'autodétermination formelle (politique) des pays américains, a commencé le syndrome colonial matériel, avec une matrice théorico-épistémologique, qui ne leur permettait pas d'avoir leur propre pensée ou modèle politico-économique en dehors de la norme européenne, au contraire qui est encore considéré comme le (seul) paradigme moderne et civilisé à suivre, représentant une véritable fermeture ontologique de la compréhension du monde (LOOMBA, 1998, p. 19).

Non seulement cela, l'élargissement de l'Europe vers l'Afrique et l'Asie au cours du XIX^e siècle à la recherche de nouveaux domaines de persuasion, en gardant les différences à l'esprit⁶, rend le colonialisme encore plus présent, cessant d'être seulement « un système de domination politique formelle d'une société sur les autres », allant vers le véritable impérialisme, c'est-à-dire « une association d'intérêts sociaux entre les groupes dominants (classes sociales et/ou ethnies) de pays inégalement placés dans une articulation du pouvoir » — moment où « le rapport entre la culture européenne, également appelée "occidentale", et les autres demeure une domination coloniale, [malgré] pas seulement une subordination d'autres cultures à l'Europe, dans un rapport extérieur», agissant directement dans « l'imaginaire du dominé » (QUIJANO, 1992, p. 11, notre traduction).

⁶ Selon Quijano (2005, p. 121, notre traduction), « Les colonisateurs ont effectué plusieurs opérations qui rendent compte des conditions qui ont conduit à la configuration d'un nouvel univers de relations intersubjectives de domination entre l'Europe et l'europpéen et les autres régions et populations du monde, auxquelles étaient attribuées, dans le même processus, nouvelles identités géoculturelles. [...] Ils ont réprimé autant qu'ils ont pu [...] les formes de production de savoir des colonisés [...]. La répression dans ce domaine a certes été plus violente, profonde et durable chez les Indiens d'Amérique ibérique [...]. Quelque chose de similaire s'est produit en Afrique. La répression a sans doute été bien moindre dans le cas de l'Asie, où une part importante de l'histoire et du patrimoine intellectuel, écrit, pouvait donc être préservée ». Dans le même sens : QUIJANO (1992, p. 13, notre traduction).



En d'autres termes, le colonialisme qui a commencé au XV^e siècle s'est amélioré au cours du XIX^e siècle, commençant à être compris comme une « répression qui s'abat sur toutes les formes de production de savoir, de production de perspectives, d'images et de systèmes d'images, de symboles, de modes de significations ; sur les ressources, les normes et les instruments d'expression » dans les lieux touchés par l'expansionnisme occidental (QUIJANO, 1992, p. 12).

Ce scénario conduit à la période dite de « seconde modernité », qui s'incarne dans la délimitation de nouvelles frontières au cœur de la pensée coloniale européenne : l'une interne et l'autre externe. La première, avec la concentration des connaissances dans le nord-ouest de l'Europe (composé principalement de l'Allemagne, de la Hollande, de l'Angleterre et de la France), au détriment du sud (concernant les pays ibériques) ; et la seconde, en référence aux initiatives nord-américaines envers les pays latino-américains, avec la création de la notion d'homme blanc américain au détriment de l'hispanique (latin), qui n'est rien de plus que le reflet de l'infériorisation interne du Portugal et de l'Espagne en ce qui concerne la formation épistémologique moderne/européenne et dont la conséquence sera de consacrer l'inclusion des États-Unis dans l'orbite occidentale dominante au milieu du XX^e siècle (GROSFOGUEL, 2008a, p. 606; 614-616; 619-621; GROSFOGUEL, 2002, p. 211-212, notre traduction).

On constate donc que ces conjonctures oppressives ne s'arrêtent pas avec la fin de la présence formelle directe ou indirecte des occidentaux dans ces milieux, puisque « les structures globales multiples et hétérogènes, implantées pendant une période de 450 ans, ne se sont pas évaporées avec la décolonisation juridico-politique de la périphérie au cours des 50 dernières années », puisqu'elle continue « de vivre sous la même matrice de pouvoir colonial » (GROSFOGUEL, 2008b, p. 126, notre traduction). Cependant, cette matrice n'est plus appelée « colonialisme mondial » et est désormais taxée de « colonialité mondial » (GROSFOGUEL, 2008b, p. 126, notre traduction).

Selon Restrepo et Rojas (2010, p. 15, notre traduction), alors que la première « fait référence au processus et à l'appareil de domination politique et militaire mis en œuvre pour garantir l'exploitation du travail et de la richesse des colonies au profit du colonisateur », la seconde :



est un phénomène histoire beaucoup plus complexe qui s'étend à notre présent et se réfère à un modèle de pouvoir qui opère à travers la naturalisation des hiérarchies culturelles, raciales, territoriales et épistémiques, permettant la (re)production de rapports de domination.

C'est une distinction terminologique extrêmement pertinent pour comprendre les dimensions englobées par la décolonialité en tant que structure fondatrice d'une réflexion faisant allusion aux besoins du Sud Global aujourd'hui.

Après tout, bien que dûment émancipés sur le plan administratif, les pays du tiers monde⁷ connaissent des « situations coloniales » qui reflètent une « oppression/exploitation culturelle, politique, sexuelle et économique persistante des groupes ethniques/racialisés subordonnés par des groupes ethniquement rationnels dominants » (GROSGUÉL, 2008b, p. 120; 125-127, notre traduction), pour ne pas permettre une véritable articulation géopolitique des savoirs dans les domaines les plus divers, préservant « l'égeopolitique » euro-américaine occidentale, dialogue Dussel (2005, p. 28, notre traduction)⁸. Explicitement, ces situations coloniales sont vues, aujourd'hui, à partir de trois interfaces : la colonialité du pouvoir, la colonialité de l'être et la colonialité du savoir.

2. Les Interfaces qui Composent la Théorie Décoloniale: la Colonialité du Pouvoir, de l'Être et du Savoir

⁷ Afonso (2015, p. 156, notre traduction) affirme que l'utilisation de l'expression « tiers monde » s'est produite pour la première fois, en tant que catégorie politique, à la conférence de Bandung, en avril 1955, sur la base de critères idéologiques, dans le cas de « ceux qui ne sont pas alignés ». En tant que catégorie économique, l'auteur de l'usage courant des expressions « tiers monde » et « monde en développement » fait référence aux pays en développement, depuis 1989, avec des changements dans l'ordre international (bien que sujet aux critiques à la lumière du décolonialisme par la « standardisation » des identités des différents pays qui n'ont pas d'économie développée) (AFONSO, 2015, p. 156-157, notre traduction). Enfin, en tant que catégorie géographique, le « Tiers Monde » est aujourd'hui synonyme du Sud Global (anciennement appelé Est) en référence à son éloignement des grands centres normatifs — aujourd'hui le Nord et autrefois — avant 1989 — l'Occident (AFONSO, 2015, p. 156-157, notre traduction). Par conséquent, conscient de ces différences, il est souligné que dans le présent texte, tous les termes seront utilisés comme synonymes.

⁸ « L'ego moderne cogito ["je pense, donc je suis"] a été précédé de plus d'un siècle par l'ego *conquiro* ["je conquiert, donc je suis"] pratique du portugais-hispanique qui a imposé sa volonté (la première période de la volonté du moderne) sur l'amérindien » (DUSSEL, 2005, p. 28, notre traduction).



La colonialité du pouvoir correspond au maintien de la matrice du pouvoir construite en 1492 avec l'arrivée des Européens dans les Amériques, qui repose sur la hiérarchie ethno- raciale des peuples, reflétant directement la division internationale du travail et l'accumulation du capital (QUIJANO, 1992, p. 12; QUIJANO, 2005, p. 117-118). En effet, « dans la mesure où les relations sociales qui se formaient étaient des relations de domination, [les] identités [socialement construites] étaient associées aux hiérarchies, lieux et rôles sociaux correspondants », configurant une « répartition raciste du travail au sein du capitalisme colonial/moderne » (QUIJANO, 2005, p. 117; 119, notre traduction).

Avec de nouvelles identités sociales fondées sur l'idée de race, au XVI^e siècle, entre l'Indien et l'Ibérique, et en couleur (comme signe racial emblématique), au XVIII^e siècle, entre le blanc, le noir, le métis, le jaune et l'huile d'olive étant stipulé par les colonisateurs/conquérants, une relation de contrôle et d'infériorisation de ceux considérés phénotypiquement différents s'est matérialisée, leur imposant une division spécifique du travail, des ressources et des produits, c'est-à-dire prédéterminant la forme de leur participation au monde capitaliste. Comme l'ajoute Quijano (2005, 118-119; 120, notre traduction) :

[d]ans la région hispanique, la Couronne de Castille décida bientôt de mettre fin à l'esclavage des Indiens, pour empêcher leur extermination totale. Ainsi, ils ont été confinés à la structure du servage [qui ne peut être comparée au servage de la féodalité européenne, car elle n'incluait pas la protection supposée d'un seigneur féodal, pas toujours, ni nécessairement, la possession d'une partie de la terre à cultiver dans le lieu un salaire]. Ceux qui vivaient dans leurs communautés étaient autorisés à pratiquer leur ancienne réciprocité — c'est-à-dire l'échange de main-d'œuvre et le travail sans marché — comme moyen de reproduire leur main-d'œuvre en tant que serviteurs. Dans certains cas, la noblesse indigène, une petite minorité, a été libérée de la servitude et a reçu un traitement spécial, en raison de son rôle d'intermédiaire avec la race dominante, et elle a également été autorisée à participer à certains emplois auxquels étaient employées des Espagnols n'appartenant pas à la noblesse. En revanche, les Noirs ont été réduits en esclavage. Les Espagnols et les Portugais, en tant que race dominante, pouvaient recevoir des salaires, être des commerçants indépendants, des artisans indépendants ou des agriculteurs indépendants, dans leurs producteurs indépendants de marchandises. Cependant, seuls les nobles pouvaient occuper les postes moyens et élevés de l'administration coloniale, civile ou militaire.



Le contrôle du pouvoir, en ce sens, est resté sous la domination hégémonique des Européens (blancs), les faisant s'auto-situer au centre du capitalisme mondial, qui, même, n'était pas sujet à remise en cause précisément en raison de la seule rationalité valable et du seul symbole de la modernité est « naturellement » l'europpéen. (QUIJANO, 2009, p. 74-75, notre traduction). En fait, tant le maintien du pouvoir que sa centralité conséquente dans le modèle colonial/capitaliste sont dus à l'ethnicité des individus qu'il a exercés, puisque, sans ce comportement, il n'aurait pas été possible à l'Européen de s'enrichir lorsque l'union du contrôle de la force main-d'œuvre mondiale avec ses ressources et ses produits (FERNANDES, 2014, p. 74).

Wallestrein (1985, p. 65, notre traduction) explique que « l'appartenance ethnique [...] a permis la reproduction de la main-d'œuvre, non pas dans le sens de fournir des revenus suffisants pour la survie des groupes, mais dans le sens de fournir suffisamment de travailleurs » aux niveaux de revenus que les Européens espéraient obtenir. « De plus, précisément parce que la main-d'œuvre [était] ethnisée, son allocation était flexible [...] facilitant [sa] mobilité géographique [...] à grande échelle » selon la volonté de l'Européen (WALLESTREIN, 1985, p. 65, notre traduction). Après tout, l'effectif était classé en fonction de la racine (couleur) de l'individu, dans laquelle la strate « blanche » était supérieure — ce qui justifierait son exercice du pouvoir vis-à-vis des physiologiquement inférieurs, finissant par façonner leur conduite et leurs attentes et, par conséquent, considérée comme structurellement oppressive, bien qu'elle soit économiquement bénéfique pour les Européens (WALLESTREIN, 1985, p. 666-67; WALLESTREIN, 2004; 138, notre traduction).

Ainsi, il faut dire que la colonialité du pouvoir exercé par les Européens était essentielle pour modeler les bases du capitalisme mondial, qui suppose l'hégémonie du capital. En effet, en signalant la forme de production à travers la division du travail (en plus des salariés, y compris l'esclavage et le servage basé sur la classification sociale/raciale faite par les Européens⁹) et en

⁹ À cet égard, il est important de préciser que « desde el punto de vista eurocéntrico, reciprocidad, esclavitud, servidumbre y producción mercantil independiente, son todas percibidas como una secuencia histórica previa a la mercantilización de la fuerza de trabajo. Son pre-capital. [...] [S]in embargo, que en América ellas no emergieron en una secuencia histórica unilineal; ninguna de ellas fue una mera extensión de antiguas formas precapitalistas, ni fueron tampoco incompatibles con el capital. En América la esclavitud fue deliberadamente establecida y organizada como mercancía para producir mercancías para el mercado mundial y, de ese modo, para servir a los propósitos y necesidades del capitalismo. Así mismo, la servidumbre impuesta sobre los indios,



centralisant toute la production de biens (à partir des ressources extraites avec les colonies vers les produits finis), les orientant vers un marché mondial unique (centralisé en Europe et dans l'Européen où qu'il soit), cela les a fait s'enrichir au détriment des autres.

En outre, il est important de noter que « [la] principale idéologie qui a agi pour créer, socialiser et reproduire des images [de la performance continue et efficace de la main-d'œuvre] n'était pas l'idéologie du racisme [c'est-à-dire de l'ethnicisme]. C'était l'idéologie de l'universalisme », dans ce cas, l'universalisme européen, qui renforçait constamment son pouvoir basé sur « des déclarations générales significatives sur le monde — le monde physique, le monde social — qui [étaient considérées comme] universellement vraies » (WALLERSTEIN, 1985, p. 68, notre traduction) (bien que formulé et reproduit par les Européens eux-mêmes, basé sur l'idée que « le dominant a besoin de se sentir moralement et historiquement justifié en tant que groupe dominant et principal bénéficiaire du surplus économique produit au sein du système ») (WALLERSTEIN, 2007, p. 65, notre traduction).

Avec cela, il est cohérent de conclure que « le capital, en tant que rapport social de contrôle du travail salarié, était l'axe autour duquel s'articulaient toutes les autres formes de contrôle du travail, des ressources et des produits », l'Européen ayant le pouvoir/la discrétion pour classer et répartir (par rapport au travail) racialement les individus situés dans les colonies et dicter la direction du capitalisme lui-même. De plus, dans une époque où « cette relation sociale spécifique était géographiquement concentrée en Europe, surtout, et socialement parmi les Européens à travers le monde du capitalisme », l'Europe (et l'Européen) était (étaient) « le centre du monde » capitaliste/coloniale (QUIJANO, 2005, p. 208, notre traduction), se maintenant basée sur « des doctrines éthiques [universalisées] et des points de vue qui découlent du [propre] contexte européen » (WALLERSTEIN, 2007, p. 60, notre traduction).

inclusive la redefinición de las instituciones de la reciprocidad, para servir los mismos fines, i.e. para producir mercancías para el mercado mundial. Eso significa que todas esas formas de trabajo y de control del trabajo en América no sólo actuaban simultáneamente, sino que estuvieron articuladas alrededor del eje del capital y del mercado mundial. Consecuentemente, fueron parte de un nuevo patrón de organización y de control del trabajo en todas sus formas históricamente conocidas, juntas y alrededor del capital. Juntas configuraron un nuevo sistema: el capitalismo » (QUIJANO, 2005, p. 219).



Selon Quijano (2005, p. 208), c'est à partir de la perception de la centralité historique européenne que Wallerstein, en parlant avec Prebisch,¹⁰ a conjecturé le concept de système-monde pour décrire la structure du capitalisme moderne. À cet égard, il convient de noter que pour Wallerstein (2002, p. 67-68; 208, notre traduction), « le système-monde moderne est une économie-monde capitaliste, ce qui signifie qu'il est régi par le besoin d'accumulation incessante du capital », qui « est né au XVI^e siècle » et était élargi dans la mesure où « d'autres parties du monde dans sa division du travail » y furent successivement incorporées, non pas par des relations entre égaux, mais par des relations noyau-périphérique, dont l'Europe était son épiceutre.

C'est pourquoi Mignolo (2016, p. 74, notre traduction), en débattant de l'idée de Wallerstein, affirme que « le système économique connu sous le nom de capitalisme [peut être décrit] en fonction de son but : l'accumulation de richesses et ses conséquences nécessaires, son auto-expansion ». Cependant, contrairement à Marx, par exemple, Wallerstein n'est pas guidé « par l'étude de la structure et des lois de l'accumulation du capital », orientant son étude à partir de l'expansion, à travers l'histoire, du capital et de ses transformations conséquentes (MIGNOLO, 2016, p. 74, notre traduction). Et pour soutenir ce processus d'accumulation incessant, l'Europe a imposé sa volonté à la périphérie, en particulier en Amérique Latine¹¹, dans la mesure où elle pouvait le faire, fondée sur la différence ethno- raciale qui justifiait l'exploitation et la domination sociale et soutenue par son universalisme (Eurocentrisme¹²).¹³

¹⁰ « Prebisch's center-periphery thesis, first formulated in the 1940s, suggested a point of view that most economists in the United States and Western Europe still find difficult to accept. It implied a hegemonic relationship between two discrete elements in a single economic system, even if "primary" and "secondary" centers changed relative positions. Not only that; the elaboration of the idea of unequal exchange between the two elements led to the conclusion that the center derived part of its wealth from the periphery (but not all, in Prebisch's version, because of the technological progress generated by the center). Furthermore, implicit in the original scheme was the idea that the relationship was an enduring one. The formation of new centers by peripheral areas was possible only by breaking away from the old center » (LOVE, 1980, p. 46).

¹¹ « There could not have been a capitalist world-economy without the Americas » (QUIJANO, 1992, p. 549).

¹² « Eurocentrismo es, aquí, el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas, incluso antiguas, y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa » (QUIJANO, 2005, p. 218).

¹³ Cette phrase sauve, plus explicitement, la manière dont Quijano résume le modèle de puissance mondiale (le système mondial de Wallerstein), qui, selon l'auteur, « il consiste en l'articulation entre : (1) la colonialité du pouvoir, c'est-à-dire l'idée de "race" comme fondement du standard universel de classification sociale de base et de domination sociale ; (2) le capitalisme, en tant que norme universelle d'exploitation sociale ; (3) l'État en tant que forme centrale



De plus, même avec l'indépendance politique des États autrefois colonisés et soumis à cette exploitation capitaliste, dont les individus ont été privés de leurs particularités, puisqu'ils ont été remplacés par des identités communes, fondées sur l'argument de l'existence d'une teinte inférieure dans une véritable expression de la colonialité du pouvoir, il ne s'est pas dissipé — même pas au XXI^e siècle (SQUEFF; GOMES, 2017, *passim*) ! Cela signifie que la colonialité du pouvoir continue de classer les individus socialement selon leur race, y compris désormais d'autres traits tels que le type de cheveux, la forme et la couleur des yeux, la forme du visage et du nez et la taille du crâne, et persiste à (ré)ordonner la société et le marché « autour d'un ensemble limité de modèles historiquement invariants », en intermédiant les transferts de richesse vers le centre mondial d'aujourd'hui (Nord Global), même si plusieurs singularités sont déjà socialement marquées (QUIJANO, 2009, p. 77; 79; 83-84; 106-107, notre traduction).

Il s'avère que ce n'est pas la seule colonialité qui reste dans le système mondial capitaliste actuel. Comme indiqué à une autre occasion, il s'est propagé :

[...] à travers une structure complexe de diverses sphères connectées, telles que la politique, l'économie, la gestion de l'environnement, le contrôle du genre et de la sexualité et, principalement, de la subjectivité et des connaissances, s'établissant comme une partie constitutive et obscure de la modernité léguée par les Européens. Ainsi, une manière de produire et de reproduire des connaissances hégémoniques et eurocentriques [a continué] à être promue (SQUEFF; GOMES, 2017, *passim*, notre traduction).

En d'autres termes, en plus d'une structure strictement liée à l'abus de pouvoir par la domination économique-politique, la colonialité se traduit par une structure complexe, qui englobe plusieurs niveaux d'oppression, parmi lesquels encore la colonialité du savoir et colonialité de l'être (MIGNOLO, 2010, p. 12). En ce qui concerne en particulier la colonialité du savoir, elle est liée à la suppression et à la domination des cultures et des savoirs des peuples non-européens, sur la base de l'existence « d'une [unique] façon de produire des connaissances » à

universelle de contrôle de l'autorité collective et l'État-nation moderne en tant que variante hégémonique ; (4) l'eurocentrisme comme forme hégémonique de contrôle de la subjectivité/intersubjectivité, notamment dans la manière de produire des connaissances » (QUIJANO, 2012, p. 4, notre traduction).



répéter dans le monde entier, c'est-à-dire l'Européen (QUIJANO, 1992, p. 446, notre traduction).

Sur le sujet, Bragato (2015, p. 58, notre traduction) comprend que :

L'expansion coloniale européenne a non seulement provoqué l'expansion globale de son domaine économique et politique, mais des conceptions épistémologiques sous tous ses aspects : de la conception instrumentale aux théories politiques du gouvernement. La logique derrière les formes de production et d'adhésion à la connaissance est eurocentrique. De ce point de vue, la modernité est le signe de la supériorité européenne. Les conceptions épistémologiques, anthropologiques, politiques et historiques modernes donnent la priorité, respectivement, aux idées de connaissance scientifique, de rationalisme, de libéralisme et de progrès.

Cela signifie qu'en plus d'être au centre du système-monde, les Européens, issus de la modernité, ont fini par nier les conceptions épistémologiques traditionnelles, affirmant que la leur était le seul type de savoir plausible et existant, compte tenu de la validité à partir des modèles scientifiques qui partent d'eux et finissent avec eux. Tout au plus, en explorant l'explication de Bragato (2015, p. 58)¹⁴, la coexistence de la connaissance serait faisable, à condition qu'avec le consentement de l'Européen, qui, en se dégradant étant fort dans son ethnicité/race, dans l'exercice de la colonialité du pouvoir, tendait à ne pas tenir compte de son point de vue et leurs discours, puisqu'ils sont insignifiants pour la modernité.

À propos de cela, Castro-Gómez (2007, p. 88-89, notre traduction) exprime que les populations qui ont été « couvertes » par les Européens lors de l'expansion à l'étranger étaient considérées comme de la « nature » — ce qu'il est possible de manipuler, de modéliser et de discipliner par l'Européen lui-même, puisque c'est lui qui en avait la connaissance à exercer ledit jugement, étant, par conséquent, considéré comme une sorte d'administrateur des connaissances — ignorant toute autre présomption. C'est pourquoi l'explication propre de Mignolo (2003, p. 36, notre traduction) sur l'utilisation du mot « anthropologique » par Darcy Ribeiro vient, qui sert d'exemple pour noter la

¹⁴ Détaillant son explication, l'auteure tisse également que « eurocentrique [seraient] ces conceptions qui affirment l'universalité et la validité exclusive de ces modèles et ignorent d'autres formes de connaissances, ou excluent la possibilité de coexistence avec d'autres types de connaissances » (BRAGATO, 2015, p. 58, notre traduction).



colonialité du savoir : alors que l'anthropologue du premier monde est à la place du sujet, l'anthropologue du tiers-monde se trouverait à l'emplacement de l'objet (d'étude), faisant allusion à l'incapacité de ce dernier à construire des connaissances, dans une réelle subordination de ses connaissances par rapport à l'Européen.

Même, comme mentionné à une autre occasion (SQUEFF; GOMES, 2017, *passim*, notre traduction), même aujourd'hui « il semble y avoir un consensus pour prendre pour acquis les substrats philosophiques et politiques déterminants de [l'Europe pour] la construction normative internationale ». On pense que la différence, cependant, entre la colonialité d'alors et celle actuelle concernant la colonialité du savoir, est que, dans le passé, elle a encore légitimé d'autres formes de colonialité, puisque tous les types de colonisateur ont rapidement fini par « englober le pouvoir politique et économique, ainsi que les subjectivités dans lesquelles il est inclus, de l'ethnicité au générique et au sexuel » (PALERMO, 2010, p. 82, notre traduction).

À l'heure actuelle, ce qui semble exister est une classification des connaissances — celle considérée comme la meilleure, quand elle vient d'Europe/des États-Unis, et la plus basse, quand elle vient d'autres lieux, dans une parfaite impression de ce qui deviendrait la géopolitique de la connaissance expliquée par Mignolo (2008, p. 290)¹⁵. Cependant, il est important de préciser que la science du Sud Global serait toujours soumise à un tamis d'authenticité pour être considérée comme telle, malgré la tendance à une plus grande acceptation par le Nord Global dans certains domaines du savoir. C'est du moins ce qui est absorbé par la recherche actuelle de « décolonisation de l'université », inventée par Castro-Gómez (2007, p. 89, notre traduction)¹⁶, afin d'éviter la poursuite de la « violence épistémique », comme le dit Palermo (2010, p. 82, notre traduction)¹⁷.

¹⁵ L'auteur explique : « J'ai l'intention de remplacer la politique géographique et étatique de connaissance de son fondement dans l'histoire impériale de l'Occident au cours des cinq derniers siècles, par la géopolitique et la politique étatique des peuples, des langues, des religions, des concepts politiques et économiques, subjectivités, etc., qui se sont radicalisées (c'est-à-dire leur humanité manifestement niée. De cette manière, par "l'Occident", je ne veux pas me référer à la géographie en soi, mais à la géopolitique de la connaissance ». (MIGNOLO, 2008, p. 290, notre traduction).

¹⁶ L'exemple utilisé par l'auteur, en ce sens, est brillant : il compare un médecin qui a étudié à Harvard et le médecin indigène, tous deux chirurgiens, dans lesquels ce dernier aurait des connaissances préscientifiques/organiques, par rapport à cela.

¹⁷ « De allí nuestro interés en centrar esta reflexión en lo que llamamos violencia epistémica, una forma silenciosa de genocidio intelectual operada por el "pensamiento único", categoría que



Et en plus de l'impossibilité de penser librement aux opprimés/habitants du Sud Global, comme mentionné, il est également impératif de débattre de la « colonialité de l'être » qui est également présente dans la modernité. Ceci, cependant, est lié « à l'expérience vécue de la colonisation » — l'être colonisé — à celui qui sera la cible de violences et d'abus provenant de la colonisation (MALDONALDO-TORRES, 2007, p. 130, notre traduction).¹⁸ Autrement dit, outre le discours (exprimé à travers la colonialité du pouvoir et du savoir), la colonialité revient aussi à la pratique dans la mesure où elle entretient l'infériorité prétendument « naturelle » des sujets (CUBILLOS, 2012, p. 72, notre traduction).

Forgé depuis l'arrivée des Européens, il marque le début du processus civilisateur dans son ensemble « à partir duquel l'Europe, légitimée par des discours d'évangélisation, de civilisation, de modernisation, de développement, de mondialisation, s'impose comme un centre symbolique du monde moderne-colonial » et finit par construire un « scénario de domination globale dans le périmètre politico-économique des pays du Sud » Global (SQUEFF, 2017a, p. 89, notre traduction).¹⁹

Pour cette raison, puisque la colonialité a établi des paramètres pour évaluer qui est l'individu, c'est-à-dire qui est ce sujet de droits (QUIJANO, 1992, p. 437-448) ; il effectue automatiquement une exclusion binaire, au sens de ne pas tenir compte des droits des autres êtres — ce que ni les hommes ne seraient, en vue de se réaliser à travers cette division, une véritable déshumanisation de l'individu (BRAGATO, 2015, p. 58). De là surgit la discrimination, l'assujettissement, l'abus de l'être du Sud Global par rapport à travers l'Europe.

En effet, en raison de la facilité de manipulation de la langue issue de la colonialité/modernité, l'Européen limitera l'application des droits (de l'homme) à ce qu'il considère comme susceptible d'en être le détenteur, donnant lieu à l'idée classique que ce ne serait qu'homme, blanc, européen, chrétien, hétérosexuel, propriétaire de biens ou de revenu minimum, *etc.*, comme mentionné au point précédent — et non, par exemple, la femme, du sud, qui peut

circula hoy en los discursos académicos pós-modernos/posestructuralistas, pero cuyo origen se encuentra, según decía, en los comienzos mismos de la política imperial/moderna/colonial ejercida a partir de la conquista de América » (PALERMO, 2010, p. 82).

¹⁸ Dans le même sens : MALDONALDO-TORRES (2008, p. 96).

¹⁹ Cf. aussi : LANDER (2005, p. 11).



être blanche, noire ou brune, qui peut ne pas suivre une religion spécifique, qui n'a pas d'identité de genre ou d'orientation sexuelle spécifique et qui n'a pas d'actifs ou de revenus²⁰.

C'est précisément cette clôture cognitive et épistémologique composée de ces trois dimensions que le décolonialisme questionne, étant directement concerné par la libération doctrinale, prenant en compte « la diversité des éléments qui composent la réalité » et, par conséquent, admettant d'autres formes de production et des échanges, qui aboutiront à la projection d'une pensée opprimée (QUIJANO, 1992, p. 19, notre traduction)²¹, en plus de l'autoréférence menée par le Nord Global, qui a traditionnellement été inscrite dans les projets et actions adoptés pour tenter de réaliser les droits de l'homme dans le monde dans son ensemble, y compris le Sud Global ici.

3. L'Option du Décolonialisme Comme Matrice Théorique

Au vu des exemples de soutien aux colonialités existantes, la pensée décoloniale est pertinente, surtout pour ne pas seulement critiquer les bases cognitives utilisées jusqu'alors par les discours en faveur de la défense des droits de l'homme, qui tendent à maintenir ces éléments hiérarchiques, oppressifs et excluant, mais parce qu'elle rend possible de discuter d'autres positions en dehors de la vision occidentale, fournissant l'ouverture épistémologique nécessaire pour rechercher des mécanismes qui contournent la colonialité de la modernité, et permettant des réponses plus concrètes à ces réalités jusqu'alors ignorées/réduites au silence par le Nord Global (SQUEFF; GOMES, 2017, *passim*).

Après tout, les luttes et les hypothèses ne sont pas les mêmes. Utiliser les bases théoriques de l'Occident, au mépris total de l'oppression exercée par lui, renvoie à sa continuité, même si elle est moins apparente vu que la fin de la colonisation est en fait déjà survenue. Basée sur les droits de l'homme eux-mêmes, leur construction fondée sur l'universalisme européen a pour noyau

²⁰ Pour un débat sur le sujet du point de vue du Système Interaméricain des Droits de l'Homme, cf. SQUEFF et ROSA (2017, p. 81-105). Spécifiquement sur une subdivision de la « colonialité de l'être », à savoir la « colonialité de genre », v. LUGONES (2010, p. 369-390).

²¹ Dans le même sens: LOOMBA (1998, p. 17).



dur le « libéralisme classique et ses idées de liberté individuelle et d'égalité formelle », cherchant « à autonomiser les individus en accordant des droits issus de l'autonomie et l'exercice du libre arbitre, résultant de sa rationalité » — ce qui n'est pas équivalent dans les événements qui ont eu lieu dans le Sud (BRAGATO, 2014, p. 204-205, notre traduction).

Évidemment, ces développements²² ne peuvent être niés, mais supposer qu'ils s'agissent d'une aspiration éminemment mondiale est en effet forcé, exactement par les exclusions très implicites que ses concepts apportent en soi, comme discuté précédemment, par rapport à l'individu qui a été tutoré, par exemple d'homme, blanc, européen, patriarche, hétérosexuel, catholique, *etc.* Ainsi, dire simplement que la femme, le brun, le latin, le soumis, l'homosexuel, l'athée, *etc.*, sont maintenant inclus est une erreur, car, comme mentionné, les colonialités (discursives et pratiques) sont encore présentes.

Comme indiqué dans une autre étude (SQUEFF; GOMES, 2017, *passim*, notre traduction), il faut se rappeler que « l'universalisme européen » lui-même ne tient pas compte de :

toute contribution d'autres peuples (les colonisés) à la construction morale et normative internationale des droits de l'homme, car ils sont considérés comme initialement primitifs, de simples légataires. La lumière civilisatrice apportée par les Européens via la colonisation, incapables de parvenir à la modernité

Sans l'aide des Européens. Même en considérant que les Américains sont aussi au centre du système-monde aujourd'hui, cette affirmation est toujours présente, puisqu'il existe encore un véritable monologue en ce qui concerne la prise de décision aujourd'hui (au détriment, par exemple, du

²² En ce sens, déjà soutenu par Bragato (2014, p. 220, notre traduction), pour qui « on ne peut nier que les différentes réactions à l'abus du pouvoir colonial ont donné lieu à la formation d'idées et à la reconnaissance de valeurs qui se traduisent actuellement dans l'idée des droits de l'homme. Autant, voire plus, que les luttes politiques antiabolitionnistes européennes, les insurrections et rébellions successives du monde colonial contribuent à expliquer la dynamique que les droits de l'homme ont assumé aujourd'hui ».

multiculturalisme suggéré par Santos²³ et l'interculturalité exprimée par Walsh²⁴, pour n'en citer que quelques-unes), comme le prévient Wallerstein (2007, p. 118, notre traduction) lui-même : « l'universalisme universel rejette [de même] les caractérisations essentialistes de la réalité sociale, historise à la fois l'universel et le particulier, réunit le côtés dits scientifiques et humanistes dans une [unique] épistémologie ».

Par conséquent, il est impératif de s'ouvrir à d'autres formes de savoirs, qui ne peuvent cependant être soutenues par des idées fondées sur les épistémologies traditionnelles qui existent actuellement et qui sont souvent utilisées pour justifier la recherche de protection, afin que le discours décolonial ouvre nécessaire pour déconstruire une telle centralité et écouter le soumis, le caché, l'ethnisé — le sujet du Sud Global. Cependant, il est certain que la « dépendance historico-culturelle », pour dialoguer avec Quijano (2005, p. 123, notre traduction), provoquée par la colonialité, ne peut pas non plus permettre de vider la dignité même des individus ou les différences entre les différents sujets appartenant à une communauté donnée.

²³ Santos défend des constructions multiculturelles basées sur « des échanges de connaissances différentes et d'expériences culturelles de traits forts de chaque culture [appelée par Sousa comme "*topoi*"] », qui serait le résultat d'une herméneutique diatopique (CARDOSO, 2015, p. 160, notre traduction). Et « l'herméneutique diatopique se fonde sur l'idée que les topoï d'une culture donnée, si forts qu'ils soient, sont aussi incomplets que la culture à laquelle ils appartiennent » (SANTOS, 1997, p. 119, notre traduction). Par conséquent, comme cela a été dit dans un autre ouvrage, « [en] cherchant pas à atteindre la plénitude, l'herméneutique diatopique est basée sur le dialogue pour que chaque culture soit pleinement consciente de son incomplétude » et les complète avec ce que les autres ont à offrir (CARDOSO; MARQUES, 2015, p. 160, notre traduction). En fait, de ce point de vue, il est possible de se reconnaître mutuellement, en supprimant la dissimulation résultant de la modernité/colonialité. Comme l'auteur lui-même l'exprime, ce modèle affirme que « les personnes et les groupes sociaux ont le droit d'être égaux quand la différence les rend inférieurs, et le droit d'être différents lorsque l'égalité les dé-caractérise » (SANTOS, 1997, p. 121, notre traduction).

²⁴ Selon Bragato, Barreto et Silveira Filho (2017, p. 50-54, notre traduction), l'interculturalité de Walsh « ne se limite pas à proposer la tolérance car elle n'est pas attachée à l'État libéral, mais à la refondation de l'État par le dialogue interculturel articulé à partir de la société ». L'interculturalité serait un concept qui « indique la transformation des structures, des conditions et des dispositifs de pouvoir qui maintiennent l'inégalité, la racialisation, la subordination et l'infériorisation des êtres, des connaissances, de la logique et des rationalités de la vie » ; par conséquent, elle cherche à favoriser l'apprentissage lors des rencontres entre les cultures, y compris celles qui ont été marginalisées par la modernité/colonialité. Il est important de souligner, avant tout, que « l'interculturalité [...] se réfère moins à la transformation sociale et politique qu'au processus interne de la communauté de base ; elle souligne la nécessité de reconnaître et de rendre visibles les conflits racialisés entre différents groupes, y compris les autochtones et les noirs et la nécessité d'assumer les processus à l'intérieur (à l'intérieur de la maison) comme précurseurs d'interrelations » (WALSH, 2007, p. 53, notre traduction). En d'autres termes, l'auteure propose que « [la] interculturalidad se enraiza en el reconocimiento de la diversidad y diferencia cultural con metas hacia la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida » (WALSH, 2012, p. 63).



Cela signifie que, même si « la colonialité du pouvoir n'était pas une entité homogène qui [était] vécue de la même manière par tous les groupes subalternisés », comme la note à juste titre Walsh (2007, p. 53, notre traduction), cette dissimulation initiale des différents individus réalisée dans un distingué par la modernité/colonialité ne peut pas être utilisée comme une justification pour permettre plus d'exclusions, comme le relativisme culturel semble provoquer. En promouvant des discours sévèrement monolithiques, qui ne tiennent pas compte de la pluralité même existant au sein d'une culture spécifique, le relativisme nie l'idée même de l'existence des (diverses) humanités²⁵, ce que l'on cherche finalement à préserver dans les luttes les plus diverses pour l'assurance des droits (de l'homme).

À ce sujet, Segato (2006, p. 217, notre traduction) avait déjà prévenu, pour qui :

[...] nous recourons souvent au relativisme de manière quelque peu simplificatrice, en nous concentrant sur les visions du monde de chaque peuple dans son ensemble. En conséquence, nous ne voyons souvent pas ou ne minimisons pas les préjugés avec différents points de vue et les différents groupes d'intérêts qui brisent l'unité des peuples que nous étudions. Nous ne prenons pas en compte les relativités internes qui introduisent des fissures dans le supposé consensus monolithique de valeurs que nous attribuons parfois à tort aux cultures. Peu importe la taille du village, il y aura toujours des dissensions et des groupes aux

²⁵ Il n'y a pas d'humanité unique. Affirmer cela reviendrait à suivre l'idée d'humanité fondée sur « l'universalisme européen » qui, une fois introduite dans les études sur les droits de l'homme, impliquerait l'existence d'une vision unique construite par elle [l'Europe]. Barreto (2013, p. 8, notre traduction) explique que « conventional human rights theory is routinely situated either in the background of European history, or in no context at all. As to the first interpretative practice, single events or series of events can be brought to mind when we think of the historical horizon in which the standard theory of human rights is located. Among the more popular and influential are the Enlightenment, the Hegelian "world history", the Holocaust, and the sequence constituted by the Renaissance, the Reformation, the English Parliament and the French Revolution, as in Habermas' account of the crucial moments in the formation of modern subjectivity in which history has its beginning and meaning in Europe and it is realized there, while the events occurring outside are minor episodes or simply are not part of history ». Par conséquent, une façon de déconstruire cette pensée est de nier l'existence d'une seule humanité. Pour cette raison, il est indiqué dans le texte qu'il existe plusieurs humanités, chacune avec son propre cadre historique et local/culturel, le résultat de luttes — pratiques émancipatrices — en faveur de la reconnaissance d'une dignité niée par la modernité/colonialité reproduite dans les différents contextes sociaux d'aujourd'hui, il n'y a donc pas d'universalité *a priori* (et) unique. (Cf. DUSSEL, 2001, p. 152, notre traduction). Même parce que, à propos de « [l']humanité », Quijano (2009, p. 545) avait déjà affirmé qu'il aurait constitué le premier système mondial connu, puisque les Chinois, les Hindous, les Égyptiens, les Aztèques et les Mayas, entre autres, n'avaient qu'un trait commun, que c'est-à-dire leur domination par une puissance impériale/coloniale, il n'est pas possible d'affirmer avec certitude qu'il y avait une trace d'humanité commune parmi eux, ce que renforce précisément l'idée d'exister plusieurs humanités.



intérêts divergents. C'est à partir de là que les droits de l'homme font écho aux aspirations de l'un de ces groupes.

Sur cette base, il n'est guère envisageable d'utiliser le discours du relativisme culturel, puisqu'il serait exclusif en soi, ignorant les particularités existant dans chaque microenvironnement social, pour finir par rappeler les fondements même colonialistes qui ont caché l'individu depuis le XV^e siècle dans les Amériques et favoriser une « standardisation relativisée », réfutant l'existence d'influences historiques et d'échanges intra-personnel qui permettraient également de trouver la solution des problèmes. Après tout, comme Segato (2002, p. 112-113, notre traduction) l'exprime elle-même, que :

[...] plus qu'un horizon culturel fixe, chaque peuple tisse son histoire à travers le chemin du débat et de la délibération interne, tournant entre les lacunes de l'incohérence de son propre discours culturel, transcendant ses conflits internes et choisissant des alternatives déjà présentes et activées par la circulation des idées du monde environnant, en interaction et au sein de l'univers de la nation, défini comme une alliance entre les peuples.

Ainsi, en stipulant une solution unique, même si elle est contraire à l'universalisme, cela ne semble pas être une manière appropriée de surmonter les difficultés existant dans des espaces oubliés par la modernité (BRAGATO, 2014, p. 218), étant donné qu'elle tend à réaffirmer une image « d'abus des plus puissants de l'intérieur groupe [particulier] » (SEGATO, 2011, p. 375, notre traduction). Là encore, le décolonialisme apparaît comme un moyen de sortir à ce scénario, puisqu'il introduit l'idée d'inclusion, c'est-à-dire d'écouter les autres, même le subordonné d'alors ; garantir leur liberté d'expression et leur propre délibération au-delà de l'autoritarisme, puisque dans ces lieux des solutions aux problèmes pourraient également être trouvées (SEGATO, 2011, p. 375; SEGATO, 2002, p. 115).

Adopter un parti pris décolonial signifie donc rejeter la « neutralité apparente » existant dans les droits de l'homme et leur permettre de s'articuler sur la base des diverses humanités invisibles et opprimées par les Européens/Occidentaux du fait de la modernité, qui a donné lieu à la colonialité du pouvoir, de savoir et d'être (BRAGATO, 2014, p. 206, notre traduction). Comme le déclare l'auteure, précisément parce qu'ils sont modernes :



Les fondements géo-historiques [des droits de l'homme] ne peuvent ignorer la colonialité, qui est le côté sombre de la modernité. Reconnaître cette dimension [...] est la première étape pour redéfinir les termes du discours des droits de l'homme, [à partir de] la question fondamentale du rôle hégémonique de l'Europe moderne. [...] [C'est-à-dire] qu'il faut prendre en compte la totalité des événements modernes, notamment ceux qui se sont déroulés dans le scénario colonial de la résistance, que ce soit dans sa dimension politique, économique ou épistémologique, [sans laquelle] visibilité et réinterprétation les débats et les luttes politiques des peuples colonisés, qui étaient une constante dans le monde colonial moderne [ne seront pas complets] (BRAGATO, 2014, p. 219-220, notre traduction).

Par conséquent, compte tenu de tous les bagages provenant de plus de cinq siècles de colonialité, qui, comme on l'a dit, n'est pas terminée ; au contraire, elle a pris d'autres proportions, devenant globale, ce qui est proposé avec l'utilisation de la base décoloniale est précisément le détachement vers l'épistémologie universaliste moderne à la lumière de tout ce qui s'était passé à cette époque, notamment par rapport au Sud Global²⁶, reconnaissant la légitimité d'autres discours (compte tenu de l'existence d'une pluralité de savoirs), plus inclusifs (englobant tous les êtres – du Nord et du Sud) et flexibles (en notant qu'il n'y a pas une seule vérité), pour signaler également des réponses aux différents problèmes actuels, comme l'effectivité des droits de l'homme.

Conclusion

Actuellement, les solutions proposées par la société internationale au problème de l'inefficacité des droits de l'homme motivent la recherche d'autres bases théoriques, qui permettent de se démarquer du discours européen florissant et élitiste, afin de rendre possible un plus grand protagonisme aux nations du Sud Global. Ainsi, il s'est centralisé sur les écrits actuelles sur le

²⁶ Santos (1989, p. 63, notre traduction) ne le nie pas : la science dans son ensemble a été « imposée par l'anthropologie culturelle et sociale européenne et américaine aux sociétés sauvages, primitives, africaines, asiatiques et américaines » que « l'hégémonie sociale et politique des sociétés civilisées [était] considérée comme [une] condition logique » à cette époque, tandis que les autres n'étaient qu'un « objet d'étude » — des formulations qui vont à l'encontre de la logique de l'universalisme et de la dissimulation de l'autre que le discours décolonial entend combattre.



décolonialisme, estimant que ce discours, en tant que matrice théorique, peut offrir d'autres hypothèses pour de nouveaux outils à penser et à construire, notamment dans les zones marginalisées, en faveur de la pleine garantie des droits de l'homme.

En effet, comme l'a averti Mignolo (2008, p. 15, notre traduction), « l'option décoloniale », suppose « le détachement [...] de la rhétorique de la modernité dans laquelle les modèles de pensée sont légitimés », permettant une ouverture épistémologique jusqu'alors inimaginable, en raison des colonialités du pouvoir, du savoir et de l'être. Leurs hypothèses sont tout à fait en phase avec les aspirations et les obstacles rencontrés par les pays du Sud aujourd'hui, notamment dans la difficulté qu'ils ont à se débarrasser des apports du Nord Global, qui tendent à façonner les pensées et à standardiser des solutions qui ne correspondent pas leurs besoins particuliers.

En d'autres termes, sur la base de cette approche méthodologique, il est possible d'encadrer les mesures opposées par le Nord Global dans plusieurs domaines qui ne collaborent pas pour la promotion des droits de l'homme dans le Sud, finissant par entretenir les problèmes ou même les aggraver. Pour cette raison, le tournant décolonial est impératif pour l'analyse des droits de l'homme : plus que de fuir la dichotomie limitée du fondement des droits de l'homme entre universalisme et relativisme, ses hypothèses offrent une ouverture épistémologique pour que les propositions forgées au Sud soient, à la fin, perçues, appliquées et reproduites.

Après tout, le décolonialisme, en tant que cadre théorique, permet d'adopter d'autres formes de solutions pour lutter contre l'inefficacité des droits de l'homme, en plus des ressources proposées par le Nord. Les réponses basées sur cette coupure épistémologique sont, en elles-mêmes, inclusives et humaines, en plus de considérer les diverses pluralités existant sur le globe, en évitant d'encourir des universalismes et relativismes, non seulement exclusifs et inférieurs au sujet tutoré, mais aussi vide quant à la reconnaissance de la diversité culturelle elle-même.

C'est exactement pourquoi le décolonialisme est plus cohérent avec la réalité du Sud Global, car il cherche à rompre avec la logique dominante et oppressive de l'Europe du Nord-Amérique, qui subjugue ses sociétés et ses individus et ne leur permet de jouir pleinement de leurs droits de l'homme et



conformément à leurs moyens, buts et valeurs, ce qui, en fin de compte, les dépouille de leur propre humanité (correctement) culturalisée.

Références

AFONSO, Henrique Weil. *A Reconstrução Histórica da Diversidade no Direito Internacional*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2015.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, 2013, p. 89-117.

BARRETO, José-Manuel. *Human Rights from a Third World Perspective: critique, history and international law*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. *In: O que há de novo no constitucionalismo latino-americano: reflexões sobre o giro descolonial*. GOMES, Ana Cecília de Barros; STRECK, Lenio Luiz; TEIXEIRA, João Paulo Allain. *Descolonialidade e Constitucionalismo na América Latina*. Belo Horizonte: Arraes, 2015.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para Além do Discurso eurocêntrico dos Direitos Humanos: contribuições da descolonialidade. *Revista Novos Estudos Jurídicos*, v. 19, n. 1, 2014, p. 201-230.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; BARRETTO, Vicente de Paulo; SILVEIRA FILHO, Alex Sandro da. A interculturalidade como possibilidade para a construção de uma visão de direitos humanos a partir das realidades plurais da América Latina. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, v. 62, n. 1, 2017, p. 33-59.

CARDOSO, Tatiana de A. F. R.; TEIXEIRA, Bruno Marques. *In: As Diversas Possibilidades de Fundamentação dos Direitos Humanos: entre o(s) universalismo(s) e o(s) relativismo(s)*. SILVEIRA, Vladimir O.; SPOSATO, Karyna B.; LOPES, Ana Maria D. *Direito Internacional dos Direitos Humanos*. Florianópolis: Conpedi, 2015.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *In: Decolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes*. CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CUBILLOS, Jhon Jairo L. La crítica poscolonial y la cuestión del ser: acotaciones preliminares. *Revista Filosofía de la Universidad Industrial de Santander*, v. 11, n. 2, 2012, p. 63-78.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro - a origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime A. Classen. Petrópolis: Vozes, 1993.



DUSSEL, Enrique. *In: Europa, modernidade e eurocentrismo*. LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLASCO, 2005.

DUSSEL, Enrique. *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Barcelona: Desclée de Brouwer, 2001.

FERNANDES, Karina Macedo. *Deslocados internos e direito à moradia no contexto dos megaeventos esportivos no Brasil: Direitos Humanos relativizados pela colonialidade do poder*. Dissertação (Mestrado em Direito). 174fl. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito. São Leopoldo: UNISINOS, 2014.

GROSGOUEL, Ramón. Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System. *Review (Ferdinand Braudel Center)*, v. 25, n. 3, 2002, p. 203-224.

GROSGOUEL, Ramón. Latin@s and the decolonization of the US empire in the 21st century. *Social Science Information*, v. 47, n. 4, 2008a, p. 605-622.

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

LANDER, Edgardo. *In: Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico*. LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales, 2005.

LOOMBA, Ania. *Colonialism-Postcolonialism*. London: Routledge, 1998.

LOVE, Joseph L. Raul. Prebisch and the Origins of the Doctrine of Unequal Exchange. *Latin American Research Review*, v. 15, n. 3, 1980, p. 45-72.

LUGONES, María. *In: Coloniality of Gender*. MIGNOLO, Walter D.; ESCOBAR, Arturo. *Globalization and the Decolonial Option*. New York: Routledge, 2010.

MALDONALDO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 80, 2008, p. 71-114.

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

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



MIGNOLO, Walter D. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter D. *Hacer, Pensar y Vivir la Descolonialidad: textos reunidos y presentados por comunidad psicoanálisis/pensamiento decolonial*. Ciudad de Mexico: Ed. Navarra, 2016.

MIGNOLO, Walter D. La Opción De-colonial: desprendimiento y apertura – um manifesto y um caso. *Tábula Rasa*, n. 8, v. 1, 2008b, p. 243-281.

MIGNOLO, Walter D. La opción descolonial. *Letral*, n.1,2008c, p. 4-22.

MIGNOLO, Walter D. *In: Prefácio a la edición castellana – un paradigma otro: colonialidade global, pensamento fronterizo y cosmopolitismo crítico*. MIGNOLO, Walter D. *Historias Locales / Diseños Globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

PALERMO, Zulma. Una violencia invisible: la ‘colonialidad del saber’. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, n. 38, 2010, p. 79-88.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, 1992, p.11-20. QUIJANO, Aníbal. *In: Colonialidade do Poder e Classificação Social*. SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. *Epistemologías do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*, a. 17, n. 37, 2012, p. 4-28.

QUIJANO, Aníbal. *In: Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLASCO, 2005.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system. *International Social Science Journal*, v. 44, n. 4, 1992, p. 549–557.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión Descolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colección Políticas de la Alteridad. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Lua Nova*, v. 39, 1997, p. 105-124.



SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, v. 12, n. 1, 2006, p. 207-236.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-Cadernos CES*, v. 18, 2002, p. 106-131.

SEGATO, Rita Laura. *In: Que cada pueblo teja los hijos de su historia: el pluralismo jurídico en diálogo didáctico con legisladores*. CHENAUT, Victoria; GÓMEZ, Magdalena; ORTIZ, Héctor; SIERRA, María Teresa. *Justicia y Diversidad en América Latina: pueblos indígenas ante la globalización*. Ecuador/Ciudad de México: FLACSO/CIESAS, 2011.

SQUEFF, Tatiana de A. F. R. C; GOMES, Joséli Fiorin. *In: Corte Interamericana de Derechos Humanos para Americanos: os perigos do uso da fertilização cruzada entre as cortes europeia e americana*. GOMES, Eduardo Biacchi; SQUEFF, Tatiana de A. F. R. Cardoso; BRANDÃO, Clarissa Maria B. *Direitos Humanos, Feminismo e Decolonização na América Latina*. Rio de Janeiro: Ed. Multifoco, 2017.

SQUEFF, Tatiana de A. F. R. C; ROSA, Marina de A. *In: Subalternidade e Emancipação da Condição de Mulher: um exame dos avanços no sistema interamericano de direitos humanos*. TOLEDO, Cláudia M.; CANOTILHO, Mariana Rodrigues; ARNAUD, Wanda Maria. *Direito internacional dos direitos humanos I*. Florianópolis: Conpedi, 2017.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O Capitalismo Histórico*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Brasiliense, 1985.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O Declínio do Poder Americano*. Trad. Elsa T. Vieira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O Fim do Mundo: como o concebemos – ciência social para o século XXI*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O Universalismo Europeu: a retórica do poder*. Trad. Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. *Visão Global*, v. 15, n. 1, 2012, p. 61-74.

WALLERSTEIN, Immanuel. *In: Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial*. CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramon. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.