

Antonio Guimaraes Brito

DIREITO E BARBÁRIE NO (I)MUNDO MODERNO:
a questão do Outro na civilização



2013

Universidade Federal da Grande Dourados

Editora UFGD

Coordenador editorial : Edvaldo Cesar Moretti

Técnico de apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho

Redatora: Raquel Correia de Oliveira

Programadora visual: Marise Massen Frainer

e-mail: editora@ufgd.edu.br

Conselho Editorial

Edvaldo Cesar Moretti | Presidente

Wedson Desidério Fernandes | Vice-Reitor

Paulo Roberto Cimó Queiroz

Guilherme Augusto Biscaro

Rita de Cássia Aparecida Pacheco Limberti

Rozanna Marques Muzzi

Fábio Edir dos Santos Costa

Impressão: Gráfica Triunfal | Assis | SP

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central - UFGD

909

B862d

Brito, Antonio José Guimaraes

Direito e barbárie no (I) mundo moderno : a questão do Outro na civilização / Antonio José Guimaraes Brito – Dourados-MS : Ed. UFGD, 2013.

189 p.

ISBN: 978-85-8147-040-5

Possui referências.

1. Civilização. 2. Povos Bárbaros. 3. Barbárie. I. Título.

SUMÁRIO

	APRESENTAÇÃO	07
1	GENEALOGIA HISTÓRICA DA BARBÁRIE	
1.1	Os bárbaros no mundo greco-romano	11
1.2	O herege e a barbárie na visão medieval	16
1.3	A barbárie dos povos indígenas e a conquista do “novo mundo”	19
1.4	Escravidismo e barbárie na África negra	34
2	EPISTEMOLOGIA (DES)COLONIAL DA BARBÁRIE	
2.1	Barbárie e o processo civilizador no projeto da modernidade: autoconsciência da corte e cultura dos costumes	41
2.2	Mito evolucionista: selvageria, barbárie e civilização e o racismo científico	55
2.3	Epistemologia do discurso (des)colonial latino-americano	68
2.4	Barbárie e (trans)modernidade	84
3	O RECONHECIMENTO DA EXTERIORIDADE JURÍDICA E CONCRETA DO “SER” NO “OUTRO”: A DESCOLONIZAÇÃO JURÍDICA DA BARBÁRIE	
3.1	Totalização ontológica: barbárie do sujeito	93
3.2	Barbárie esclarecida e o fracasso civilizatório	99
3.3	Filosofia da alteridade, subjetividade e responsabilidade: o “face a face”	107
3.4	O ser e o não-ser na América Latina	119

3.5	A (re)forma jurídica de ver o “outro” com base na ética concreta da alteridade: o não-bárbaro	125
3.6	Anticolonialismo, pós-colonialismo, descolonialismo e colonialidade	129
3.7	Reconhecimento, exterioridade jurídica e os movimentos sociais populares: processo concreto de luta contra a barbárie	143
3.8	O movimento dos povos indígenas no Brasil como processo de descolonização da barbárie	149
3.9	Da civilização e barbárie para o direito à alteridade	165
	REFERÊNCIAS	175

APRESENTAÇÃO

DESCOLONIZAR É PRECISO

Jorge Eremites de Oliveira

Uma das vantagens de se trabalhar na academia é poder conhecer pessoas cujo brilhantismo, criatividade, simplicidade, ética e compromisso social impressionam desde o primeiro momento. Foi o que aconteceu comigo quando tive a oportunidade de conhecer o professor Antônio José Guimarães Brito, em 2010, com quem desde então tenho mantido profícuas discussões sobre nosso *devoir* na universidade.

Embora tenhamos distintas trajetórias de vida acadêmica, um dos pontos que nos aproxima diz respeito à reflexão crítica sobre as ciências construídas no Ocidente, bem como acerca do diálogo que marca as interfaces entre a Antropologia e o Direito na atualidade. Por isso mesmo me senti honrado e desafiado ao receber o convite de prefaciar este livro, provocativamente intitulado ***Direito e Barbárie no (I)Mundo Moderno: a questão do Outro na civilização***. Trata-se da publicação de uma tese de doutorado defendida com sucesso no mesmo ano em que o autor ingressou ao quadro docente da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).

Durante a leitura da obra, lembrei-me que, ao chegar a Dourados, em 1996, quando passei a ministrar as disciplinas de História Antiga e Historiografia Brasileira no Curso de História do antigo Campus de Dourados da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, atual UFGD, não imaginava que anos mais tarde estaria tão envolvido com a temática indígena contemporânea. Tampouco cheguei a pensar que teria a experiência de trabalhar com operadores do Direito e conhecer de perto certas sutilezas do mundo jurídico, algo que é cada vez mais exigido durante a elaboração de laudos antropológicos voltados à tomada de decisões no âmbito dos poderes constituídos na República. De fato, em Mato Grosso do Sul não raramente

somos escolhidos por certos “objetos de estudo”, por assim dizer, para determinados trabalhos e dessa forma seguimos em frente com novos desafios registrados na pauta do dia.

Na verdade, esta situação tem a ver com um conjunto de assuntos marcantes no estado, cujo estudo por vezes custa caro a quem se propõe a compreendê-los com afinco e a questionar as *verdades absolutas* impostas pelas elites colonialistas locais. Refiro-me aqui, apenas para exemplificar, à “temática indígena” e não ao termo “questão indígena”, pois a segunda expressão pode denotar algo como “problema”, isto é, o “problema” do Outro, aquele que é percebido pela maioria da população regional como o bárbaro que atrapalha o progresso da civilização e da sociedade nacional.

Nesta perspectiva, apresento dois males que marcam as ciências no Ocidente, inclusive o Direito, que são o evolucionismo e o etnocentrismo, analisados com sofisticação e objetividade neste livro. Isso porque nos dias de hoje, o evolucionismo e o etnocentrismo constituem faces de uma mesma moeda, pois têm uma genealogia histórica em comum e estão de mãos dadas aonde quer que o colonialismo se faça presente. São como lentes dos óculos com os quais percebemos o Outro e, portanto, têm a ver com valores que marcam nossa percepção sobre o mundo e acerca daquilo que *a priori* julgamos ser certo ou errado. Contudo, o fato é que ninguém nasce com esses valores. Os seres humanos os aprendem na vida em sociedade e isso ocorre na família, na escola ligada à educação formal, no local de trabalho, entre colegas da partida de futebol nos finais de semana etc.

Por isso, a cada capítulo que li deste livro, aprendi mais e mais sobre Direito, Antropologia e História, bem como acerca da importância iminente de descolonizarmos as ciências construídas no Ocidente, com vistas à construção de outro mundo possível. Mas, afinal de contas, como se pode falar em “descolonizar” se no Brasil o Período Colonial oficialmente terminou em 1822, quando Dom Pedro I teria bradado, às margens do Ipiranga, a célebre frase “Independência ou morte”?

Ora, o colonialismo a que me refiro não tem a ver com um passado longínquo e distante de nossa realidade contemporânea. Tem mais a ver, isso sim, com um complexo e dinâmico conjunto de relações sociais e de poder, práticas, discursos, procedimentos, posturas, leis, saberes, rotinas administrativas etc., que marcam a relação do Estado e das elites das sociedades

nacionais para com o Outro. Este “Outro”, grafado com “O” maiúscula pós-moderna para marcar a alteridade, é todo aquele que, por ser diferente, é visto como desprovido da humanidade e, por conseguinte, percebido como bárbaro. Sim, em nome de um suposto universalismo civilizatório, negam-se a humanidade ao Outro, em geral: índios, negros, favelados, sem-terra, sem-teto, homossexuais e muitas outras pessoas para as quais não se reconhece a dignidade inerente ao ser humano.

Se o colonialismo português um dia teve fim por aqui, outras formas de colonialismo passaram a se fazer presentes desde a constituição do Estado Nacional e o desenvolvimento do capitalismo no Brasil. Refiro-me, para ser mais específico e citar um exemplo, ao chamado *colonialismo interno*, que ocorre no campo econômico, político e sociocultural, tal qual apontado desde a década de 1960 por Pablo González Casanova¹ e Roberto Cardoso de Oliveira.² Trata-se de uma categoria particularmente significativa para as coletividades humanas que a ele se opõem, em busca do reconhecimento de direitos e da construção de autonomias possíveis dentro do próprio Estado-Nação.

Descolonizar, portanto, tem a ver com o exercício da alteridade *vis-à-vis* com o Outro, com a ética e com o pensamento crítico frente aos desafios apresentados todos os dias no mundo moderno, marcado pelo universalismo dominador e seu projeto civilizatório. É isso o que nos ensina Antônio José Guimarães Brito neste seu livro. O autor assim o faz, pois, a partir de refinadas reflexões sobre o processo histórico e sociocultural que marca a construção do Outro no Ocidente, desde a antiguidade clássica até o Brasil atual. Apresenta uma genealogia histórica e uma apurada análise epistemológica sobre a barbárie, inclusive em diálogo aberto relativo ao evolucionismo que marca a construção das ciências humanas e sociais na Europa e nas Américas. A partir daí, apresenta um estudo de igual importância sobre a construção do Outro no Direito e o processo em curso sobre a descolonização jurídica da barbárie.

1 (1) GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina – Revista del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales*, México DF, 6, 3, p:15-32, 1963. (2) _____. Colonialismo interno: uma redefinição. In: BORON, Atilio A. et al. (orgs.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: Clacso, 2006, pp. 395-419.

2 CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “A noção de ‘colonialismo interno’ na etnologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A sociologia do Brasil indígena*. Brasília, Editora UNB, 1978 [1966], pp.75-82.

Por tudo isso, e muito mais, esta obra se apresenta como uma nova e importante referência a estudantes universitários e profissionais de vários campos do conhecimento, sobretudo do Direito, Antropologia, Relações Internacionais, História, Jornalismo e Sociologia, dentre outros que tiverem interesse no assunto. Trata-se, com efeito, de um estudo que não está isolado no tempo e espaço, pelo contrário. Faz parte de um movimento maior, contemporâneo ao que alguns chamam de estudos pós-coloniais, voltado à construção de outro Direito. Isso exige um processo de descolonização do mundo jurídico e de desbarbarização do Outro, sem o qual é impossível a constituição de um novo Estatuto Jurídico para a humanidade.

Boa leitura!

1 GENEALOGIA HISTÓRICA DA BARBÁRIE

Gostaria de começar por um esboço da antropologia da barbárie humana.
(MORIN, 2009, p. 11)

1.1 OS BÁRBAROS NO MUNDO GRECO-ROMANO

Pois se tudo na Grécia vem de Homero, tudo de Homero vem da barbárie.
(MATTÉI, 2002, p. 91)

Deste modo a Antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega
depois Greco-romana) sob o nome de bárbaro.
(LEVI-STRAUSS, 1952, p. 20)

O termo “bárbaro” surgiu no período grego antigo, para tratar de todos aqueles que não pertenciam ao mundo grego, ou seja, não falavam o grego (NOVAES, 2004). A palavra bárbaro tem origem no termo “palrador” e apareceu pela primeira vez como indicativo da rudeza da língua, em um texto de Homero (1962, p. 83), no verso 867, do canto II da *Ilíada*. Trata-se de uma referência de Homero à língua falada pelo povo Cário, completamente incompreensível para o grego. O entrave de se compreender a língua dos outros povos foi o sentido inicial do termo bárbaro na antiguidade grega. A impressão da rudeza da língua se estendeu, com o tempo, à grosseria dos costumes, como também ao não reconhecimento do direito do Outro. Para Mattéi (2002), bárbaro, provavelmente, tenha surgido de uma onomatopeia proveniente de “*bambaino*”, ou seja, bater os dentes, uma pronúncia confusa e desarticulada. Mais tarde, a ideia de barbárie ultrapassou a questão unicamente da rudeza da língua, implicando uma condição humana inferior. Foi na incompreensão da linguagem que a primeira fratura entre civilizado e bárbaro surgiu, denunciando a histórica oposição em relação ao Outro. Na Antiguidade, o Mundo Grego fundamentou essa oposição, limitando a esfera do humano ao círculo da sua

cultura helênica. A barbárie resume a síntese da negação do Outro, a exclusão do diferente, e o início desse processo está na linguagem.

Para Mattéi (2002, p. 73), “[...] os gregos haviam sentido obscuramente que a unidade de sua civilização [...] provinha da pureza de uma língua e de um mundo a que os bárbaros não tinham acesso”. A distinção entre gregos e bárbaros, no sentido de povos superiores *versus* inferiores foi se consolidando no pensamento grego, de tal maneira que foi justificada a escravidão natural dos bárbaros tanto por Platão como por Aristóteles. Como ressalta Poumarède (2004, p. 46), “[...] o mundo habitado era uma representação circular e etnocêntrica. Umbigo do mundo era Delfos, em volta os helenos, e na extremidade, os bárbaros. Fenícios, persas, egípcios, cartagineses, etruscos, e principalmente os distantes etíopes, todos eram bárbaros”. A condição de bárbaro implicava consigo a ausência do direito de reconhecimento.

Nesse sentido, observa o filósofo francês Mattéi (2002, p. 73), “[...] o mundo grego brilhava assim a partir de seu próprio centro, como uma roupagem sagrada, para expor a ordem e a beleza do cosmos que havia dominado o caos inicial”.

Em uma tragédia de Eurípedes, Ifigênia exclamou: “Deve o bárbaro obedecer ao grego, minha mãe, e não o inverso, pois eles são escravos e nós somos homens livres” (MATTÉI, 2002, p. 83). Desde a Antiguidade, a barbárie imaginada em relação ao Outro, construída com base na miopia etnocêntrica, serve de justificativa para se estabelecer relações de poder e domínio.

Um dos textos mais antigos e mais completos sobre a relação entre barbárie e civilização foi escrito pelo geógrafo grego Estrabão de Amisea (64 a.C. a 24 d.C.). Sua obra chamada Geografia, com 17 volumes, retrata a visão romanizada do mundo, em que todos os outros povos, exceto os romanos e gregos, eram bárbaros. Estrabão associou a condição da barbárie aos diferentes modos de produção. Enquanto os povos adiantados ou civilizados – no sentido de urbanos – dedicavam-se à agricultura, comiam pão e localizavam-se nas planícies férteis, os bárbaros eram combatentes nômades, alimentavam-se de carne e leite e estavam permanentemente em armas. Esses povos, na perspectiva de Estrabão, não tinham outro recurso senão saquear, pois estavam afastados das terras aráveis. Três características assumem a ideia de Estrabão de bárbaro: a vida fora das cidades, o domínio da brutalidade e, principalmente, o modo de produção com sua localização geográfica. Os bárbaros não eram povos agrícolas, viviam nas montanhas, em terras menos férteis. Segundo Peschanski (1993), o primeiro traço que os gregos forjaram

dos bárbaros é a belicosidade dos povos não-gregos. Como relata Tucídides (1966, p. 169), “[...] todos os que aí se encontravam, mulheres, crianças, foram mortos imediatamente, junto com as bestas e todos os seres vivos. Pois esse povo bárbaro é dos mais sanguinários, quando não tem nada a temer”. Xenofonte (1967, p. 28) também relata que “[...] faltam aos bárbaros a ordem e sobram a falsidade e a incapacidade de progredir”.

Evidentemente, tanto os gregos, romanos e futuros cristãos latinos agiram em muitos momentos com barbárie extrema, no sentido de absoluta crueldade. Como assinala Mattéi (2002, p. 135), “[...] os gregos conduziam-se às vezes como bárbaros, os romanos possuíam práticas tão brutais quanto aos seus invasores, e os cristãos, por seu turno, parecerão às vezes abdicar de sua fé e mostrar-se menos fiéis ou imorais que os bárbaros”.

Comparando com os gregos, em certa medida, os romanos foram quanto à alteridade mais pluralistas. Roma se sentia e se via tão plena e soberana que as relações com os povos bárbaros chegaram a ser até amistosas. Isso em face da própria cultura etnocêntrica romana. O Outro tornava-se quase invisível, sua existência não importava para o olhar de Roma, pois tudo girava em torno dos interesses do vasto império.

Os povos subjugados pelo poderio militar romano conservavam a liberdade de crença, costume e soberania nas políticas locais. O problema romano eram os tributos. Quanto ao restante, não se envolviam com a vida íntima e política dos povos dominados. Casamentos entre romanos e bárbaros ocorriam, e o título de cidadania romana era concedido em casos particulares. Como observa Poumaréde (2004, p. 59), “[...] os romanos não renunciaram a um certo pragmatismo em suas relações com os outros povos. Esforçaram-se para integrá-los ao seu sistema, sem procurar assimilá-los à força. Eram suficientemente confiantes em sua civilização [...]”. Exemplos disso são as moedas romanas encontradas em túmulos germânicos, que revelam o intercâmbio comercial, como também a utilização dos godos como colonos a partir de 268-270 nas províncias próximas do Danúbio e, ainda, a instalação dos francos em 296 na região da Champagne por ordem do imperador Constâncio (GIORDANO, 1985).

Essa atitude romana teve seus efeitos jurídicos ao longo dos séculos, a formação de um direito comum entre romanos e peregrinos, o *jus gentium* (POUMARÉDE, 2004). Isso fica muito claro com o Édito de Caracala, ou Constituição Antoniniana de 212 d.C., na qual o imperador outorgou a todos os peregrinos “o direito da cidade romana”, mas permitindo ter o

próprio direito privado aos que desejassem (POUMARÉDE, 2004). Esses exemplos revelam o caráter mais pluralista dos romanos. Observa Mattéi (2002, p. 133) que “Durante séculos, Roma havia permitido que as tribos bárbaras se implantassem no mundo romano, aquém do *limes*, assinando contratos de federação nos territórios ocupados pelos invasores aos quais dava autonomia”.

Em Roma d.C., a relação com os povos bárbaros ocorreu tanto de forma pacífica como belicosa. São duas políticas adotadas:

De facto, há duas atitudes romanas tradicionais perante os bárbaros. A princípio, conforme as circunstâncias e os homens, dispunham-se a acolher os povos que se lhes apinhavam à porta e, mediante o estatuto de federados, respeitavam-lhes as leis, os costumes e a originalidade; desse modo lhes moderavam a agressividade e faziam deles, em seu proveito, soldados e camponeses – minorando a crise de Mão de obra militar e rural. Os imperadores que praticaram esta política não ficaram com boa reputação junto dos tradicionalistas, para quem os bárbaros eram mais bestas que seres humanos – e esta segunda atitude foi mais frequente (LE GOFF, 1995, p. 31).

Durante as invasões, os romanos, para se proteger, contaram com o apoio militar também dos bárbaros, em troca de trigo e outras provisões. Os povos bárbaros guerreavam entre si, como também estabeleciam alianças (POUMARÉDE, 2004). O mundo romanizado, e depois cristianizado, passa também a ser barbarizado. Como destaca Mattéi (2002, p. 136), “Todos descobrirão no fundo de seu coração que a barbárie, assim como o bom senso, é a coisa do mundo mais bem partilhada [...]”, e complementa “[...] os jogos do circo dos romanos ou as conversões forçadas dos cristãos não ficavam nada a dever aos despojos e troféus dos bárbaros”. Observa-se, por exemplo, o culto cristão, perseguido e proibido por Diocleciano em 304 d.C., passa em 313, por intermédio do Édito de Milão, a ser lícito e livre, e depois imposto com o mesmo ímpeto de barbárie. Apesar das relações amistosas entre bárbaros e romanos, inúmeras batalhas foram travadas, principalmente na fronteira do Reno, em face dos povos germânicos. Tibério chegou a renunciar à margem direita do Reno, adotando para com os germânicos uma política defensiva, sinal da impossibilidade de romanizar a Germânia (GIORDANI, 1985, p. 29). O Reno, fronteira entre os romanos e germânicos, era, para a percepção romana, um obstáculo natural entre o civilizado e o bárbaro (LOT, 1945). A região fria e cheia de florestas,

habitada pelos germanos, associava-se à imagem do bárbaro, guerreiro e cruel. Quando se menciona povos germânicos, refere-se a inúmeros grupos de diferentes identidades, tais como os cimbrós, teutões, queruscos entre outros (GIORDANI, 1985). O próprio Santo Ambrósio exortou os cristãos a lutarem contra os bárbaros inimigos e destituídos de humanidade (LE GOFF, 1995). É importante frisar que é imensa a variedade de povos sob a denominação de bárbaros, como os hunos, alanos, visigodos, ostrogodos, vândalos, suevos, burgúndios, francos, alamanos, bávaros, lombardos, avaros, anglo-saxões e celtas, entre tantos outros subgrupos que se estendiam do norte da África, à Bretanha e Ásia.

É no século IV do período cristão que iniciam de forma significativa as invasões bárbaras e o processo de queda do vasto e quase absoluto Império Romano. Conforme Giordani (1985), a primeira migração desses povos está relacionada com a presença dos hunos nas planícies da Rússia meridional. De acordo com o autor, fugindo dos hunos, os godos penetraram no Império Romano, logo após os visigodos na Gália meridional e Espanha (418 d.C.), os vândalos e alanos atravessaram a Península Ibérica e se instalaram na África (429 d.C.) e, finalmente, os germanos, francos e burgúndios ocuparam os países baixos. Esse processo avançou a partir do século V, e já em 488 d.C., os ostrogodos se estenderam à Itália, os francos se espalharam pela Gália e os burgúndios se estabeleceram no Vale do Ródano. A Bretanha também teve de ser defendida, não apenas dos saxões, mas também de vários povos celtas, como os escotos e pictos (GIORDANI, 1985).

Talvez, de todos os povos bárbaros, os hunos tenham sido os mais próximos da imagem da barbárie, como aponta Le Goff (1995, p. 34). Desde a história da China, esse povo nômade turco-mongol é contado pelo viés da barbárie, pelo espírito bélico, livre e independente. “Vestidos de pele, corpo atarracado, pequena estatura, cabeça redonda e grande, sempre raspada, bastos bigodes, olhos amendoados e acampados em tendas, assim os hunos eram descritos pelos chineses” (GIORDANI, 1985, p. 49). A presença dos hunos na Rússia meridional provocou sérias ameaças ao Império Romano. No século V d.C., o principal líder dos hunos, Átila, devastou cidades e vilas romanizadas. Segundo Giordani (1985), em 447 d.C., ao sul do Danúbio, em uma longa faixa deserta de cinco dias de marcha, separando o povo huno do império do oriente, Átila exige mais um pesado tributo para manter-se em paz, todavia, em 450 d.C.,

partiu para França e Itália e chegou próximo de Roma, após cercar e queimar muitas cidades.

Como se refere Said (1990, p. 68), “Na Grécia e na Roma clássicas, os geógrafos, historiadores, figuras públicas como Cesar, oradores e poetas contribuíam para o fundo de saber taxonômico separando raças, regiões, nações e mentes umas das outras [...]”. É significativo ressaltar que essa catalogação sempre era em benefício próprio, a fim de provar a superioridade dos gregos e romanos.

É a partir do pensamento greco-romano sobre barbárie que se desenvolveu, ao longo da história do Ocidente, a ideia antropológica da negação do Outro, excluído da humanidade reconhecida, e de seu *status* jurídico.

1.2 O HEREGE E A BARBÁRIE NA VISÃO MEDIEVAL

Na transição da Antiguidade para alta Idade Média, a barbárie foi assumindo no Ocidente uma conotação bastante impregnada da vocação religiosa. Isso se explica em face da relação dos povos bárbaros espalhados pela Europa com a cristandade latina. Roma foi espremida pela horda da invasão bárbara, e, tendo o cristianismo se oficializado, o sincretismo das culturas pagãs se confundiram com os movimentos hereges e discordantes do episcopado católico romano. Os bárbaros convertidos em cristãos guardaram velhas crenças e práticas litúrgicas e, nesse sentido, impregnaram o cristianismo oficial de novos ares. Como afirma Mattéi (2002, p. 133), “Não havia mais que civilizar o bárbaro, no que Roma havia investido o suficiente, e sim convertê-lo, a fim de levar-lhes a salvação”. No plano religioso, “é incontestável o fato da adesão dos borgonheses e dos visigodos à heresia ariana ter cavado um poço entre eles e os romanos fortemente enquadrados por um cristianismo católico” (POUMARÉDE, 2004, p. 61).

A ideia da barbárie como negação do Outro por causa da diferença se fortaleceu no período medieval, tendo como resultado a fogueira, a perseguição e o martírio. Por dissidência religiosa, o rosto do bárbaro excluído esteve presente no processo hegemônico do poder temporal da Igreja, pois o herege medieval trata-se, em boa parte, do bárbaro convertido ou, em última instância, a influência da cultura pagã dos bárbaros no seio da cristandade latina romanizada. Como observa Le Goff (1995, p. 38), no entanto, “por um curioso acaso que viria a mostrar-se carregado de consequências, esses bárbaros convertidos – Ostrogodos, Visigodos, Burgúndios,

Vândalos e, mais tarde, Lombardos – tinham se convertido ao arianismo, que, depois do Concílio de Nicéia, era uma heresia”.

A conversão dos bárbaros ao cristianismo provocou um processo de sincretismo espiritual, dando origem inclusive a muitas das heresias perseguidas pelo catolicismo. A exemplo dos germanos, conforme destaca Queiroz (1988, p. 14), “cristãos romanos sentiram-se ameaçados não só do ponto de vista material, mas também espiritual. E na verdade, a maioria dos germanos não eram mais pagãos, eram heréticos”. Pode-se, inclusive, afirmar que o bárbaro pagão tornou-se o herege no mundo medieval. Tanto a Europa, como seu prolongamento no norte da África, no início do século VI d.C., estava submetida a heréticos, como salienta Queiroz (1988, p. 16), “Os visigodos na Espanha, na Aquitânia, na Provença, os borgúndios no vale do Ródano, os ostrogodos na Itália, os vândalos na África e nas ilhas do Mediterrâneo eram todos arianos”.

Nesse sentido, reafirmando a ideia da ligação entre a heresia e os bárbaros, observa Giordani (1976, p. 112) que “Ostrogodos, visigodos, vândalos, burgúndios, suevos e lombardos haviam aceito o cristianismo sob a forma ariana e, portanto, eram considerados hereges pela população católica. Quanto aos francos, alamanos, alanos e anglo-saxoes eram pagãos”.

Um exemplo significativo da influência do paganismo bárbaro nas heresias medievais é o caso do herege Amaury de Bene, um dos professores mais ilustres em Paris. Chegou a formular uma concepção claramente panteísta, declarando que “[...] tudo é em tudo, tudo é em deus, deus é tudo. Deus é simples, a natureza é simples. Mas duas substâncias simples não diferem entre si. Deus e a matéria se confundem” (FALBEL, 1977, p. 20). E acrescenta a ideia explicitamente panteísta “[...] deus se conhece refletindo-se na multidão de criaturas onde a essência é a única” (FALBEL, 1977, p. 20). Além das concepções religiosas pagãs, o bárbaro também se projetou no herege medieval no tocante ao comportamento sexual desviado. Libertinagem, imoralidade, bruxaria, paganismo, tudo isso revela que o bárbaro do mundo antigo greco-romano se transformara no herege medieval. Nos textos medievais, “[...] desde muito cedo o herético é identificado como um louco, e a heresia é sinônimo de insanidade. Não menos rara é a relação entre heresia e imoralidade, comportamento sexual aberrante [...]” (QUEIROZ, 1988, p. 11). A bruxaria, presente na imagem da heresia, é resultado do paganismo dos povos bárbaros convertidos. Joana Darc é prova suficiente dessa relação entre bruxaria e heresia

(QUEIROZ, 1988). As vozes misteriosas que a jovem Joana ouvia, remetia aos antigos cultos bárbaros dos povos celtas que viviam em regiões da França.

A origem da palavra heresia vem do grego “*hairesis*”, “*hairen*”, que significa escolher, nesse sentido, optar pelo caminho da transgressão da fé oficial e declarada pelo poder medieval (FALBEL, 1977).

Durante o período medieval europeu, barbárie passou então a ter forte conotação religiosa, confundindo-se com os inúmeros grupos e seitas consideradas hereges. Barbárie e heresia associaram-se no mundo cristão da Idade Média. As Cruzadas e a Reconquista não eram apenas lutas religiosas, mas também batalhas contra a barbárie. Conforme Elias (1994, p. 67), “[...] a despeito de toda a sua secularização, o lema civilização conserva sempre um eco da cristandade latina e das cruzadas de cavaleiros e senhores feudais”.

De acordo com Fabel (1977), depois da criação do Tribunal Inquisitorial do Santo Ofício, em 1229, por Gregório IX, no Concílio de Toulouse, as perseguições foram incessantes, cruéis e avassaladoras contra os movimentos heréticos, como Tanquelmo na Holanda, morto em 1115; Pedro de Bruys, em 1132; o bretão Eudo de Stella, em 1148; Geraldo do Serarelli, em 1260; Dolcino de Novara, em 1307, todos mutilados e queimados, como também seus seguidores, pela Igreja Romana. Como aponta Queiroz (1988, p. 66), “[...] em 1210 foram queimados em Minerve 140 hereges, 400 em Lavaur, e centenas atirados em calabouços, onde permaneceram até morrer de fome e sede”. Até no seio da ordem franciscana, surgiram grupos considerados e hereges perseguidos por heresia, como da seita dos Beguinos, ou irmãos pobres da penitência. “A partir de 1315 foram presos e queimados muitos Beguinos em Narbona, Toulouse e Catalunha” (FALBEL, 1977, p. 80).

Caso particular de banimento na baixa Idade Média foram os cagots. Para alguns, eram descendentes de populações rejeitadas em razão de sua origem estrangeira, como filhos de prisioneiros sarracenos ou de visigodos, para outros, os contaminados pela lepra, doença de profundo impacto no mundo medieval. Nesse sentido, a hanseníase, endêmica na Europa ocidental nos séculos XII e XIII, provocou uma multidão marginalizada e despossuída do mínimo respeito humano (POUMARÉDE, 2004). Além dos hereges, bruxas e leprosos, a posição dos judeus e principalmente dos ciganos está impregnada da visão bárbara medieval. Durante o período das Cruzadas, houve uma verdadeira ascensão do antissemitismo. Como relata

Poumaréde (2004, p. 72), “[...] o confronto entre a cristandade e o islamismo fortaleceu uma velha suspeita de conluio entre judeus e muçulmanos”, de tal maneira que, na segunda metade do século XII, desenvolveu-se uma onda de massacres coletivos, como também a decisão do IV Concílio de Latrão (1215) que determinava o uso da arruela – pano circular costurado na roupa –, marcando a condição judia estigmatizada. A própria Peste Negra (1348-1350) foi imputada aos judeus.

A questão da barbárie medieval está situada com base no parâmetro religioso. Como bem ressalta Le Goff (1995, p. 179), “A realidade é a Cristandade. É em função dela que o cristão da Idade Média define o resto da humanidade e se situa em relação aos outros”. Definitivamente, o bárbaro se identifica com o herege e com o infel medieval.

1.3 A BARBÁRIE DOS POVOS INDÍGENAS E A CONQUISTA DO “NOVO MUNDO”

Já com as grandes navegações e a conquista do “Novo Mundo”, a ideia da barbárie se fortaleceu, principalmente em relação aos povos nativos recém-conhecidos, que habitavam as terras novas da América. Nesse momento, coincide o movimento renascentista, afirmação do homem grego-europeu – consolidado com o projeto iluminista – e o defrontamento com os povos indígenas americanos, aborígenes australianos e maióris da Nova Zelândia, entre outros grupos humanos considerados exóticos para o olhar colonizador. Na época, o bárbaro assumiu a feição do indígena. Fica evidente a visão dos colonizadores sobre a barbárie dos povos indígenas. Os nativos do “Novo Mundo” eram desprovidos da humanidade. Muito mais do que os bárbaros da Antiguidade ou dos hereges medievais, o indígena foi rebaixado para versão mais distante do humano.

Talvez, por parte da visão do conquistador, a imagem da barbárie nunca tenha ficado tão evidente como na feição do índio, pois os povos indígenas ainda pareciam estar em um estágio anterior à barbárie, ou seja, a selvageria. De acordo com Martinez e Santamaria-Benz (2004, p. 562, grifo nosso),

El término bárbaro ha sido utilizado con fines políticos y económicos [...]. Los indios no escapan a tal situación, y fueron calificadas como bárbaros por los españoles por las siguientes

razones”³, conforme complementaram as autoras, “1) *La cultura indígena fue percibida inferior a la de los españoles* 2) *por fines políticos y económicos, cuando os españoles percibieron al Nuevo Mundo como La posibilidad de expansión de su imperio.*”⁴

Referente a isso, Rouland afirma (2004, p. 376) que, em 1851, o governador da Califórnia discursou na Câmara que a guerra contra os índios “[...] continuará até que a raça indígena seja exterminada”, e as jurisdições australianas, ainda no início do século XIX, “não condenavam os colonos brancos que matassem aborígenes”. Os costumes, a vida, as crenças, enfim, todos os traços de manifestação cultural eram radicalmente contrários à vida europeia concentrada no início da Modernidade. A humanidade diminuía, quando não negada, dos indígenas permitiu toda sorte de exploração, extermínios, torturas e mutilações. Quando não pela espada, foi pela Bíblia a deplorável colonização dos índios (ROULAND, 2004).

Trata-se de um longo período de perseguições e mutilações contra os povos primeiros, ou indígenas. Las Casas (1991) denuncia a sangrenta história da conquista, os massacres perpetrados pelos espanhóis contra os povos indígenas localizados na América Central, Caribe, Venezuela, Colômbia, Peru e México. É uma infinidade de relatos – principalmente a Brevíssima “*Relación de La Destrucción de las Índias Occidentales*” – de mais pura crueldade, desde torturas, mutilações, estupros, aldeias queimadas, vilas destruídas, saques e doenças propagadas. Como destaca Bueno (1991, p. 24), já em 1550, “[...] mais de noventa por cento da população indígena do Caribe já estava exterminada”. Segundo Rouland (2004, p. 376), “[...] estima-se que no começo do século XVI a população indígena (da América do Norte) era de aproximadamente 4 milhões de indivíduos (dos quais 500 mil ocupavam o território que é hoje o Canadá). No fim do século XIX, não havia mais que 200 mil”. De acordo com Suess (1992), em 1500 somavam 80 a 90 milhões de indígenas e após um século, a população índia foi reduzida a 10 milhões. Portanto, o processo de ocupação foi terrivelmente trágico aos povos nativos do Novo Mundo. A crueldade dos conquistadores foi bem denunciada pelo Bispo de Chiapas, Las Casas (1991,

3 “O vocábulo bárbaro tem sido utilizado com fins políticos e econômicos [...] Os índios não escapam dessa situação, e foram classificados como bárbaros pelos espanhóis pelas seguintes razões”.

4 “1) A cultura indígena foi designada como inferior a dos espanhóis 2) por fins políticos e econômicos, quando os espanhóis reconheceram no Novo Mundo a possibilidade de expansão de seu império”.

p. 32): “Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem, mais habilmente e mais destramente, de um só golpe lhe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria melhor as entranhas de um homem de um só golpe.”

O autor (1991, p. 32) ainda cita: “Arrancavam os filhos dos seios das mães e lhes esfregavam a cabeça contra os rochedos enquanto que outros os lançavam à água dos córregos rindo e caçoando [...]”.

Sobram relatos de crueldades e massacres promovidos pelos conquistadores contra os povos indígenas. Essa história terrível está impregnada da visão europeia da condição bárbara dos indígenas, justificando e permitindo, talvez, o mais extenso e cruel período genocida da História. Esse processo que passou, conforme Dussel (1993), pelas fases da invenção, descoberta, conquista e colonização, manteve presente a noção da barbárie em todos os instantes no defrontamento do europeu com os indígenas. É importante destacar nesse processo histórico que a “[...] necessidade de dinheiro e o desejo de impor o verdadeiro Deus não se excluem” (TODOROV, 2003, p. 13).

O *status* jurídico do indígena: a barbárie natural

Constata-se que “[...] para a maioria dos espanhóis, o gentio americano estava mais próximo dos macacos que dos homens” (BRUIT, 1995, p. 117). Como aponta Hanke (1988), apesar da *Bula Inter Cetera*, de 1493, muitos espanhóis continuavam a afirmar que os índios eram incapazes de ser cristianizados porque eram irracionais e estavam abaixo da escala humana para receber a fé. Nessa direção, observa Wolkmer (1998, p. 84) que “[...] em função da superioridade dos valores ocidentais e da condição de bárbaros e pecadores dos aborígenes, o domínio jurídico dos europeus se legitimava”, e cabia aos índios o dever de se submeterem de maneira pacífica e, caso apresentassem resistência, poderia ser declarada guerra justa a eles.

Percebe-se, notoriamente, a presença da barbárie na condição jurídica indígena, muitas vezes colocando em evidente dúvida a humanidade destes povos. Apesar de algumas vezes defensoras dos direitos indígenas, é representativa a visão da maioria quanto à inferioridade daquelas gentes exóticas e selvagens que viviam nas terras do “Novo Mundo”. Conforme evidencia Colaço (2006, p. 88), “[...] predominava o pensamento de que os indígenas eram bárbaros,

incapazes e inferiores, justificando assim a interferência e a consequente submissão aos europeus”. De acordo com a autora (2006, p. 87), o jesuíta José de Costa tinha essa mesma visão a respeito deles, “[...] inserindo os indígenas em sua definição de bárbaro. Para ele, os bárbaros eram aqueles que rejeitavam a reta razão, a prática cotidiana dos homens e se comportavam com rudeza e selvagerismo”. Ainda, Solorzano Pereira, em sua obra “A Barbárie” (ZAVALA, 1971, p. 15), enfatiza que os índios são “[...] carentes de razão, infieis e idólatras, e pela lei natural deviam sujeitar-se aos espanhóis, que lhes promoveriam uma vida racional e civilizada”.

Nota-se que a situação de barbárie dos povos indígenas está presente profundamente no discurso colonialista. O indígena figura como um vir a ser humano, ainda de uma humanidade incompleta, carente da condição concreta de reconhecimento. Como relata Todorov (2003, p. 49): “É de esperar que todos os índios, culturalmente virgens, página em branco à espera da inscrição espanhola e cristã, sejam parecidos entre si”. Tudo no indígena era motivo de estranheza, sua nudez desavergonhada, sua estrutura social e principalmente religiosa, sua alimentação e seus valores morais. Como escreve Suess (1992, p. 12): “O sistema colonial considerava a alteridade dos povos conquistados inferioridade e a reciprocidade de sua economia, que era a base de sua igualdade, improdutividade”.

Não foram poucas as teorias formuladas para justificar a servidão indígena, tendo em comum entre elas a questão da barbárie intrínseca à condição inferior indígena. Na obra “*De las islãs del Mar Océano*”, o conselheiro da Coroa Palacios Rubios defende a tese, em 1513, do poder do Papa sobre os índios e suas terras (COLAÇO, 2006, p. 790).

Duas obras importantes da época, “*As Décadas Del Nuevo Mundo*”, de Martir de Anglería, e “*História general*” de Gonzalo Fernández Oviedo, apresentavam os índios de uma forma atrasada e bárbara. Bruit (1995, p. 117) descreve a visão de Oviedo a respeito dos índios: “[...] esta gente, por natureza, é ociosa e viciada, de pouco trabalho, melancólicos e covardes, vilões e mal inclinados, mentirosos e de pouca memória, e de nenhuma perseverança”.

Mais evidente ainda da condição bárbara dos índios encontra-se na descrição de famoso dominicano da época, frei Tomás Ortiz, em 1525, que, apesar de extensa, vale a pena a transcrição na íntegra relatada por Bruit (1995, p. 119):

Comem carne humana na Terra firme, são sodomitas muito mais que qualquer outra geração, não existe nenhuma justiça entre eles, andam nus, não têm amor nem vergonha,

são estúpidos aloucados. Não respeitam a verdade se não é em proveito próprio, são inconstantes, não sabem o que é um conselho, são ingratos e amigos de mexericos. Se precisam embebedar-se, bebem vinhos de diversas ervas e frutos e grãos, como cerveja e cidras, e fazem fumos de outras ervas para embebedar-se [...]. São bestiais e fazem questão de ser abomináveis nos vícios, os moços não têm nenhuma obediência nem cortesia com os velhos, nem os filhos com os pais. Não são capazes de doutrina nem castigo, são traidores, cruéis e vingativos, nunca perdoam, são inimigos de religião. São vadios, ladrões, de juízo muito baixo, não guardam fé nem ordem. Não guardam lealdade os maridos com suas mulheres, nem as mulheres com os maridos. São feiticeiros e agouceiros, covardes como lebres. São sujos, comem piolhos e aranhas e vermes crus no lugar em que os achem, não têm arte nem jeitos de homens. Quando aprendem as coisas da Fé, dizem que essas coisas são para Castela, que PA eles não valem nada, e que não querem mudar os costumes, não têm barbas e, se alguma cresce, raspam. Com os doentes não têm piedade nenhuma, se o doente está grave, mesmo sendo parente ou vizinho, o abandonam ou o levam aos montes a morrer, deixando junto um pouco de pão e água; quanto mais crescidos, são piores; até dez ou doze anos, parece que puderam ter alguma educação e virtude, mas depois tornam-se como bestas brutas. Enfim, digo que nunca criou Deus gente tão viciosa e bestial, sem nada de bondade e ordem.

No processo do encontro do colonizador com o Outro, a visão da barbárie logo se instalou e, nesse sentido, Todorov (2003, p. 211) destaca que, para os espanhóis, “[...] a ideia que fazem dos índios, segundo a qual estes lhes são inferiores, em outras palavras, estão a meio caminho entre os homens e os animais”. A noção da barbárie implicava uma negação da humanidade do Outro.

A própria condição física do indígena é narrada de forma imaginativa por parte de cronistas da época, como Oviedo (1996, p. 140, grifo nosso) quando descreve: “*También me ocurre una cosa que He mirado muchas veces en estos indios, y es que tienen el casco de La cabeza más grueso cuatro veces que los cristianos.*”⁵ O autor ainda acrescenta: “*E así, cuando se les hace guerra y vienen con ellos a las manos, han de estar muy sobre aviso de no les dar cuchillada en La cabeza, porque se han visto quebrar muchas espadas [...]*”.⁶

5 “Também me ocorre algo que tenho visto muitas vezes nesses índios, o fato de que suas cabeças são quatro vezes mais grossas do que a dos cristãos”.

6 “E assim, nas guerras, quando os capturam, é necessário ficar de sobreaviso para não lhes esfaquear a cabeça,

Em nome dessa barbárie declarada, milhares de aldeias são massacradas, e fogueiras da Inquisição queimam índios e hereges. É consenso, mesmo entre os defensores dos indígenas, a condição da barbárie. Martinez e Santamaria-Benz (2004, p. 56, grifo nosso) apresentam dois posicionamentos diferentes a respeito dos indígenas, entretanto, em ambos, a visão de que o índio era bárbaro está explícita. Relatam primeiro a de quem é contra, “[...] *Sepúlveda plantea que los indios por su condición natural (bárbara) son inferiores a los españoles con el fin de justificar la guerra contra los indios*”⁷; em seguida, expõem o pensamento de quem defende, todavia, assumindo a condição da barbárie: “*Las Casas expone que el indio es bárbaro por su condición religiosa, pero plantea que pueden ser reformados a través de La evangelización.*”⁸ Nesse sentido, de outra forma, por meio da benevolência e da proteção física aos indígenas, os defensores dos índios também contribuíram para a destruição dos povos americanos. Como acrescenta Gerbi (1996, p. 76), Las Casas, Vasco de Quiroga e outros apologistas dos índios, são, em certa medida, responsáveis “[...] pelas medidas tutelares humilhantes impostas aos nativos por parte da Espanha; ao se considerar os nativos fracos e tolos, terminava-se por tratá-los como menores de idade necessitados de proteção”.

De uma forma ou de outra, por intermédio do soldado ou do missionário, a dominação dos povos indígenas estava justificada. Essa circunstância ficou bem demonstrada no debate de Valladolid.

O debate de Valladolid

O ápice da discussão da condição humana indígena aconteceu com o conhecido debate de Valladolid, entre Sepúlveda e Las Casas, no âmbito do Conselho das Índias em 1550. A grande discussão sobre a natureza jurídica dos índios travou-se por três anos, de 1547 a 1550,

porque se tem visto quebrarem muitas espadas [...]”.

7 “Sepúlveda estabelece que os índios pela sua condição natural (bárbara) são inferiores aos espanhóis com o propósito de justificar a guerra contra os índios”.

8 “Las Casas coloca que o índio é bárbaro pela sua condição religiosa, mas estabelece que podem ser melhorados mediante a evangelização”.

e movimentou grandes juristas da época. Segundo Poumaréde (2004, p. 116), pode-se afirmar que a discussão acerca da legitimidade da conquista tornou-se um “[...] debate apaixonado na Espanha do século XVI. Os protagonistas foram os clérigos, teólogos nutridos principalmente pela doutrina tomista, e os dominicanos ocuparam um lugar central nesse debate”. O debate assume, em sua essência, a discussão entre os que defendem e os que são contrários à desigualdade entre indígenas e espanhóis (TORODOV, 2003). O principal fundamento em debate era a questão das “causas justas”, ou seja, a legitimidade da Espanha católica em ocupar as terras recém-conquistadas e, por desdobramento natural, dominar os povos nativos que lá viviam, tão diferentes cultural e fisicamente do perfil europeu colonizador. O próprio poder real estimulou esses debates, procurando por intermédio dos teólogos e juristas uma legitimação satisfatória (POUMARÉDE, 2004). É nesse contexto que as Juntas de Burgos (1510) e a de Valladolid (1550) foram permitidas e incentivadas pelo poder real.

Para Abril (1994, p. 231, grifo nosso), a questão do debate é a “[...] *legitimidad de las guerras de conquista con vistas a la evangelización*.”⁹ Nesse sentido, pondera Abril (1994, p. 232, grifo nosso), que “[...] *el resultado final conjunto es exactamente el que pretendia La Corona al convocar oficialmente La Junta: cristianización de los indios y su incorporación al imperio*.”¹⁰ Pois, na verdade, as teses opostas de Las Casas e Sepúlveda podem ser resumidas em duas éticas:

a) Ética de La fuerza y de La presión política por parte Del Estado colonizador, como instrumento legítimo y necesario para La pacificación y la plena incorporación Del indio al império: paso previo, a sua vez, para su ulterior evangelización y conversión; tarea que así se presume y concibe como más fácil, más eficaz y, desde luego, ya enteramente libre para el indio y para los ministros de La Iglesia.

b) Ética de La captación pacífica y de La presión de conciencias por parte de La Iglesia evangelizadora, como único instrumento legítimo y necesario para La libre conversión y La plena incorporación Del indio a La Iglesia; paso previo, a su vez, para su ulterior incorporación plena al império; procedimiento que así se presume y concibe como más fácil, más eficaz y, desde luego,

9 “[...] legitimidade das guerras de conquista visando à evangelização.”

10 “[...] o conjunto do resultado final é exatamente o que pretendia A Coroa ao convocar A Junta: cristianização dos índios e sua incorporação ao império”.

*el único justo y legítimo para el indio, para La iglesia y para La Corona española. (ABRIL, 1994, p. 233, grifo nosso).*¹¹

Significa que, seja pela força das armas seja pela Bíblia, os indígenas estavam condenados a serem incorporados ao modelo colonizador, pois, para o europeu, a visão da barbárie estava projetada na imagem do índio. Tanto pela ética da violência física quanto da violência espiritual, era necessário retirar o indígena da barbárie, incorporando-o à civilização, ou destruindo-o em sua selvageria. O debate de Valladolid tem como ponto central, e isso é apontado até por Domingo Soto, membro da Junta, a questão da guerra da conquista (ABRIL, 1994). Mas há por detrás da discussão da legitimidade ou das causas justas o debate da barbárie e da humanidade indígena. A legitimidade dos colonizadores e dos missionários sustenta-se durante os séculos XVI, XVII e XVIII exatamente no discurso da barbárie e do atraso humano dos povos indígenas, mesmo tendo sobrevivido à tese minoritária e romântica do “bom selvagem”, que chegou mesmo a conquistar parte do movimento da ilustração. Como visto, o pior já foi dito sobre a natureza indígena, nos textos dos cronistas, culpando os indígenas de todos os sortilégios e baixezas de espírito. Como aponta Ramos (1994, p. 45, grifo nosso), “[...] *en la que el mundo, de acuerdo com las viejas ideas, estaba dividido entre los hombres derivados de las culturas clásicas y los bárbaros.*”¹² Com exceção de Las Casas e Juan de Quevedo, contrários à guerra justa, Palacios Rubios, Licenciado Gregorio, Alonso de Loaysa, Barrios, Martin de Valência, Soto, Jimenez, Reginaldo de Morales, Miguel de Salamanca, Enciso, Berbarido de Mesa, Matias de Paz defendem de alguma forma a legitimidade dos colonizadores (GARCIA, 1994, p.113-114).

11 “a) Ética da força e da pressão política por parte do Estado colonizador como instrumento legítimo e necessário para A pacificação e a plena incorporação do índio ao império: passo prévio para sua posterior evangelização e conversão; tarefa que se presume e se concebe como mais fácil, mais eficaz e, certamente, já inteiramente livre para o índio e para os ministros da Igreja.

b) Ética da aproximação pacífica e da pressão de consciências por parte da Igreja evangelizadora, como único instrumento legítimo e necessário para a livre conversão e a plena incorporação do índio à Igreja; passo prévio para sua posterior incorporação plena ao império: procedimento que assim se presume e se concebe como mais fácil, mais eficaz e, certamente, o único justo e legítimo para o índio, para a Igreja e para a Coroa espanhola”.

12 “[...] na que o mundo, de acordo com as velhas ideias, estava dividido entre os homens derivados das culturas clássicas e os bárbaros”.

Ao lado de Las Casas, inclui-se também Montesinos e Vitória. Destaca-se a obra de Matias de Paz, cujo título é expressivo: “*De dominium regium Hispanioe super índios*”, isto é, da soberania do rei de Espanha sobre os índios (POUMARÉDE, 2004). Todavia, pode-se crer que o início do debate de Valladolid seja na *Bula Inter Coetera* de 1492, na qual o Papa Alexandre VI divide o mundo descoberto entre as potências colonizadoras, Espanha e Portugal, com a missão de propagarem e exultarem a fé católica aos povos bárbaros. Com isso, claro, a concessão territorial (POUMARÉDE, 2004). A Espanha, por sua vez, já havia, com base no tomismo, promovido uma “guerra justa” contra os mouros e judeus no processo da Reconquista. Era preciso ver se, no caso dos indígenas, o raciocínio teológico e jurídico também se adequava aos interesses da coroa e dos colonizadores. Como evidencia Poumaréde (2004), a equação mais simples seria comparar os indígenas aos infiéis. Constata-se que, de certa forma, essa comparação atendia a ideia da barbárie, pois, como mencionado, o herege medieval tratava-se do pagão bárbaro convertido à cristandade latina, e os povos indígenas do “Novo Mundo” da mesma forma não eram cristãos católicos. Além disso, os índios ainda afastavam-se muito mais da imagem do europeu branco católico, tanto pela sua diversidade linguística como pela nudez, crenças pagãs e demais relações sociais típicas das sociedades ameríndias. Inclusive, a tese de que os indígenas eram semijudeus, por mais estranha que pareça, foi cogitada para justificar o combate à infidelidade religiosa indígena (POUMARÉDE, 2004).

Todo discurso de Sepúlveda, doutor em arte e teologia pelo Colégio de São Clemente de Bolonha, fundamentava-se na ideia escravagista de Aristóteles, justificando a dominação dos indígenas pelos espanhóis (POUMARÉDE, 2004). A base de argumentos de Sepúlveda repousava em duas técnicas, como afirmam Martinez e Santamaria-Bens (2004, p. 564, grifo nosso): “1) altera algunos elementos Del discurso aristotélico y 2) recurre a cronistas que tenían una percepción negativa Del indio. Utiliza este término con el propósito de justificar La guerra contra los indios.”¹³ A dominação dos povos indígenas e sua conversão eram plenamente justificadas por Sepúlveda entre as causas justas da guerra. Como observa Garcia-Pelayo (1987), todos os casos implicavam em guerra justa: legítima defesa; reconstituição de bens roubados; o castigo

13 “1) altera alguns elementos do discurso Aristotélico e 2) recorre a cronistas que tinham uma percepção negativa do índio. Utiliza essa designação com o propósito de justificar a guerra contra os índios”.

de malfeitores; o combate à heresia; a superioridade cultural. Nesse último caso enquadrava-se a questão dos povos indígenas, naturalmente inferiores aos espanhóis. Como escreve o próprio Sepúlveda (1987, p. 111, grifo nosso): “*Tales son en suma la índole y costumbres de estos hombrecillos tan bárbaros, incultos es inhumanos, y sabemos que así eran antes de la venida de los españoles [...]*”¹⁴ Silva Filho (2005, p. 236) assinala que havia uma premissa básica no pensamento de Sepúlveda, a noção da inferioridade dos índios, como se estivessem a meio caminho, entre os homens e os animais. Como relata Bruit (1995, p. 126), Sepúlveda deixa isso muito claro em sua defesa no debate de Valladolid, “[...] porque são, ou menos eram antes de cair sob domínio dos cristãos, todos bárbaros em seus costumes e a maior parte por natureza”. Para Sepúlveda, historiador oficial de Carlos V, e, destaca-se, preceptor do futuro rei Felipe II, os índios encontravam-se como sub-homens. Em seu Tratado “*Democrates alter*”, declarou que os indígenas eram mesmo bárbaros e cruéis, por isso estava legitimada a guerra de conversão contra eles (POUMARÉDE, 2004, p. 118). Segundo Gonzalez (1984, p. 211, grifo nosso), o livro de Sepúlveda, “*Democrates alter*”, foi analisado e debatido pelos escolásticos da Universidade de Salamanca, sendo condenado “[...] *el aristocratismo natural implícito en la teoría aristotélica de la esclavitud, a la que se adscribía Sepúlveda*”.¹⁵

Nesse sentido, é evidente a utilização da teoria escravista de Aristóteles por parte de Sepúlveda, muito bem relatada por Garcia-Pelayo (1987, p. 29, grifo nosso), quando descreve: “*La primera justificación de la guerra com los indios esta constituída por el cumplimiento de la ley natural, entendida en el sentido aristotélico, ya indicado, de dominio de lo perfecto sobre lo imperfecto [...]*”¹⁶ O autor acrescenta ainda: “*Para ser rectamente aplicada esta doctrina se exigen, pues, dos condiciones; el estado de barbarie de los indios y la superioridad de los españoles. Ambas son extensamente desarrolladas por Sepulveda.*”¹⁷

14 “Tais são em suma a índole e costumes desses homenzinhos tão bárbaros, incultos e não humanos, e sabemos que assim eram antes da vinda dos espanhóis [...]

15 “[...] o aristocratismo natural implícito na teoria aristotélica da escravidão, à qual se inscrevia Sepúlveda”.

16 “A primeira justificação da guerra com os índios está constituída pelo cumprimento da lei natural, entendida no sentido aristotélico, já indicado, de domínio do perfeito sobre o imperfeito [...]

17 “Para ser perfeitamente aplicada essa doutrina exige-se, pois, duas condições: o estado de barbárie dos índios e a superioridade dos espanhóis. Ambas são extensamente desenvolvidas por Sepúlveda”.

As palavras de Sepúlveda (1987, p. 106-107, grifo nosso) não deixam dúvidas da sua concepção sobre os ameríndios:

Compara ahora estas dotes de prudência, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión, con las que tienen esos hmbrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad; que no solo no poseen ciência alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningun monumento de su historia sino cierta obscura y vaga reminiscência de algunas cosas consignadas em ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaros. Pues si tratamos de las virtudes, qué templanza ni qué mansedumbre vas á esperar de hombres que estaban entregados a todo género de intemperancia y de nefandas liviandades, y comian carne humana? Y no vayas a creer que antes de la llegada de los cristianos vivian en aquel pacifico reino de Saturno que fingieron los poetas, sino que por el contrario se hacían continua y ferozmente la guerra unos a otros con tanta rabia, que juzgaban de ningun precio la victoria si no saciaban su hambre monstruosa con las carnes de sus enemigos, ferocidad que entre ellos es tanto más porttensiva quanto más distan de la invencible fiereza de los escitas, que también se alimentaban de los cuerpos humanos, siendo por lo demás estos indios tan cobardes y tímidos, que apenas pueden resistir la presencia de nuestros soldados y muchas veces, miles y miles de ellos se han dispersado huyendo como mujeres delante de muy pocos espanoles, que no llehaban ni siquiera al numero de ciento.¹⁸

18 “Compara agora essas qualidades de prudência, entendimento, magnanimidade, temperança, humanidade e religião, com as que têm esses homenzinhos nos quais apenas encontrarás vestígios de humanidade; que não somente não possuem ciência alguma, mas que sequer conhecem as letras, nem conservam nenhum monumento de sua história, senão certa obscura e vaga reminiscência de algumas coisas assinaladas em certas pinturas, e tampouco têm leis escritas, a não ser noções e costumes bárbaros. Então, se tratamos das virtudes, que temperança e que mansidão esperas de homens que estavam entregues a toda espécie de irreflexão e de vergonhosas leviandades, e comiam carne humana? E não creias que antes da chegada dos cristãos viviam naquele pacífico reino de Saturno que supuseram os poetas, mas, que ao contrário, faziam-se contínua e ferozmente a guerra uns aos outros com tanta raiva, que julgavam sem preço a vitória e saciavam sua fome monstruosa com as carnes de seus inimigos, ferocidade que entre eles é muito mais espantosa à medida que se diferenciam da inexpugnável crueldade dos Escitas, que também se alimentavam dos corpos humanos, sendo dessa forma esses índios tão covardes e tímidos, que dificilmente podem resistir à presença de nossos soldados e muitas vezes, milhares e milhares deles tem-se dispersado fugindo como mulheres diante de pouquíssimos espanhóis, que não chegavam nem sequer a um cento”.

Apesar da ilustre defesa de Las Casas, Sepúlveda (1987, p. 117, grifo nosso), citando a antropofagia, o aborto, a idolatria, os crimes sexuais, questiona indignado: *“Como han podido, pues, otros teólogos de gran nombre negar a los príncipes cristianos la facultad de someter a su dominio a los paganos que habitan aquellas regiones donde nunca há llegado a penetrar el império de los romanos ni el nombre cristo?”*¹⁹

Como afirma Poumaréde (2004, p. 118), “[...] transformar os índios em seres desprezíveis e perversos a fim de explorá-los sem nenhuma preocupação de reprovação nem nesse mundo nem no outro: esse foi o objetivo do cânone de Cordoue, Ginés de Sepúlveda”.

Ainda complementa Silva Filho (2005, p. 236) que “[...] na visão de Sepúlveda, a conquista, na verdade, é um ato emancipatório, porque permite ao bárbaro sair de sua barbárie” e, de certa forma, esse era o pensamento dominante, quando não pior. A grande discussão entre Sepúlveda e Las Casas era quanto ao uso da violência e da escravidão natural dos povos indígenas, ou seja, a conversão pelo soldado ou pelo missionário, pela espada ou pela Bíblia. Nessa direção, observa Dussel (1993, p. 860) que não é possível “[...] duvidar que todos os que andam vagando fora da religião cristã estão errados e [...] não devemos duvidar em afastá-los dele por um medo qualquer ou mesmo contra sua vontade, e, não fazendo isso, não cumprimos a lei da natureza nem o preceito de Cristo.”

Francisco de Vitoria (2006, p. 83) assim também pensa: “Se for proposta a fé cristã aos índios de modo provável, ou seja, com argumentos prováveis e razoáveis com uma vida honesta [...] estão obrigados a aceitar a fé em Cristo sob pena de pecado mortal”.

Para os colonizadores, a questão da religião foi um dos principais fatores da condição de barbárie dos indígenas. Como ensina Suess (1992, p. 10), não se deve associar “[...] a violência da Conquista ao caráter nacional de espanhóis ou portugueses. Na avaliação da Conquista Espiritual das Américas, não está em jogo a crueldade de uma ou outra nação europeia, mas, sobretudo, a ambivalência do próprio cristianismo”. Percebe-se que o problema da barbárie dos hereges medievais se transporta para os povos indígenas da América em uma versão ainda mais

19 “Como puderam, pois, outros teólogos de grandes nomes negarem aos príncipes cristãos o direito de submeter sob seu domínio os pagãos que habitam aquelas regiões aonde nunca chegou a penetrar o império dos romanos nem o nome Cristo?”

radical de desumanidade. O cristianismo centrado no eixo católico europeu foi um profundo fomentador da ideia da barbárie. Suess (1992, p. 11) reforça a ideia quando sustenta: “A conquista espiritual das Américas, em sua globalidade, não representa ruptura, mas a continuidade da prática missionária dos séculos pós-constantinos.” Em vez dos judeus, dos mouros, dos hereges ou dos ciganos, agora eram os índios na versão plena da barbárie e do atraso.

É importante destacar que Las Casas, em sua defesa sistemática e histórica dos índios, em resposta a Sepúlveda, atribuiu quatro sentidos à ideia de barbárie, classificando-a em: povos por natureza ferozes, dominados pela desordem, degenerados, piores que as próprias bestas; povos que não dominam a linguagem, carecedores do conhecimento das letras, mas que possuem governos e justiça; povos que, por seus maus costumes, tornam-se bárbaros; os que se encontram distantes da fé cristã. Para Las Casas os povos indígenas são bárbaros apenas porque não conhecem a linguagem, “E assim fica declarado, demonstrado e abertamente concluído, que todas estas gentes de nossas índias são bárbaros *secundum quid*, porque, não tendo exercício nem estudo das letras, tinham reinos e governos, obediência e submissão, e se regiam por leis e justiça” (BRUIT, 1995, p. 130). Para Las Casas, Sepúlveda, “[...] seja por ignorância, ou por malícia, adulterou contra essas gentes a doutrina de Aristóteles [...]” (BRUIT, 1995, p. 130). Contudo, Sepúlveda apoiava-se profundamente em Aristóteles e nos argumentos da idolatria e dos sacrifícios humanos como prova da condição bárbara indígena.

Percebe-se que a doutrina de Aristóteles foi fundamental para a discussão sobre a natureza jurídica dos indígenas e a respectiva barbárie apontada para as gentes das Índias. E que, como destaca Gerbi (1996, p. 75), “As melhores intenções para com os indígenas terminam por confirmar-lhes a inferioridade e o avassalamento”.

Francisco de Vitória e a escola de Salamanca

Além de Francisco de Vitoria ser um dos fundadores do Direito das Gentes (VILLEY, 2005), representa a influência e a importância da Universidade de Salamanca e da escolástica na Espanha. Antes mesmo de Grotius, Vitoria já havia formulado o conceito de “direito das pessoas” (POUMARÉDE, 2004). Tomista, defensor “[...] do senso da laicidade das fontes de conhecimento do direito, a aptidão dos infieis (em particular dos índios) para desfrutar

da soberania ou do *dominium*, o pluralismo dos Estados etc.” (VILLEY, 2005, p. 382), Vitoria participou ativamente das questões jurídicas e teológicas polêmicas de seu tempo. Como aponta Villey (2005), Vitoria pode ser definido como um conselheiro de Carlos V, escrevendo e dando pareceres sobre o luteranismo, colônias e divisões da Europa, até mesmo sobre o divórcio do rei Henrique VIII. Sobre a questão da ética e legitimidade da conquista e a polêmica sobre a natureza jurídica dos indígenas, Vitoria tornou-se o grande nome da época. Participava ativamente das discussões entre cronistas, colonizadores e bispos do México sobre “[...] *la racionalidad de los indios, los métodos de evangelización y los pretextos de conquistas armadas para la conversión de los infieles.*”²⁰ (PEREÑA, 1984, p. 294, grifo nosso). Como relata Pereña (1984, p. 294, grifo nosso): “*Por carta Del Emperador de 31 de enero de 1539 son remitidos a Vitoria los capítulos de dudas enviados por Zumárraga sobre La instrucción y conversión de los naturales de Nueva España*”.²¹

Vitoria foi chamado pelo próprio Carlos V a se manifestar sobre a polêmica da natureza jurídica e teológica dos nativos do “Novo Mundo”. E como declara Vitoria (2006, p. 37), toda a controvérsia e polêmica “[...] se difundiram por causa dos bárbaros do Novo Mundo, chamados popularmente de índios [...]”.

Para Vitoria, os índios não eram escravos por natureza, e ele refutava as teses da ordem concedida à Espanha pelo Papa e o uso da violência para a conversão (POUMARÉDE, 2004). Contudo, apesar de se opor a Sepúlveda e à ideia da condição animal dos índios, Vitoria sustentou a noção da fraqueza intelectual (*debilitas*) indígena e a necessidade da tutela e proteção da Espanha. Mesmo que as ideias de Vitoria tenham causado polêmica na época, “[...] *es absurdo suponer un enfrentamiento ente Vitoria y Carlos V, entre la Corona y Salamanca.*”²² (PEREÑA, 1984, p. 298, grifo nosso). Até mesmo porque, como assevera Pereña (1984, p. 299, grifo nosso), “*Francisco de Vitoria nunca acuso al Emperador Carlos V, ni cuestionó la legi-*

20 “[...] racionalidade dos índios, os métodos de evangelização e os pretextos de conquistas armadas para a conversão dos infieis”.

21 “Por carta do Imperador, de 31 de janeiro de 1539, são remetidos a Vitoria os capítulos de dúvidas enviados por Zumárraga a respeito da instrução e conversão dos nativos de Nova Espanha”.

22 “[...] é absurdo supor um enfrentamento entre Vitoria e Carlos V, entre a Coroa e Salamanca”.

timidade de la conquista. Era un postulado que daba por supuesto y desde el principio quiso dejar clara constancia”.²³ O autor acrescenta: “*La legitimidad de la conquista de las Indias, dice Vitoria, parece materia segura ya resuelta*”.²⁴

Em outro momento, Vitoria (2006, p. 38) expôs, inclusive, seu total apoio aos reis espanhóis, ao declarar que “[...] como o imperador Carlos é um príncipe justíssimo e muito religioso, não se pode acreditar que não tenham investigado e averiguado muito bem tudo o que pudesse afetar a segurança de seu Estado e de sua consciência”.

Vitoria manifestou-se contra a escravidão física dos indígenas e o uso da violência na conversão, admitiu constituírem os indígenas comunidades autônomas, baseado no *jus gentium*, mas não descartou a tutela dos índios pela Coroa da Espanha, justificando o domínio espanhol pela necessidade de proteção (PEREÑA, 1984). O próprio Vitoria defende o direito da Espanha de evangelizar os indígenas, “[...] *los cristianos tienen el derecho de predicar y anunciar el evangelho en las provincias de los indios.*”²⁵ (HERNANDEZ, 1984, p. 370, grifo nosso). Se no processo de levar a fé cristã os chefes indígenas reagissem com violência, estaria justificada a guerra justa (HERNANDEZ, 1984). É nesse sentido que argumenta Todorov (1993, p. 147), “Tornou-se um hábito ver em Vitoria um defensor dos índios; mas, se interrogarmos o impacto de seu discurso, em vez das intenções do sujeito, fica claro que seu papel é outro [...]”, ou seja, por outro lado justifica a colonização, pela necessidade da fé e da conversão.

Vitoria (2006, p. 44), em certo momento, afirmou: “[...] os índios, que certamente parecem pouco se diferenciar dos animais brutos, são absolutamente incapazes de governar”. Isso demonstra a percepção de Vitoria sobre a natureza indígena.

Nesse mesmo sentido, explica Urbano (2006, p. 27) que

Vitoria vai converter a escravidão natural em servidão civil, transformando um modelo natural e de difícil adequação na realidade de seu tempo, em um modelo cultural. O que é por natureza não pode ser modificado, porém para o servo civil é sempre possível [...].

23 “Francisco de Vitória nunca acusou o Imperador Carlos V, nem questionou a legitimidade da conquista. Era um postulado que certamente desde o princípio quis deixar clara constância.”

24 “A legitimidade da conquista das Índias, diz Vitoria, parece matéria segura já resolvida”.

25 “[...] os cristãos têm o direito de pregar e anunciar o evangelho nas províncias dos índios”.

Para Vitoria (2006, p. 57), a demência do indígena não era natural, e havia indícios de razão, pois, conforme asseverou o teólogo de Salamanca (2006, p. 57), “o fato de que pareçam tão atrasados e carentes de uso da razão se deve, creio eu, à sua má e bárbara educação, uma vez que entre nós também vemos camponeses pouco diferentes dos animais brutos”.

Portanto, essa educação aos indígenas foi promovida pelos missionários, capazes de conduzir aqueles povos do “Novo Mundo” à razão e à fé cristã. O discurso de proteção aos indígenas de Vitoria obedecia a contextos culturais e históricos óbvios do processo de ocupação e colonização. Inclusive, justificou a permanência da Espanha junto aos indígenas para salvá-los da barbárie: “[...] é evidente que agora, depois que lá se converteram muitos índios, não seria conveniente nem lícito que o príncipe abandonasse o governo daqueles territórios” (VITORIA, 2006, p. 109).

O que fica evidente, contudo, é que Francisco Vitoria tornou-se figura central na Escola de Salamanca, influenciando e formando teólogos e juristas como Domingo Soto, Melchor Cano, Martin de Ledesma, Diego Chaves, Vicent Barrón, Domingos de las Cuevas e Diego de Covarrubias. Para Pereña (1984), depois de Vitoria, Soto e Covarrubias são as principais fontes da Escola de Salamanca. Para Wolkmer (1998, p. 84). “Outro teólogo de Salamanca que granjeou prestígio a favor da legitimidade da causa indígena foi Domingo Soto, assumindo algumas posturas até mais extremadas do que seu mestre Vitoria”. De acordo com Villey (2005), foi Francisco Suárez, e sua doutrina, quem concluiu a grande obra de Salamanca. A escola de Vitoria chegou a formar a principal fonte teológica sobre a ética da Conquista, criando discípulos nas primeiras universidades americanas, uma verdadeira emigração intelectual.

1.4 ESCRAVISMO E BARBÁRIE NA ÁFRICA NEGRA

De outra forma, nesse período, o escravo africano também não era reconhecido como humano, sujeito de direito, mas como coisa, objeto, mercadoria. Como aponta Goreneder (1985, p. 47):

A característica mais essencial, que se salienta no ser escravo, reside na condição de propriedade de outro ser humano. Sigamos abreviadamente a argumentação de Aristóteles.

A produção, disse ele, precisa de instrumentos, dos quais são inanimados, e outros, animados. Todos os trabalhadores são instrumentos animados, necessários, porque os instrumentos inanimados não se movem espontaneamente (as lançadeiras não tecem panos por si próprios). O escravo, instrumento vivo como todo trabalhador, constitui ademais uma propriedade “viva”. A noção de propriedade implica a de sujeição a alguém fora dela: o escravo está sujeito ao senhor a quem pertence.

Novamente, a perspectiva aristotélica sobre a propriedade, em que o escravo é parte do senhor, extensão física do seu corpo (ARISTÓTELES, s/d, p. 42). Segundo Giordani (1967, p. 186) “Aristóteles sublinha que há pouca diferença entre o serviço que nos prestam os animais domésticos e os escravos, pois ambos nos são úteis por sua força corporal”.

Nesse mesmo sentido, Montesquieu (1973, p. 221) reforça a ideia da escravidão, definindo que esta, “[...] propriamente dita é o estabelecimento de um direito que torna um homem completamente dependente de outro, que é o senhor absoluto de sua vida e de seus bens”; ou seja, a sujeição pessoal total, a despersonalização do indivíduo, a redução à condição não humana. A visão mais radical de barbárie é a desconstituição de sua condição humana, a coisificação de sua natureza, reduzi-lo a objeto, não pessoa, não humano. Como observa Vainfas (1986, p. 34), “No ponto de partida, a nossa reflexão se remete ao tráfico. A captura, a escravização e a venda do africano reduziam-no, desde logo, a uma mercadoria, retificando-o, num processo violento de desculturação e despersonalização”. O escravo poderia ser vendido, alugado, doado, penhorado, enfim, todos os exercícios que o proprietário possui sobre seu bem. A condição de mercadoria e objeto do escravo negro era explícita nas relações jurídicas, absolutamente em todo o processo colonial. As legislações escravagistas do período colonial legitimam a desconstituição humana do escravo, mesmo que em algumas ocasiões e lugares procurassem amenizar a contradição instalada entre pessoa e objeto, escravo e mercadoria. Como descreve Davis (1970, p. 74), “Até bem dentro do século XVIII, não era crime, na Carolina do Sul, um proprietário matar ou mutilar seu escravo no decorrer do castigo”.

O escravo era objeto quando estivesse na condição de vítima, mas como agressor adquiria a condição de sujeito, de agente do crime. Era uma posição dúbia e cheia de contradições. Essa oposição entre coisa e pessoa, como destaca Malheiro (1866-1967, p. 28), fica evidente no tratamento diferenciado do escravo negro, pois em relação à “lei penal, o escravo, sujeito

do delito ou agente dele, é um ente humano, um homem enfim, igual pela natureza aos outros homens livres seus semelhantes. Responde, portanto, pessoal e diretamente pelos delitos que cometa [...]”.

Contudo, quando fosse vítima, acrescenta o autor, o “[...] ofensor fique sujeito a indenizar o senhor; nesta última parte, a questão é de propriedade, mas na outra é de personalidade”.

Para criminalizar e castigar o escravo reconhecia-se sua capacidade jurídica, sua condição humana, mas, contraditoriamente, ele poderia sofrer todas as violações por parte de seu senhor, e, mesmo quando surgiram, por uma preocupação exclusivamente comercial e econômica – pois um escravo cruelmente açoitado significava algum dia sem trabalho – leis que regulamentavam os castigos e reconheciam alguns direitos aos escravos africanos, essas legislações, em sua maioria, não eram cumpridas. Como assinala Gorender (1985, p. 55) em relação a crimes praticados no Brasil contra escravos, “No século XIX, se a denúncia do crime chegasse a alguma autoridade judiciária, esta ficava conivente com o criminoso e atribuía a morte do escravo a acidente ou suicídio”. Eram Tribunais compostos por brancos, nos quais, também, os brancos eram ouvidos. Os poucos processos instaurados eram arquivados e esquecidos (GOULART, 1971).

Trata-se, na essência, de desconstituição da condição humana e da configuração da barbárie. Faz sentido no aspecto de que o bárbaro significa o diferente, o estranho, o incompreensível. A estranheza é tanta, que a intolerância com a diferença chega a desfigurar sua condição humana. A escravidão, em sua natureza, é a negação da humanidade do Outro. A falta de liberdade absoluta significa sua condição de fera, besta, prisioneira de sua natureza bárbara.

A escravidão, para Davis (1970, p. 46) possui três elementos constitutivos “[...] sua pessoa é propriedade de outro homem, sua vontade está sujeita à autoridade do seu dono e seu trabalho ou serviços são obtidos através da coerção”. Falta, ainda, o caráter da hereditariedade, que, via de regra, condena sua prole e gerações futuras à mesma sina e destino.

O negro, nos porões dos navios negreiros, vinha participar do projeto colonizador do “Novo Mundo”, reforçando a ideia da barbárie. Não eram humanos, eram escravos, portanto bárbaros. A condição de inferioridade absoluta do escravo negro definia a sua situação ante o europeu, humano e civilizado. De acordo com Silveira (1999, p. 97), a melhor escrita sobre a condição do escravo africano é redigida por ninguém menos que Montesquieu, quando declara

que “[...] possuem o nariz tão chato que é quase impossível ter compaixão deles. [...] É impossível admitir que essas pessoas sejam homens [...]”. Ainda, salienta que Voltarie (1999, p. 97) observou que “A grande questão entre eles (os negros) é se são descendentes dos macacos ou se os macacos descendem deles. Nossos sábios disseram que o homem é a imagem de Deus: eis aqui uma curiosa imagem do Ser eterno [...]”.

Um dos maiores naturalistas da França no século XVIII, conde Buffon, em sua famosa obra “*Historia natural*”, preocupou-se em explicar os tipos humanos, e, sobre os negros africanos descreveu, segundo as palavras de Silveira (1999, p. 101):

Apesar de não ter nenhum conhecimento consistente sobre a África, Buffon se arriscou a traçar do africano um retrato “divertido” porém massacrante. Para ele, o negro seria desprovido de imaginação, sempre rejeitando o progresso e a mudança, limitando-se a imitar servilmente seus antepassados; seria incapaz até mesmo de cultivar as férteis terras onde vivia. A única vantagem dos africanos sobre os americanos, segundo a versão buffoniana, é que os negros seriam capazes de escapar da sua eterna preguiça e indolência [...] para cercar as mulheres. Contudo morreriam jovens, mergulhados desde muito cedo na esbórnica, esgotando-se rapidamente em virtude da sua exorbitante atividade sexual. Este retrato “picante” do “africano” estava destinado a ter um duradouro sucesso.

É interessante observar que a escravidão negra comparada à indígena permaneceu em desvantagem em todo o período colonial, pois se, em redutos da Igreja, surgiram vozes em defesa da causa indígena, o mesmo não ocorreu com o escravismo africano, com raríssimas ou quase inexistentes exceções. Ressalta-se também, que, ao contrário dos ameríndios, como observa Gorender (1985, p. 125), “[...] os africanos chegaram ao Brasil já destribilizados, arrancados do meio social originário e convertidos à força em indivíduos dessocializados”. É importante mencionar que eram africanos de várias etnias, com culturas heterogêneas, línguas e costumes diferentes. Mesmo assim, como bem destaca Vainfas (1986, p. 80), “Ao contrário da indígena, a escravidão africana nunca chegou a ser questionada nesta época, sendo objeto de simples observações, ou surgindo como solução para o trabalho na colônia em face dos limites que a sujeição de nativos impunha aos senhores”. Poucos, como Anchieta, Cristóvão Gouveia, Antonio Vieira, Jorge Benci, Nuno Marques Pereira e Manuel Ribeiro da Rocha, chegaram a debater a legitimidade do escravismo africano. A própria Igreja, durante o período colonial, manteve-se

silenciosamente omissa diante da condição do escravo negro e, muitas vezes, legitimando a escravidão com base no sofrimento deste, como defendia Pe. Antonio Vieira (1633, p. 30-31), por exemplo: “em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado [...] porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na Sua cruz, e em toda a Sua paixão. A Sua cruz foi composta de dois madeiros, e a vossa em um engenho é de três”.

E, mais adiante, acrescenta, “Os ferros, as prisões, os açoites, as chapas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio”.

Goulart (1949) resume a posição diferenciada da Igreja quanto aos indígenas e aos africanos, considerando que a política do Vaticano era de proteção aos índios americanos e de aprovação da escravidão negra. Todavia, essa proteção da Igreja aos indígenas deve ser interpretada em relação à escravidão negra, pois a violência na conversão dos povos indígenas foi aceita pela Igreja, como também não impediu que os índios sofressem durante séculos todas as formas de massacre. O que se quer afirmar é que, de certa forma, a Igreja adotou políticas em relação à questão indígena, promoveu debates e discussões, enquanto que, no que diz respeito à escravidão africana, foi completamente omissa e conivente com os interesses econômicos coloniais. Gorender (1985, p. 128) observa que, enquanto os índios contavam “[...] em sua defesa com os dominicanos e jesuítas e com o próprio Vaticano, os negros tiveram desde cedo sua escravização sancionada pela Igreja Católica. Os jesuítas, não só recomendaram o emprego de africanos no Brasil como exploraram escravos negros”.

Percebe-se que o tratamento da Igreja quanto à escravidão indígena e negra no processo colonial foi diferenciado. Dussel (1979, p. 278) ainda observa que “A Igreja considera o índio como homem, no amplo sentido metafísico e antropológico, mas ao mesmo tempo considera-o socialmente incapaz de igualar-se aos espanhóis [...]”. Mesmo que de uma humanidade diminuída, infantil e ainda vazia, um movimento expressivo da Igreja trabalhou para o reconhecimento da humanidade indígena, entretanto destruindo culturalmente os inúmeros povos ameríndios. Quanto aos escravos negros, a condição dos africanos teve outro tratamento e outra perspectiva, não apenas econômica, mas também antropológica.

Durante o Brasil colonial, por exemplo, não houve um só tratado preocupado com a escravidão africana (VAINFAS, 1986). A escravidão dos indígenas foi objeto de polêmica, so-

bretudo entre jesuítas, diferentemente do que ocorreu com a escravidão negra, que, a rigor, não foi motivo de preocupação ou dúvida. De acordo com a carta de Luís Brandão, jesuíta e reitor do Colégio de Luanda, enviada para o jesuíta Alonso de Sandoval, em 1611, nota-se o relativo consenso entre os jesuítas sobre o escravo negro, “[...] Nunca consideramos este tráfico ilícito. Os padres do Brasil também não, e sempre houve, naquela província, padres eminentes pelo seu saber”. E afirma ainda, “[...] Assim, tanto nós como os padres do Brasil compramos aqueles escravos sem escrúpulos [...]. Na América, todo escrúpulo é fora de propósito”. (HOORNAERT; AZZI, 1979, p. 261).

Até a presença dos escravos africanos nas igrejas era proibida, ou porque eram pequenas, ou porque os senhores reclamavam do mau cheiro (LEITE, 1938-1950). Por isso, em alguns engenhos, havia igreja somente para os negros, geralmente conhecida como capela dos pretos.

Da mesma forma que os indígenas, os povos africanos foram violentamente condenados pela Igreja em virtude das suas manifestações religiosas e da variedade de sua fé. E, naturalmente, o processo da conversão foi mediante a imposição da força e do castigo. O paganismo dos negros africanos era também um dos critérios de identificação da barbárie. Como cita Benci (1977, p. 56): “Entre essas gentes há gente que mais tem de bruto que de gente. Há alarves em Guiné tão rudes e boçais, que só o vosso poder (dos senhores) lhes poderá meter o Padre Nosso na cabeça”.

No Brasil, por exemplo, os letrados coloniais estavam convencidos da legitimidade da escravidão africana, a preocupação era apenas tornar a escravidão negra mais duradoura, mais estável, mais produtiva e menos violenta (VAINFAS, 1986). O próprio Gobineau, em visita ao Brasil, afirmou “[...] o que é fato, é a completa ausência de qualquer educação moral entre os negros, sua depravação natural que é absoluta e a reação que ela provoca entre os senhores.” (READERS, 1976, p. 114). Trata-se da pior visão sobre os negros, sua permanente condição fora do círculo da humanidade. E pode-se constatar com que intensidade isso se estabeleceu, ao observar o que Gobineau concluiu: “No Brasil, como em todo o resto da América, a escravidão causou maior mal aos possuidores de escravos do que aos próprios escravos” (READERS, 1976, p. 114).

Nunca havia ocorrido uma experiência de escravidão em um número tão elevado e de maneira tão sistematicamente organizada (SILVA FILHO, 2005). Como destaca Vainfas

(1986, p. 32), “[...] trabalho compulsório às populações nativas e aos africanos, capturados e vendidos como escravos nas colônias, em ritmo e volume até então inéditos”. O cruel tráfico negreiro característico no início da Modernidade marca a maior experiência histórica de escravismo, inclusive, muitos nomes importantes do renascimento e da ilustração eram acionistas do comércio de escravos, entre eles Voltaire, uma das personalidades mais consagradas de Europa do século XVIII. Para Gobineau, em seu Ensaio, a raça negra era ainda inferior à amarela (SILVEIRA, 1999), ou seja, os escravos africanos estavam na escala mais inferior e barbarizada da condição humana. O negro “[...] é um animal que come o máximo possível e trabalha o mínimo possível”, escreveu Gobineau (SILVEIRA, 1999, p. 109). Na obra “*La psychologia ethnique*”, um dos grandes médicos, escritor e homem público, Charles Letourneau, observou sobre os negros “Em geral, a repetição rotineira e diária das mesmas práticas criou, entre os pretos selvagens, hábitos maquínicos, que adquiriram uma potência análoga à dos instintos animais” (SILVEIRA, 1999, p. 120).

Nesse sentido, observa-se que o processo da formação do conceito da barbárie é radicalmente presente nos ciclos históricos do Ocidente. Desde a antiguidade grega e romana, nas perseguições religiosas medievais e no encontro dos colonizadores com os povos indígenas e nativos africanos, a ideia da barbárie é recorrente. No próximo capítulo, analisar-se-á de que forma epistemológica o conceito da barbárie foi implantado no colonialismo e na fundação da Modernidade, identificando os discursos relacionados ao binômio civilização e barbárie.

2 EPISTEMOLOGIA (DES)COLONIAL DA BARBÁRIE

A concepção da barbárie assume caráter fundamental na Modernidade, como categoria oposta do projeto civilizatório iluminista. As teorias fundantes da Modernidade, a vontade universalista e dominadora, fazem da barbárie o principal recurso de justificação do colonialismo. Barbárie e colonialismo se confundem, tanto em seus pressupostos teóricos como na prática da experiência histórica. Nesse sentido, a civilização como cultura dos modos da corte, como repressão dos sentidos, privatização dos corpos e, acima de tudo, como ideia de supremacia da humanidade, ápice da trajetória humana, surge na Modernidade, e do colonialismo se utiliza para massacrar e assassinar milhares de povos; ou seja, civilização e Modernidade são pleonasmos, e barbárie e colonialismo dão as mãos no processo histórico genocida da política eurocêntrica.

2.1 BARBÁRIE E O PROCESSO CIVILIZADOR NO PROJETO DA MODERNIDADE: AUTOCONSCIÊNCIA DA CORTE E CULTURA DOS COSTUMES

Há, portanto, uma barbárie que toma forma e se desencadeia com a civilização. (MORIN, 2009, p. 15)

O iluminismo se relaciona com as coisas assim como o ditador se relaciona com os homens. Ele os conhece, na medida em que os pode manipular. (HORKHEIMER, 1991, p. 7)

[...] “civilização moderna” é, por essa razão, um pleonasmo. (BAUMAN, 1998, p. 7)

Contexto histórico: modernidade, formação do Estado e iluminismo

O curioso nesse momento histórico do Ocidente é a oposição contraditória que se instala. Por um lado, o projeto do humano civilizado, os costumes da corte, o indivíduo iluminado pelo racionalismo, e por outro, milhares de pessoas condenadas à condição não humana: índios e negros – multidão de seres açoitados pela etiquetagem da barbárie. De início, é significativo ressaltar que o processo histórico de afirmação do homem racional, cognitivamente fundado no Iluminismo, fortaleceu o modelo civilizatório, em oposição à diversidade humana, tida como bárbara e selvagem. A filosofia iluminista possui um caráter tipicamente enciclopedista, catalográfico, no sentido de organizar a humanidade com base no referencial das luzes. A consciência do progresso e da superioridade acompanha o espírito expansionista do colonialismo. Como bem aponta Cassirer (1994, p. 22), “É nesse sentido que se apresenta, para o conjunto do século XVIII, o problema do ‘progresso’ intelectual. Não existe um século que tenha sido tão profundamente penetrado e empolgado pela ideia de progresso intelectual quanto o Século das Luzes”.

O Iluminismo é a síntese de um processo histórico, do renascimento científico, das reformas protestantes e da fundação do Estado. A expansão do progresso intelectual norteia-se em um sentido qualitativo, deseja atingir os selvagens e bárbaros pela luz da razão, tomando por base uma concepção particular de racionalidade. Como assevera Gerbi (1996, p. 132):

A Europa das luzes, em sua decisiva tomada de consciência de si própria como civilização nova e característica, com uma missão universal e não mais apenas e simplesmente cristã, dava-se conta da necessidade de enquadrar em seus esquemas aquele mundo transoceânico que havia retirado das trevas, do qual dera uma primeira e sumária impressão, que quase não possuía relações exceto com a própria Europa e que, depois de haver desfeito as ilusões de seus primeiros apologistas do século XVI, parecia novamente oferecer paradigmas exemplares de vida e promessas de futuro esplêndido.

A própria formação do Estado, a justificativa teórica do contrato, possui em comum em Hobbes, Locke e Rousseau a concepção do estado de natureza, e esse estado se assemelha em muito ao da selvageria e da barbárie. Nesse sentido, o Estado Moderno pode ser pensado como

uma ficção política de combate à barbárie, dentro da perspectiva do projeto civilizatório. Apesar de aspectos particulares entre os contratualistas, o estado de natureza deve ser superado e resolvido pelo contrato. Sair do estado de natureza e contratar com o Estado é uma outra forma de trocar a barbárie pela civilização. Como assinala Cassirer (1994, p. 359), “O contrato social encarrega-se dessa nova construção: ele transformará o atual estado de coerção em estado de razão, a sociedade que é obra da necessidade cega numa obra de liberdade”. Fora do Estado, é a vida irracional, selvagem, bárbara. Em relação a isso, indicam Castan, Lebrun e Chartier (1991, p. 23), “[...] por um lado, faz das mutações do Estado e de seus efeitos sobre o espaço social o fator decisivo para entender como pôde se organizar uma nova divisão dos comportamentos”. A criação do Estado é elemento fundamental para a concepção de civilização na Modernidade.

Conceitos de civilização e cultura: francesa e alemã

O conceito de civilização não é pacífico e, por si só, implica mais de um sentido. Da mesma forma, pensar em civilização necessariamente significa pensar em barbárie, pois ambos os termos se apoiam de forma mútua, sendo impossível trabalhar com um e desprezar o outro. A civilização se explica pela barbárie, e vice-versa. De um modo geral, a civilização carrega consigo um sentido avançado de sociedade tecnológica, fundamentada em valores morais e práticas sociais distintas. Implica uma diversidade de razões e práticas, difundidas tipicamente na sociedade europeia do início da Modernidade. Como aponta Elias (1994, p. 23):

O conceito de “civilização” refere-se a uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes. Pode se referir ao tipo de habitações ou à maneira como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. Rigorosamente falando, nada há que não possa ser feito de forma “civilizada” ou “incivilizada”. Daí ser sempre difícil sumariar em algumas palavras tudo que o que se pode descrever como civilização.

É de se considerar que a noção de civilização foi fundamental para as principais teorias surgidas na Modernidade, tanto para o materialismo histórico, para o evolucionismo das espé-

cies, como para a reflexão psicanalítica do mal-estar civilizatório. Nesse sentido, tanto Marx e Darwin quanto Freud utilizaram uma concepção de civilização como base teórica.

Para Elias (1994, p. 18), o termo civilização não significa que o “[...] modo civilizado de comportamento é o mais avançado de todos os humanamente possíveis, nem pela opinião de que a ‘civilização’ é a pior forma de vida e que está condenada ao desaparecimento”, mas simplesmente civilização é um período infalivelmente típico de uma sociedade tecnológica e industrial, baseada em uma racionalidade própria, que tem como origem a formação dos Estados nacionais e uma cultura de costumes das cortes. Civilização é um paradigma sociocultural, com problemas e virtudes. A posição pessoal de Elias (1994, p. 19) é que, “[...] nos metemos, através da civilização, em certos emaranhados desconhecidos de povos menos civilizados. Mas [...] são, por seu lado, atormentados por dificuldades e medos dos quais não mais sofremos, ou pelo menos não no mesmo grau”.

Mas, de qualquer modo, a palavra civilização surge de uma compreensão etnocultural e histórica. É um termo complexo e cheio de ambiguidades e que, por longos séculos, foi empregado em um sentido etnocentrista e impregnado deste sentido. A oposição civilização e barbárie traduzem o dilema entre o bem e o mal, sendo o “eu” eternizado pelo bem, e o outro, pelo mal. Essa é a tese evolucionista difundida pela Modernidade, presente, praticamente, em todos os círculos intelectuais. Importa destacar que originariamente o termo civilização foi utilizado de forma distinta entre ingleses e franceses em contraposição ao sentido empregado pelos alemães. A palavra civilização significa, para a tradição do pensamento inglês e francês, o orgulho e o progresso do Ocidente, o sentido mais amplo e superior da humanidade. Como destaca Elias (1994, p. 24), “Já no emprego que lhe é dado pelos alemães *Zivilisation*, significa algo de fato útil, mas, apesar disso, apenas um valor de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana”. E complementa o autor “A palavra pela qual os alemães se interpretam, que mais do que qualquer outra expressa-lhes o orgulho em suas próprias realizações e no próprio ser, é *Kultur*”.

O termo alemão *Kultur*, em comparação com a palavra “civilização”, possui um sentido mais limitado, explicando muito mais os valores fechados e superiores da sociedade, ou seja, os fatores intimamente ligados à identidade, geralmente concebidos como arte, religião e ciência. Enquanto que civilização tem para os franceses e os ingleses um sentido expansionista, uni-

versal, de progresso da humanidade em seus aspectos material e espiritual, o termo *kultur* está associado aos valores particulares da grandeza alemã. Nesse sentido, aborda Elias (1994, p. 25) que “Até certo ponto, o conceito de civilização minimiza as diferenças nacionais entre os povos [...] Em contraste, o conceito alemão de Kultur dá ênfase especial a diferenças nacionais e à identidade particular de grupos”. Dessa forma, civilização traz consigo uma ideia expansionista de grupos-colonizadores, enquanto o conceito de *Kultur* reflete a consciência de uma nação acerca de si mesma (ELIAS, 1994).

Irremediavelmente, o termo *Kultur* em sua concepção originária possui um sentido de talento e grandeza, qualidade especial da sociedade alemã, enquanto a ideia de civilização implica, de uma forma geral, valores, comportamentos, e conquistas dos Estados colonizadores francês e inglês. Elias (1994, p. 24) acrescenta ainda, nesse sentido, que “O conceito francês e inglês de civilização pode se referir a fatos políticos ou econômicos, religiosos ou técnicos, morais ou sociais. O conceito alemão de *Kultur* alude basicamente a fatos intelectuais, artísticos e religiosos [...]”. Ainda hoje, os termos civilização e cultura são utilizados de forma controvérsia. Nos estudos antropológicos prevalece a ideia da cultura como conjunto complexo de identidade da sociedade ou do povo, e civilização uma concepção particular do Ocidente e sobre o Ocidente. Tanto o conceito de civilização como o de *kultur* nascem, é claro, dos círculos intelectuais da classe média (ELIAS, 1994). Para os estudos sobre a barbárie, o termo civilização é o mais adequado, justamente pela pretensão universalista e generalista da concepção francesa e inglesa. A barbárie é a oposição à civilização, e não à *kultur* de tradição do pensamento alemão.

Civilização como autoconsciência da corte

A civilização surge com a formação dos Estados Nacionais, explicando a imagem do homem europeu, ou seja, francês e inglês, fruto do racionalismo cartesiano, do espírito das luzes, do projeto colonialista e da cultura dos costumes da corte. Civilização significa, como observa Elias (1994, p. 23): “[...] a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras [...]”.

Particularmente na França, berço do Iluminismo e da concepção do homem moderno, das letras e das ciências, a ideia de civilização está intimamente ligada ao complexo fenômeno do narcisismo da corte. A sociogênese do conceito de civilização na França assume a feição etnocêntrica e colonialista, todos os que se comportam conforme os padrões da corte são civilizados, e os outros são bárbaros, à margem do universo humano aceito. É nesse sentido que descreve Elias (1994, p. 54):

Civilisé era, como cultivé, poli, ou policé, um dos muitos termos, não raro usados quase como sinônimos, com os quais os membros da corte gostavam de designar, em sentido amplo ou restrito, a qualidade específica de seu próprio comportamento, e com os quais comparavam o refinamento de suas maneiras sociais, seu “padrão”, com as maneiras de indivíduos mais simples e socialmente inferiores. Conceitos como politesse ou civilité tinham, antes de formado e firmado o conceito civilisation, praticamente a mesma função que este último: expressar a auto-imagem da classe alta européia em comparação com outros, que seus membros consideravam mais simples ou mais primitivos, e ao mesmo tempo caracterizar o tipo específico de comportamento através do qual essa se sentia diferente de todos aqueles que julgava mais simples e mais primitivos. As palavras de Mirabeau deixam muito clara a extensão em que o conceito de civilização foi inicialmente uma continuação direta de outras encarnações da autoconsciência de corte: “Se eu perguntar o que é civilização, a maioria das pessoas responderia: suavização de maneiras, polidez, e as coisas assim.

O comportamento da corte se reveste de um significado social e expansionista em sua natureza. Trata-se do modelo de civilização que se forma e se acumula na Europa. A civilização não é nada menos que a autoprojeção desses costumes corporais da corte, fundamentada em razões racionais e estéticas específicas. Em relação a isso, pode-se pensar na civilização como um projeto estético, essencialmente fundamentado pelo mito fundador da modernidade. O comportamento da corte extrapola seu ambiente de origem e passa a ser adotado como modelo, não apenas de costume, mas como verdadeiro padrão de atitude humana e civilizada, pois ambos os termos se confundem na proposta da corte, do Iluminismo e dos colonizadores. Como explica Revel (1991, p. 197), “A corte faz da aparência sua regra social. O respeito, a etiqueta, a vestimenta, a palavra, a apresentação do corpo obedecem a essa mesma exigência de um reconhe-

cimento coletivo”. De acordo com o autor, “O perfume, o pó, a peruca produzem um corpo enfim conforme as expectativas do olhar social.”

Multiplicam-se, no final do século XVI, tratados e manuais de comportamento, tendo a corte como modelo perfeito: “A felicidade da corte e verdadeira beatitude do homem”, de Dampmartinn (1592); “A arte de bem educar a nobreza na virtude, nas ciências e em todos os exercícios adequados a sua condição”, de Grenaille (1642); “O espírito da corte”, de Bary (1662); “O guia dos cortesãos”, de Nervéze (1606); “Tratado da corte”, de Refuge (1616); “O honesto homem ou a arte de agradar a corte”, de Nicolas Faret (1630); “Novo tratado da civilidade que é praticado na França entre as pessoas honestas”, de Antoine de Courtin (1671).

Destes, é possível recortar duas ideias básicas do termo “*civilisation*” ou “*civilité*”: primeiramente, existe um modelo de comportamento, de padrão humano, de estilo de vida, e esse é o comportamento da corte, da polidez e da racionalidade do homem moderno europeu; por outro lado, esse modelo deve ser universalizado, ou seja, o mundo precisa ser civilizado, europeizado, conquistado (ELIAS, 1994). Aqueles que ainda não se encontram civilizados estão ao lado oposto da humanidade, a barbárie. É evidente que a ideia civilizatória, expansionista, muito favoreceu a economia exploratória da Europa, pois, por detrás do discurso da barbárie do outro, terras, tesouros e **riquezas foram saqueados de forma extraordinária. Inicia-se o processo de assimilação, massacre e desumanidade do Outro. A política colonial trata-se da luta da civilização contra a barbárie, do homem europeu iluminista contra o bárbaro. Como relata Silveira (1999, p. 98), “O indisfarçável desprezo pelo Outro levou iluministas e revolucionários a adotarem uma política colonial de assimilação social, jurídica e cultural, com imposição do modelo europeu de sociedade [...].”**

Cultura dos costumes e Erasmo de Roterdã

Um complexo conjunto de elementos compreende a noção de civilização: o entusiasmo pelas ciências; a ascensão da burguesia; a descoberta do “Novo Mundo”; as reformas religiosas; as teorias contratualistas fundadoras do Estado Moderno; e o padrão de comportamento das

cortes, principalmente a disciplina corporal, dos gestos externos, inclusive à mesa. Referente a isso, uma obra de grande influência nesse processo foi o livro de Erasmo de Roterdã, chamado “Da civilidade em Crianças”, publicado em 1530, o qual significou uma referência para o projeto civilizatório (ELIAS, 1994).

Tal foi a influência dessa obra de Erasmo, que se tornou um verdadeiro manual de comportamento externo civilizatório. Dessa forma, o bárbaro também era reconhecido por seus gestos, à distância. Como explica Revel (1991, p. 174) sobre o alcance da obra de Erasmo:

Tão logo publicada, A civilidade pueril torna-se um Best-seller pelos padrões do século XVI. Quase em seguida é reimpressa em Basileia, Paris, Antuérpia, pouco depois em Frankfurt, Leipzig, Cracóvia. É adaptada com maior ou menor liberdade, anotada em 1531 pelos humanistas Gisbertus Longolius em Colônia, organizada na forma de perguntas e respostas por Hadamarius em 1537, compilada ou ainda republicada sob forma de trechos selecionados; e sempre atinge públicos tidos como diferentes. Sobretudo, é logo traduzida para o alemão em 1531, para o inglês (edição bilíngue) no ano seguinte, para o francês e o tcheco em 1537, para o holandês em 1546. No total, um mínimo de oitenta edições e catorze traduções, várias dezenas de milhares de exemplares antes de 1600, produzidos e difundidos sobretudo na Europa setentrional, com excepcional concentração no norte da França, nos países baixos e Alemanha renana.[...] Tão logo é publicada, A civilidade pueril torna-se, pois, um bem comum. Mas não é apenas um grande sucesso de edição e, supomos, de leitura. O texto rapidamente se torna objeto de um trabalho coletivo que remaneja suas intenções e ao mesmo tempo redefine seus usos. Tais transformações ocorrem com grande rapidez e no essencial estão concluídas na década de 1550. Seus efeitos se farão sentir por muito tempo: até meados do século XIX.

Conforme assevera Revel (1991, p. 173), “A Civilidade pueril pretende ensinar a todos um código válido para todos”. Com seu tratado, Erasmo resgatou a antiga palavra “*civilitas*”, tendo, a partir de então, grande repercussão nos círculos intelectuais, como também nas camadas mais ricas da sociedade moderna em sua primeira fase. Inclusive, na tradução francesa a obra foi conhecida como “Civilização dos costumes” (ELIAS, 1994), indo muito além de um simples manual de educação de meninos – foi um projeto de civilização, no qual havia a preocupação com atitudes externas e formulação de etiquetas sociais. Era um padrão de comportamento com pretensão universal, discriminatório e de repercussão jurídica. Elias (1994, p.

70) descreve, comenta e cita a obra de Erasmo (1994, p. 70): “É mais decente pegar o catarro em um pano, preferivelmente se afastando dos circunstantes. Se, quando o indivíduo se assoa com dois dedos, alguma coisa cai no chão, ele deve pisá-la imediatamente com o pé. O mesmo se aplica ao escarro”. O autor observa que Erasmo também trata da disposição dos talheres, a maneira de usá-los, e de que modo a mesa deve ser posta. No que se refere a esse assunto, Elias (1994, p. 71) acrescenta:

Todos, do rei e rainha ao camponês e sua mulher, comem com as mãos. Na classe alta há maneiras mais refinadas de fazer isso. Deve se lavar as mãos antes de uma refeição, diz, Erasmo. Mas não há ainda sabonete para esse fim. Geralmente, o conviva estende as mãos e o pajem derrama água sobre elas. A água é às vezes levemente perfumada com camomila ou rosmaninho. Na boa sociedade, ninguém põe as mãos na travessa. É mais refinado usar apenas três dedos de uma mão. Este é um dos sinais de distinção que separa a classe alta da baixa. Os dedos ficam engordurados. “Dígitos unctos vel ore praelingere vel ad tunicam extergere... incivile est”, diz Erasmo. Não é polido lambê-los ou enxugá-los no casaco. Frequentemente se oferece aos outros o copo ou todos bebem na caneca comum. Mas Erasmo adverte: “Enxugue a boca antes.” Você talvez queira oferecer a alguém de quem gosta de carne que está comendo. “Evite isso”, diz Erasmo. “Não é muito decoroso oferecer a alguém alguma coisa semimastigada.” E acrescenta: “Mergulhar no molho o pão que mordeu é comportar-se como um camponês e demonstra pouca elegância retirar da boca a comida mastigada e recolocá-la na quadra. Se não consegue engolir o alimento, vire-se discretamente e cuspa-o em algum lugar.” E repete: “É bom se a conversa interrompe ocasionalmente a refeição. Algumas pessoas comem e bebem sem parar, não porque estejam com fome ou sede, mas porque de outra maneira não podem controlar seus movimentos. Têm que coçar a cabeça, esgaravatar os dentes, gesticular com as mãos, brincar com a faca, ou não podem deixar de tossir, fungar e cuspir. Tudo isto realmente tem origem no embaraço do rústico e parece uma forma de loucura.” Não exponha sem necessidade “as partes a que a Natureza conferiu pudor”. Alguns recomendam, diz ele, que os meninos devem “reter os ventos”, comprimindo a barriga. Não tenha receio de vomitar, se a isto obrigado, “pois não é vomitar, mas reter o vômito na garganta que é torpe”.

A utilização de garfos – introduzida apenas no final da Idade Média –, colheres, e o formato das facas, a maneira de cortar o pão ou servir a sopa, a velocidade do passo, tudo, até a atitude diante dos processos fisiológicos do corpo, passaram a ser recomendado, indicado, enfim, civilizado. Principalmente, o comportamento à mesa é fonte inesgotável do padrão

civilizatório. Como constata Flandrin (1991, p. 267), “*A primeira Histoire de La vie privée des français* [História da vida privada dos franceses], publicada em 1782 por Le Grand D’Aussy, abordava, em três volumes, somente hábitos alimentares e maneiras à mesa”.

A ideia de civilização encerra em si um padrão de nojo e de asseio. Como afirma Elias (1994, p. 133), “O garfo nada mais é que a corporificação de um padrão específico de emoções e um nível específico de nojo”. Inclusive o comportamento sexual assume, com a Modernidade, um caráter mais privado, escondido e envergonhado. Ocorre uma domesticação dos corpos, um processo de privatização da vida em todos os sentidos. A civilidade trata-se de um mecanismo de aprendizagem de distanciamento dos corpos (REVEL, 1991). Encerra em si a ideia de civilização uma atividade de castração e silêncio do corpo. Como observa Revel (1991, p. 165), “A individualização do sono, cada qual em sua cama, [...] as transformações das maneiras à mesa, que proíbem comer no prato comum e prescrevem o uso de utensílios pessoais constituem efeitos desse distanciamento dos corpos [...]”.

Evidencia-se que “[...] o século XVI é o de um intenso esforço de codificação e controle dos comportamentos. Submete-os às normas da civilidade, isto é, as exigências do comércio social. Existe uma linguagem dos corpos [...]” (REVEL, 1991, p. 169).

Nesse sentido, cita Elias (1994, p. 181) “Uma vez que no curso do processo civilizador o impulso sexual, como tantos outros, está sujeito a controle e transformação cada vez mais rigorosos, muda o problema que ele coloca”. O autor acrescenta também, “A pressão aplicada sobre adultos, para privatizar todos seus impulsos (em especial, os sexuais), a ‘conspiração de silêncio’, as restrições socialmente geradas à fala, o caráter emocionalmente carregado da maioria das palavras relativas a ardores sexuais [...]” faz parte do silenciamento do corpo e da educação civilizada.

Com o projeto civilizatório, ocorre um processo de privatização dos sentidos, uma domesticação dos gestos, uma padronização do comportamento, ditados pela cultura das cortes, parte da visão iluminista do humano. “Organiza-se ao redor do corpo uma esfera do silêncio e do segredo” (REVEL, 1991, p. 190). A noção do gosto assume uma feição de padrão humano. O projeto civilizatório da Modernidade possui um sentido também de paladar, de sabores e recatamento. Forja-se um “bom gosto”, frequentemente adotado pelos manuais da corte. Como escreve Flandrin (1991, p. 308), “O bom gosto é a primeira virtude social que, no âmbito da

vida mundana, refere-se tanto à interioridade quanto à aparência dos indivíduos”. E o bárbaro, ao contrário, corresponde ao avesso dessa etiquetagem, aquele que ainda está para ser civilizado pelas mãos dos missionários, dos soldados e, principalmente, pelos filósofos e doutores da lei, da estética e da ciência. Os homenzinhos da América, por exemplo, nus, muitos antropófagos, poligâmicos, morando em malocas no meio da selva, sem escrita, sem Estado, sem mercado, eram protagonistas da versão imaginada do bárbaro.

Montaigne e Rousseau

Em um sentido oposto, dois nomes fogem à regra, Michel Montaigne e Jean Jacques Rousseau. O primeiro, em seus Ensaio, em pleno renascentismo, fez outra interpretação sobre a diversidade étnica e humana. Por um aspecto, queria Montaigne criticar a sua própria sociedade, a crueldade praticada pelos colonizadores, como também a intransigência religiosa comum em seu tempo. Como pondera Martinez e Santamaria-Benz (2004, p. 572, grifo nosso):

*Montaigne generaliza La forma de vida Del indio y La aprovecha para criticar su propia cultura y La europea em general. Su posición refiere que: 1) el indio no es inferior, a diferencia de Sepúlveda quien considera que La condicion natural Del indio es ser “siervo por antureza” basada em uma supuesta inferioridad [...] 2) Pone em duda la crueldad de los indios: mientras Sepúlveda califica a los indios como crueles, este autor manifiesta una opinion similar a La de Las Casas, y cuestiona la crueldad de os espanoles com los indios.*²⁶

Ainda segundo Martinez e Santamaria-Benz (2004, p. 577), “*Montaigne compara a los indios con los españoles para determinar si el indio es bárbaro o no. Concluye que los españoles son aún más bárbaros que los indios por las inhumanas crueldades que éstos cometían.*”²⁷ Michel de

26 “Montaigne generaliza a forma de vida do índio e a aproveita para criticar sua própria cultura e a europeia em geral. Sua posição refere que: 1) o índio não é inferior, à diferença de Sepúlveda, o qual considera que a condição natural do índio é ser “servo por natureza”, baseada em uma suposta inferioridade [...] 2) Coloca em dúvida a crueldade dos índios: enquanto Sepúlveda qualifica os índios como cruéis, o autor manifesta uma opinião similar à de Las Casas, e questiona a crueldade dos espanhóis com os índios”.

27 “Montaigne compara os índios com os espanhóis para determinar se o índio é bárbaro ou não. Conclui que

Montaigne relativizou a ideia absoluta do que é humano, não dualizou civilização e barbárie, tampouco acompanhou a visão eurocêntrica da humanidade. Escreve Montaigne (1987, p. 59) que “Não são os bárbaros motivo de maior estranheza para nós do que nós para eles; [...] A razão humana é um amálgama confuso em que todas as opiniões e todos os costumes, qualquer que seja a sua natureza, encontram igualmente lugar”. E, como um etnógrafo, descreve enfatizando a relatividade dos costumes:

Em certa nação, as virgens exibem as partes do corpo que o pudor recomenda se sonegarem a vista, enquanto as mulheres casadas as cobrem e escondem cuidadosamente. Alhures, existe o costume (não sem relação com o precedente) de só se considerar obrigatória a castidade para a mulher casada. As solteiras podem entregar-se à vontade e quando emprenham porventura podem provocar o aborto, mediante drogas especiais e sem recorrer ao segredo. Em outros lugares, quando um negociante se casa todos os negociantes convidados à cerimônia dormem com a recém-casada, antes mesmo do marido; e quanto maior o número, maiores honras e consideração se lhe demonstram por sua coragem e resistência. Outros onde não se usam apenas anéis, nos lábios, nas bochechas e nos artelhos, mas ainda varetas de ouro, por vezes bem pesadas, enfiadas nos seios ou nas nádegas; e outros onde limpam os dedos nas coxas, nos testículos, na planta dos pés. E em certas regiões, choram a morte das crianças e festejam a dos velhos; noutras dormem no mesmo leito dez a doze homens com suas mulheres; noutras as mulheres que perdem seus maridos de morte violenta não podem casar novamente; noutras apreciam tão pouco a condição da mulher que matam as crianças do sexo feminino ao nascerem e compram dos vizinhos as mulheres de que precisam. [...] noutras cozinham o corpo do defunto e moem-no até que vire uma papa e então bebem-no com vinho; noutras a sepultura mais desejável é ser comido pelos cães [...] (MONTAIGNE, 1987, p. 59).

Portanto, a definição do correto, do civilizado, é uma questão significativamente dependente dos costumes. Montaigne, antes de todos, compreendeu, mesmo nos seus limites históricos, a relação entre cultura e razão humana. Chegou a apontar que o que está fora dos costumes parece-nos também fora da razão (MONTAIGNE, 1987).

os espanhóis são ainda mais bárbaros que os índios pelas desumanas crueldades que estes cometiam”.

Enquanto se travavam discussões teológicas infundáveis sobre a natureza selvagem dos índios e a justificativa da escravidão indígena entre as mais ilustres autoridades intelectuais da época, Montaigne se opôs à tese da civilização *versus* barbárie. Preferiu tratar por outro prisma a diferença humana, com base em uma perspectiva nesse sentido multiculturalista. Montaigne (1987, p. 101) explica que não via nada de bárbaro ou selvagem nos povos nativos da América, pois “[...] na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade, e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos”.

A frase de Lévi-Strauss (1952, p. 23), “[...] bárbaro é em primeiro lugar o homem que crê na barbárie”, em 1580 foi dita de outra forma por Montaigne (1987, p. 110): “É fácil de se compreender que é o costume que nos faz parecer natural o que não o é [...]”. A proposta de modelo de comportamento da corte, de padrão humano, concebido como civilizado, em Montaigne será profundamente questionada. Como observa Ravel (1991, p. 204) “E em que se fundamenta a crença no gesto justo, a fé na existência de uma semiologia geral dos comportamentos, unívoca e válida para todos? É em Montaigne, naturalmente, que encontramos a mais forte expressão dessa dúvida”. Nesse mesmo sentido, declara Morin (2009, p. 51), “Um dos aspectos da barbárie europeia foi chamar de bárbaro o outro, o diferente [...] Montaigne representa esse pensamento de uma liberdade extraordinária que soube se emancipar dos preconceitos bárbaros de seu tempo”.

Por outro lado, Jean Jacques Rousseau expressa a perspectiva minoritária do bom selvagem, com a noção romântica do estado de pureza dos indígenas. Como aponta Gerbi (1996, p. 216), “Rousseau lamentara (1754) a triste sorte do gênero humano, que, ao se erguer da vida totalmente primitiva para a civilização dos selvagens, não se detivera naquele estado”. Trata-se da exaltação do “virgem” e do “puro” diante do convencional europeu, a beleza da natureza perante a história corrompida do Velho Mundo. É o enaltecimento da ignorância alegre do selvagem comparada à “maturidade da razão instruída e iluminada” (GERBI, 1996, p. 217).

Diferentemente dos demais iluministas, Rousseau não compartilhava da pretensão universalista e eurocêntrica, como também desacreditava do progresso esperado com tanto otimismo por parte da ciência. Rousseau foi um pensador que em muitos momentos destoou do

espírito modernista, quer pela sua tese anticivilizatória do bom selvagem, quer pelas dúvidas no progresso humano pelas vias da ciência. Crítico da civilização, escreve Rousseau (1989, p. 155), “[...] têm-se trazido selvagens a Paris, a Londres e a outras cidades. Apressamo-nos em exhibir-lhes nosso luxo, nossas riquezas, todas nossas artes, as mais úteis e as mais curiosas; tudo isso despertou-lhes apenas uma admiração estúpida, sem o menor gesto de cobiça.” E acrescenta, contando sobre a visita de um velho índio à Europa: “Nossas armas lhe pareceram pesadas e incômodas, nossos sapatos lhe feriam os pés, nossas roupas eram desconfortáveis; tudo ele recusava”.

A descrição rousseauniana do selvagem está impregnada de bondade e generosidade. Esse é o sentido crítico à civilização. O sentimento de felicidade, liberdade e benevolência faz parte da projeção da imagem do homem natural concebida por Rousseau. Livres da vida sofisticada e corrompida da civilização. A visão do bom selvagem de Rousseau atinge um plano mítico, contrário das descrições dos viajantes sobre os selvagens americanos. Rousseau enfatiza (1989, p. 92) que

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a coser suas vestimentas de peles com espinhos ou ossos de peixe, a se ornar com plumas e conchas, a pintar o corpo com diversas cores, [...], eles viveram livres, sãos, bons e felizes, tanto quanto podiam ser por sua natureza [...].

Para Rousseau (1989), a civilização é uma tragédia produzida pelo ferro e pelo trigo, enquanto que o selvagem vive em paz com toda a natureza. Adepto das ideias de Rousseau, para Pernetz, “Todos os americanos, diz esse curioso espécime de beneditino, são belos, fortes, bem-feitos” (GERBI, 1996, p. 83). Da mesma forma, Herder, em sua obra “Ideias para uma filosofia da História da humanidade”, publicada em 1784, “[...] elogia os americanos e outros indígenas do interior, que souberam continuar bárbaros e livres” (GERBI, 1996, p. 219). Consta-se que são variações sobre temas rousseaunianos, considerando que muitos outros autores também apoiaram a tese crítica à civilização com base na perspectiva mítica do selvagem idealizado por Rousseau. Herder foi um dos maiores defensores do romantismo selvagem, como também um pioneiro crítico da política colonialista escondida no discurso da degeneração dos indígenas. Segundo Gerbi (1996, p. 218),

As teses pré-românticas tiveram em Herder seu mais eloquente defensor. Sob muitos aspectos Herder é a antítese de De Pauw. Ele acredita na unidade do gênero humano; no curso providencial da história; na missão dos povos jovens; no gênio inato do primitivo”. Herder nega ao Iluminismo, pois entende que, na realidade, o comércio europeu transforma os outros três continentes em escravos.

Tanto por detrás do discurso da degeneração dos indígenas como da presunção mítica da bondade do selvagem, disputam políticas eurocêntricas, pois barbárie e civilização nada mais são que ideias de poder. É certo que o bom selvagem de Rousseau trata-se de um homem metafísico, mas perfeitamente sugestionado pelas notícias e debates sobre os indígenas americanos.

2.2 MITO EVOLUCIONISTA: SELVAGERIA, BARBÁRIE, CIVILIZAÇÃO E O RACISMO CIENTÍFICO

O selvagem a-histórico

Em um primeiro momento, a ideia dos colonizadores sobre os nativos do “Novo Mundo” possui uma noção explicitamente de selvageria. Os povos indígenas são vistos como selvagens. Essa é a perspectiva dos primeiros cronistas e dos grandes debates teológicos e jurídicos travados na Europa. Selvagens em virtude da clara e rente proximidade dessas criaturas com o meio natural, as selvas e matas. Barbárie e selvageria são utilizadas como sinônimos, uso comum para todos aqueles homens estranhos recém-descobertos. Com raríssimas exceções, a imagem do selvagem é a da versão mais baixa do humano, quando não, a exclusão total da humanidade, condição entre o animal e o humano. Como observa Gerbi (1996, p. 21):

O selvagem é débil e pequeno nos órgãos da reprodução; não tem pelos nem barba, nem qualquer ardor por sua fêmea: embora mais ligeiro que o europeu [...] é muito menos forte de corpo; é igualmente bem menos sensível e no entanto, mais crédulo e covarde; não demonstra qualquer vivacidade, qualquer atividade d’alma [...] Prive-o da fome e da sede e terá destruído simultaneamente o princípio ativo de todos os seus movimentos; ele permanecerá num estúpido repouso sobre suas pernas ou deitado durante dias inteiros.

Duas posições surgem na intelectualidade moderna sobre os indígenas, a primeira, em bem menor escala, na qual se posicionam os românticos utópicos sobre a condição dos selvagens. Para esses, muito mais preocupados em criticar suas sociedades, o selvagem se revela na versão do homem puro, adâmico, criatura feliz que vive no paraíso, sem maldade, sem os vícios de uma Europa vil tomada por pestes e guerras religiosas. Trata-se de uma caricatura romanizada, idealizada, estranha à verdadeira realidade dos povos indígenas. Por outro lado, uma segunda concepção, essa sim, predominante, em que o selvagem é a afronta da imagem religiosa e antropocêntrica do homem. D'Alembert e Diderot, na famosa "Enciclopédia", referem-se aos nativos do "Novo Mundo", no verbete espécie humana, como "[...] todos esses povos são feios e grosseiros, superficiais e estúpidos" (SILVEIRA, 1999, p. 97). Há um forte sentido perante os selvagens, como seres que não pertencem à história humana. O selvagem é um ser a-histórico, criatura que não se humanizou, distante de maneira radical do parâmetro humano que processualmente vai se construindo na Europa, primeiro pelos dogmas religiosos judeus-cristãos e depois pelo triunfo do projeto iluminista.

O famoso debate de Valladolid é uma discussão acerca da condição selvagem dos índios, e, quando se utiliza a expressão barbárie, é no sentido puramente de selvageria. Ainda não estava presente nenhuma perspectiva teórica baseada em estágios humanos, ou seja, a escola evolucionista somente no século XIX apresentou suas premissas. Os primeiros relatos sobre a natureza dos indígenas é no sentido de selvagens, termo utilizado em pé de igualdade com o da barbárie. Apenas mais tarde selvageria e barbárie assumiram posições específicas, e a expressão de homem primitivo começou a ser utilizado com frequência.

O primitivo: Tylor, Morgan e Frazer

Foi a partir dos fundadores da Antropologia como Ciência Social própria, que os termos selvagem e bárbaro tornam-se categorias distintas. Trata-se da fase clássica da Antropologia. Nesse período histórico, o centro civilizatório europeu estava profundamente influenciado pela Revolução Industrial, pelo liberalismo e pelo neo-colonialismo. Diante desse contexto, a sociedade dita complexa, por ser uma sociedade de mercado, de Estado e de escrita, enfrentou dois grandes desafios: por um lado, em solo europeu, os conflitos sociais originários das lutas de

classe, introduzido a partir da indústria, do proletário e dos donos dos meios de produção. O processo de industrialização trouxe consigo tensões sociais de natureza classista. Por outro aspecto, a expansão industrial acarretou a expansão do colonialismo, tanto em busca de matéria-prima como também de novos mercados, consequência inevitável do aumento da produção industrial.

Em outras palavras, a sociedade industrial civilizada possuiu no século XIX dois problemas: um interno – a luta de classes –, outro externo – os povos não civilizados. Impulsionado pelo imperativo histórico, surgiu, então, na sociedade civilizada, duas ciências sociais irmãs: a Sociologia, com a tarefa de interpretar, acomodar e resolver as questões derivadas das lutas de classe e a Antropologia, com a missão de melhor compreender os povos não civilizados, permitindo, dessa forma, o expansionismo colonial e comercial. Assim, a partir do século XIX, surgiram os primeiros antropólogos, e não mais cronistas de viagem, meramente descritivos, importantes sem dúvida, mas sem conteúdo teórico necessário para o fortalecimento de uma ciência. É nesse momento, que a Antropologia se forma como ciência, com arcabouço teórico e uma produção bibliográfica muito rica (LAPLANTINE, 2003; LARAIA, 2004; MARCONI, 2005; SHIRLEY, 1987).

A primeira proposição da Antropologia surgiu, portanto, com base nas ideias evolucionistas de Darwin e Spencer e, nesse sentido, o selvagem e o bárbaro se encaixavam como representantes de um estágio humano que, invariavelmente, obedecia um plano geral e universalista do processo civilizatório. Surgiu, então, o evolucionismo, que teve na Antropologia uma ampla divulgação e notoriedade. Como observa Matias (2008, p. 2), há nas ideias evolucionistas uma “Vinculação entre escalas de tempo e concepções sobre a história humana, adoção de um método comparativo de análise que pretende mapear o percurso evolutivo de cada sociedade [...]”. No cerne da tese evolucionista, há a ideia geral de uma linha histórica ascendente, definidora do destino humano, dividida em estágios, que engloba a humanidade por inteiro. Os povos considerados antes selvagens ou bárbaros passaram a fazer parte da humanidade, mas em estágios próprios, em níveis ainda de atraso, no comum plano civilizatório. O evolucionismo leva a crer que todos os povos estão condenados ao processo civilizatório, por se tratar do destino humano comum. A civilização é a superação progressiva do estágio da selvageria e da barbárie.

Nessa escala, a humanidade inteira caminha em seus primórdios pela selvageria, atinge posteriormente a barbárie e, finalmente, triunfa ao chegar à civilização. Nessa análise, as culturas são hierarquizadas, medidas, catalogadas, mensuradas, uma verdadeira tipologia do humano.

São muitos os evolucionistas do século XIX, na verdade, quase todos cientistas sociais compartilhavam em algum aspecto das teses do evolucionismo, entre eles, aqueles que no meio da Antropologia tiveram ampla divulgação, podem-se citar: Spencer (1820-1903), Maine (1822-1888), Tylor (1832-1917), Frazer (1854-1941), McLennan (1827-1881), Morgan (1818-1881), Bastian (1826-1905), Wundt (1832-1920) e Bachofen (1815-1887).

Ressalta-se, porém, que, apesar do prestígio formidável do naturalista inglês Darwin e sua obra “Sobre a origem das espécies por meio da seleção natural; ou, a preservação das raças favorecidas na luta pela vida”, publicada em 1859, coube principalmente a Spencer influenciar a maioria dos antropólogos evolucionistas, como Bachofen, Maine, Fustel de Coulanges, McLennan, Morgan e Tylor (CASTRO, 2005). Sobre o termo evolucionismo, Castro (2005, p. 26, grifo do autor) explica que “O grande responsável por sua popularização foi Herbert Spencer, que já havia usado “evolução” em seu livro “*Social Statics*” [Estática Social], de 1851”. Ainda, nesse sentido, observa Castro (2005, p. 26) que “[...] as ideias filosóficas de Spencer levavam à disposição de todas as sociedades conhecidas segundo uma única escala evolutiva ascendente, através de vários estágios. Essa se tornaria a ideia fundamental do período clássico do evolucionismo na antropologia”.

Na mesma direção, explica Lévi-Strauss (1952, p. 27) que “Os dois fundadores do evolucionismo social, Spencer e Tylor, elaboraram e publicam a sua doutrina anteriormente a Origem das espécies ou sem ter lido esta obra”.

Dentre esses autores, três são fundamentais para o evolucionismo, e de uma certa forma, para o surgimento da Antropologia em sua totalidade: Morgan, Tylor e Frazer. São eles os fundadores do evolucionismo antropológico. Como aponta Castro (2005, p. 08), Morgan, Tylor e Frazer possuem elementos que os credenciam a integrar o panteão dos fundadores da antropologia. Ambos os autores partem de uma representação da história da humanidade por etapas sucessivas e autoexplicativas (MATIAS, 2008). Há uma unicidade e homogeneidade para o destino de todos os povos. Como explica Matias (2008, p. 5) “[...] é o enfoque sobre o conceito de cultura como elemento derivado de uma homogeneidade qualitativa, histórica,

mental, e moral da humanidade, que pode variar em graus, em diversos estágios [...]”, que configura a base do pensamento desses três autores fundamentais do evolucionismo clássico. Morgan, Tylor e Frazer se ocuparam, de certa forma, de algumas categorias diferenciadas, pois, por exemplo, enquanto Morgan baseou-se nas relações de parentesco e dos processos técnicos para identificar os estágios da selvageria, barbárie e civilização, Tylor recorreu à magia, religião e ciência como critério classificatório do processo evolutivo. Nesse mesmo sentido, observa Evans-Pritchard (1981, p. 190) que “Embora Tylor tenha traçado as mudanças que tiveram lugar na forma de funções da magia, religião e ciência ao longo das épocas, [...] Frazer traçou o progresso do pensamento humano através de graus estratificados de desenvolvimento unilinear [...]”.

Lewis H. Morgan nasceu nos Estados Unidos em 1818, filho de proprietário rural, formou-se em Direito em 1824, exerceu a advocacia, chegou a fazer pequena fortuna, trabalhando para uma empresa de estrada de ferro e mineradora, e teve uma discreta vida política como senador pelo partido republicano (CASTRO, 2005). No entanto foi, sobretudo, como antropólogo que tomou notoriedade, principalmente com sua importante obra intitulada “*Ancient Society*”, publicada em 1877, marco fundamental para o evolucionismo antropológico (CASTRO, 2005). Como constata Laplantine (2003, p. 66), “O evolucionismo encontrará sua formulação mais sistemática e mais elaborada na obra de Morgan e particularmente em *Ancient Society*, que se tornará o documento de referência adotado pela imensa maioria dos antropólogos do final do século XIX [...]”. Também em relação a isso, Marconi e Presotto ponderam que (2005, p. 247) “Embora outros autores tenham estabelecido uma ordem sucessiva de etapas ou estágios culturais, a sucessão mais detalhada é a do esquema esboçado por Morgan”.

A repercussão da obra “*Ancient Society*” é imensa no século XIX, inclusive, influenciando Marx e Engels, e a este de tal forma que serviu de referência absoluta a seu texto, “A origem da família, da propriedade privada e do Estado”. Para Marx, o texto de Morgan é uma alusão categórica ao materialismo histórico. Para Engels, a importância de Morgan para o estudo das sociedades primitivas se equiparava à Teoria da Evolução de Darwin para a biologia e à teoria da mais-valia de Marx para a economia política. O livro “*Ancient Society*” era para Engels uma interpretação comunista e materialista da história (CASTRO, 2005). A afinidade teórica marxista com as ideias de Morgan se justifica pela importância dada pelo antropólogo à proprie-

dade privada, como também pelo determinismo histórico (CASTRO, 2005). Referente a isso, Morgan (2005, p. 52) destaca:

A ideia de propriedade foi lentamente formada na mente humana, permanecendo em estado nascente e precário por imensos períodos de tempo. Surgindo durante a selvageria, requereu toda a experiência daquele período e da subsequente barbárie para desenvolver-se e preparar o cérebro humano para a aceitação de sua influência controladora. Sua dominância, como uma paixão acima de todas as outras, marca o começo da civilização. Ela não apenas levou a humanidade a superar os obstáculos que atrasavam a civilização, mas também a estabelecer a sociedade política baseada no território e na propriedade. Um conhecimento crítico sobre a evolução da ideia de propriedade incorporaria, em alguns aspectos, a parte mais notável da história mental da humanidade.

Matias (2008, p. 3) entende também que “A vinculação entre tempo e história, que Morgan realiza, parte de uma concepção de uma filosofia da história como devir, como um ente que fornece a significação concreta e objetiva dos processos [...]”. Encontram-se em Morgan dois elementos fundamentais: a noção determinista e materialista da história. Como escreve o próprio Morgan (2005, p. 44), “A história da raça humana é uma só, na fonte, na experiência, no progresso”. Em relação a isso, adverte Matias (2008, p. 3) que a perspectiva de Morgan é a “[...] de uma concepção unilinear da história, como identificação de um caminho ascendente do estágio humano da selvageria, passando pelo estágio da barbárie, chegando ao estágio da civilização como uma etapa final da história humana”.

Morgan, em “*Ancient Society*”, divide a história em períodos étnicos, resumidamente em: selvageria inferior, intermediária e superior; barbárie inferior, intermediária e superior; e civilização. Cada período corresponde a um avanço técnico como, por exemplo: a invenção do arco e flecha no período final da selvageria; a invenção da arte de cerâmica como início da barbárie; o cultivo irrigado como período intermediário da barbárie; a invenção da fundição do minério de ferro como período final da barbárie; e a invenção do alfabeto fonético como início da civilização (MORGAN, 2005).

Por intermédio desse processo sucessivo de estágios, e obrigatoriamente de acumulação de experiência, forma-se uma cadeia evolutiva direcionada ao progresso humano, cujo destino

é o modelo de sociedade europeia, iluminista e posteriormente industrial. A civilização é a referência da superioridade humana, fruto de um processo universal de acumulação.

Nesse sentido, os povos se encontram no mundo em estágios diferentes, uns na civilização, outros na barbárie, e ainda alguns na selvageria. Esse passa a ser o problema fundamental da pesquisa na perspectiva evolucionista, “[...] porque outras tribos e nações foram deixadas para trás na corrida para o progresso – algumas na civilização, algumas na barbárie e outras na selvageria” (MORGAN, 2005, p. 44).

Segundo Matias (2008, p. 4), “[...] é a análise sobre os problemas de desenvolvimento desigual dos povos, uma vez que partiram de condições gerais, relativas a toda a humanidade, ou seja, o questionamento sobre as razões do “atraso” de algumas sociedades em relação a outras [...]”, pergunta sem resposta dos evolucionistas. De qualquer forma, o trabalho notável de Morgan foi fundamental e teve extraordinária difusão nos círculos intelectuais. Como destaca Viveiro de Castro (2002, p. 307), “[...] a divisão de Morgan em sociedades de caçadores-coletores (selvageria), sociedades agrícolas (barbarismo) e sociedades industriais ou complexas (civilização), que foi incorporada pelo pensamento marxista e desenvolvida pelas teorias neoevolucionistas” adquiriu uma cidadania antropológica plena como teoria.

O segundo grande nome do evolucionismo do século XIX, sem dúvida, é Edward Tylor. Nascido em 1832, na Inglaterra, em uma próspera família, Tylor nunca chegou a cursar uma universidade, contudo, pela sua produção e pela difusão de suas pesquisas, tornou-se professor de Antropologia em Oxford e também presidente do “*Royal Anthropological Institute*” (CASTRO, 2005). Sua grande obra, a que teve maior repercussão, foi “*Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*”, publicada em 1871. Para muitos, Tylor é considerado o pai da Antropologia Cultural (CASTRO, 2005), por ter sido um dos primeiros a tentar definir um conceito formal e científico de cultura.

Tylor tinha como objetivo classificar a cultura, considerando os estágios de desenvolvimento e sua relação com o tempo e a história humana (MATIAS, 2008). O antropólogo introduziu o conceito de sobrevivências, ou seja, o resíduo acumulado da experiência humana que se comunica de estágio a estágio. Cada processo de desenvolvimento humano herda de estágios anteriores o conhecimento acumulado. Assim, todos os povos estão alinhados em um processo universal de comunicação e de aprendizagem sucessiva, da selvageria à barbárie e à civilização.

Tylor definiu sobrevivências como opiniões, processos e costumes, entre outros, que, em virtude do hábito, continuavam a existir em um novo estado de sociedade que se diferenciava daquele do qual se originaram.

Tylor dá especial atenção à religião, à magia e à ciência, como fases do processo evolutivo ascendente. As crenças dos povos primitivos, para Tylor, representavam a “[...] origem das sobrevivências – termo forjado por Tylor – que continuam existindo na sociedades civilizadas” (LAPLANTINE, 2003, p. 68). Aspectos imateriais da cultura foram mais explorados por Tylor, diferentemente de Morgan, que utilizou demasiadamente as técnicas de produção como referencial evolutivo. Para Tylor, os costumes são fundamentados por crenças, que se transmitem acumulativamente por meio dos processos de sobrevivência, em todas as culturas. Como explica Marconi e Presotto (2005, p. 246):

Em seu livro *Primitive culture* (1865), Tylor centrou seu interesse na religião, no folclore e em outros aspectos não materiais da cultura. Empregou o termo sobrevivência, significando processos, costumes, opiniões etc., que foram transmitidos de um estágio originário para outro da sociedade, por força do hábito [...] Atribui aos antropólogos a tarefa de estabelecer, de modo geral, uma escala da civilização, colocando as nações europeias em um extremo da série social e, na outra, as nações selvagens. Achava que as instituições humanas eram distintamente estratificadas, tal como as diferentes camadas da terra, que se sucedem em séries uniformes por todo o globo, independentemente das raças ou da linguagem.

No mesmo sentido de Tylor, James George Frazer é considerado um dos fundadores do Evolucionismo Antropológico. Nascido na Escócia em 1854, filho de um farmacêutico de classe média, Frazer ganhou grande notoriedade e prestígio por sua obra “*The golden Bough*”, isto é, *Ramo de Ouro*, publicada em 1890 (CASTRO, 2005). Essa obra chegou a ser editada em sua terceira edição entre 1911 e 1915 com 13 volumes, com mais de 4.000 páginas de texto. Frazer esteve em grande parte de sua vida acadêmica ligado a Cambridge, vindo a ocupar, posteriormente, a cadeira de Antropologia Social na Universidade de Liverpool (CASTRO, 2005). Em sua obra “*The golden Bough*”, realizou um estudo vasto sobre mitologia, mais especificamente sobre a sucessão do sacerdócio no templo do bosque de Nemi, próximo a Roma (CASTRO,

2005). Trata-se, nas palavras de Laplantine (2003, p. 68), da “[...] melhor síntese de todas as pesquisas do século XIX sobre crenças e superstições”. Ainda, acrescenta Laplantine (2003, p. 68) que “Frazer retraça o processo universal que conduz, por etapas sucessivas, da magia à religião, e depois, da religião à ciência”. A Magia, para Frazer, representa a fase anterior da história do espírito humano, substituída posteriormente pela religião e, finalmente, pela ciência.

Frazer propõe uma teoria do progresso evolucionário da humanidade por estágios de magia, religião e ciência. Utiliza o método comparativo e entende que “[...] um selvagem está para um homem civilizado assim como uma criança está para um adulto” (FRAZER, 2005, p. 108). Para Evans-Pritchard (1981, p. 194), “Além de padecer da influência das teorias psicológicas e evolucionistas correntes, a exposição de Frazer padecia igualmente das deficiências metodológicas correntes [...]”. A deficiência metodológica trata-se do método comparativo, adotado pelo evolucionismo de uma forma geral. Isso é bem definido para Frazer (2005, p. 120), o qual considerava “[...] a bem estabelecida similaridade do funcionamento da mente humana em todas as raças de homens”. O objetivo da Antropologia era descobrir as leis gerais “que regulavam a história humana no passado e que, se a natureza for realmente uniforme, é de se esperar que a regulem no futuro” (FRAZER, 2005, p. 104).

Evolucionismo: do marxismo à psicanálise

A Teoria Evolucionista do século XIX ultrapassa as discussões da Antropologia e, praticamente, torna-se referência teórica para os demais campos de investigação humana. Essa ideia da barbárie entre a selvageria e a civilização também é adotada por Engels em “A origem da Família, da propriedade privada e do Estado”, por Hegel em “Introdução a filosofia da história”, e pela maioria dos antropólogos do século XIX. Como indica Giddens (1997, p. 120) “[...] a primeira fase da antropologia foi uma taxonomia do estranho, e frequentemente evolucionista”. A classificação de Parsons (1969) em sociedade primitiva e complexa, a diferenciação entre comunidade e sociedade de Tonnies e a discussão entre solidariedade orgânica e mecânica de Durkheim (1999) na “Divisão do Trabalho Social” revelam na sua essência a ideia evolucionista de povos “primitivos” *versus* a sociedade complexa do ponto de vista tecnológico. Da mesma forma Sumner-Maine, em “*Ancient Law*”, sustenta que a sociedade “primitiva” evoluiu

do *status* para o contrato (EVANS-PRITCHARD, 1981). Certas categorias são clássicas do pensamento dicotômico antropológico como, por exemplo, o conflito entre o primitivo e o civilizado ou o tradicional e o moderno. Nesse sentido, Viveiro de Castro (2002) destaca como categorias dualistas do pensamento antropológico: a questão do parentesco *versus* o território em Morgan; *status* e contrato em Maine; solidariedade mecânica e orgânica em Durkheim; comunidade *versus* sociedade em Tonnies; sociedades simples e complexas de acordo com Spencer; dom e mercadoria ou dom e contrato em Mauss; tradicional e racional em Weber; holismo e individualismo em Dumont; história fria e quente ou pensamento selvagem *versus* domesticado em Levi-Strauss.

Para Millar (1735-1801), as sociedades humanas estavam divididas em quatro estados, ou estágios: caçadores, pescadores, pastores e agricultores; para McLennan, (1827-1881), a reconstrução da história é possível considerando que todos os povos passam pelos mesmos estágios; e Maine acreditava firmemente no método histórico e comparativo (EVANS-PRITCHARD, 1981). Ainda explica Evans-Pritchard (1981, p. 211): “Durkheim era um fanático evolucionista que queria explicar os fenômenos sociais em termos de origens pseudo-históricas”. Por sua vez, Laplantine acrescenta (2003, p. 65):

Em 1861, Maine publica *Ancient Law*; em 1861, Bachofen, *Das Mutterrecht*; em 1864, Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*; em 1865, MacLenannan, *O Casamento primitivo*; em 1871, Tylor, *A Cultura Primitiva*; em 1877, Morgan *A Sociedade Antiga*; em 1890, Frazer os primeiros volumes do *Ramo de Ouro*. [...] Todas essas obras, que tem uma ambição considerável – seu objetivo não é nada menos que o estabelecimento de um verdadeiro corpus etnográfico da humanidade – caracterizam-se por uma mudança radical de perspectiva em relação à época das luzes: o indígena das sociedades extra-europeias não é mais o selvagem do século XVIII, tornou-se o primitivo, isto é, o ancestral do civilizado, destinado a reencontrá-lo. A colonização atuará nesse sentido. Assim a antropologia, conhecimento do primitivo, fica indissociavelmente ligada ao conhecimento da nossa origem, isto é, das formas simples de organização social e de mentalidade que evoluíram para as formas mais complexas das nossas sociedades. [...] Procuremos ver mais de perto em que consiste o pensamento teórico dessa antropologia que se qualifica de evolucionista. Existe uma espécie humana idêntica, mas que se desenvolve (tanto em suas formas tecno-econômicas como nos seus aspectos sociais e culturais) em ritmos desiguais, de acordo com as populações, passando pelas mesmas etapas, para alcançar o nível final que é o da civilização.

Os fundamentos principais do evolucionismo clássico podem se dividir em alguns tópicos. Primeiramente, a ideia central da universalidade dos períodos sucessórios, de estágio. Esse modelo permitia uma análise de toda a sociedade humana. Em essência, essa trajetória era unilinear e ascendente (CASTRO, 2005). Outro aspecto é o método comparativo, utilizado por todos os evolucionistas do século XIX. Cultura era utilizada no singular, como um projeto único, basicamente entendida como civilização. Ainda, para completar o quadro teórico evolucionista, a noção de sobrevivências, ou seja, o resíduo acumulado e sucessivamente transmitido nessa trajetória evolucionista (MARCONI; PRESOTTO, 2005). Conforme destacam Marconi e Presotto (2005, p. 121), para Frazer, “[...] o selvagem é um documento humano, um registro dos esforços do homem para se elevar acima do nível da besta”. Os autores complementam: “Em suma, a selvageria é a condição primitiva da humanidade, e, se quisermos entender o que era o homem primitivo, temos que saber o que é o homem selvagem hoje” (FRAZER, 2005, p. 107-108).

Outros dois aspectos importantes devem-se destacar da Teoria Evolucionista clássica: o caráter profundamente eurocêntrico de suas premissas e o fim político colonialista. A maior crítica ao evolucionismo é feita nas palavras Laplantine (2003, p. 69) quando destaca que “[...] o evolucionismo aparece logo como a justificação teórica de uma prática: o colonialismo”.

O evolucionismo implica uma visão curta sobre a diversidade humana, reproduzindo a perspectiva etnocêntrica do projeto civilizatório, ou do projeto colonialista, pois ambas as palavras se confundem em sua dimensão histórica. A humanidade não possui uma direção, “[...] não evolui num sentido único. E se em determinado plano, esta parece estacionária ou mesmo regressiva, isso não quer dizer que, sob outro ponto de vista, ela não seja sede de importantes transformações” (LÉVI-STRAUSS, 1952, p. 78).

A ideia de povos na infância da humanidade, como queria a Teoria Evolucionista, não existe do ponto de vista da diversidade humana. Isso porque se passou a utilizar os parâmetros técnicos da sociedade industrial para medir o avanço humano dos povos, equívoco determinante da teoria evolucionista. Adverte Lévi-Strauss (1952, p. 50) que “Todas as vezes que somos levados a qualificar uma cultura humana de inerte ou de estacionária, devemos, pois, perguntarmo-nos se este imobilismo aparente não resulta da nossa ignorância sobre os seus verdadeiros interesses [...]”. Torna-se evidente que os interesses humanos são diferentes entre uma sociedade industrial comparada com os povos considerados pelo evolucionismo como primitivos, ou bárbaros. É que a sociedade europeia, iluminista e industrial, passou a ter na pro-

dução e no gasto de energia seu parâmetro de desenvolvimento, ou seja, os meios mecânicos, e agora tecnológicos, são os únicos critérios adotados como padrão humano. Agora, por outro lado, em outros territórios, como o das relações humanas, da organização política, das questões ambientais, espirituais e estéticas, a diversidade cultural humana possibilita outras formas de aprendizagem e crescimento. Como no caso do parentesco, exemplifica Lévi-Strauss (1952, p. 53) que sobre a organização da família “[...] os australianos, atrasados no plano econômico, ocupam um lugar tão avançado em relação ao resto da humanidade, que para compreender os sistemas de regras por eles elaborados [...] têm-se que apelar para as formas mais refinadas das matemáticas modernas”.

Isso significa que a ideia das sobrevivências, defendida por Tylor, parece ser infundada, pois as transformações sociais não obedecem a nenhum critério acumulativo, pois “A humanidade em progresso nunca se assemelha a uma pessoa que sobe uma escada, acrescentando para a cada um dos seus movimentos um novo degrau a todos aqueles já anteriormente conquistados [...]” (LÉVI-STRAUSS, 1952, p. 41). A humanidade, considerando a diversidade cultural dos povos, caminha em direções anacrônicas, assimétricas, às vezes pontos em comum, outros completamente desiguais e independentes. Contudo, as ideias evolucionistas atingiram no século XIX um poder de difusão extraordinário, influenciando as bases teóricas fundamentais, como o materialismo histórico e a própria psicanálise. Darwin, Marx e Freud possuem no substrato de suas teorias o Evolucionismo Antropológico. Como acrescenta Laplantine (2003, p. 66), “Disso decorre a identificação – absolutamente incontestada tanto pela primeira geração de marxistas quanto pelo fundador da psicanálise – dos povos primitivos aos vestígios da humanidade”. Ocorre que o evolucionismo clássico da Antropologia é o resultado de um processo histórico da dominação colonialista, cuja fundamentação teórica iluminista tratou-se de um racismo científico completamente eurocêntrico. O evolucionismo não se esgotou no século XIX, posteriormente, criou escola, século XX, sobretudo com Leslie A White, Gordon Childe, Julian Steward e outros nomes expressivos do neoevolucionismo (MARCONI; PRESOTTO, 2005).

Racismo científico

Desde o Século das Luzes, a imagem do homem branco superior foi referendada pela ciência, desde naturalistas, médicos, físicos e artistas. Como expõe Silveira (1999, p. 90):

Em 1758, Lineu em sua célebre obra *Systema Naturae*, classificou o ser humano em quatro grandes tipos: O homem branco como sanguíneo, ardente, cabelos louros, abundantes, olhos azuis, leve, fino, engenhoso, que usa roupas estreitas, e é regido pelas leis. Já o homem asiático como melancólico, severo, fastoso e avaro, regido pela opinião. O homem americano é apresentado como vermelho, bilioso, cabelos negros, lisos e abundantes, narinas amplas, queixo quase imberbe, teimoso, alegre, erra em liberdade, pinta-se de linhas curvas vermelhas, e é regido pelos costumes. Finalmente o homem africano, com cabelos crespos, lábios grossos, pele oleosa e nariz simiesco, de temperamento indolente, de costumes dissolutos [...] vagabundo, preguiçoso, negligente [...].

Com a ascensão da burguesia e as revoluções políticas do século XVIII, a ciência passou a deter a prerrogativa da verdade sobre a natureza humana. O cientista torna-se definitivamente uma espécie de oráculo da Modernidade, sua palavra possui força de lei. Dessa forma, o projeto civilizatório, como autoconsciência da corte, de fundo iluminista, e servindo aos interesses políticos do colonialismo, tem na ciência e nas letras sua última palavra. A grande maioria dos cientistas do século XVIII e XIX defende algum tipo de racismo científico. A modernidade depende do cientista, como o evolucionismo do racismo científico. Médicos, químicos, físicos, astrônomos, todos são figuras notórias e públicas. Segundo Silveira (1999, p. 92), “[...] os químicos Lavoisier, Fourcroy, Chaptal e Berthollet, os matemáticos Condorcet, Laplace, Monge e Fourier, os naturalista Saint-Hilaire, Lamarck, Cuvier e Lacépède, os astrônomos Bailly, Lalande, e Delambre, os físicos Borda e Coulomb [...]”, todos assumiram postos políticos e administrativos no período pós-revolucionário. O autor também acrescenta, “O cientista, desde então, tornou-se um homem público da maior importância, sem o qual a modernidade nunca poderia ter sido construída”.

A tarefa da modernidade era organizar cientificamente a humanidade, tendo como modelo o homem europeu, iluminista, branco, cientista. Para Buffon – químico, geólogo, o mais famoso naturalista francês do século XVIII – a mais bela raça da humanidade encontra-se na Europa (GERBI, 1996). Em 1780, Caspar Lavater apresentou a teoria fisiognomista, segundo a qual as qualidades do indivíduo podem ser conhecidas pela fisionomia. A pele escura era sinal do temperamento pervertido e a branca, de nobreza de caráter. Da mesma forma, o médico austríaco naturalizado francês Franz Josef Gall, no início do século XIX criticou a fisiognomia,

defendendo a importância da caixa craniana, pois podia-se, pelo volume e formato desta, explicar e classificar a humanidade, destacando, porém, o cérebro privilegiado do homem branco (SILVEIRA, 1999). Assim como o holandês Willem Vrolik utilizou a mensuração da pelve para conhecer a superioridade ou inferioridade racial (SILVEIRA, 1999). Todos esses modelos científicos concluíam a superioridade do homem branco europeu. Conforme Silveira (1999, p. 136), “[...] desde a primeira metade do século XIX, a craniologia tinha dividido os seres humanos em doliocéfalos (cabeças alongadas) e braquicéfalos (cabeças redondas), estes últimos sendo considerados inferiores aos primeiros”.

Os cientistas, ao lado do missionário, do padre, do militar e do homem de negócios, tornam-se “marqueteiros da expansão ocidental” (SILVEIRA, 1999, p. 94). O racismo científico vai culminar nas teses nazistas da superioridade ariana. Como por Chamberlain em 1899, quando publicou “Os Fundamentos do Século XIX”, defendendo a superioridade racial dos arianos, ou por Georges Vacher de Lapouge (1854-1936), além da influência extraordinária das ideias de Gobineau sobre o mal da mistura das raças (MORIN, 2009). Nessa direção, relata Morin (2009, p. 93) que “[...] de fato a ciência antropológica científica, sem ser nazista, durante muito tempo defendeu que as raças eram qualitativamente distintas, afirmando a superioridade de algumas”.

Segundo Gobineau, “[...] por si sós as raças amarelas e negras estariam condenadas a bestialidade eterna” (SILVEIRA, 1999, p. 108). Estava a ciência a serviço do projeto eurocêntrico civilizatório.

2.3 EPISTEMOLOGIA DO DISCURSO (DES)COLONIAL LATINO-AMERICANO

A representação subjetiva do real e a relação do poder
com o discurso em Foucault

A perspectiva da fala como mero instrumento de comunicação e descrição da realidade era o estudo principal da linguística tradicional. Nesse sentido, o discurso era desprovido em seus enunciados de conteúdo subjetivo, não importando o caráter ideológico e complexo das

relações de poder. Como observa Brandão (p. 45), “Segundo a epistemologia clássica, a língua tinha como função representar o real. Para ela, um enunciado era verdadeiro se correspondesse a um estado de coisas existentes. [...] E, nesse quadro, não se colocava a questão da subjetividade”. Acontece que o saber e o poder estão associados na prática discursiva, tornando a análise do discurso um profundo campo de investigação nas ciências sociais. Como anota Henry (1993, p. 24-25), “[...] as ‘ciências sociais’ são essencialmente técnicas que têm uma ligação crucial com a prática política e com as ideologias desenvolvidas em contato com a prática política cujo instrumento é o discurso”. O discurso é o instrumento de excelência de legitimação do poder. Diferentemente da fala – recurso articulado de signos e símbolos de comunicação –, o discurso estabelece relações sociais de poder, de obediência e de legitimidade. Nesse sentido, aponta Brandão (p. 31-32) que “[...] o discurso é o espaço em que saber e poder se articulam, pois quem fala, fala de algum lugar, a partir de um direito reconhecido institucionalmente”. O autor ainda acrescenta, “Esse discurso, que passa por verdadeiro, que veicula saber (o saber institucional), é gerador de poder; a produção desse discurso gerador de poder é controlada, selecionada, organizada”.

É nessa perspectiva da análise do discurso, como instrumento das relações de poder, que a ideia da barbárie no discurso colonial torna-se fundamental. Dois autores se sobressaem nessa direção, Michel Foucault e Michel Pêcheux, este na linguística e aquele no campo da filosofia. Na perspectiva discursiva de luta pelo poder é que Foucault mais contribui para a percepção do discurso colonial como instrumento de dominação e opressão. Como pensa Foucault (1974, p. 6), “[...] o discurso não pode mais ser analisado simplesmente sob seu aspecto linguístico, mas como jogo estratégico de ação e de reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquiva e também como luta”. Para Foucault, toda sociedade produz discurso, e esse discurso é controlado, organizado, selecionado, o que deve ou não ser dito, tendo como finalidade legitimar a dominação e justificar o poder (FOUCAULT, 2008). O discurso trata de uma materialização ideológica, a ponto de se tornar tão identificado que o discurso e a ideologia se confundem intimamente. Tanto o discurso como a ideologia são elementos fundamentais do estabelecimento do poder. Referente a isso, o materialismo histórico, em Marx, Gramsci e Althusser, possui uma vasta análise. Para Pêcheux e Fuchs (1993, p. 166):

Somos levados, assim, a nos colocar a questão da relação entre ideologia e discurso. Considerando o que precede, vê-se claramente que é impossível identificar ideologia e discurso (o que seria uma concepção idealista da ideologia como esfera das ideias e dos discursos), mas que se deve conceber o discursivo como um dos aspectos materiais do que chamamos de materialidade ideológica. Dito de outro modo, a espécie discursiva pertence, assim pensamos, ao gênero ideológico, o que é o mesmo que dizer que as formações ideológicas de que acabamos de falar “comportam necessariamente, como um de seus componentes, uma ou várias formações discursivas interligadas que determinam o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma harena, um sermão, um panfleto, uma exposição, um programa etc.) a partir de uma posição dada numa conjuntura”, isto é, numa certa relação de lugares no interior de um aparelho ideológico, e inscrita numa relação de classes.

É no discurso que a ideologia se manifesta concretamente, “[...] é um dos aspectos materiais da ‘existência material’ das ideologias” (BRANDÃO, p. 37). E, ainda quanto a isso, acrescenta: “Constituindo o discurso um dos aspectos materiais de ideologia, pode-se afirmar que o discurso é uma espécie pertencente ao gênero ideológico” (BRANDÃO, p. 38).

Estão intrincados na formação discursiva os pontos ideológicos representativos da relação dominação-opressão. “O ponto da exterioridade relativa de uma formação ideológica em relação a uma formação discursiva se traduz no próprio interior desta formação discursiva [...]” (PÊCHEUX; FUCHS, 1993, p. 168), pois a elaboração do poder ocorre por meio da elaboração do saber e dos sujeitos a ele autorizados. Como afirma Foucault (2008, p. 9), “Sabe-se bem que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala [...]”. O sujeito para Foucault (2008, p. 53) é o sujeito discursivo. E o discurso deve ser concebido como “uma violência que fazemos às coisas [...]”, a essa informação é preciso acrescentar: violência ao próprio sujeito. Como define Henry (1993, p. 33) “[...] não há outros modos de ser sujeito. Em outros termos, ser um sujeito para Foucault é ocupar uma posição enquanto anunciador. [...] O sujeito de Foucault é o sujeito da ‘ordem do discurso’”.

A complexidade na análise do discurso e na compreensão de seus fatores ideológicos ocorre em virtude principalmente do caráter anárquico da formação do discurso, ou seja, os elementos não obedecem a uma ordem única. Estão dispersos, em variadas figuras de linguagem.

Não apenas pelo que é dito, mas, sobretudo, pelo o que não é dito, como também “[...] - o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”. (FOUCAULT, 2008, p. 10). Esses elementos dispersos que carecem de unidade são os fatores de complexidade na análise do discurso. Como explica Brandão (p. 28)

Foucault concebe os discursos como uma dispersão, isto é, como sendo formados por elementos que não estão ligados por nenhum princípio de unidade. Cabe à análise do discurso descrever essa dispersão, buscando o estabelecimento de regras capazes de reger a formação dos discursos. Tais regras, chamadas por Foucault de “regras de formação”, possibilitariam a determinação dos elementos que compõe o discurso, a saber: os objetos que aparecem, coexistem e se transformam num “espaço comum” discursivo; os diferentes tipos de enunciação que podem permear o discurso; os conceitos em suas formas de aparecimento e transformação em um campo discursivo, relacionados em um sistema comum; os temas e teorias, isto é, o sistema de relações entre diversas estratégias capazes de dar conta de uma formação discursiva, permitindo, ou excluindo certos temas ou teorias.

Destaca-se nesses elementos dispersos do fenômeno discursivo a posição do sujeito, e remetendo ao discurso colonial, diz respeito ao missionário, ao intelectual iluminista, ao soldado, ao cronista. Exclui-se da concepção de sujeito do discurso o índio, o negro, o bárbaro, pois, afinal, não são sujeitos históricos. Como “[...] o sujeito é essencialmente histórico. E porque sua fala é produzida, a partir de um determinado lugar e de um determinado tempo, a concepção de um sujeito histórico articula-se outra noção fundamental: a de um sujeito ideológico” (BRANDÃO, p. 49). Desse modo, a percepção ideológica sobre o índio, o negro e o bárbaro era a do ser dominado, não sujeito histórico, e isso não apenas para os cronistas, funcionários da corte, iluministas, mas, em especial para os encarregados da educação, os principais responsáveis pela fala autorizada, ou seja, os missionários. Como adverte Foucault (2008, p. 44), “Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo”. Como em uma teia disforme e cheia de nós, a confecção do saber e da imagem autorizada sobre o Outro, por intermédio da formação discursiva e da prática da educação, o fenômeno do poder se esta-

belece e se implanta no sujeito histórico. As razões são ideológicas, os fins, políticos, os meios, discursivos e o contexto, histórico. Como lembra Brandão (p. 26), “Toda autoridade procura, segundo seus sistemas políticos, legitimar-se, e para tal, é necessário que haja correlativamente uma crença por parte dos indivíduos nessa legitimidade. [...] surge a ideologia como sistema justificador da dominação”.

Para que a ideologia se materialize e se concretize institucionalmente, a verdade deve ser estabelecida de forma discursiva, reproduzindo as relações de poder. “A verdade está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que a ela induz e que a reproduzem” (FOUCAULT, 1986, p. 14).

O discurso da degeneração nas Américas

O confronto entre a natureza do Velho e do Novo Mundo provocou um intenso debate nos círculos das letras e das ciências, com De Pauw, Delisle de Sales, abade Roubaud, Pernety, Robertson, Oliver Goldsmith, Daniel Webb, Antonio Fonticelli, Filippo Mazzei, Castiglioni, Herder, Volney, Perrin Du Lac, Lenau, Leopardi, Byron, Shelley, Hegel, Kant, De Maistre, Fabre d’Olivet, Barton, Humboldt, Schlegel e tantos outros nomes importantes da discussão sobre a América. Em um sentido geral, a “tese da debilidade ou imaturidade das Américas [...] nasce com Buffon por volta de meados do século XVIII” (GERBI, 1996, p. 19).

Para o naturalista Buffon, os animais que habitam as Américas são visivelmente inferiores. O leão americano, além de menor porte, não possui a juba que caracteriza a grandeza e superioridade do leão africano. Não existem elefantes, rinocerontes, girafas e hipopótamos, todos típicos do Velho Continente. A natureza americana, por sua vez, era considerada débil, frágil, indolente. Por outro lado, descreveu Buffon, se mamíferos são pequenos e inexpressivos, na América “pululam répteis e insetos, frequentemente com dimensões gigantescas. Em nenhuma parte do mundo os insetos são tão grandes como na América” (GERBI, 1996, p. 22). A narrativa de Buffon tem como representação a inferioridade da natureza americana, a pequenez dos animais, a quantidade de insetos e répteis, o clima pantanoso e úmido. Esse quadro se estendeu também sobre os nativos americanos. Como aponta Gerbi (1996, p. 21), interpretando a visão

de Buffon, “Poucos e débeis, os seres humanos do Novo Mundo não puderam dominar a natureza hostil, não souberam vencer e submeter as forças virgens e revertê-las em seu benefício”. O autor relata ainda que “O homem não é uma exceção. Pelo contrário, encontra-se pior ainda que os outros animais [...]”.

Buffon estabeleceu em sua teoria um nexos entre a inferioridade dos animais americanos, o atraso dos indígenas e as adversidades do estado bruto da natureza, como o aspecto pantanoso da paisagem e o calor úmido. Em relação a isso, o enciclopedista Corneille de Pauw, em 1768, lançou em Berlim “*Recherches philosophiques sur les Américains, ou Memoires interessants pour servir a l’histoire de l’espèce humaine*”, defendendo a tese explícita da degeneração dos americanos (GERBI, 1996). Como mostra Gerbi (1996, p. 57), “[...] para De Pauw, o americano nem sequer chega a ser um animal imaturo, não é uma criação, é um degenerado”.

Enquanto Buffon se deteve mais às espécies de plantas, animais, vegetação e clima, De Pauw procurou construir o discurso da degeneração dos americanos. Assumiu uma posição claramente antiamericana, tendo como base a premissa da corrupção da natureza indígena em face do clima hostil e da paisagem selvagem das Américas. Ressalta-se que as ideias de Buffon e De Pauw sobre o “Novo Mundo” e os americanos foram difundidas amplamente na Europa, principalmente por intermédio da obra “História da América”, lançada em 1777, de autoria de William Robertson. Se para Buffon os americanos eram imaturos, imperfeitos, inacabados, para De Pauw eram verdadeiramente degenerados, viciados na gula, embriaguez, ingratidão e pederastia (GERBI, 1996). Robertson (1972, p. 259-261), impregnado do pessimismo do naturalista De Pauw, descreve a América como um lugar sem vida, pois nela “[...] o princípio da vida parece ter sido menos ativo e vigoroso do que no velho continente [...] as diferentes espécies de animais peculiares a ele são em muito menor número do que as do outro hemisfério [...]”. E conclui, “Os animais que pertencem originalmente a esse quadrante do globo parecem ser de uma raça inferior, nem tão robusta, nem tão feroz quanto as do outro continente”.

Trata-se do discurso da degeneração da natureza na América. Os animais são menores, sem vigor, sem beleza, com exceção dos insetos e répteis, asquerosos e monstruosos. Os indígenas, impotentes diante da natureza degenerada da América, rendem-se à selvageria, entregues à paisagem e ao clima inóspito do “Novo Mundo”. Ainda acrescenta Robertson (1972, p. 282):

Impressionados com a aparência de degeneração da espécie humana em todo o Novo Mundo [...] alguns autores de grande renome [ou seja, Buffon] afirmaram que essa região do globo tinha emergido tardiamente do mar [...] e que seus habitantes, vindos a existência mais tarde e ainda no início de suas carreiras, não mereciam ser comparados com os povos de um continente mais antigo e desenvolvido. Outros (De Pauw) imaginaram que, sob a influência de um clima hostil, que restringe e debilita o princípio da vida, o homem jamais atingiu na América a perfeição que pertence a sua natureza, mas permaneceu um animal de ordem inferior, carente em vigor de estrutura física e destituído de sensibilidade, bem como de força, nas atividades mentais.

Nem os pássaros cantam, “O silêncio das florestas equatoriais confrange o coração do viajante” (GERBI, 1996, p. 134). Como relata Gerbi (1996, p. 135), “O médico e botânico Pierre Barrere lamentava (1743) que a paz solene das noites tropicais fosse rompida apenas pelos urros das feras ou os rumores desagradáveis dos pássaros. [...]”. De acordo com o autor, La Condamine (1745) afirmara que, na América, quase não encontrava algum pássaro de canto agradável. Se para alguns – De Pauw – a degeneração da América era uma realidade da natureza, para Gallani, por exemplo, essa inferioridade era em virtude mais da história do que da geografia. (GERBI, 1996). O alcance da ideia da degeneração americana chegou a influenciar inclusive Kant, que mudou seu conceito sobre os americanos após conhecer De Pauw. Em 1788, em seu ensaio “*Über den Gebrauch Teleologischer Prinzipien in der Philosophie*”, Kant declarou a inferioridade do nativo americano em face da fraqueza para o trabalho e a indiferença à cultura, sendo muito inferior ao próprio negro (GARBI, 1996, p. 251). Em “*Geografia Física*”, Kant assevera que “alguns povos indígenas da América representa o mais ínfimo nível da humanidade” (GERBI, 1996, p. 251).

Dos defensores da ideia da degeneração americana, talvez Joseph de Maistre seja um dos que mais seguiram, de forma radical, as teorias de De Pauw. Maistre não reconhece definitivamente a humanidade dos indígenas. Como cita Gerbi (1996, p. 296), “Os selvagens da América não são em absoluto homens precisamente porque são selvagens [...]”. A esta afirmação, Gerbi faz o seguinte comentário, antes de concluir a citação, “[e aqui De Maistre deixa em pedaços a famosa bula do papa Paulo III que reconhecia plenamente sua humanidade]; são além do mais seres visivelmente degradados no físico e na moral [...]”.

As ideias de Buffon e De Pauw, é evidente, encontraram também seus opositores, tanto por parte de pensadores de origem americana, como o mexicano Francisco Xavier Clavigero, nascido em 1731, que “[...] manteve uma crítica sistemática a Buffon e a De Pauw” (DUSSEL, 2005, p. 93), quanto intelectuais europeus anti-hegemônicos, como Montaigne, Pascal e Rousseau (DUSSEL, 2005).

O discurso (des)colonialista latino-americano

Da mesma forma que discursos foram, de maneira ideológica, construídos com a finalidade de explorar e saquear durante séculos a periferia marginalizada, inclusive o discurso da ciência, pois “[...] é o mais sutil instrumento de dominação, sobretudo quando pretende ser universal” (DUSSEL, 1977b, p. 270), posteriormente, em especial a partir da década de 1960, surgem amplos debates no sentido emancipatório e libertador. Autores e pensadores originários do sul pobre, como Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Albert Memmi, Aime Césaire, Frantz Fanon, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Anibal Quijano e outros lançaram ideias originárias sobre a condição do povo historicamente oprimido e marginalizado. Esse fenômeno, inserido no pós-guerra, e em plena política mundial bipolarizada, foi conhecido como pós-colonialismo e des-colonialismo. O hemisfério sul, pobre e explorado, começou a apresentar de forma autêntica ideias próprias sobre desenvolvimento, pobreza e política global. Na Índia, África, no Sudoeste Asiático e na América Latina, intelectuais nativos reinterpretaram o processo histórico da colonização, desconstruindo os velhos discursos de dominação da periferia. Passou-se a identificar como pós-colonialismo o movimento intelectual de emancipação africana e asiática, enquanto na América Latina chamou-se de des-colonialismo. A partir da década de 1960, no campo da Teoria Política, da Antropologia, da Filosofia, da Economia, da Pedagogia, da Geografia, da Teologia, um rico movimento de ideias surgiu na América Latina, reivindicando voz própria e assumindo uma posição de reconhecimento da identidade latino-americana. Como interroga Dussel (1997, p. 33): “O que significa na realidade ser-latino-americano? O que é que me define e me distingue de todo outro grupo humano? Como poderia explicar meu sentido, meu mundo, meu projeto, as mediações que conduzem a sua realização?” Como pergunta Zea (1991, p. 16, grifo nosso) “*Qué somos? Preguntaba Bolívar?*”

Españoles? Indios? Americanos? Europeos?”²⁸ E ainda, qual é a natureza da opressão sofrida na América Latina? Pois, como adverte Semeraro (2009, p. 23), “[...] mais do que o ‘operário’ e o ‘proletariado’ – arregimentados pelas fábricas e pelas cidades industrializadas dos países centrais – o conceito de ‘oprimido’, [...] evoca toda carga de ‘desumanização’ e de ‘alienação’ provocadas pela selvageria do capitalismo nas colônias”. Na América Latina, de acordo com o autor, esse conceito foi ressignificado pelas teorias da dependência e da libertação.

Trata-se não apenas de uma questão de classe, mas também de divisão entre civilizados e bárbaros. E isso implica uma cruel desumanização historicamente perpetuada. É negar a humanidade, reduzir o ser e, por final, “proibir a vida de ser vivida” (FREIRE, 1970, p. 201), ou “a vítima que não pode viver” (DUSSEL, 2002, p. 529). “São os superexplorados e anulados” (SEMERARO, 2009, p. 26), nesse sentido, o “ser” latino americano índio está em uma condição abaixo do operário vítima da mais-valia. A própria inserção da América Latina na história mundial não foi uma decisão do povo latino-americano, indígena, como pondera Guldberg (1991, p. 51, grifo nosso), “*El ingreso a La historia mundial es un ingreso forzado y no decidido. No hay ningun esbozo de autodeterminación en este ingreso.*”²⁹

Essas questões fundamentais são levantadas, refletidas, escritas e debatidas. O que se quer, como observa Wolkmer (2004, p. 2) é “[...] introduzir, discutir e constituir um pensamento crítico-libertador, síntese real de nossa própria experiência histórica, sociopolítica e jurídica e que seja capaz de revelar, pela primeira vez, a originalidade e autenticidade do ‘ser’ latino-americano.” Reconstruir a história, reconhecer para libertar todos aqueles grupos verdadeiramente latino-americanos que ficaram desprezados e violentados, em todo o processo de dominação colonialista e imperialista, tais como índios, negros, mulheres, movimentos populares, camponeses, mestiços e caboclos de todas as sortes.

Como aponta Semeraro (2009, p. 15), “Toda a América Latina, dominada até hoje por vários formas de (neo)colonialismo, carrega a marca profunda da opressão”. Simultaneamente

28 “Que somos? Perguntava Bolívar. Espanhóis? Índios? Americanos? Europeus?”

29 “O ingresso à história mundial é um ingresso forçado e não decidido. Não há nenhum esboço de autodeterminação nesse ingresso”.

ao discurso, movimentos emancipatórios se alinham em várias direções, seja o sem-terra, o sem-teto, o favelado, o boia-fria, o peão, o professor-leigo, o mestiço, a mulher explorada, o negro e o índio, o trabalhador infantil, o precário, o esquecido, enfim, vão formando um movimento de resistência à opressão e manifestando a visão particular de mundo e de justiça por parte dos que são vitimados. Apenas recentemente esses grupos começaram a fazer parte das pesquisas sociais e teses acadêmicas (SEMERARO, 2009). Como bem destaca Dussel (1997, p. 34), “É necessário ressituar a nossa existência latino-americana em sua exterioridade distinta [...]”, a fim de que se possa, a partir desse nível concreto e real, cogitar uma ética a qual “[...] dê aos movimentos populares de libertação clara consciência da dignidade de seu gesto, da eticidade de seu projeto, da moralidade de sua ‘práxis’-serviçal”.

Sabe-se que a mestiçagem faz parte da natureza histórica latino-americana, que, da mãe índia violentada e do prepotente pai hispânico dominador, nasceu a América latina. E, durante todo o processo histórico, impuseram a visão particular do europeu colonizador, como também prevaleceu a lógica da exploração, negando a existência, a voz e a identidade a todos aqueles que lá se encontravam. Nesse processo não houve ética, não houve moral, não houve compaixão. E a exploração não se limitou ao ouro e à prata, estendeu-se à colonização das mentes, à destruição da cultura, das linguagens cosmogênicas, do universo das afetividades e das respostas fundamentais à vida e à morte. A noção de opressão na América Latina “[...] expressa a experiência comum dos depauperados e o paradigma que configura a história do subcontinente americano nesses últimos 500 anos” (SEMERARO, 2009, p. 18). O discurso descolonial trata-se do rompimento do paradigma moderno, fundamentado no sofrimento latino-americano, na exploração e no genocídio. A “ética colonial” é a ética do sanguinário, seja soldado, seja missionário. Como explica Dussel (1977, p. 49):

A história da América espanhola ou das Índias Ocidentais é o processo da dependência do homem da periferia com relação à dominação do centro norte-atlântico. Desde 1492, o espanhol enfrenta o homem do Caribe, desde 1519, o homem maio-azteca, desde 1529, o homem Inca. Os portugueses, desde o começo do século XVI enfrentarão o tupi-guarani do Brasil. Aos poucos, vai surgindo uma “ética colonial” que somente durante alguns decênios do século XVI teve no ar o pensamento europeu, mas logo calou sua voz para vir

englobar o índio, o africano e o asiático como um “instrumento” à disposição (“Mão de obra encomendada”) do eu conquisto, eu penso europeu.

Ressalta-se que o discurso des-colonialista latino-americano não está preso em uma reflexão apenas melancólica do passado de opressão, até porque a opressão persiste em nível brutal, seja no processo de favelização, desemprego, violência urbana e ambiental, seja em relação à fome e exclusão em todos os sentidos, civil, econômico, social e político. Além da denúncia histórica, pretende-se no presente vivenciar as necessidades particulares negadas, principalmente a noção de respeito à diferença.

Como adverte Wolkmer (2004, p. 4), “Trata-se de se pensar a América Latina não como o passado de dominação e de exclusão, mas como o presente e o futuro de resistência e de construção de sua utopia”. É imprescindível a ideia de uma filosofia que liberte, e essa “[...] práxis da libertação tem como fundamento o Outro oprimido, a reconstituição da alteridade do excluído” (WOLKMER, 1977, p. 8). Tem-se afirmado como fundamento crucial do discurso des-colonialista latino-americano a libertação, entendendo esta como uma praxis, considerando o cárcere histórico pelo qual passou e passa a América Latina, desde o surgimento da Modernidade como projeto civilizatório exclusivamente europeu. Coube à América Latina ser, por excelência, a barbárie da Europa. Antes de mais nada, procura-se libertar a América Latina do conceito eurocêntrico de barbárie. Liberdade essa “[...] como afirmação da exterioridade radical do Outro” (AMES, 1992, p. 79).

A crítica à dependência, a emancipação, o reconhecimento da exterioridade, a alteridade e o pensamento crítico em geral são os fundamentos da filosofia da libertação. Nesse sentido, destaca Wolkmer (2004, p. 33) que “A crítica, enquanto saber e prática da libertação, tem de demonstrar até que ponto os indivíduos estão coisificados e moldados pelos determinismos históricos [...]”. E pondera: “O pensamento crítico tem a função de provocar a autoconsciência dos sujeitos sociais oprimidos e que sofrem as injustiças por parte dos setores dominantes, dos grupos privilegiados e das formas institucionalizados de poder (local ou global)”.

A dependência não criou relações covardes apenas externas entre centro e periferia, mas também tramou um esquema interno entre a elite ilustrada e a multidão de despossuídos, marginalizados e excluídos do povo latino-americano. Cooptada pelo centro, a elite crioula é parte

dessa lógica colonialista histórica de opressão. O processo de independência latino-americana na verdade nunca se concretizou, em parte, em virtude dessa elite ilustrada que, ao se aliar aos interesses estrangeiros hegemônicos, significou “[...] a triste celebração por parte das elites crioulas da sua inclusão na modernidade, quando na realidade se enredaram ainda mais na lógica da colonialidade” (MIGNOLO, 2007, p. 81). Dussel (1977, p. 263) menciona um “mecanismo pedagógico da dominação cultural”, e afirma que essa cultura colonial se desdobra, “porque haverá uma elite cultural ilustrada e um povo”, povo esse de índios, negros, operários, camponeses, mulheres e demais excluídos. Esse processo de opressão dos excluídos, por parte das elites internas, faz parte das regras da dominação colonial, promovida por uma pedagogia de alienação. Inclusive, as escolas orientadas por metodologias liberais e eurocêntricas tornam-se fábricas de alienação, quando o alfabetizado sai, no final, mais perdido ainda de sua identidade (DUSSEL, 1977). A dominação cultural é constante e na maioria das vezes aparentemente inofensiva ou inocente. Basta ver o exemplo destacado por Dussel (1977, p. 278):

Este projeto vigente e cultural inclui a dependência externa e a inclui como seu próprio ser. Aí estão em nossos programas da televisão o cow-boi, Superman e Batman; todos estes filmes que os nossos filhos veem cada dia desde que nascem. Por que são tão perigosos? Porque são ideológicos. Quem é o cow-boi? É o herói que se opõe ao “mau”. Quem é o “mau”? O ladrão. Que faz o ladrão? Rouba. Que é que rouba? A propriedade privada. Por quê? Porque o ladrão tirou do banco o dinheiro guardado pelos conquistadores da terra dos índios. Então, vem o “mocinho” ou a “mocinha”, e recupera a propriedade privada; e volta a colocá-la no banco. É uma ideologia do capitalismo burguês da propriedade privada. “Superman” faz o mesmo, com violência de seus punhos que não tem nada de racional, mata os ladrões e recupera o dinheiro. O Superman nunca terminou uma guerra; nunca fez crescer trigo para os pobres, mas só luta contra os que roubam. Esta é a ideologia que se nos impõe por todos os lados.

Portanto, se o dinheiro depositado no banco é oriundo da grilagem de terras indígenas, pouco importa, esse detalhe não merece atenção ou discussão. A dominação interna dessa elite ilustrada, elite crioula ou burguesia nacional, faz parte da lógica colonialista. A burguesia nacional, cooptada pelos favores das elites internacionais, exerce profundo impacto no desenvolvimento social e econômico, mantendo as antigas estruturas de opressão. Como indica Fanon (1968, p. 126-127), “Em seu aspecto decadente, a burguesia nacional será consideravelmente

ajudada pelas burguesias ocidentais que se apresentam como turistas enamorados do exotismo, das caçadas, dos cassinos”. E conclui, severamente: “Os cassinos de Havana, do México, as praias do Rio, as meninas brasileiras, as meninas mexicanas, as mestiças de treze anos, Acapulco, Copacabana, são estigmas dessa depravação da burguesia nacional”.

Um dos rompimentos mais importantes do fenômeno discursivo da libertação latino-americana foi a compreensão e superação do modelo teórico desenvolvimentista imposto pelo centro às periferias do mundo. Nesse sentido, a teoria da dependência, no plano da economia política, faz parte do amplo movimento da libertação intelectual latino-americana. Desde os anos 50, pensadores como Andre Gunder Frank e Sergio Bagú na Argentina, L. Vitale no Chile, Caio Prado Junior e Celso Furtado no Brasil apresentam ideias críticas e novas sobre o colonialismo (SEMERARO, 2009), mas foi mesmo a partir dos anos 60, com Enzo Faletto, Fernando Henrique Cardoso, Theotônio dos Santos, Andre Gunder Frank e Ruy Mauro Marini, que ocorreram as críticas mais sistematizadas ao modelo desenvolvimentista. Como observa Semeraro (2009, p. 78), “Enquanto alguns como E. Faletto, F. H. Cardoso concluíam que o capitalismo dependente de certa forma atraía fluxos de investimento externos [...]”. Outros, porém, como Theotônio dos Santos e Ruy Mauro Marini demonstravam que as economias industriais dependentes produziam o capital financeiro internacional ao submeter as necessidades nacionais aos interesses dos países hegemônicos (SEMERARO, 2009).

Como relação a isso, salienta Dussel (1977, p. 260) que “[...] é um dever para todo latino-americano que cultive qualquer ciência humana ler esta literatura; tal como as obras de Faletto, Cardoso, Jaguaribe, Theotônio dos Santos, Hinkelammert [...]”, pois, conforme arre-mata o autor, “O que acontece é que os países do “centro” desenvolvido estão desenvolvidos porque usufruíram da exploração dos países coloniais”.

Como ensina Furtado (1970), para se chegar ao desenvolvimento, não há necessariamente que se passar pelo subdesenvolvimento, como da mesma forma, explicava Castro (1951), aumentar a riqueza não significa reduzir a pobreza, e denunciava o pobre latino-americano reduzido aos limites da fome. E, ainda, para Marini (1973), a dependência somente pode trazer mais dependência. Ideias importadas e impostas do centro para a periferia do mundo passam a ser severamente criticadas pela teoria da dependência. Essa teoria compreendia a assimetria

econômica “centro-periferia existente entre o desenvolvimento do Norte como causa do subdesenvolvimento do sul” (DUSSEL, 2005, p. 17).

O discurso des-colonialista tem como preocupação primeira a ideia da libertação; e, de certa forma, o sentido de libertação como “[...] substrato de uma filosofia emancipadora” é uma concepção latino-americana recente (WOLKMER, 2004, p. 7). Até então, vítima secular daquilo que o economista inglês chamado J. A. Hobson chamou de Imperialismo (DUSSEL, 1977), fenômeno esse resultante do capitalismo industrial universal, a América Latina esperava chegar a um projeto próprio, de ruptura à dependência, reconhecendo que há um mundo além do liberalismo, e que, “[...] pela lógica da dominação foi reduzido a um ente, uma coisa à disposição da civilização do ‘centro’. O ameríndio é o Outro, negatividade metafísica negada” (DUSSEL, 1977, p. 254).

E é justamente na América Latina onde surgiu com maior força o discurso de libertação, uma mistura entre intelectuais e movimentos populares. Como registra Sanchez (1998, p. 98), América Latina é onde “[...] com mais sistematicidade e com mais consciência se fez uma teoria sobre a ideia de libertação [...]”, promovida por “[...] maiorias populares marginalizadas e oprimidas em uma situação social de pobreza ou indigência, na qual as condições fundamentais para sobreviver não são reconhecidas, nem são satisfeitas”. Pode-se afirmar que o pensamento latino-americano atingiu, nos últimos 40 anos, “[...] um alto reconhecimento internacional e influi profundamente na metodologia e na temática das ciências sociais contemporâneas. [...] alguns desses pensadores [...] representam referências fundamentais nas lutas sociais de nosso tempo” (SANTOS, 2009, p. 21). Destaca-se, pioneiramente, o filósofo mexicano Leopoldo Zea, quando, em 1957, lançou *“América en la historia”*, defendendo a tese de que a América Latina permanecia fora da história (DUSSEL, 2005). Posteriormente, Fals Borda publica *“Sociologia de La Liberacion”*, e Augusto Salazar Bondy sua tese *“Existe uma filosofia em América Latina?”*.

O discurso da libertação, no campo da Teologia teve seus marcos no Concílio Vaticano II, entre os anos de 1962 e 1965, e nas Conferências do Episcopado Latino-americano de Medellín (1968) e Puebla (1979), em que destacam os nomes de Gustavo Gutierrez, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo e o brasileiro Leonardo Boff, este posteriormente excomungado pela Cúpula do Vaticano. Na política econômica, com a teoria da dependência, Theotonio dos

Santos, Ruy Mauro Marini, Helio Jaguaribe, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Falleto, Celso Furtado entre outros tentaram vencer o paradigma desenvolvimentista liberal. Simultaneamente conhecido como Filosofia da Libertação, tendo como precursores Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Arturo A. Roig, Rodolfo Kusch e como sistematizadores e divulgadores Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Pablo Guattarrama, como também Euclides Mance, esse movimento intelectual atingiu sua maior expressão nas décadas de 70 e 80, com o exílio de seus principais defensores. Em outras direções, a concepção de libertação esteve presente na Pedagogia com Paulo Freire, na Geografia com Josué de Castro, Milton Santos, e na Antropologia com um vasto movimento surgido na Declaração de Barbados em 1971, com Darcy Ribeiro, Rodolfo Stavenhagen, Miguel Bartolomé, Diaz-Polanco, Georg Grunberg e Silvio Coelho dos Santos. Também no âmbito jurídico, surgiu uma perspectiva voltada à noção do respeito à diferença, comprometida intelectualmente com a luta dos movimentos de libertação. Como explica Wolkmer (2004, p. 39), “[...] o pensamento crítico, forjado na denúncia e na luta dos próprios oprimidos contra as falsas legitimidades e as falácias opressoras do formalismo legalista da modernidade, serve de substrato para uma autêntica e genuína filosofia jurídica da alteridade [...]”. E acrescenta:

Essa filosofia jurídica da alteridade, incorporando as necessidades fundamentais (liberdade, justiça, vida digna e direitos humanos) dos novos sujeitos, possibilita a verdadeira descoberta do outro, um direito que revela acima de tudo a dignidade do outro, que o respeita e o protege.

Salienta-se, por outro lado, que, apesar de toda a produção de ideias nascidas na periferia, no âmbito das lutas populares, ainda se encontra presente nos círculos intelectuais europeus a concepção do contradiscurso europeu, ou seja, a periferia, “[...] para criticar a Europa deveria se europeizar, já que deveria usar um contradiscurso ‘europeu’ a fim de mostrar à Europa as suas contradições, sem poder, uma vez mais, apresentar nada de novo e vendo-se obrigada a negar a sua identidade” (DUSSEL, 2005, p. 94). Nesse sentido, aponta Morin (2009, p. 107) “A consciência da barbárie deve integrar-se à consciência de que a Europa produz, através do humanismo, universalismo e da escalada progressiva de uma consciência planetária, os antídotos contra

a sua própria barbárie”. O contradiscurso europeu anti-hegemônico, apesar de justificado pelas razões implícitas de seu discurso e da posição moral justa assumida, deveria dialogar com a periferia e com a alteridade, para não cair em mais uma forma de imperialismo intelectual.

O discurso des-colonialista trazia consigo uma forte produção de ideias libertárias e politicamente coerentes com o oprimido e o marginalizado. Procurou resgatar as identidades negadas, no reconhecimento da exterioridade e da subjetividade latino-americana, nesse processo histórico de profundo dinamismo cultural. A Filosofia da Libertação, como destaca Dussel (2005, p. 96), “[...] é um contradiscurso, é uma filosofia crítica que nasce na periferia, mas tem pretensões de âmbito mundial” (DUSSEL, 2005, p. 96). Somente um contradiscurso genuinamente da periferia é capaz de dar reconhecimento autêntico às necessidades históricas negadas dos povos oprimidos da América Latina, já que o discurso dominante e hegemônico “não é verdadeiro, nem válido e nem eficaz” (DUSSEL, 2002, p. 470). Trata-se de novo critério discursivo, cuja validade está inserida no princípio da libertação e do reconhecimento do Outro esquecido e excluído. Como lembra Dussel (2002, p. 415), “Esta é uma ética da vida”, baseada nos critérios das vítimas. Do índio assassinado, do negro açoitado, da mulher violentada, das crianças famintas, dos trabalhadores excluídos pela lógica do neoliberalismo mundial. O discurso des-colonialista é uma prática discursiva viva, que tem na ética do Outro sua fundamentação maior. Como indica Semeraro (2009, p. 22), na América Latina, não apenas intelectuais e artistas, mas, sobretudo, “[...] as inúmeras organizações políticas dos trabalhadores, os movimentos indígenas, dos estudantes, das mulheres, as mobilizações dos negros e as incontáveis associações populares que nas suas reivindicações, [...] desenham os traços de uma outra sociedade”.

É nesse sentido que se estabelece o caráter inovador e complexo do discurso dos oprimidos e dos intelectuais solidários com o sofrimento histórico das vítimas do eurocentrismo hegemônico. Quem são as vítimas? São aquelas que “[...] revelam mais visivelmente, como feridas abertas, a enfermidade do corpo social” (DUSSEL, 2007, p. 105), são condenados radicalmente a não ser nada.

2.4 BARBÁRIE E (TRANS)MODERNIDADE

[...] observam-se cinco séculos de furor de barbárie europeia, cinco séculos de conquistas, de opressão, de colonização (MORIN, 2009, p. 37)

Este projeto tem um conteúdo novo, que se revela aquele que escuta o povo oprimido, povo que é chamado bárbaro (DUSSEL, 1977, p. 279)

Transição paradigmática eurocêntrica: da modernidade à crítica pós-moderna

Nos círculos intelectuais europeus, tornou-se frequente as proposições teóricas sobre a transição paradigmática das ciências e do pensamento de uma forma geral. Muitas categorias foram concebidas como modelo explicativo desse processo de ruptura, ou crise, como referem-se certos intelectuais. A certeza no progresso e na ciência, concebidos na modernidade, dão lugar a teorias fundadas no risco, na incerteza, na precaução, na racionalidade reflexiva. É apresentada uma extraordinária discussão teórica com base nas ideias do fim da história (FUKYAMA), da crise ambiental planetária (BECK), da transposição da ciência mecânica à complexidade do pensamento (MORIN, 1986; MATUARANA, 1997; CAPRA, 1996) e da extinção das especialidades disciplinares e tradicionais (GIDDENS, 1991 ou 1997). A perspectiva da liquidez (BAUMAN, 1998 ou 2008) interpreta as novas configurações sociais e pessoais, assumindo um caráter paradigmático. Pós-modernidade, modernidade líquida, sociedade de risco, modernidade tardia, sociedade reflexiva, racionalidade ambivalente são expressões que, em razão de suas pequenas particularidades, tentam reinterpretar todas as profundas e radicais mudanças ocorridas pós-guerra fria. Os avanços tecnológicos extraordinários, tanto no campo da biotecnologia como da comunicação, o movimento globalitário, a escassez dos recursos naturais diante das necessidades de consumo, fato nunca antes visto, as novas configurações familiares e o surgimento de movimentos sociais são observados e discutidos pelos pós-modernistas.

A modernidade esteve marcada pela certeza do progresso, do consenso da superioridade da razão e simultaneamente fragmentada pelo método mecanicista do conhecimento. O co-

nhhecimento era precário, mas autossuficiente, contrapondo com aquilo que Morin (1986) trata de subinformação e superinformação atual. Para esse autor, hoje sofremos, simultaneamente, de escassez e de excesso, ou seja, zonas de sombra informacional. Pode-se afirmar que, de acordo com o autor, sabe-se muito, mas de nada, pois nosso acúmulo de informação se perde num mundo ilimitado de partes soltas, sem conexão com o todo. Morin (1986, p. 77) aponta que, dentro das ciências, “[...] o paradigma dominante provocou a redução do complexo ao simples, do global ao elementar, da organização à ordem, da qualidade à quantidade, do multidimensional ao formal, [...]” e tudo isso ocorreu, de acordo com o autor, “[...] ao destacar fenômenos em objetos isolados de seu contexto e separados do sujeito que os percebe/concebe”.

Esse reducionismo ou fragmentação do conhecimento, consolidado na modernidade, deixou um vazio epistemológico de conteúdo moral, ou seja, a sensação de vazio, de isolamento, de desconexão. E sozinho no universo, sem uma base humana de solidariedade, a consequência foi a construção de uma lógica de sobrevivência, baseada num entendimento finalístico, em que os fins justificam os meios, perdendo, com isso, a relação de processo, de interação com o meio. A ideia da separação do conhecimento trouxe consigo também o isolamento do humano que, sozinho, caminhou para um processo de autoafirmação e negação do Outro. Mariotti (2000, p. 135) observa que “[...] esse pensamento está pautado no modelo mental linear, e desta forma, acirra a competitividade. A falta de alteridade posiciona o sujeito sempre contra o outro”.

O pensamento linear funda-se no modelo mental da mecânica moderna, e com Descartes, a separação sujeito-objeto, pode-se afirmar que chega a seu ápice (MARIOTTI, 2000). Importa considerar que a dimensão do pensamento linear vai muito além do campo do conhecimento puramente específico, atingindo os laços de lealdade das sociedades humanas, separando os indivíduos, tal como partes de uma engenharia da mecânica.

A superespecialização do conhecimento está relacionada com a ética da competitividade, que se traduz na fragmentação do ser. Existir passou a significar estar separado do todo, como uma peça sem sentido fora da máquina. De certa forma, o pensamento linear, nas bases do conhecimento fragmentado, dividiu o indivisível, e as partes separadas tornaram-se sem sentido. Essa ruptura tem um reflexo profundo nas trocas humanas, desenvolvendo o sentimento de

estranheza e desconfiança em relação ao Outro. As teses de Maquiavel e Hobbes, que não são indiferentes a essa lógica da modernidade, lançam premissas de um pessimismo antropológico, apontando em direção a uma ontologia sombria do humano.

Como resultado dessa perspectiva sobre a condição humana, as relações entre os seres humanos, segundo Mariotti (2000, p. 136), limitam-se a três tipos “[...] o primeiro são as pessoas que estão acima e a quem se deve obediência, o segundo são os que estão abaixo e é requerido deles servidão. O terceiro são os que estão no mesmo grupo em que estamos e se tornam competidores”. Assim, não resta alternativa a não ser negar o outro para sofrer sozinho.

Durante o processo constitutivo da modernidade industrial ou primitiva, o conhecimento defendido era sinônimo de progresso ilimitado e promessas certas de felicidade futura. Havia uma visão quase messiânica, pois o pensamento linear, de cunho finalista, possui implicitamente a espera da salvação, seja de Deus ou da ciência. Se por um lado se tem o pessimismo antropológico, por outro, há a ideia da salvação pelo conhecimento fragmentado do pensamento de base linear.

Se o pensamento linear fracionou as relações sociais, surgiu com a pós-modernidade – termo esse ainda sem consenso – a preocupação com o Outro (MARIOTTI, 2000), ou ainda, a ideia de conjunto, historicamente fragmentado. A falta de consenso, conforme Giddens, Beck e Lash. (1997), é uma demonstração da desconfiança do conhecimento especializado. A sociedade do conhecimento pôs em dúvida o modelo mental do pensamento linear. Com isso, abriu outras formas de conhecimento, refutadas pelo racionalismo moderno. Como evidencia Mariotti (2000, p. 140), “[...] a ciência, ou melhor, o cientificismo, era o único modo possível e correto de entendimento do mundo”. Era a única forma de racionalidade possível de ser utilizada. Porém, outras lógicas, com pressupostos diferentes da ciência, como o misticismo e a magia, passaram a ser reconhecidas como possibilidade de conhecimento do mundo, não restringindo o conhecimento humano ao absolutismo da ciência. É que o modelo do pensamento linear utilizou as bases mecânicas e reducionistas das ciências naturais, diminuindo a percepção pluri-dimensional da complexidade. Como observa Morin (1986), em virtude das ciências humanas utilizarem o paradigma reducionista das ciências naturais para resolver problemas complexos que envolvem as relações humanas, em geral, fracassam em sua intenção.

O modelo mental de conhecimento, contrário ao pensamento unidimensional, ou linear, passou a ser chamado de complexidade. Morin (1986, p. 58) explica que “A complexidade é não precisar isolar o fenômeno para compreendê-lo; é, pelo contrário, a necessidade de ligá-lo a suas articulações naturais”. E como destaca o autor, “[...] o problema da informação é fundamentalmente complexo, pois não pode ser isolado do problema do espírito humano [...]”.

Giddens, Beck e Lash (1997), em “Modernidade Reflexiva”, escrevem sobre a racionalidade ambivalente, ou seja, a inserção da dúvida no processo intelectual, apontado por Morin (1986, p. 314) como “[...] o reconhecimento da incerteza, o aparecimento da incerteza nos pontos em que tudo parecia seguro, acertado, regulado, portanto previzível”.

A busca pela certeza, característica da modernidade, como também a exaltação da razão estão profundamente relacionadas com a vontade de domínio da natureza e da conquista do mundo, pois conhecer se traduz como poder, mando e subjugação do universo aos interesses humanos. Está implícito esse antropocentrismo de base mecanicista e linear. Individualismo, competitividade, conquista, separação são palavras de ordem no processo do pensamento linear. Evidentemente, essa lógica teve reflexos nas relações humanas e sociais. O Outro passou também a ser objeto de domínio. Como menciona Mariotti (2000, p. 171), “[...] um dos grandes ideais da modernidade, a necessidade de ter domínio da natureza, estendeu-se, é claro, ao homem”. Ver o Outro como uma coisa facilitou a tarefa de controlá-lo e dominá-lo.

Toda construção epistemológica da modernidade fundamentou-se ora na fragmentação do conhecimento, ora no pessimismo antropológico, ou seja, a condição humana está localizada em uma maldade ontológica, sendo a força – Estado Hobbesiano – a única forma de conter esses instintos. Se o ser medieval era tolhido pelo poder sobrenatural do divino, o homem moderno tornou-se prisioneiro do Estado e da ciência. Se o pensamento linear, mecanicista, transforma o ser em uma peça isolada do conjunto da vida, ainda o interpreta como o lobo do homem, mau e sozinho, não resta outra alternativa a não ser dominá-lo. Diante dessa realidade, a competitividade se explica como resultado compreensível.

Sendo assim, o Outro é motivo de desconfiança, medo e competição, desprovido de qualquer generosidade. Esses pressupostos se encaixam na perspectiva linear do pensamento moderno, na qual a competitividade se traduz no desenvolvimento do capitalismo. As bases

estão lançadas, o campo preparado para que cresça o individualismo, o isolamento e a pauperização do conhecimento e da capacidade humana de amar.

A falta de cooperação, resultado evidente da competitividade, traz consigo enormes problemas para as relações sociais, e também para a vida psicológica do humano, pois, na condição de animal político, como indicado por Aristóteles, o ser humano depende do meio e da vida social para a satisfação de suas necessidades mais elementares e sofisticadas. Somos seres relacionais e quando encontramos um ambiente completamente fechado e estranho, antagônico, as relações sociais são profundamente afetadas, como também aquelas estruturas relacionadas às percepções afetivas emocionais. Como observa Maturana (1997, p. 185, grifo do autor), “A competição é antissocial. A competição, como uma atividade humana, implica na negação do outro, fechando seu domínio de existência no domínio da competição. A competição nega o amor. Membros das culturas modernas prezam a competição como uma fonte de progresso”. O autor conclui, salientando: “Eu penso que a competição gera cegueira, porque nega o outro e reduz a criatividade reduzindo as circunstâncias de coexistência. A origem antropológica do *Homo sapiens* não se deu através da competição, mas sim através da cooperação [...]”.

Como trata Fromm (1964, p. 35), “[...] no sentimento de amor reside a única resposta à natureza humana”, contudo a lógica do pensamento linear é perversa para as relações afetivas, pois essas trocas não obedecem às leis da mecânica e da física clássica.

Santos (2006) evidencia que há perda no sentido da história quando se coloca o capital como direção da vida. Esse autor corrobora ao distinguir competição de competitividade, sendo esta última a impossibilidade de qualquer forma de compaixão.

O pensamento linear está por trás também da mercantilização da natureza, vista na perspectiva economicista. A ideia central do progresso e o esquecimento total dos riscos da degradação ecológica são signos tanto do pensamento unidimensional como dessa modernidade industrial. Como afirmam Giddens, Beck e Lash (1997), em *Modernidade Reflexiva*, “Pode-se virtualmente dizer que as constelações da sociedade de risco são produzidas porque as certezas da sociedade industrial (o consenso para o progresso ou a abstração dos efeitos e dos riscos ecológicos) dominam o pensamento e a ação das pessoas [...]”.

O pensamento complexo em seu caráter renovador redimensiona o modelo mental de apreensão do conhecimento, não apenas relacionando o humano com a natureza de forma sis-

têmica, como também abrindo canais imaginativos e intuitivos para outras formas de saberes. O esgotamento do pensamento linear, ou do cientificismo da ciência, trouxe novas dimensões ao pensamento. Como observa Giddens, Beck e Lash (1997, p. 109), “[...] a ciência perdeu boa parte da aura de autoridade que um dia possuiu”.

Esse contexto de transformações e diferenças faz parte do processo de discussão do pensamento linear ao complexo, do isolacionismo mecanicista à busca de uma totalidade de compreensão integrada.

Contudo, esta dimensão de análise e discussão reflete um caráter radicalmente histórico e contextual. Modernidade, pós-modernidade e demais termos de identificação são enraizados na cultura filosófica europeia, que, por mais universalista que se proponha, não atinge outras realidades localizada nas chamadas periferias do mundo.

Barbárie e (trans)modernidade na filosofia da libertação

Modernidade como pós-modernidade são categorias explicativas eurocêntricas, historicamente fundadas em interesses e necessidades regionais. O fenômeno da Modernidade como se concebe ocorreu exclusivamente na Europa, centro político e econômico a partir das grandes navegações e da formação dos Estados-Nacionais. Os seus pressupostos, como libertação da fé, crença na razão e demais mitos da ilustração, são realidades históricas específicas e locais. É evidente que a Modernidade tocou e influenciou a periferia do mundo, mas no sentido oposto, na violência, na opressão e na escravidão, ou seja, na América Latina, ela se revelou em sua face cruel e geralmente oculta. Destaca-se que estava fundamentada no antagonismo civilização-barbárie, e é nessa relação oposta e conflituosa que é melhor compreendida. É também um projeto contra a barbárie, esta entendida como o Outro, negado e excluído. Para a Modernidade eurocêntrica, “O bárbaro era, então, um contexto obrigatório para toda reflexão sobre o subjetivismo, a razão e o cogito” (DUSSEL, 2005, p. 88).

Para promover os valores eurocêntricos, a Modernidade foi severamente cruel com as outras culturas e os outros povos. “É que modernização europeia supõe a negação da cultura periférica enquanto Outra, diferente, autêntica” (DUSSEL, 2005, p. 97). Como observa Morin (2009, p. 38), todavia “[...] foi com a expansão mundial da civilização ocidental que se deu

a destruição genocida da humanidade arcaica e dos povos sem Estado”. Nesse sentido, escreve Dussel (2005, p. 47):

Com efeito, a Modernidade surgiu, de fato, em 1492 com a “centralidade” da Europa (o “eurocentrismo” nasce quando a Europa consegue cercar o mundo árabe, que a até o século XV tinha sido o centro do mundo conhecido). Aquele “Eu”, que se inicia com o “Eu conquisto” do Cortés, ou Pizarro, praticamente anterior por um século ao ego cogito de Descartes, é causador do genocídio do índio, da escravidão do negro africano e das guerras coloniais da Ásia. A maioria da humanidade presente (o sul) é “a outra face” da Modernidade (não é nem pré-modernidade, nem antimodernidade, nem pós-modernidade, nem pode realizá-la, como pretende Habermas.

Enquanto que no Mundo Europeu a Modernidade se instalou, com todos os seus pressupostos, nas letras, nas ciências, nas artes e na economia, na América Latina foi destinado o colonialismo e o massacre dos povos indígenas. O enciclopedismo europeu se contrapõe à manutenção de índios e ao cativeiro de africanos, ou seja, a Modernidade instalou um sistema mundial baseado no progresso europeu e na violência sistematizada à América Latina. Acerta Villegas (1991, p. 172, grifo nosso), quando aponta: “*De hecho, estamos en La modernidad, pero en su lado sombrío [...]*”.³⁰ Como lembra Dussel (2005, p. 86), “[...] a ‘Modernidade’ é um fenômeno de origem europeia [...] que somente no século XV consegue implantar-se no mundo [...] através da articulação dialética da Europa (enquanto centro) com o Mundo periférico (enquanto subsistema dominado) [...]”.

Modernidade, na perspectiva eurocêntrica, não é a mesma em seu aspecto mundial, pois, para o mundo, ela teve significado completamente oposto à Modernidade como paradigma histórico centrado exclusivamente na Europa. A mundial deve ser pensada sempre como sistema centro-periferia. E nesse sentido, do colonialismo passou-se ao neocolonialismo, e deste, à condição terceiro-mundista atual (DUSSEL, 2005). Dessa forma, a Modernidade repensada pela Pós-Modernidade não se trata daquela ocorrida nos quinhentos anos de história colonial

³⁰ “De fato, estamos na modernidade, mas em seu lado sombrío [...]”.

latino-americana. Na América Latina, ela tem o nome de colonialismo, e suas trágicas consequências é que precisam ser superadas, como o reconhecimento do Outro, índio, negro, mestiço, o fim da exploração sexual infantil, e do turismo sexual, do trabalho escravo e infantil, do subemprego, do agronegócio multinacional que circula nos campos da periferia. Nessa direção, destaca Morin que (2009, p.103), “[...] através das lembranças das vítimas do nazismo, mas também através das lembranças da escravidão das populações africanas deportadas e das da opressão colonial, o que vem à tona a nossa consciência é a barbárie de uma Europa Ocidental [...]”.

A crítica pós-moderna é o contradiscurso, o qual é válido, porém impotente para outras realidades humanas, além dos círculos da Modernidade eurocêntrica. A Transmodernidade significa uma racionalidade própria, não como o Outro diferente da razão, mas declarar a razão do Outro, ou seja, do colonizado assassinado, explorado e negado. Referente a isso, bem observa Caldera (1991, p. 179, grifo nosso): *“Nuevos problemas se agregan a los viejos no resueltos conformando un tejido de complejidades con el cual debemos enfrentar este tiempo llamado ya por algunos La post-modernidad sin que hayamos alcanzado todavía La modernidad”*.³¹ Como declara Dussel (2005, p. 48), “Nós pretendemos ser a expressão da ‘Razão’ dos que se situam bem além da ‘Razão’ eurocêntrica machista, pedagogicamente dominadora, culturalmente manipuladora, religiosamente fetichista”. O autor ressalta ainda, “O que nós pretendemos é uma Filosofia da Libertação do Outro, isto é, daquele que está fora e distante dos horizontes desse mundo de hegemonias”.

Dussel propõe a “[...] ruptura radical com toda a metafísica tradicional vinculada ao pensamento europeu” (WOLKMER, 2004, p. 17). Encontrar na própria história e na própria identidade a razão do oprimido como sujeito capaz de pensar e decidir seu destino e sua intelectualidade. Superar a modernidade do sujeito, sujeito este fundamentado no domínio e na

31 “Novos problemas se agregam aos velhos não resolvidos moldando um tecido de complexidades, com o qual devemos enfrentar esse tempo chamado já por alguns a pós-modernidade, sem que tenhamos alcançado ainda a modernidade”.

racionalidade eurocêntrica. Como aponta Dussel (1977, p. 143), “A tarefa filosófica e política na América Latina, que na verdade quer superar a modernidade do sujeito, deverá propor-se a detectar todos os traços desse sujeito dominador norte-atlântico em nosso oculto ser latino-americano dependente”.

3 O RECONHECIMENTO DA EXTERIORIDADE JURÍDICA E CONCRETA DO “SER” NO “OUTRO”: A DESCOLONIZAÇÃO JURÍDICA DA BARBÁRIE

Mas, surpreendentemente, o tempo foi mostrando que o “primitivismo” latino-americano só reivindica o direito de criar uma civilização sem a barbárie, a liberdade de elaborar uma filosofia própria para enfrentar e superar a irracionalidade do colonialismo. (SEMERARO, 2009, p. 152)

A barbárie é um conceito jurídico de negação da humanidade do Outro. Construída pelo colonialismo a partir da Modernidade, a barbárie exclui e marginaliza todos os povos indígenas, negros e mestiços da América Latina. Nesse sentido, a Ética Concreta da Alteridade promove um processo de descolonização do Outro, refutando a concepção da barbárie e reconhecendo o direito à diversidade. No mesmo sentido, verifica-se o surgimento dos movimentos sociais populares, nascidos do sofrimento histórico e da exclusão promovida pelo colonialismo. Indígenas, mestiços, favelados, sem-teto, sem-terra, comunidades de base e ligas camponesas insurgem-se contra a exclusão histórica e reivindicam o direito à dignidade humana. Considera-se, ainda, a importância e a força do movimento indígena, como marco fundamental de superação da barbárie, destacando-se, nesse aspecto, a vitória significativa no caso da reserva indígena Raposa Serra do Sol.

3.1 TOTALIZAÇÃO ONTOLÓGICA: BARBÁRIE DO SUJEITO

Nós somos os homens vazios, os homens empalhados, buscando apoio juntos, a cachola cheia de palha, infelizmente, silhueta sem forma, sombra sem cor, força paralisada, gesto sem movimento, esta é a terra morta, uma terra de cactos, é assim que o mundo acaba, é assim que o mundo acaba, é assim que o mundo acaba, sem grande estrondo mas num gemido. (ELIOT, T. S.)

Depois de ter devorado todo o resto, só resta ao sujeito devorar-se a si mesmo.
(C. S. LEWIS)

Um homem só está sempre em má companhia. (Paul Valéry)

Estamos totalmente imersos na barbárie do sujeito que, bestificado na frente do espelho, só consegue balbuciar sua própria imagem (MATTEI, 2002, p. 164)

Ontologia e modernidade: eu *cogitum*, eu *dominium*, eu egótico

A Modernidade está marcada em seu interior por uma construção teórica fundamentada na totalização do sujeito. A ontologia, graças à tradição do pensamento ocidental, torna-se por excelência a base da Filosofia. O “Eu” centraliza a percepção do sujeito como pensante, como dominador, como fonte inesgotável do desejo. Como aponta Zimmermann (1987, p. 179), “Os modernos, como Descartes, Kant e outros fundamentaram seu filosofar sobre a razão (daí racionalismo); os contemporâneos, sobre o sujeito (o eu) [...]”. E acrescenta, “[...] resultando dele todo o subjetivismo (o sujeito, o eu mesmo tornou-se a medida de todas as coisas; por isso, cabe-lhe colocar a objetividade dos objetos)”.

Trata-se do resultado antropocêntrico fundante da racionalidade ocidental, traduzido na essência na teologia judaica cristã e no racionalismo greco-romano, o sujeito como medida de todas as coisas e a imagem e semelhança de Deus. A ontologia moderna do sujeito coloca o “Eu” como absoluto e isolado do mundo, pois, como indica Dussel (2002, p. 521), “O eu é absolutamente autônomo, parte de si para si mesmo.” São formulações claras do “sujeito moderno”.

Como negação do Outro, a ontologia fecha-se em um processo narcísico no “ser-para-si”, excluindo o mundo diferente de “si”. Assevera Zimmermann (1987, p. 61) que a “Totalidade, como âmbito fechado, ontológico, eterna repetição do mesmo, princípio originante e justificador da dominação, da conquista, da afirmação do ser como absoluto e, conseqüentemente, como princípio da negação da alteridade”. A Modernidade, além de período histórico eurocêntrico, é um projeto egótico, narcísico, fechado “em si” e “para si”. A filosofia confunde-se com a própria ontologia. Nesse sentido, Mattei observa (2002, p. 169) que “O homem antigo fundava a grandeza de sua alma no mundo ou, em Platão, nesse além do mundo que é o bem; o

homem cristão fundava a dignidade da pessoa em Deus; o homem moderno funda unicamente seu eu sobre si mesmo”. O pensar e o viver reduziram-se ao ser como sujeito absoluto, e fora do sujeito como “ser-egótico” não há outra realidade. É a negação do mundo e o fechamento do ser. A base da conquista e da violência colonialista que se instaura com a Modernidade está na interiorização radical do ser como sujeito absoluto, sem alteridade e sem exterioridade com o mundo. Entende Mattéi (2002, p. 151) que “Esse olhar subtraído ao mundo e voltado para si, num processo de interiorização radical, priva claramente o homem de toda substância [...]”. E pondera “(no Homem a substância é nula) ao mesmo tempo que priva o mundo de toda razão (o mundo, cheio de coisas, é vazio de razões)”.

Nesse sentido, trata-se do olhar do colonizador, branco, europeu, cristão, e radicalmente interiorizado na totalização de uma ontologia egótica. Esse processo, como menciona Dussel (1977, p. 105), é “[...] a totalidade totalizada da mesmidade sem real exterioridade, sem alteridade”, ou seja, o vazio, a interiorização sem saída do ser em “si-mesmo”.

O pensamento filosófico a partir da Modernidade isola-se na totalização do sujeito, seja em Hegel, Kant, Husserl ou Nietzsche. “Desde então, a alma do homem se encontrará definitivamente marcada, no que se refere a toda tradição ocidental, de Agostinho a Rousseau e de Descartes a Nietzsche, por uma insondável subjetividade na qual se manifesta a espiral dos abismos interiores” (MATTEI, 2002, 143), ou seja, a matriz egótica interiorizada no ser absolutizado pela ontologia totalizadora dos modernos. “Para Kant, o Outro desapareceu do horizonte do saber [...]” (DUSSEL, 1977, p. 104) e “Se houve na modernidade um caso paradigmático dessa inclusão de “o Outro” em “o mesmo” absoluto foi Hegel. O ab-soluto sem alteridade é o absoluto, o único, o solitário, o que não tem outro fora de si mesmo” (DUSSEL, 1977, p. 103). Ainda nessa direção, indica Zimmermann (1987, p. 181) que “Estariamos na absoluta lógica da totalidade. Seria a lógica dialética hegeliana, a lógica perfeita da totalidade. Mais, seria a constituição de um novo fundamento, de uma nova arche, ou seja, da subjetividade moderna dos idealistas (como Eu Absoluto constituinte do ser) [...]”.

Seja o racionalismo de Descartes, o idealismo de Kant, o niilismo de Nietzsche ou a fenomenologia de Husserl, o fundamento radical da ontologia do sujeito está presente no pensar eurocêntrico moderno, pois “O fundamento da moral fenomenológica de tipo husserliano é a subjetividade como sujeito” (DUSSEL, 1977, p. 38), e, fora da realidade do sujeito, não há

exterioridade do Outro. O mundo fica submisso, sujeito ao sujeito radicalizado. O mundo e o Outro são objetivados pela subjetividade do sujeito. Mesmo o existencialismo de Heidegger, crítico da história do sujeito, não supera a ontologia totalizadora, radicada agora no ser-no-mundo. Como observa Chalier (1993, p. 37), “[...] nem Husserl nem Heidegger consente a ideia de uma alteridade que orientasse o pensamento, nem um nem outro renunciam ao ideal da supremacia do sujeito”. Entenda-se que a Modernidade exaltou o caráter essencialmente ontológico da filosofia tradicionalmente ocidental. Ressalta-se que levou às últimas consequências a ideia de uma racionalidade unicamente centrada na realidade do sujeito como ser-egótico. Essa percepção foi institucionalizada pelo discurso colonialista, moderno e iluminista. Adverte Costa (2000, p. 142) que “falando teoricamente, a ontologia caracterizou a filosofia ocidental e tem sido decantada na sociedade e na política como totalidade institucionalizada e carente de justiça”. Por um processo cognitivo radical, o homem moderno “se diviniza a si mesmo” (DUSSEL, 1977, p. 47), desconhece a alteridade e domina o Outro. A filosofia ontológica é centrada no sujeito, sujeito esse fundamentado no ser como redução do Outro. O outro, ao relacionar-se com o ser, é objetivado, diminuído, negado. Trata-se, como pensa Mattei (2002, p. 147), de “[...] um sujeito procedimental separado de toda realidade substancial”. Uma profunda dicotomia se instala, pois, ao mesmo tempo que os modernos querem um projeto civilizatório de caráter universalista, estão afundados em um individualismo ontológico subjetivamente egótico. Conforme Mattei (2002, p. 174), “[...] de um lado, um homem destinado ao universal, tal com pensara o humanismo da renascença, e, do outro, um sujeito fechado no particular, tal como sonhará o individualismo dos modernos”. A ontologia totalizadora da Modernidade, ao negar o Outro, fundamentou um projeto civilizatório baseado na barbárie, pois a radicalização do “ser-para-si” tem em si um fim trágico, não apenas para o Outro, mas também para o ser. Isso significa a solidão suicidógena do ser egótico.

A solidão suicidógena da absolutização do sujeito

Estamos totalmente imersos na barbárie do sujeito que, bestificado na frente do espelho, só consegue balbuciar sua própria imagem. (MATTEI, 2002, p. 164)

A ideia da totalidade do sujeito desconsidera a certeza da finitude e da incompletude do ser como humano. O ser-para-si esbarra na carência de sentido que a própria existência se faz crer, ou seja, o vazio da inexistência, ou da existência sem sentido. Como observa Compartato (2008, p. 30), “Neste sentido, pode-se dizer que o homem é o único ser incompleto pela sua própria essência; ou seja, ele não tem substância, no sentido clássico que o termo possui na filosofia grega, medieval e moderna”. O sujeito radicalizado no ser-em-si e no ser-para-si torna-se um viajante perdido no nada, sufocado pela solidão suicidógena da totalização do ser egótico. E para Mattei (2002, p. 146), “Esse movimento de retração da alma, separada do mundo e de Deus, pode ser interpretado com justa razão como um processo de interiorização da barbárie”. Barbárie essa fundada essencialmente na filosofia moderna da ontologia do sujeito, pois, como ensina Dussel (1977, p. 49), “O mundo é um âmbito de transcendência ao meramente entedado, porque o homem não só é um ser factualmente dado, mas é também, e essencialmente, um ser intotalizado; é um poder-ser, é finitude”.

O ser egótico, expresso no individualismo moderno e na filosofia radical da ontologia do sujeito, trouxe o mal-estar da perda do sentido, pois o sujeito como ser humano é intotalizado, incompleto, finito. A Modernidade fundou uma “consciência de si totalmente vazia” (MATTEI, 2002, p. 169). A ontologia moderna definiu o fundamento último da moral no sujeito, e com isso abriu um abismo entre o ser com o nada, com o absurdo (DUSSEL, 1977), e não se quer com isso identificar o ser com o nada, mas sim destacar as fissuras de sua finitude e incompletude. Como declara Chalier (1993, p. 58), “O “ser” não constitui a verdadeira salvação. Trata-se de procurar uma ‘saída’ para fora da sua influência tenaz [...]”, ou seja, a busca da alteridade, do “estar-com”. Torna-se falsa a ideia plantada na Modernidade de que a “[...] subjetividade daria ao homem a sua própria essência. Tudo reside nela e tudo surge e é colocado a partir dela: a partir do sujeito” (DUSSEL, 1977, p. 40). Verifica-se com a totalidade ontológica uma fetichização do sujeito e uma dessacralização do mundo e do Outro. O Homem moderno assemelha-se ao ser triunfante, porém solitário e com inerente vocação suicida. Nessa direção, observa Mattei (2002, p. 163), “[...] o recolhimento confortável em nosso gueto íntimo [...] o narcisismo caminhando junto com as relações humanas cada vez mais bárbaras e conflituosas [...]”. E conforme finaliza o autor, “[...] o sentimento do vazio interior, [...] a cultura radicalmente individualista e que vai até o fim, suicida, no fundo [...] era narcisista ainda mais suicidógena [...]”.

É a contradição que se instala, pois, apesar do projeto moderno europeu da filosofia totalizante do sujeito – fundamento civilizatório de negação do Outro –, o ser continua vagando incompleto, procurando uma saída, como “[...] que rasgado em seu próprio ser” (DUSSEL, 1977, p. 51). Esse vazio e solidão do ser são resultados da negação da alteridade. Como escreve Fromm (1964, p. 128), “A mente do homem moderno surgiu uma nova questão: se a vida merece ser vivida”. Por isso, apesar do Ocidente moderno ser a sociedade de maior riqueza da história da humanidade, os sanatórios estão lotados de enfermos mentais (FROMM, 1964).

A totalização do “ser-para-si” que nega a exterioridade e defende a toda prova a subjetivação do sujeito – na arte, na estética, na cultura e na política –, trata-se da corrupção do pensamento e da guerra entre os seres, pois “A totalidade é constituída pela violência e pela corrupção” (LEVINAS, 2009, p. 63). Violência contra o Outro, contra o mundo, contra o “ser-em-si”. A opressão colonialista está fundada na concepção da totalidade. As guerras impostas pela “civilização” contra a chamada “barbárie” representam a radicalização do sujeito como ser absoluto e como negação do Outro. Muito bem resume Costa (2000, p. 97), “A violência ontológica é a guerra da qual nada nem ninguém fica fora. A guerra destrói a identidade e a possibilidade da alteridade de todos os que nela estiverem envolvidos”. E o autor pondera, “Na guerra se mostra a ‘violenta face ontológica do ser’ e é esta face que é desencantada como totalidade na filosofia ocidental”.

As guerras colonialistas e imperialistas contra a periferia do mundo, a etiquetagem de bárbaro, as ideologias promovidas de supremacia intelectual eurocêntrica, significam a “[...] ideologia totalitária querendo impor – pela lei da guerra, do mais forte – a sua forma de ver e viver aos outros, sem lhes perguntar se isto lhes convêm ou não”. (ZIMMERMANN, 1987, p. 180). Por trás das filosofias do sujeito esconde-se a vontade de domínio e de negação do Outro, conforme destacado por Dussel (1977, p. 10), “[...] a linguagem filosófica moderna e tradicional na filosofia acadêmica termina por ser uma ideologia que oculta a realidade”. Qual realidade? A da opressão e do colonialismo, do esquecimento e da indiferença à grande maioria da humanidade explorada, sofrida e abandonada. Constatase que a filosofia ontológica do sujeito totalizado encobre dissimulada a terrível realidade da negação do Outro. A filosofia “civilizada” da tradição moderna destrói o Outro, o chamado “bárbaro”, o índio, negro, mestiço ou sem-teto latino-americano, ou de qualquer outra periferia do Mundo. Além de cruel, degenerada e omissa, a ontologia do sujeito como ser egótico oculta seus propósitos, e, nesse sentido, corretas

são as palavras de Mattei (2002, p. 270): “[...] ninguém ignora que o bárbaro é mais autêntico que o civilizado, que se aproxima mascarado [...]”.

Superar a ontologia moderna do “ser-para-si” não significa pôr fim à história da ciência do ser, mas abrir portas para um novo inteligir do sujeito como “ser-no-mundo”, como “estar-com”, dentro da perspectiva da finitude, da incompletude, e da razão do “Nós” como sentido para o “Eu” existir. Nesse sentido, observa Costa (2000, p. 50) “Separar-se da ontologia e de seu modo próprio de inteligir e de constituir o mundo não é destruí-la, é preservá-la como porta de entrada para a possibilidade do reconhecimento de seus limites e dos limites às pretensões de fundamentação [...]”.

A radicalização ontológica moderna do sujeito levou o ser a um lento e silencioso vazio suicidógeno. Finalmente, pode-se concordar com Walter Benjamin, ao afirmar que a modernidade “[...] nasceu sob o signo do suicídio” e para Freud, a Modernidade “foi dirigida por Tânatos – instinto de Morte” (apud BAUMAN, 1998, p. 21).

Nesse sentido, Modernidade, Iluminismo, civilização, ontologia do sujeito são categorias que expressam a falência do humano como ser-feliz. Como denuncia Horkheimer (1991, p. 3), “Desde sempre o iluminismo, no sentido mais abrangente de um pensar que faz progressos, perseguiu o objetivo de livrar os homens do medo e de fazer deles senhores. Mas, completamente iluminada, a terra resplandece sob o signo do infortúnio triunfal”. A promessa da Modernidade de libertação do humano das prisões do inferno conduziu o ser ao abismo de si mesmo, solitário e vazio. Bem observou Touraine (1995, p. 99) ao afirmar que “A força libertadora da modernidade enfraquece à medida em que ela mesma triunfa. O apelo à luz é perturbador quando o mundo está mergulhado nas trevas e na ignorância, no isolamento e na servidão”. O projeto civilizatório, fundamentado na Modernidade, mostrou ao mundo os limites, antes desconhecidos, da força trágica da barbárie.

3.2 BARBÁRIE ESCLARECIDA E O FRACASSO CIVILIZATÓRIO

Com o pressentimento da catástrofe ascendente, Lévinas conclui o seu estudo de 1935 com estas palavras: “Toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que justifica, merece o nome de bárbara”. (CHALIER, 1993, p. 54)

O século da estupidez: a barbárie “civilizada”

O holocausto nazista, o Gulag soviético, os genocídios de Timor Leste, Camboja, Ruanda, Balcãs, Sabra e Chatila, os massacres na Chechenia, Afeganistão, Iraque, Sudão e Faixa de Gaza são expressões eloquentes da barbárie. Como aponta Mattei (2002, p. 10), “O século XX pensou triunfar sobre a ignorância, a guerra e a violência graças aos progressos da ciência e à generalização da democracia. Contudo engendrou guerras mundiais, extermínios e genocídios a um grau jamais igualado na história [...]”. É significativo destacar que foi justamente o centro da civilização ocidental, de onde é exportado para o resto do mundo os padrões de estética, ciência, arte e moral, que produziu a maior orgia de violência que a história humana documentou, e nesse sentido, a Segunda Guerra Mundial pode ser interpretada como um atestado veemente de fracasso civilizatório e do triunfo da barbárie. Como explica Lévinas (2009, p. 242):

Mas a consciência do europeu não está em paz, na hora da modernidade, essencial para a Europa, que é também a hora dos balanços. Má consciência no fim de milênios da gloriosa Razão, da Razão triunfante do saber; mas também no fim de milênios de lutas fraticidas políticas mas sangrentas, de imperialismo tomado como universalidade, de desprezo humano e de exploração e, até este século de duas guerras mundiais, da opressão, dos genocídios, do holocausto, do terrorismo, do desemprego, da miséria sempre incessante do Terceiro Mundo, das cruéis doutrinas do fascismo e do nacional-socialismo e até ao supremo paradoxo em que a defesa da pessoa se inverteu em stalinismo.

Não resta dúvida que o século XX foi “Um século longamente marcado pelo ódio com o outro homem, o desprezo demasiado quotidiano para com ele e a surdez para com o seu queixume [...]” (CHALIER, 1993, p. 9). A filosofia da subjetividade totalizadora do sujeito teve suas consequências trágicas, ao desconsiderar o mundo e o Outro, despertando o ódio, o medo e o fracasso. No século XX, a “civilização” do “Eu” atinge seu apogeu e ultrapassa todos os limites da “barbárie”, pois, dessa vez, a barbárie “civilizada”, possui ao seu lado o avanço industrial e tecnológico. Questiona Pivatto (2009, p. 12): “O esplendor das luzes terá conduzido o homem para a plenitude do seu destino histórico? O que o homem encontrou ao transpor os tradicionais princípios do bem e do mal? Terá ele atingido os umbrais do super-homem?”. O autor ainda salienta que “Os totalitarismos sistêmicos, o imperialismo do Eu como vontade-

-poder e os reducionismos daí decorrentes produziram um desastre do humano que nenhuma consciência poderá jamais desconsiderar se for normal”.

Tratou-se não apenas de um extermínio numérico impressionante e trágico, mas da destruição do humano como ser. Aquele sujeito centro da ontologia dos modernos, soberano e único, indiferente à vida dos índios e negros vítimas do colonialismo, prepotente em seu racionalismo eurocêntrico e em seu projeto iluminista, promoveu no século XX a sua própria destruição, em um processo suicidógeno descomunal. Observa Lévinas (2009, p. 139): “A humanidade que assistia, de Sarajevo ao Cambodja, a tantas crueldades no curso de um século em que sua Europa, em suas “ciências humanas”, parecia ir até o fim de seu sujeito [...]”. Nessa direção, considerando a destruição do ser como humano, pondera Comparato (2008, p. 24) que “Antes de serem instituições penais ou fábricas de cadáveres, o Gulag soviético e o Lager nazista foram gigantescas máquinas de despersonalização de seres humanos”. E acrescenta, “Ao dar entrada num campo de concentração nazista, o prisioneiro não perdia apenas a liberdade e a comunicação com o mundo exterior. [...] Ele era, sobretudo, esvaziado do seu próprio ser”.

O século XX foi o triunfo da ontologia moderna sobre a ética, o limite extremo da barbárie, o atestado de fracasso como projeto civilizatório. O sujeito sobre o bem e o mal, a subjetividade acima do reconhecimento do Outro. A mesma lógica do colonialismo que assassinou milhões de índios se volta contra a metrópole. É a experiência do colonizador ao que ele impôs ao colonizado. Significa a ausência completa da ética e o ápice do sujeito ontologicamente totalizado no ser-egótico. No “ser-para-si”, esvaziado de sentido, por ser incompleto, torna-se um suicida. Escreve Lévinas (2009, p. 136) a esse respeito:

Século que, em trinta anos, conheceu duas guerras mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, o goulag, os genocídios de Auschwitz e do Cambodja. Século que finda na obsessão do retorno de tudo o que estes nomes bárbaros significam. Sofrimento e mal impostos de maneira deliberada, mas que nenhuma razão limitava na exasperação da razão tornada política e desligada de toda a ética.

O paradigma da Guerra e da morte, da ausência da ética e do suicídio do sujeito foi exportado pela Europa e Norte do Atlântico ao resto do mundo. No século XX, durante o período conhecido como Guerra Fria, o modelo imperialista ocidental, seja do norte-atlântico ou do

leste europeu, vitimou milhões de pessoas, asiáticos, latino-americanos, árabes e africanos. No Camboja, entre 1975 e 1979, foram mais de um milhão de mortes, como em Timor em 1975, com mais de 200 mil assassinatos. Na América Latina, entre assassinados e desaparecidos, fala-se de 150 mil mortos vítimas das ditaduras militares inflamadas e promovidas pelos Estados Unidos (COURTOIS, 1999). Para a periferia do mundo, para os chamados “bárbaros”, vítimas do colonialismo – mestiços, indígenas, negros e muçulmanos –, a civilização ocidental em seu apogeu no século XX ofereceu três grandes modelos: nazi-facismo; liberalismo capitalista e o socialismo, porém, todos são exemplos de morte, de fracasso do humano, de milhões de vítimas. O holocausto doentio, as perseguições a ciganos, negros, homossexuais, eslavos e judeus. Os campos de concentração como sentinelas vivos da memória genocida da civilização eurocêntrica. Por outro lado, há o capitalismo, com sua fábrica mundial de miséria, exclusão, fome e morte, fenômenos tão conhecidos da América Latina. Como descreve Comparato (2008, p. 24) a respeito do resultado cruel do capitalismo: “Analogamente, a transformação das pessoas em coisas realizou-se de modo menos espetacular, mas não menos trágico, com o desenvolvimento do sistema capitalista de produção”. Restava, então, para a periferia do mundo, a esperança do socialismo; ressalta-se, todavia, não menos ocidental que os outros modelos. Contudo, como experiência histórica, a esperança se vai com os vinte milhões de mortos na URSS, sessenta e cinco milhões na China, beirando os cem milhões de assassinatos em todo o mundo (COURTOIS [et al], 1999, p. 16).

Projeto genocida globalizado

[...] não podemos, ao mesmo tempo, sustentar o capitalismo e continuar a tolerar a presença de bilhões de seres supérfluos. (GEORGE, 2002, p. 78)

Na fase atual do capitalismo mundial, encontra-se uma lógica de extermínio implícita na estratégia global do neoliberalismo. Diferentemente de Auschwitz, esse projeto genocida não deverá ter culpados, sendo as vítimas as responsáveis, pelos critérios da incompetência, preguiça e criminalidade, por suas próprias desgraças (GEORGE, 2002). A fome generalizada, as pestes que já possuem cura, mas que continuam dizimando milhões de seres da periferia do

mundo, a falta de água – “Estima-se que 70% da população mundial já esteja vivendo em áreas com escassez de água” (GEORGE, 2002, p. 29), – as guerras civis nas regiões mais pobres do planeta – “Insegurança política, enfim, com a multiplicação das guerras civis, que vitimaram cerca de 5 milhões de pessoas durante o último quartel do século XX” (COMPARATO, 2008, p. 530) – alimentadas pelo mercado de armas dos países mais ricos, as crises ambientais, enfim, são as estratégias ocultas de extermínio do pobre e do faminto. Como afirma George (2002, p. 162), “Doenças respiratórias transmitidas pelo ar, como as pneumonias de alta resistência a antibióticos, estão de volta; da mesma maneira que o sarampo (um milhão de mortes por ano) e a coqueluche (trezentos mil)”. Acrescenta Flores (2009, p. 93), “[...] a morte de 30.000 crianças por dia no mundo por causa de enfermidades evitáveis”. No mesmo sentido observa Comparato (2008, p. 539):

Para se ter uma ideia do que isso significa em termos de exclusão social, é preciso saber que somente 0,2 das atividades mundiais de pesquisa e desenvolvimento no setor da saúde dizem respeito à pneumonia, à tuberculose e à diarreia, quando se sabe que tais afecções representam 18% do total das doenças no mundo inteiro. Atualmente, do total das formulas medicamentosas patenteadas no mundo, apenas 1% destina-se à cura de doenças tropicais, que ceifam anualmente 6 milhões de vidas no mundo.

Isso significa que a política do centro da civilização, protagonista da Modernidade, do Iluminismo, oculta as mesmas práticas do colonialismo, a exploração e a destruição dos excluídos. As vítimas da tuberculose, malária, dengue, rubéola, diarreia, impaludismo, Aids – 95% dos doentes vivem em países pobres (COMPARATO, 2008, p. 530) –, cólera e demais pestes são ainda os mestiços, índios, africanos, asiáticos e palestinos. Baseado em dados de 1996 do Programa das Nações Unidas para o Nascimento (PNUD), destaca Flores (2009, p. 152) que “Vivemos, pois, na época da exclusão generalizada. Um mundo no qual quatro quintos de seus habitantes sobrevivem à beira da miséria; um mundo no qual a pobreza aumenta em 400 milhões de pessoas ao ano, segundo o relatório do Banco Mundial de 1998. [...]”. E ainda acrescenta que “Um mundo em que mais de 1 milhão de trabalhadoras e trabalhadores morrem por acidentes de trabalho, 840 milhões de pessoas passam fome, um bilhão não têm acesso à água potável e a mesma quantidade é analfabeta [...]”.

Nessa mesma direção, escreve Comparato (2008, p. 529) que “Em 1960, a quinta parte mais rica da população mundial dispunha de uma renda média 30 vezes superior a dos 20% mais pobres. E 1997, essa proporção havia mais do que dobrado: 74 a 1. No início do século XXI, ela passou a ser 80 para 1”, ou seja, nunca o fosso entre os ricos e os despossuídos foi tão intenso, cruel e desumanizador como no início do século XXI. “[...] nunca como hoje a humanidade dividiu-se, tão fundamentalmente, entre a minoria opulenta e a maioria indigente” (COMPARATO, 2008, p. 550), apesar de que, conforme explica George (2002, p. 29) “O mundo produz, em menos de duas semanas, o equivalente a tudo o que foi produzido no ano de 1900”. Trata-se da barbárie “civilizada”, oculta nos discursos repetidos do colonialismo. Os processos de exclusão produzidos pelo capitalismo, a política da etiquetagem da delinquência (BARATA, 2002), as guerras civis africanas alimentadas pelo comércio de armas dos países desenvolvidos, os cinturões de miséria nas metrópoles, a fabulosa organização e movimentação do tráfico internacional de drogas, armas, pedras preciosas, animais silvestres, órgãos humanos e pessoas, a exploração sexual infantil, “trabalho” escravo e todos os desastres ecológicos produzidos pelo modelo de crescimento não sustentável são atentados contra os Direitos Humanos e constituem a instalação da barbárie. Conforme Agaben (2004), o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea, ou seja, a ausência do Estado de Direito, e dito de outra forma, o Estado da Barbárie. Comparato (2008, p. 529) explica que:

Ao apresentar o Relatório sobre Comércio e Desenvolvimento de 2002 da UNCTAD (Conferência das Nações Unidas para o Comércio e o Desenvolvimento), o seu Secretário-Geral, o eminente Embaixador Rubens Ricúpero, assinalou que, mantida a atual tendência declinante da economia mundial, o número de pessoas vivendo com menos de US\$ 1 por dia, os 49 países mais pobres do mundo, deve aumentar em 30% até 2015, atingindo a impressionante cifra de cerca de 420 milhões de seres humanos.

É a miséria generalizada, institucionalizada, justificada e naturalizada como fatalismo histórico, pois não há espaço, em um mundo estupidamente consumista e descartável, para os pobres da periferia do mundo. E, metaforicamente, como declara Boff (1995), se um dia houver algum tipo de juízo final, certamente serão os pobres os que nos julgarão.. A situação de

miséria estrutural é tão trágica que, como escreve Piovesan (2009, p. 20), “Para a Organização Mundial de Saúde, a pobreza é a principal causa mortis do mundo na atualidade. [...] As assimetrias globais revelam que a renda dos 1% mais ricos supera a renda dos 57% mais pobres na esfera mundial [...]”. O autor informa também “[...] que os 15% mais ricos concentram 85% da renda mundial, enquanto que 85% mais pobres concentram 15% da renda mundial”.

Acontece que o padrão de consumo e desperdício do mundo rico é insustentável ecologicamente para o planeta. A produção de lixo é prova do desperdício, aquilo que Bauman (2008) chama de economia do engano. Engano por ser uma economia fundamentada no desperdício e na desnecessidade.

A economia mundial possui condições para resolver o problema da miséria e da fome no mundo? Indaga, nesse sentido, George (2002, p. 133):

Pode o planeta alimentar a sua população atual, ou seja, 6 bilhões de habitantes, com as colheitas atuais? Essa questão não tem fundamento, pois ela depende do que significa alimentar[...] Em um contexto de igualdade e de vontade universal em que cada um se contentasse com uma dieta básica, repetitiva e de sobrevivência, o planeta poderia efetivamente alimentar a sua população atual e até mesmo um pouco mais. Por outro lado, se isso significa que um quarto do regime de cada um é composto de produtos de origem animal e que as pessoas podem também consumir frutas, legumes e azeites (e de nossa posição privilegiada, acrescentaríamos de bom grado o vinho e a cerveja) então a resposta é, definitivamente, não.

Torna-se, dessa forma, impossível conciliar o caviar com o feijão. Assim, enquanto a maioria não dorme porque tem fome, os bem alimentados também não dormem, com medo dos que tem fome (CASTRO, 1951). Ainda quanto a isso, observa George (2002, p. 134), “Nesse caso, convertem-se as terras aráveis em pastagens. Apesar da presença, em vários países de pessoas mal nutridas e famintas em grande número, as culturas destinadas a alimentar animais substituem as culturas de gêneros básicos [...]”. E acrescenta, “[...] o sorgo destinado ao gado substitui o milho destinado aos seres humanos no México; a soja substitui os feijões pretos no Brasil, planta-se mandioca em lugar de arroz na Tailândia, e assim por diante”.

Por outro lado, diariamente, jovens da periferia do mundo buscam oportunidades no mundo dos ricos, e muitos desses acabam perdendo a vida em situações deprimentes. Não

apenas ocupando postos de trabalho de extrema exploração, mas também sem nenhuma segurança social, submissos a terríveis humilhações; não somente nos círculos da prostituição internacional, como também alimentando o tráfico de órgãos no mercado europeu. Como pondera Flores (2009, p. 153), “O país que recebe o imigrante manda, enquanto o imigrante, por ser o diferente/desigual, serve; estamos ante a lei da oferta e da procura que é aplicada [...]”. E explica que, nesse caso, é “[...] a tragédia pessoal de milhões de pessoas que fogem do empobrecimento de seus países por causa da rapina indiscriminada do capitalismo globalizado”.

O mundo dos “civilizados” encontra-se fechado para os “bárbaros” do Terceiro Mundo. A ideia da globalização e da aproximação dos povos é uma falácia. Apenas o capital financeiro circula livre pelo mundo, como as transnacionais e a exploração do mundo pobre. Para a civilização Norte-Atlântica, como afirma Flores (2009, p. 152), “A solução adotada foi fechar as fronteiras, erigindo fortalezas jurídicas e treinando policiais para impedir a ‘invasão’ dos desesperados, dos famintos [...] dos diferentes”.

A modernidade, fundamentada na oposição civilização-barbárie, engendrou um mundo de opressão – ressalta-se, para o hemisfério sul, para o índio assassinado, para a criança favelada, para a menina explorada no turismo sexual internacional, para o camponês vitimado, para o sem-teto faminto –, pois, mesmo ocorrendo guetos e pobreza no mundo dos ricos – geralmente africanos, latino-americanos e asiáticos –, não se compara com os índices alarmantes da periferia do mundo.

Torna-se fundamental a superação da barbárie oculta no modelo da modernidade. Como indica Comparato (2008, p. 540), “Para conjurarmos o risco de consolidação da barbárie, precisamos construir urgentemente um mundo novo [...]”. E, o autor destaca “[...] uma civilização que assegure a todos os seres humanos, sem embargo das múltiplas diferenças biológicas e culturais que os distinguem entre si, o direito elementar a busca da felicidade”.

Pensa-se, contudo, para um novo paradigma, vindo da realidade dos que sofrem, dos que foram aniquilados pelo colonialismo, não mais fundamentado na radicalização ontológica do sujeito, mas numa filosofia da alteridade, libertária, baseada na ética e no Outro, a única forma é a superação da oposição civilização-barbárie, pois apenas na revisão dos fundamentos modernos civilizatórios é possível a erradicação da barbárie. Enquanto houver civilização, persistirá a barbárie, pois um não vive sem o outro. Comparato acrescenta (2008, p.536) que “[...]”

chegamos, nesse início do século XXI, ao apogeu do capitalismo, no preciso sentido etimológico do termo, isto é, a fase histórica em que ele se coloca na posição de maior distanciamento da terra e da vida”. Nesse sentido, distanciamento da vida significa o caminho da morte, ou seja, a barbárie. E barbárie é, em sua concepção última, a negação do Outro.

3.3 FILOSOFIA DA ALTERIDADE, SUBJETIVIDADE E RESPONSABILIDADE: O “FACE A FACE”

Ética e alteridade na filosofia

Antes de tratar da ética da alteridade e sua posição no mundo do pensar, é preciso salientar que a “Ética é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade” (VÁZQUEZ, 2004, p. 23). A preocupação ética é uma reflexão do pensamento que parte do comportamento concreto e histórico da moral. Como distingue Vázquez (2004, p. 18-19), “[...] agir numa situação concreta é um problema prático-moral; mas investigar o modo pelo qual a responsabilidade moral se relaciona com a liberdade e com o determinismo ao qual nossos atos estão sujeitos é um problema teórico, cujo estudo é da competência da ética”.

Na modernidade, o sujeito abstrato, dotado de uma natureza universal e imutável, é o fundamento de uma ética antropocêntrica, que se perde radicalmente na ontologia totalitária. O mundo se coisifica, e o sujeito se torna autônomo da própria natureza. A ética moderna se rende ao poder da ontologia do sujeito. Como indica Kesselring (2007, p. 133), “Em sua autocompreensão, o homem moderno emancipa-se da natureza e esta perde seu caráter de bem superior a todos os valores convencionais”. E conclui: “Ela decai para uma múltipla ‘coisa natural’ a qual é atribuído um valor variável, dependendo de sua utilidade no contexto das necessidades e dos interesses humanos. A crise ecológica tem aqui uma parte de suas raízes histórico-espirituais”.

A ética, como ciência da moral, depende, na Modernidade, da vontade do sujeito, este agora determinante, autônomo, centralizado em seus desejos e consciência. Trata-se da vontade subjetiva absoluta do sujeito moderno, diante de si e para si. Nesse sentido, Kant é a manifestação mais verdadeira desse pensar ético formal moderno. Um pensar abstrato de caráter

universalizante. Assim define Vazquez (2004, p. 282), “No terreno do conhecimento – sustenta Kant – não é o sujeito que gira ao redor do objeto, mas ao contrário. O que o sujeito conhece é o produto de sua consciência. E a mesma coisa se verifica na moral: o sujeito – a consciência moral – dá a si mesmo a sua própria lei”.

Na Modernidade, a filosofia é fundamentalmente ontológica. O sujeito é a razão anterior e última do pensamento. Com isso, a ética se distancia na importância do discurso racional. Como aponta Lévinas (2009, p. 268), “Não se deve ficar impressionado pela falsa maturidade dos modernos que não encontram para a ética, denunciada sob o nome de moralismo, um lugar no discurso racional”. Para o autor, a ética é o fundamento primeiro, anterior a qualquer outra reflexão do pensamento. Como entende Costa (2000, p. 143), “O primado da ética em relação à ontologia aparece explicitamente quando Lévinas identifica a ontologia como o dogmatismo e a ética com a crítica. Argumentando que a crítica antecede o dogmatismo, pretende sustentar que a ética é anterior à ontologia”. É que a ontologia não permite a compreensão do ser como humano. “A relação com outrem, portanto, não é ontologia” (LEVINAS, 2009, p. 29), mas uma realidade ética. Como pondera Chalier (1993, p. 11), “Lévinas visa, sobretudo, dizer o sentido do humano num mundo que proscree essa ideia. Ora, a sua reflexão, atenta a inspiração profética, permanece constantemente rebelde à ontologia, porque, segundo ele, o ser não permite pensar o humano”. A superação da Modernidade passa por uma superação da reflexão ontológica para uma metafísica ética, crítica e fundamentada na alteridade. O ser-ôntico é substituído pelo Outro-ético, cuja anterioridade e exterioridade são fundamentos do pensar crítico. Alteridade trata-se da ética fundamentada no outro, pois, como observa Pivatto (2001, p. 95), “A ética que se funda no ser, mesmo na civilidade, prolonga esse jogo, perpetua, de formas variadas, o império do egoísmo, às custas do outro”. A ética com base no Outro significa pensar a “Exterioridade, como abertura possível ao outro, não absolutização do ser, princípio metafísico da alteridade” (ZIMMERMANN, 1987, p. 61). A ontologia obcecada no sujeito abre-se à exterioridade do Outro, entendida como alteridade. Significa a da busca intensa do rosto humano, revelado pela ética da alteridade. Nesse sentido, é extraordinária a contribuição de Lévinas para pensar o Outro. Como aborda Chalier (1993, p. 107), “Por detrás do Eu, orgulhoso do seu ser, da sua identidade e das suas conquistas, Lévinas procura o humano. Ora, diz ele, este não começa antes deste Eu se deixar consumir na certeza do seu direito a ser e da

sua boa consciência para temer por outrem”. Transcender o sujeito é encontrar o Outro, além da percepção subjetiva do ser egotizado. Para a ética da alteridade, não há a oposição civilizado-bárbaro, pois a subjetividade ontológica deu lugar ao encontro do “Nós”. Esse é o esforço de Lévinas. Como acrescenta Costa (2000, p. 106):

Percebe-se claramente a busca de Lévinas por superar a subjetividade, a objetividade e a moralidade constituídas ontologicamente e seu esforço de apontar para o infinito, para a transcendência, para a exterioridade e para a alteridade como um novo “a partir de onde” se poderá recolocar o tema da reconstituição da objetividade como “realidade originária meta-ontológica”, o tema da reconstituição da subjetividade e intersubjetividade humanas como “realidade originária meta-antropológica” e o tema da reconstituição da moral como “realidade originária meta-ética”, introduzindo no debate filosófico ocidental o conteúdo “meta-ontológico”, “meta-antropológico” e “meta-ético” do “ser-para-o-outro” como ideal de vida boa.

A América Latina foi palco exemplar de vitimação das consequências ontológicas da Modernidade. Isso significa a força que vem da libertação como proposta filosófica latino-americana, filosofia essa impregnada da terra, do gemido dos sobreviventes e da resistência dos perseguidos. A Filosofia da libertação é fundada na ética da alteridade e na inclusão do Outro. Como observa Zimmermann (1987, p. 44), “Para a filosofia da Libertação o ser é o Outro, o simplesmente Outro, o absolutamente Outro em contraposição com o eu egótico da subjetividade moderna europeia”.

Se a ontologia do sujeito como ser-para-si tem vocação para o domínio e a conquista, a ética da alteridade é voltada para o cuidado e o respeito. São posições diferentes de pensamento. “A meta-física da alteridade funda uma ‘vontade de serviço’; a ontologia da Totalidade, ao contrário, uma ‘vontade de domínio’” (DUSSEL, 1977, p. 140). O ser-para-Outro é essencial para a celebração da comunhão da vida apenas possível como vivência na alteridade. A ética da alteridade é a razão primeira, anterior à filosofia, fundante do pensamento. A vocação suicidógena da totalização ontológica é rompida diante da preocupação amorosa com o Outro. Nesse sentido, anota Costa (2000, p. 44), “A saída de si está na responsabilidade pelo “outro”; em ocupar-se com o “outro”; está em pensar no “outro”, em sua vida e em sua morte, antes de preocupar-se consigo mesmo”.

A exterioridade é revelada pela percepção do Outro, Outro anterior ao ser como sujeito solitário da ontologia moderna egotizada. “O horizonte ontológico do nosso mundo foi aberto a partir da alteridade, desde a meta-física, desde a ética (encontro homem-homem é ética; a relação homem-coisa é ôntica ou ontológica, econômica, mundana)” (DUSSEL, 1977, p. 116). Dessa forma, há um rompimento com o filosofar baseado na totalidade originária eurocêntrica. O Outro, sem história e sem rosto, fora de qualquer comunidade-comunicativa, sem razão e sentido, torna-se a raiz fundante do pensar. Como descreve Zimmermann (1987, p. 181), “Com a afirmação categórica da alteridade, da exterioridade do outro homem, de outro povo, de outro continente, a totalidade originária, como medida de todas as coisas, é colocada em crise, em cheque”.

O “Eu” supera o ostracismo da ontologia egotizada e abre-se à realidade da alteridade. Nesse momento, percebe o sentido exterior à sua volta, tem consciência da existência do Outro e do sofrimento do Outro. Isso se chama exterioridade, fora do ser-fechado-em-si, para o ser-além-de-si. A partir daí, surge o pensar renovado da ética da alteridade. Como entende Dussel (2002, p. 416), “Não se trata então de uma razão ontológica ou razão crítica teórica, mas da razão ontológica transcendida, prática e internamente por uma razão ético-crítica [...]”. E conclui, “[...] que se lança sempre de novo a outros momentos futuros de realização, a partir dos seus próprios conteúdos, mas, ao mesmo tempo, inovada por aspectos novos provenientes da exterioridade das vítimas [...]”.

Isso significa a ruptura com a ética da Modernidade, fundamentada no sujeito. Como observa Vazquez (2004, p. 285), “A reação ética contra o formalismo Kantiano e o racionalismo absoluto de Hegel é uma tentativa de salvar o concreto em face do formal, ou também o homem real em face de sua transformação numa abstração [...]”, nesse caso, a exterioridade do oprimido, da vítima, do mestiço e do abandonado. Ressalta-se que a exterioridade do Outro, como vítima ou simplesmente como ser, faz-se presente no encontro ético da alteridade. É na vivência do horizonte ético da alteridade, que se manifesta o Outro. Trata-se, como afirma Lévinas (2009, p. 269), do acontecimento ético, pois “É na relação pessoal, do eu ao outro, que o ‘acontecimento’ ético, caridade e misericórdia, generosidade e obediência, conduz além ou eleva acima do ser”. E ainda nessa direção, acrescenta Dussel (2002, p. 424), “Pois bem, o ‘encontro’ com a vítima como o outro, como sujeito ético no ‘re-conhecimento’ originário, é o a priori de toda ética, aquilo que Lévinas chama de ‘proximité’, ‘face a face’”.

É no “face a face”, na revelação do Outro como ser, que ocorre o acontecimento ético da alteridade. Diante do rosto do Outro, a proximidade, como afirma Lévinas, que a exterioridade é reconhecida e o Outro libertado das prisões do sujeito egótico, da tradição ontológica moderna. Costa pondera (2000, p. 92) que “O sujeito, que sempre é desafiado por um novo instante descontínuo com relação a seu presente, não é um sujeito isolado; ele se move na intersubjetividade frente a outros, distintos dele”. É o rompimento da lógica da dominação e da conquista, por uma intersubjetividade, fundamentada no “Eu” com o Outro. Trata-se da ideia da libertação e da paz, pois, como observa Dussel (1977, p. 144), “O ontólogo da Totalidade e de “o Mesmo” pensa a partir da dominação na guerra; o meta-físico da Alteridade e de “o Outro” pensa desde a libertação na paz”, ressalta-se, além do ontológico, para a revelação da face do Outro, no acontecimento ético do encontro da alteridade e na vivência do ser-para-o-Outro. De acordo com Costa (2000, p. 110), é necessário “[...] fundar uma nova teoria (metafísica da alteridade, antropologia da alteridade, ética da alteridade) e uma nova ação (política da alteridade: justiça)”.

É uma descolonização da concepção ética moderna, ética diminuída ante a soberania da vontade do sujeito ontológico. Como assinala Vazquez (2004, p. 284), “Finalmente, a ética contemporânea, na sua fase mais recente, não só conhece um novo sistema social – o socialismo – mas também um processo de descolonização [...]”.

É a ética da alteridade, que, vindo da periferia, da América Latina, traz consigo a força dos que sofrem e sobrevivem sua negação histórica. É o momento solene de revisão do sentido do humano, como ser para o Outro, descolonizado, autêntico e responsável. Significa a abertura do Eu para a bondade. Pivatto (2001, p. 88) adverte que “Descortina-se a relação como ética pelo transcender do eu, abrindo a ordem da bondade. [...] como transcender para o outro numa relação responsável que Lévinas chama de alteridade”. É a transcendência do sujeito, face a face com o Outro, no acolhimento do encontro ético da alteridade.

O “Ser-para-o-Outro”: transcendência do sujeito

É evidente que alguém deverá possuir uma resposta responsável ao apelo do outro. (DUSSEL, 2005, p. 19)

Aqui a pergunta fundamental não é mais ser ou não ser ou porque há algo em vez de nada. A questão incontornável é: por que há mal em vez de bem? (PIVATTO, 2001, p. 95)

Toda ética da alteridade, como pressuposto da filosofia, fundamenta-se no encontro com o Outro, mas não mero encontro, e sim a transcendência do sujeito. Pela incompletude do sujeito, esse encontro como acontecimento ético é marcado pela realização do ser-para-o-Outro, dando sentido e completude ao humano, pois “A grandeza do homem é que não é um fim e sim uma ponte [...]” (DUSSEL, 1977, p. 51). Uma ponte que alcança o Outro, em sua beleza ou em sua aflição. É nessa relação de significação do humano e do mundo, que o rosto do Outro e sua voz, no face a face, faz acordar o ser livre do peso do sujeito egótico, e surge uma nova ordem de justiça para com o mundo. Como escreve Lévinas (2009, p. 56):

Para ouvir gritar justiça no lamento que grita miséria, ou, dito de outra forma, para ouvir a voz da consciência – não basta, não se trata de estar em relação com uma liberdade e de percebê-la em outrem, visto que já a reconhecemos na própria transação. Esta liberdade já me é apresentada quando compro ou exploro. Para que eu conheça minha injustiça – para que eu entreveja a possibilidade da justiça – é preciso uma situação nova: é preciso que alguém me peça prestação de contas.

A justiça aproxima-se do amoroso, à medida que o clamor do Outro se torna um chamado de transcendência do sujeito. É a responsabilidade pelo Outro como concepção de justiça, e essa transcendência ocorre antes da análise reflexa, mas a partir do sentir frente ao Outro. Como escreve Dussel (2005, p. 19), “A ‘responsabilidade’ ou ‘assumir-o-outro’ é anterior a qualquer consciência reflexa. Só respondemos com ‘responsabilidade’ a presença do infeliz quando este já nos comoveu”.

O encontro com o Outro se revela no rosto, mais propriamente no face a face, em que a exterioridade do Outro e a anterioridade da ética da alteridade se manifestam sobre o pensar ontológico totalizante. E no encontro ético da alteridade, esse rosto não apenas é visto, mas acolhido na prática da responsabilidade pelo Outro. Como aponta Pivatto (2001, p. 90), “Nesta ordem, o rosto não é mais visto teoricamente, mas acolhido, isto é, o mesmo, abrindo-se na ordem do ser expansivo-identificador, se transcende e responde para além de sua medida e liberdade, isto é, com infinita responsabilidade”. O autor ainda conclui, “Esta nova relação

com o rosto em que o mesmo, relativizando a ordem do ser expansivo, se transcende é a ética da alteridade e inaugura o humanismo do outro homem”.

Refere-se à metafísica da alteridade, pois como indica Costa (2000, p. 129), o rosto, “Ele é a expressão viva que fala por sua presença. O rosto explode a formalidade da representação inteligida. Ter uma ideia do Outro é diferente de estar diante do rosto do Outro, para qual a sua ideia é inadequada”. É no encontro ético da alteridade, manifestada pelo face a face indicado por Lévinas, que o Outro e o mundo exigem justiça, e da justiça e do amor encontra-se a paz. Para Dussel (1977, p. 117), “O face a face é a experiência primeira, radical do nosso ser [...]”.

No face a face, “[...] não posso mais negar o Outro” (LÉVINAS, 2009, p. 61), pois a impossibilidade da negação faz parte do encontro ético da alteridade. Diante do face a face, ocorre o amor alterativo, na intimidade, mais próximo do humano em sua busca de sentido no Outro. Esse encontro é “O rosto de um homem diante do rosto de outro na intimidade, na justiça [...]” (DUSSEL, 1977, p.114).

O encontro da ética da alteridade, entre o ser e o Outro, na experiência metafísica do rosto frente ao rosto, realiza-se com o sujeito e o Outro concreto, em seu sofrimento e em sua opressão. Na América Latina, o acontecimento ético ocorre pelos movimentos sociais populares, pela voz ouvida do índio, do favelado, do sem-teto. Como escreve Zimmermann (1987, p. 180), o Outro é “[...] o não respeitado, massacrado, oprimido, assassinado brutalmente, foi o índio (na conquista), o colonizado (nos séculos subsequentes), o mestiço, o crioulo (após a emancipação), é o marginalizado, seja ele camponês ou favelado [...]”.

O face a face é um pensar incômodo, pois aponta para o sujeito infeliz e totalizado na ontologia sua responsabilidade para com o Outro, seja o pobre, a natureza, a vida. A liberdade do sujeito egótico transforma-se em compromisso, consciência de solidariedade. A liberdade do ser-para-si é suicidógena, pois encontra-se afastada do sentido da necessidade de completude no Outro. Carece de justiça a liberdade sem responsabilidade com o humano. Destaca Chalier (1993, p. 66) que “O humano no ser começa quando o homem renuncia a essa liberdade violenta, própria daquele que identifica a lei do ser com um absoluto, quando o ‘eu’ se interrompe no seu projecto de ser [...] porque ouve a voz do estrangeiro, da viúva e do órfão”.

O mundo dos miseráveis, famintos e abandonados do sistema aparece diante do ser-para-si, e essa aparição lhe recorda sua culpa. Como explica Costa (2000, p. 140) “O rosto do Outro recorda as obrigações do “eu”. Nos olhos do Outro o “eu” vê refletido o juízo autocondenatório de sua arbitrária e ingênua liberdade, de seu mover-se no mundo, de seu apropriar-se dos entes para explorá-los, etc.” E o autor conclui, “O rosto põe em questão a liberdade e desperta para a vergonha e para a culpabilidade”.

A perspectiva do Outro como responsabilidade do ser, em sua dor, em seu silêncio, é destacada por Lévinas com surpreendente força utópica. Para Lévinas (2009, p. 143), “O encontro com o Outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele”. Falar em responsabilidade com o Outro, e principalmente com o Outro mais esquecido e mais humilhado, desagrada o ser egótico, construído historicamente e exaltado na Modernidade e na ontologia totalizadora. Entende Lévinas que é uma responsabilidade que transcende o imediato da ponderação racionalizada do sujeito egótico. É experiência ética da alteridade em seu encontro com o rosto do Outro da forma mais amorosa e responsável. Como descreve Chalier (1993, p. 84):

Como pensar que eu seja responsável por sofrimentos que não causei, pelas infelicidades recorrentes que abismam os séculos e pelas inúmeras mortes inocentes? Não bastará que responda pelo mal preciso que fiz, aqui e agora, pelo sofrimento que as minhas palavras ou os meus gestos provocaram neste ou naquele próximo? Não será extravagante tornar-me responsável por todo o abandono que coloca a sua marca numa terra tão frequentemente obscurecida pelo ódio? Não nos comprometemos assim, na via de uma culpabilidade verdadeiramente doentia e, afinal de contas, insuportável? Não será isto condenar o homem a uma insônia destrutiva? Todavia, Lévinas não escuta este apelo à moderação e à medida, ele não consente em ser “mais razoável” e em depor aí o peso de um mundo que, tão frequentemente, parte à deriva, e não deixa de ensinar que a responsabilidade não se limita.

A concepção de justiça, para Lévinas (2009), vem da responsabilidade pelo Outro, do encontro crucial e amoroso da alteridade, pois entende Lévinas que o amor vive da desigualdade. Como acrescenta Chalier (1993, p. 104), “[...] segundo Lévinas, não deve procurar o humano num movimento reflexivo de si sobre si próprio, na consciência de si, mas somente no movimento de uma resposta, desde já consentida, ao apelo da alteridade”. Ocorre uma ruptura radical em relação ao pensamento, do sujeito ontológico totalitário à ética da alteridade,

do “ser-em-si” e “para-si” ao “ser-para-o-Outro”, da liberdade do sujeito egótico à responsabilidade pelo Outro, mesmo o distante e diferente, desfigurado pelo sofrimento histórico da opressão colonialista e da exclusão capitalista atual. A liberdade é responsável por aqueles que o sistema trata humilhantemente como lixo humano, e que reivindicam a cada esquina, cada casebre, cada gueto a condição respeitável de humano. Anota Lévinas (2009, p. 269) que “Esta inversão humana do em-si e do para-si, do ‘cada um por si’, em um eu ético, em prioridade do para-outro, esta substituição ao para-si da obstinação ontológica [...] esta reviravolta radical produzir-se-ia no que chamo encontro do rosto de outrem”.

A experiência da justiça com fundamento na alteridade fundamenta-se na metafísica do encontro face-a-face. Trata-se da primeira forma, o “começo da inteligibilidade” (LÉVINAS, 2009, p. 143), condição anterior de qualquer reflexão sobre o humano. Como entende Costa (2000, p. 93), significa e de reconhecer o “face-a-face como o ético por excelência e como originariamente humano”. Esse é o sentido do encontro ético da alteridade, a promoção da justiça e do amor, por intermédio do rosto revelado pelo Outro. Primeiramente, a filosofia da libertação entende que, na América Latina, “É a hora da justiça. O amor do próximo e seu direito original é único e incomparável pelos quais tenho que responder [...]” (LEVINAS, 2009, p. 248). Como assinala Dussel (1977, p. 114), “Face a face significa a proximidade, o imediato, o que não tem mediação, o rosto frente ao rosto na abertura ou exposição (expor-se) de uma pessoa diante de outra”. O autor acrescenta “O “face-a-face” como experiência originária seria o ponto a partir de onde a ordem ontológica (o mundo como horizonte transcendental de “sentido”) fica aberto: é o além da totalidade mundana, prévia a ela mesma e originária”.

Enquanto a totalização ontológica isola o sujeito na negação do Outro, a alteridade aproxima, reconhece, responsabiliza-se e abraça. A liberdade se torna responsável, passa a ser um problema de justiça e, com isso, a liberdade se torna verdadeiramente livre, na vocação amorosa de reconhecimento da dignidade humano do Outro. Assevera César (1984, p. 58) que “[...] ao negar o outro, ao recusar reconhecê-lo como distinto e amável, reconheço meu mundo como o único possível [...]”, e, de acordo com o autor, é necessário, por esse motivo, “[...] pensar a questão do outro como problema metafísico, fazer a metafísica do oprimido, a metafísica do amor e do serviço: o serviço da libertação”.

Trata-se de libertar, por intermédio da justiça do reconhecimento do Outro, a América Latina da condição imposta pelo eurocentrismo, condição essa de barbárie, em oposição à falsa civilidade Norte-Atlântica.

Da dialética à analética

A partir da filosofia da libertação, Dussel percebe a necessidade da superação metodológica da dialética hegeliana. A questão da exterioridade do Outro, a revelação de sua face e a transcendência da dialética ôntica totalitária fizeram com que, no final dos anos de 1960, Enrique Dussel e Juan Scannone pensassem em uma alternativa à dialética fundamentada na oposição dos entes.

No final dos anos 60, como uma alternativa a dialética, ou como seu complemento, Enrique Dussel e Juan Scannone, entre outros, propuseram uma nova metodologia que denominaram analética. A rigor, o termo já havia sido formulado anteriormente por B. Lakebrinks, mas nada tinha a ver com a filosofia da libertação. Ao que parece, o primeiro a sugerir o termo explicitando a abertura da totalidade a alteridade foi Juan Carlos Scannone “a uma tal processo mais que dialético – para distingui-lo da dialética hegeliana – eu o chamo analético”. Identificando a dialética hegeliana com a marxista, buscava-se também uma alternativa ao marxismo como tal. (MANCE, 1994, p. 2-3)

Tratava-se da dialética analógica da exterioridade, ou dialética alterativa (MANCE, 1994), significando com isso uma dialética aberta ao Outro, a sua exterioridade, além da identidade da totalidade. O objetivo era encontrar na superação da dialética o rosto sofrido latino-americano, não como um não vir a ser, mas compreendido na finitude da totalidade, e aberto à meta-física do Outro. Como observa Chamecki (2010, p. 119) “Dussel desenvolve o método analético, que, melhor dizendo, é um momento dentro do método dialético, que permite alargar seus horizontes para além do movimento dos entes ao fundamento e do fundamento ao entes [...]”.

Assim, a analética é um alargador da percepção dialética, quando o Outro se manifesta em sua condição de sujeito, não na negatividade do ser ôntico, mas como alteridade. Nesse sentido, observa Mance (1994, p. 3) que:

A analética, como método da ética possibilitaria a superação do pensamento heideggeriano, buscando realizar – nas palavras de Cerutti – o “projeto de fazer a ética que Heidegger não pode fazer”. Isto seria possível pela afirmação da existência de um âmbito antropológico alterativo mais além da identidade da totalidade, mais além da dialética ontológica de onde se abriria a possibilidade de uma analética que refunda todo o fundamento, o qual, por isso mesmo, deixa de ser tal para destacar-se como o fundado.

A relação entre o método analético e a filosofia latino-americana é essencial para a libertação do Outro, pois “Este pensar Analético porque parte da revelação do outro e pensa sua palavra, é a filosofia latino-americana, única e nova, a primeira realmente pós-moderna e superadora da europeidade” (DUSSEL, 1977, p. 119).

A limitação da dialética eurocêntrica está no seu fechamento ao Outro como pensar altero, como mecanismo ainda totalitário, sem capacidade de transcender o círculo ontológico do ser e não ser. Assinala Chamecki (2010, p. 119) que a dialética é “[...] a passagem da totalidade a um novo momento de si mesma [...]” revelando com isso sua vontade dominadora. Contudo, a analética “é a passagem para transcender criativa e originariamente a totalidade a partir do outro. Isto é, não apenas abertura para o Outro, e sim trabalho criador a partir do Outro”. (CHAMECKI, 2010, p. 119). Isso significa a tentativa Dusseliana de estabelecer um método aberto à exterioridade e que “[...] possibilitasse a crítica das totalidades e uma práxis de libertação que não redundasse em novos totalitarismos” (MANCINI, 1994, p. 2).

Analética deriva da dialética, porém parte de uma meta-física anterior ao ser ontológico, ou seja, entende a alteridade como condição ética primeira. No início, é a palavra do Outro, a revelação do face a face na abertura a exterioridade. Como acrescenta Chamecki (2010, p. 119-120) “Isso significa que a negação da totalidade, reconhecida da finitude e abertura para a alteridade do Outro, é uma predisposição ética que deve ser assumida previamente, uma opção prática assumida na historicidade e temporalidade”. Nesse sentido, a palavra do Outro, como manifestação meta-física, como abertura a exterioridade, significa a superação da dialética pela analética. Trata-se, como indica Mancini (1994, p. 03), de “[...] um método apto a ouvir a voz do outro e colocar em crise o sentido da totalidade Fechada, abrindo-a ao outro como outro”.

Em sua obra *Dialética Hegeliana*, Dussel indica que a dialética em si como método, limita-se na tensão entre a totalidade e a exterioridade (MANCINI, 1994). Nesse sentido, Dussel

entende a dialética em três níveis: natural, histórica e metódica. “A primeira é o próprio movimento dialético físico-real de constituição e evolução dos seres vivos, em especial, do homem. A segunda é a dialética do acontecer histórico e de sua compreensão existencial” (MANCE, 1994, p. 03). Mas é a terceira concepção de dialética, como método de pensar, como caminho para a compreensão, que o método da analética se manifesta como um novo entender, autêntico pensar latino-americano. Como indica Chamecki (2010, p. 120):

O método que conduzirá a compreensão do Outro como alguém portador de dignidade irreduzível a totalidade se inicia como momento positivo de afirmação da alteridade na exterioridade, e não como negação de alguma injustiça. Em outras palavras, no momento fundamental primeiro se afirma a condição de indivíduo livre e autônomo dentro de determinado contexto histórico e cultural que já gozou e/ou que lhe seria justo usufruir – por exemplo, a condição de autodeterminação de comunidade indígena – e, afirmada essa alteridade não subsumível a totalidade, passa ao momento da negação da opressão, que no exemplo citado seria a injusta subjugação e vinculação ao poder estatal.

O pensar filosófico, como observa Dussel (1977, p. 194) “não seria já uma ontologia da Identidade ou da Totalidade [...] mas seria uma analética pedagógica da libertação, uma ética primeiramente antropológica ou uma meta-física histórica”. Trata-se não mais da lógica da totalidade fechada, mas uma “dialética analógica da alteridade” ou “dialética alterativa” em oposição à “dialética da totalidade” ou “dialética da dominação” (MANCE, 1994). E essa abertura meta-física, a partir do face a face e do encontro revelador com a exterioridade do Outro, trata-se de uma “[...] experiência originária hebraica e não grega” (MANCE, 1994, p. 06). Por isso a interlocução primeira com Lévinas, mas depois a sua ressignificação, pois como entende Dussel (MANCE, 1994, p. 03) “[...] método parte de Lévinas mas vai mais além desde a realidade latino-americana.[...]”. E essa realidade latino-americana manifesta-se no face a face com o povo oprimido, pois “O rosto do Outro é um ana-lógos; ele é já uma palavra primeira e suprema, é o gesto significativo essencial, é o conteúdo de toda significação possível em ato” (DUSSEL, 1977, p. 201). E complementa Dussel (1997, p. 202) “A característica do método analético é ser intrinsecamente ético e não meramente teórico, como é o discurso ôntico das ciências ou ontológico da dialética”.

Nessa direção, manifesta-se Ludwig (2004, p. 120) sobre a analética como movimento transontológico:

O método dialético é um método ontológico que insiste no momento negativo – dialética negativa de Adorno – e tem na negação da negação a direção de seu movimento. Para a Filosofia da Libertação a movimentação de transformação se dá a partir da afirmação da alteridade real (o outro real), histórico, na condição de sujeito como modo de realidade. Esse momento – e que é exterioridade de toda totalidade – não é negatividade (negação de algum nível ou aspecto da vida, de maior ou menor dramaticidade), mas momento positivo que esta e é para além, e por isso é transontológico: momento inicial do movimento metódico. É esse o momento analético do movimento dialético. Ponto ativo originário anterior a própria lógica de todo sistema e de toda totalidade. Essa anterioridade é o momento que indica que as vítimas contem na estrutura de sua subjetividade – como modo de realidade – de sua cultura, de sua subjetividade – como modo de realidade –, de sua cultura, de sua economia, de sua sexualidade, de sua pedagogia, de sua política, de sua história, enfim de sua exterioridade, a mola transsistêmica, que permite a descoberta da condição de oprimidas no sistema. A afirmação analética de sua condição de sujeito livre e autônomo – afirmação de sua dignidade, liberdade, cultura, trabalho etc... – é a fonte originária da própria mobilidade dialética.

Pois toda filosofia centrada na dialética ôntica, são “[...] gestadas no centro do “sistema-mundo” e revelam lógica totalitária” (CHAMECKI, 2010, p.117). O dialético ôntico, ou dialético da totalidade, sempre se limita na contradição identidade-diferença, categorias essas superadas pela abertura da dialética metafísica, ou dialética da alteridade, ou simplesmente analética. (MANCE, 1994).

3.4 O SER E O NÃO SER NA AMÉRICA LATINA

Há dois lados na divisão internacional do trabalho: um em que alguns países se especializaram em ganhar, e outro em que alguns países se especializaram em perder [...] A América Latina foi precoce: especializou-se em perder. (GALEANO, 1990, p. 13)

No fundo, o fruto dessa barbárie é o mestiço, o gaúcho. (DUSSEL, 1977, p. 254)

A América Latina, juntamente com o Caribe, foi, no processo da Modernidade, o principal espaço geopolítico vítima do colonialismo. Espanha, Portugal, Holanda, Inglaterra e posteriormente os Estados Unidos (DUSSEL, 1977) exploraram, saquearam, assassinaram, enfim, promoveram a maior orgia de dominação. Como aponta Dussel (1977, p. 142) “O primeiro âmbito cultural e humano que suporta como momento originário de sua compreensão do ser a presença dessa ‘vontade conquistadora’ é a América hispano-ibérica: América Latina”. E essa vontade conquistadora a que se reporta Dussel terá uma dimensão extraordinária se tratando de América Latina. Não se tem notícia de massacre tão fulminante como o que ocorreu em terras latino-americanas. Observa Todorov (1993, p. 128) que “Se a palavra genocídio foi alguma vez aplicada com precisão a um caso, então é esse. [...] Nenhum dos grandes massacres do século XX pode comparar-se a esta hecatombe”.

Nesse mesmo sentido, afirma Lumbresas (1991, p. 101, grifo nosso) que “*La confrontación cultural fue realmente dramática, porque de ella devino el genocidio mas grande que registra la historia del mundo, con todo un continente avasallado [...]*”.³² Milhões de indígenas assassinados em poucos anos, cidades enormes saqueadas, incendiadas, destruídas, extermínio sem outro precedente histórico conhecido e documentado. A América Latina tornou-se o lugar privilegiado do massacre do Outro e da radicalização da vontade de dominação e destruição do sujeito moderno. A ideia do descobrimento por parte dos colonizadores encobre a verdadeira realidade da usurpação e do saque. Destaca Zimmermann (1987, p. 88) que “Na verdade, os espanhóis e portugueses não descobriram nada. Tudo já existia e tinha nome e dono. A América já estava povoada milenarmente, ainda que parcamente em algumas regiões”. O autor também salienta, “É bom lembrar que a cidade de Tehnochtílán – capital dos astecas – antes da chegada dos espanhóis tinha uma população de mais de 300 mil habitantes. Maior, portanto, do que Paris, Roma, Londres ou Madri da época”.

Se dividirmos em três grandes períodos: 1492-1808, período da conquista e colonização; 1808-1930, período da dependência neocolonial liberal industrial; 1930 até nossos dias, período da dependência e da libertação (DUSSEL, 1977), estará registrada a exploração

32 “A confrontação cultural foi realmente dramática, porque dela ocorreu o maior genocídio que registra a história do mundo, com todo um continente avasallado.”

histórica contundente e a aniquilação do Outro-latino-americano como Não-ser. Confunde-se o indígena, o bárbaro, o latino-americano com o Não ser, a negação do Outro como ser humano. O resultado desse processo violento de dominação colonialista é o mestiço, talvez o genuíno latino-americano, pois “O fruto da mancebia entre o conquistador hispânico, que é um macho, e a índia com a qual se une, é o mestiço” (DUSSEL, 1977, p. 256). O mestiço é o Não ser por excelência do sujeito egótico, totalizado pela ontologia moderna. Essa é a natureza imposta ao latino-americano pelos colonizadores, ser mestiço como Não ser. Indaga Ortega y Medina (1991, p. 134, grifo nosso): “*Cual es nuestro ser? Esta es La pregunta que hace poco ha formulado Leopoldo Zea y de hecho solo hay implícitamente una respuesta con La cual identificamos: el mestizaje*”.³³ O latino-americano, mestiço concebido como Não ser, transforma-se no favelado desempregado, no camponês pauperizado, no sem-teto faminto, no sem-terra, no negro humilhado. A negação da América Latina faz parte desde os primórdios do encontro do europeu com o índio, é seu traço marcante. Zimmermann complementa a ideia (1987, p. 84), “A negação da América pré-colombiana, do habitante autóctone deste continente e do homem latino-americano atual como sujeitos históricos tem a sua origem no momento fundante do encontro destes dois mundos, um superpondo-se ao outro e aniquilando-o inapelavelmente”.

Acontece, como já se destacou, que essa negação do mestiço, latino-americano, enfim, do bárbaro, significou para o colonizador a afirmação do ser como sujeito civilizado. De outra forma, o que se perdeu na América Latina resultou, em contra partida, o ganho do colonizador. Escreve Galeano (1990, p. 14) “[...] que aqueles que ganharam, ganharam graças ao que nós perdemos: a história do subdesenvolvimento da América Latina íntegra, como já se disse, a história do desenvolvimento do capitalismo mundial”. Enquanto o mestiço, latino-americano, Não-ser perde, empobrece e sofre, o colonizador, civilizado, ser ganha, industrializa-se e domina. Perdeu-se tanto que, como afirma Galeano (1990, p. 13), “Na caminhada, até perdemos o direito de chamarmo-nos americanos [...]”. Esse perder latino-americano é um perder total, muito além de seus recursos, terra e riqueza, é um perder da história, do pensamento, do existir como ser. Nesses quinhentos anos de violência, dependência e dominação, pouco se produziu

33 “Qual é nosso ser? Esta é a pergunta que há pouco formulou Leopoldo Zea e de fato só há implicitamente uma resposta com a qual nos identificamos: a mestiçagem.”

de um pensar verdadeiramente latino-americano, pois, se o mestiço latino-americano é o Não ser, este não pode pensar. Aqueles, então, da América Latina que pensavam que pensavam, estavam apenas reproduzindo o Não ser latino-americano. Nesse sentido, entende Dussel (1977, p. 7) que:

O pensamento latino-americano era assim inautêntico por duas razões: porque pretendia pensar, e como pensar é pensar a realidade, o pensar latino-americano não passava de estudo e quase sempre mera repetição superficial; mas, e é o mais grave, ao pensar o pensamento europeu ignorava-se a realidade latino-americana e aqui se fazia passar por realidade a realidade metropolitana, imperial, moderna, dominadora. O filósofo inautêntico transformava-se necessariamente em sofista, em pedagogo domesticador de seus alunos e do povo (na verdade, pouca coisa chegou ao povo) para que aceitassem a cultura norte-atlântica como a cultura universal, única, verdadeira.

A condição de Não ser, aquele que não deseja, não é, não pensa e não vive, colonizado em um sentido mais amplo, faz parte do problema histórico da miséria latino-americana, do jogo trágico dos donos do poder. Curiosamente, a riqueza da América Latina é a causa de sua pobreza (GALEANO, 1990) e, como aponta Zimmermann (1987, p. 46), “De fato, e eis o paradoxo, esta é uma terra de riquezas imensas – povo e natureza – ao lado da penúria mais extremada e da falta de esperança mais angustiante”. A filosofia do sujeito fundado na negação do Outro ainda massacra o latino-americano e o resto da periferia do mundo. Em especial, como denuncia Galeano (1990, p. 09), “A América Latina está fazendo inspiradas contribuições universais para o desenvolvimento de métodos de torturas, técnicas do assassinato de pessoas e ideias, o cultivo do silêncio, a multiplicação da impotência e o plantio do medo”. São velhos problemas históricos de opressão ainda não resolvidos, aliados a uma elite intelectual crioula completamente falsificada – “[...] introduzia-se em suas bocas mordanças sonoras, grandes palavras pastosas que aderiam a seus dentes, depois de uma breve estada na metrópole, eram enviados de volta a seu país, falsificados” (DUSSEL, 1977, p. 143) – e cooptada pelas vantagens e pelo prestígio de fazer “quase” parte do mundo opulento e irresponsável dos ricos. O mundo do Não ser latino-americano é o lugar da fome crônica, da carência de saúde e higiene, da ausência de dignidade familiar, da alienação do povo pela manipulação do lazer, da desinformação propositada, da educação elitizada e do analfabetismo, do trabalho escravo e subemprego, da

degradação da natureza, da ausência de segurança e violência, das oligarquias políticas e da religião alienante (ZIRMMERMANN, 1987). Como menciona Galeano (1990, p. 17), “São secretas as matanças da miséria na América Latina; em cada ano explodem, silenciosamente, sem qualquer estrépito, três bombas de Hiroxima sobre estes povos, que têm o costume de sofrer com os dentes cerrados”.

A questão do Não ser atingido radicalmente as consciências colonizadas, e isso explica parte do complexo processo de dominação, ou seja, a alienação provocada pelo colonialismo. Nega-se a si próprio e suas raízes nativas. Como observa Lumbreras (1991, p. 105, grifo nosso):

*Razón colonial, es la que somete nuestra conciencia, ayer y ahora, a los dictados paradigmáticos de Occidente; partiendo del supuesto erróneo que sus capacidades de resolver sus problemas, pueden también resolver los problemas de todos lo demás aun cuando se trate de problemas totalmente diferentes [...] La razón colonial supone que su existencia, medida con el parámetro de su país de origen, es un paradigma que satisface plenamente las necesidades de la vida humana, lo que es efectivamente cierto para ellos [...] Eso ocurrió con nuestros países en estos 500 años pasados, y por eso estaremos siempre subdesarrollados o en vías de desarrollo, porque el síndrome colonial de nuestra conciencia nos impide usar la crítica de la razón nacional, que necesariamente tiene una matriz indígena, con la cual podemos avanzar sobre nosotros mismos.*³⁴

É necessário rever a história e discutir as identidades, procurar no processo da mestiçagem o rosto do latino-americano, nas comunidades de base, nas aldeias, nos movimentos populares e sociais. Uma força criadora e criativa, reprimida pelo preconceito e pela lógica da dominação, existe na história oculta da cultura mestiça latino-americana, com todas as suas

34 “Razão colonial é a que submete nossa consciência, ontem e hoje, aos ditados paradigmáticos do Ocidente; partindo da hipótese errônea de que suas capacidades de resolver seus problemas podem também resolver os problemas de todos os outros, ainda mais quando se tratam de problemas totalmente diferentes [...] a razão colonial supõe que sua existência, medida com o parâmetro de seu país de origem, é um paradigma que satisfaz plenamente às necessidades da vida humana, o que é efetivamente certo para eles [...] Isso aconteceu com nossos países nesses 500 anos passados, e por isso estaremos sempre subdesenvolvidos ou em vias de desenvolvimento, porque a síndrome colonial de nossa consciência impede-nos de utilizar a crítica da razão nacional, que necessariamente tem uma matriz indígena, com a qual podemos avançar sobre nós mesmos.”

peculiaridades e identidades singulares. Muito sem tem a apreender e a revelar. Como indica Galeano (2009, p. 71), “Longe de ser um produto artificial de importação, a democracia finca suas raízes no mais profundo da história da América”. E destaca, “No fim, a Utopia, de Tomás Morus, se inspirou nas comunidades indígenas americanas, que através dos séculos e das matanças, e apesar do desprezo, tem sido milagrosamente capaz de perpetuar seu modo de produção e de vida [...]”.

É disso que resulta a força de uma filosofia baseada na libertação, genuinamente latino-americana, que “considera a ‘filosofia da miséria’ como sua cláusula principal”. (DUSSEL, 2005, p. 42). Filosofia que nasce do grito do oprimido, do clamor do índio assassinado e da mulher explorada e espancada. É uma filosofia que parte do Não ser para o Ser, que compreende que a América Latina foi tratada como um ser negado historicamente e que, como destaca Galeano (1990, p. 30), “O dilema continua vivo até nossos dias e continua fazendo estragos: civilização, cultura importada, contra a barbárie, cultura nacional. A civilização, cultura de poucos, contra a barbárie, ignorância de todos os demais”. Nesse sentido, sobre a filosofia da libertação, Dussel declara (2005, p. 46), “Sem querer me arrogar o direito de representar um movimento amplo, a filosofia da libertação, que eu ponho em prática desde 1969, toma como ponto de partida uma realidade regional própria: a pobreza crescente da maioria da população latino-americana [...]”; o autor acrescenta ainda “[...] não apenas uma filosofia da ‘liberdade’, mas uma filosofia da ‘libertação’ (em forma de ação, em forma de práxis, cujo ponto de partida é a opressão e cuja meta a atingir é a libertação [...])”.

O tema do Não ser latino-americano não se trata apenas de inventariar os problemas do passado, encontrar as raízes da pobreza e do verdadeiro rosto das identidades da mestiçagem. Não basta denunciar a lógica do colonialismo, da civilização atlântico-norte e propor outro paradigma para pensamento, além da ontologia totalizadora do sujeito como ser radicalmente egotizado. Torna-se necessário encontrar na força desse processo de mudança, de luta e de libertação as condições para enfrentar também o futuro incerto de um mundo altamente tecnológico, e simultaneamente suicidógeno, imposto pela civilização norte-atlântico. Escreve Caldera (1991, p. 174, grifo nosso) que “*La lucha por la identidad, no es solo un problema de*

*identificar las raíces del pasado, es sobre todo un problema del futuro, el desafío a la supervivencia como pueblos y como culturas [...]”*³⁵

É imprescindível redescobrir no presente, pelos movimentos de libertação, apesar do passado sofrido e explorado, a verdadeira face mestiça e, nesse rompimento histórico entre civilizados e bárbaros, enfrentar todos os desafios e riscos do futuro, pois “A pretendida universalidade da cultura europeia tornar-se um solidário compromisso com sua ‘vontade de poder’ histórica” (DUSSEL, 1977, p. 144). Em relação a isso, resta uma esperança concreta, fundamentada na resistência histórica. Apesar de tudo e de todos, a luta e a libertação econômica, cultural e social latino-americano se fortalece, força essa tirada da própria aprendizagem da exclusão, da fome e da injustiça.

Tratou-se neste capítulo da filosofia ontológica, centrada no sujeito egótico, dominador e moderno, e da filosofia da alteridade, fundamentada no Outro e na Ética, principalmente com base na obra de Lévinas. Verificou-se a barbárie refinada, ou seja, a degradação do Outro no centro do projeto civilizatório moderno. No próximo capítulo, será examinada a materialização do discurso descolonialista por intermédio da Ética concreta da alteridade, entendendo os movimentos sociais como concretização da descolonização e da desbarbarização do Outro, sobretudo dos povos indígenas, vítimas por excelência do colonialismo histórico.

3.5 A (RE)FORMA JURÍDICA DE VER O “OUTRO” COM BASE NA ÉTICA CONCRETA DA ALTERIDADE: O NÃO-BÁRBARO^{36*}

Entende-se que a barbárie é um conceito colonial que significa o não reconhecimento jurídico da dignidade do Outro, do diverso, do índio, do mestiço, do favelado. A ideia da barbárie como negação do Outro foi construída e difundida pelos discursos coloniais. Trata-se da

35 “A luta por identidade não é somente um problema de identificar as raízes do passado, é, sobretudo, um problema do futuro, o desafio à sobrevivência como povos e como culturas [...]”.

36* Entende-se que as lutas descolonialistas da libertação na América Latina, em seu contexto histórico e particular, aproximam-se de um marxismo romântico, revisionista, não podendo ser interpretadas a partir da conceituação marxista clássica. Ver obra de LOWY, Michael. **Revolta e Melancolia**: o romantismo na contramão da modernidade. São Paulo: Ed. USP, 1990.

barbarização de todo aquele diverso do mundo eurocêntrico. E o *status* jurídico do bárbaro é o de não humano, ou de uma humanidade incompleta, diminuída, deformada. Ao contrário, com base em uma ética fundamentada na vida vivida do cotidiano, na concretude do ser e de suas necessidades básicas, nas condições materiais de sobrevivência humana e no respeito à diversidade da cultura, o Outro é reconhecido e libertado da barbárie. É nesse sentido que a filosofia concreta da alteridade, surgida no âmbito latino-americano, voltada para as lutas populares, para o movimento indígena, para as ligas camponesas e os sem-teto, sem-terra, os famintos e ridicularizados, rompe com a ideia da barbárie e da civilização, entendendo ser essa oposição fruto da concepção colonialista do mundo. Como pondera Semeraro (2009, p. 155), “Contra os discursos a-históricos e os devaneios pós-modernos, a filosofia na América veio se construindo por sujeitos concretos profundamente enraizados na empiria da população pobre que afirma a obstinada consistência da vida real [...]”. Trata-se de um resgate da realidade da vida, libertando-se da forma de se pensar meramente abstrata e subjetiva. Procura-se revelar o concreto da existência, tendo como base o sofrimento e a exclusão dos marginalizados, ou seja, “[...] o Outro deve ser ‘autêntico’ em sua exterioridade cultural” (DUSSEL, 2002, p. 422). Entende-se, nessa direção, o direito de se ser, o que se é. Fora do controle colonialista, que, para dominar o mundo teve de excluir milhares de povos.

Aponta Semeraro (2009, p. 155) “Ao contrário de uma filosofia abstrata, retórica, introvertida, intelectualista, a filosofia latino-americana se forma na materialidade da existência e assume suas feições a partir das prementes necessidades e da crítica social [...]”. O Outro, barbarizado pelo discurso colonialista, tratava-se de um ser vazio, sem identidade, sem direito, sem vida real. Em sua crítica profunda, Dussel (2002, p. 422) é categórico, “[...] a vítima, o ‘Outro’ oprimido e excluído, não é um objeto formal vazio: é um sujeito vivo em um mundo pleno de sentido [...]”.

A ética é concreta, pois considera o processo histórico da exploração econômica colonialista e as condições materiais da existência, como também se alia às lutas populares de reivindicação da dignidade concreta. Ao mesmo tempo, trata-se de uma ética da alteridade, no momento em que reconhece a diversidade cultural humana e nega a proposta universalista imposta pelo eurocentrismo. Nesse sentido, escreve Wolkmer (2001, p. 268-269) que:

[...] há que avançar na formulação de uma “ética concreta da alteridade” capaz de romper com todos os formalismos técnicos e os abstracionismos metafísicos, revelando-se a expressão autêntica dos valores culturais e das condições histórico-materiais do povo sofrido e injustiçado da periferia latino-americana e brasileira. A “ética da alteridade” não se prende a engenharias “ontológicas” e a juízos a priori universais, postos para serem aplicados a situações vividas, mas traduz concepções valorativas que emergem das próprias lutas, conflitos, interesses e necessidade de sujeitos individuais e coletivos insurgentes em permanente afirmação. Admite-se, assim que a “ética concreta da alteridade” tem um cunho libertário, pois, por estar inserida nas práticas sociais e delas ser produto, pode perfeitamente se materializar como instrumento pedagógico que melhor se adapta aos intentos de conscientização e transformação das nações dependentes do capitalismo periférico, bem como das lutas de libertação e emancipação nacional dos povos oprimidos. Destarte, o conteúdo constitutivo da “ética concreta da alteridade”, enquanto expressão de valores emergentes (emancipação, autonomia, solidariedade e justiça), quer como forma de destruição da dominação, quer como instrumento pedagógico da libertação, envolve duas condições essenciais: a) inspira-se na “práxis concreta” e na situação histórica das estruturas sócio-econômicas até hoje espoliadas, dependentes, marginalizadas e colonizadas; b) as categorias teóricas e os processos de conhecimento são encontrados na própria cultura teológica, filosófica e sócio-política latino-americana.

Ressalta-se que a prática da ética concreta da alteridade revoluciona no sentido do próprio cotidiano do excluído, no seu fazer concreto e diário. É uma utopia inserida na concretude da existência, não projetada para o futuro, ou esquematizada por uma filosofia abstrata, mas realizada na necessidade momentânea, preeminente, fundamental e urgentíssima, daqueles que passam fome e estão excluídos de toda sorte de bem-estar e segurança. Assim acrescenta Karner (1987, p. 31) “Tal visão de uma sociedade futura não deve ser apenas uma utopia longínqua; antes, sua realização deve começar aqui e agora, na prática diária e não apenas na prática política – o que significa o início da utopia concreta, em que cada pessoa revoluciona sua vida cotidiana”.

Esses novos sujeitos são vistos no sentido de titulares de direitos antes não reconhecidos; não se refere ao sujeito abstrato concebido pela tradição filosófica eurocêntrica, resumido na ontologia absolutista do ser-em-si, mas sim no ser concreto, em seu sofrimento real, material e histórico, da mesma forma em sua singularidade cultural, étnica e diversa. Esse é o caráter revolucionário da ética concreta da alteridade, ela elimina de vez a concepção dual entre civi-

lização e barbárie, como também considera os processos mundiais e históricos da exploração econômica. Ao mesmo tempo em que não exclui o Outro da humanidade em face de suas diferenças culturais, por isso se trata de uma ética da alteridade, preocupa-se com o direito do Outro, levando em consideração suas necessidades materiais históricas, em razão disso ser uma ética concreta. É de uma ética marxista e antropológica da solidariedade, em que reconhece a existência jurídica do Outro, sua exterioridade, suas necessidades e seu direito historicamente negado. Como bem assevera Wolkmer (2001, p. 236), “Enquanto o metafísico ‘sujeito em si’ da tradição liberal-racionalista é o sujeito cognoscente a priori, que se ajusta às condições do objeto dado e à realidade global estabelecida, o ‘novo sujeito coletivo’ é um sujeito vivo e livre, que se autodetermina [...]”. O autor observa que “Nesta situação, o ‘novo’, enquanto portador do futuro, não está mais numa totalidade universalista constituída por sujeitos soberanos, [...] mas no espaço de subjetividades cotidianas compostas por uma pluralidade concreta de sujeitos diferentes e heterogêneos”.

Na ética concreta da alteridade, a ideia marxista do proletariado, dos marginalizados da sociedade industrial defendida por Marcuse, ou dos condenados da terra por Fanon, é retomada com mais vigor, com base na concepção latino-americana de povo oprimido, difundida por autores como Dussel, Boff e Gutierrez (WOLKMER, 2001, p. 237). E o direito como formulação não apenas filosófica, mas muito mais política, volta-se à realidade histórica latino-americana, assumindo um papel decisivo no processo da descolonização do Outro. Isso significa, antes de tudo, a desbarbarização do índio, do negro, do mestiço e do favelado.

A dimensão jurídica na ética concreta da alteridade é revelada a partir do momento em que descoloniza o Outro, quando reconhece sua dignidade e seu direito à diferença. O direito de ser diferente do modelo branco, eurocêntrico, iluminista, ontológico, moderno e civilizatório implica a desbarbarização do mundo latino-americano, indígena e mestiço. Por detrás da noção da barbárie, existe um conceito jurídico, evidentemente contrário à condição humana de sujeito de direito. O bárbaro não possui direito, pois sua humanidade é negada. A diversidade é punida pela barbarização do Outro, contudo a ética concreta da alteridade descoloniza a ideia da barbárie, reconhece o direito à diferença, aponta o caráter eurocêntrico da noção de civilização. A exterioridade jurídica do Outro consiste no reconhecimento do direito à diferença e, com isso, o dualismo entre civilização e barbárie torna-se mero discurso colonialista, que justi-

ficou o massacre de todos os povos indígenas, como também de mestiços e pobres da América Latina. Quando se aponta o bárbaro, exclui-se da humanidade o Outro, e com isso, nega-se juridicamente todos os direitos fundamentais ao desenvolvimento humano.

O sofrimento da exclusão, da opressão, historicamente constituído no processo do colonialismo, do índio assassinado ao favelado marginalizado, torna-se a força viva e real da ética concreta da alteridade. É um direito que vem de baixo para cima, reivindicando dignidade e respeito, nascido da espontaneidade e do sofrimento, de todo imenso contingente de seres que foram descartados e rotulados de bárbaros, seja nas aldeias indígenas, nas comunidades de base, nas favelas, nos movimentos de rua, seja na violência do campo. Significa um novo sujeito jurídico e histórico, de caráter coletivo e politicamente insurgente. Referente a isso, Wolkmer ainda menciona (2001, p. 238-239) que “Na verdade, o ‘novo sujeito histórico coletivo’ articula-se em torno do sofrimento – às vezes centenário – e das exigências cada vez mais claras de dignidade, de participação, de satisfação mais justa e igualitária das necessidades humanas fundamentais [...]”. O autor destaca que “[...] o ‘antigo sujeito histórico’ individualista, abstrato e universal [...], deve dar lugar a um tipo de coletividade política constituída [...]”, ou seja, movimento dos sem-teto, sem-terra, indígenas, negros, mulheres e outros segmentos do processo da libertação.

No projeto colonialista, civilização é o mundo jurídico, e barbárie, o mundo fora do direito. “Em suma, a oposição entre civilização e barbárie é a oposição entre o Bem e o Mal” (WOLFF, 2004, p. 25), isto é, está implícita no conceito da barbárie a noção da ausência do direito. Todavia, a barbárie é um discurso jurídico colonialista, eurocêntrico, por isso a ética concreta da alteridade possui esse caráter de descolonização, pois, ao reconhecer o direito do Outro a ser diferente nega a noção da barbárie. Dessa forma, a ética concreta da alteridade rompe com pressupostos da Modernidade, admitindo uma outra perspectiva jurídica em relação ao Outro.

3.6 ANTICOLONIALISMO, PÓS-COLONIALISMO, DESCOLONIALISMO E COLONIALIDADE

O colonialismo revelou ser a face oculta da Modernidade, inserido no processo histórico da dominação eurocêntrica. Contudo, a partir do pós-guerra, de uma forma mais eviden-

te e contundente, inúmeras manifestações intelectuais surgiram no sentido anticolonial, em especial no continente africano, asiático e latino-americano. Nesse item, será primeiramente analisado o debate teórico anticolonialista, – sobretudo com base na obra de Franz Fanon e Albert Memmi –, como também o pós-colonialismo do intelectual palestino Edward Said. Posteriormente, buscar-se-á uma aproximação teórica do descolonialismo de Walter Dignolo, com a perspectiva descolonialista da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel.

Anticolonialismo

O anticolonialismo analisa o processo histórico da dominação eurocêntrica, enfatizando o caráter racista das políticas coloniais. Preocupa-se principalmente com a violência do colonizador e a desfiguração do colonizado, como também com os arranjos políticos do período de transição das forças colonizadoras e o surgimento de nações independentes. A crítica anticolonial assume também um caráter de denúncia da condição do colonizado.

Todavia, antes de tudo, a principal característica do anticolonialismo é o conceito fechado do colonialismo, ou seja, a ideia central do período histórico passado. Os autores ligados ao anticolonialismo entendiam o processo da descolonização como final do período colonial histórico. Diferentemente do conceito de colonialismo, a ideia de colonialidade foi posteriormente assumida pelos teóricos descolonialistas latino-americanos. Como observa Quijano (2007, p. 93), o colonialismo se refere a um padrão de dominação e exploração no qual:

O controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada possui uma diferente identidade e as suas sedes centrais estão, além disso, em outra jurisdição territorial. Porém nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é, obviamente, mais antigo; no entanto a colonialidade provou ser, nos últimos 500 anos, mais profunda e duradoura que o colonialismo. Porém, sem dúvida, foi forjada dentro deste, e mais ainda, sem ele não teria podido ser imposta a intersubjetividade de modo tão enraizado e prolongado.

Nessa mesma direção, Maldonado-Torres (2007, p. 131) esclarece a distinção entre os dois conceitos, colonialismo e colonialidade:

O colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império. Diferente desta ideia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, apesar do colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela é, mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Nesse sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente.

Ou seja, a colonialidade sobrevive ao fim do colonialismo e da emancipação das colônias latino-americanas, asiáticas e africanas, dando um conceito mais amplo e complexo ao processo da descolonização.

Nesse contexto, por volta da década de 1960 e 1970, destacam-se os autores antilhanos Aime Césaire e Frantz Fanon, como também o tunisiano Albert Memmi. Frantz Fanon, nascido em 1920 na Martinica, tornou-se médico psiquiatra do Exército francês, no hospital de Blida, na Argélia. Dessa forma, tornou-se testemunha ocular do sofrimento e das mazelas da guerra colonial. Sua obra “Os condenados da terra” trata-se não apenas de uma reflexão crítica sobre o colonialismo, mas de um depoimento de sua experiência com a crise do colonialismo francês no Norte da África. Publicada em 1961, e prefaciada por Jean Paul Sartre, essa obra é uma análise do autor sobre a extrema violência colonial. Como aponta Fanon (1968, p. 32):

A violência com que se afirmou a supremacia dos valores brancos, a agressividade que impregnou o confronto vitorioso desses valores com os modos de vida ou de pensamento dos colonizados fazem com que, por uma justa reviravolta das coisas, o colonizado ria com escárnio ante a evocação de tais valores.

Essa violência colonial provoca um processo radical de barbarização do Outro, ou seja, a total desumanização do colonizado. Ainda nessa direção, enfatiza Fanon (1968, p. 30) que “O mundo colonial é um mundo maniqueísta”, mas esse maniqueísmo significa antes de tudo a negação total da humanidade da vítima do colonialismo”. Como pondera o autor (1968,

p. 31), “Por vezes este maniqueísmo vai até o fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica”. Fanon analisa os fatores políticos, sociais, culturais e econômicos do processo colonial e descolonial, e revela a dramaticidade da violência física, moral e principalmente simbólica. Para o colonizado, segundo Fanon (1968, p. 73), “[...] a vida só pode surgir do cadáver em decomposição do colono”, pois a “[...] a descolonização é simplesmente a substituição de uma ‘espécie’ de homens por outra ‘espécie’ de homens” (FANON, 1968, p. 25); ou seja, a passagem do bárbaro não-humano, como não ser, para o reconhecimento de sua singularidade humana. Para descolonizar, é necessário primeiro conhecer a extensão do colonialismo, pois, conforme aponta Fanon (1968, p. 27), “Há portanto na descolonização a exigência de um reexame integral da situação colonial”. Inclusive quanto ao processo interno de colonização das elites nativas, cooptadas pelo imaginário colonial. Da mesma forma, Albert Memmi, ensaísta tunisiano, ao publicar sua obra “Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador”, dividida em duas partes, desenha primeiro o retrato do colonizador, superior, justificado, e depois a imagem do colonizado, miticamente representado como o indivíduo mau, inferior, indolente e preguiçoso. Como explica Memmi (1977, p. 21):

Muitos ainda imaginam o colonizador como um homem de grande estatura, bronzeado pelo sol, calçado com meias-botas, apoiado em uma pá – pois não deixa de pôr mãos à obra, fixando seu olhar ao longe, no horizonte de suas terras; nos intervalos de sua luta contra a natureza, dedicando-se aos homens, cuida dos doentes e difunde a cultura, um nobre aventureiro, enfim, um pioneiro.

Trata-se da visão mística, justificadora do processo colonial. O colonizador como o homem de bem, civilizado, que ajuda a salvar os miseráveis bárbaros da periferia do mundo. Mas, como aponta Memmi (1977), o colonizador é antes de tudo o usurpador ilegítimo. Por outro lado, “[...] a situação colonial fabrica colonialistas, como fabrica colonizados.” (MEMMI, 1977, p. 59).

E sobre isso acrescenta Memmi (1977, p. 68) que “Não é uma coincidência: o racismo resume e simboliza a relação fundamental que une colonialista e colonizado”. O autor (1977) sustenta que o racismo é a característica por excelência do colonialismo e que a figura do co-

lonizador é sempre autoabsolvida pela mística salvadora da civilização contra a barbárie do colonizado.

Destaca Memmi a ideia central do colonizador sobre o colonizado como ser infame e preguiçoso. Como assinala o autor (1977, p. 78):

Ao ouvi-lo, aliás, descobre-se que o colonizador não está tão aborrecido assim com essa preguiça, suposta ou real. Fala dela com uma complacência bem-humorada, diverte-se com ela; retoma todas as expressões habituais e as aperfeiçoa, e com elas inventa outras. Nada é suficiente para caracterizar a extraordinária deficiência do colonizado.

O sarcasmo é tão exacerbado que a tal debilidade do colonizado é reclamada pelo colonizador como motivo de proteção ao colonizado (MEMMI, 1977). Nesse sentido, enfim, o retrato do colonizado é indicado por Memmi (1977, p. 82):

Enfim o colonizador nega ao colonizado o direito mais precioso reconhecido à maioria dos homens: a liberdade. As condições de vida, dadas ao colonizado pela colonização, não a levam em conta, nem mesmo a supõem. O colonizado não dispõe de saída alguma para deixar seu estado de infelicidade: nem jurídica (a naturalização) nem mística (a conversão religiosa): o colonizado não é livre de escolher-se colonizado ou não colonizado.

O colonizado é o ser negativado (MEMMI, 1977) ou, como relata Fanon (1968, p. 32), “No contexto colonial, o colono só dá por findo seu trabalho de desancamento do colonizado quando este último reconhece em voz alta e inteligível a supremacia dos valores brancos”.

Esse é o primeiro momento da crítica anticolonial nascida na própria periferia. Porém, não como teórico, mas como líder político e espiritual, Mahatma Gandhi, no processo da independência da Índia do jugo britânico, deu início à luta da descolonização e ao rompimento da opressão tipicamente colonial.

Pós-colonialismo

Posteriormente, na década de 1970 e de 1980, despontaram teorias desdobradas do anticolonialismo, conhecidas como pós-colonialismo e descolonialismo. Pelo nome de teorias

pós-coloniais, entende-se primeiramente as análises elaboradas a partir de ex-colônias do Império Britânico, notadamente Índia e Oriente Médio. Como aponta Chamecki (2010, p. 121): “A crítica pós-colonial, ou pós-colonialismo, tem como eixo fundante a proposta de desvelar os efeitos do colonialismo nos mais diversos setores das sociedades colonizadas, em especial políticos, filosóficos culturais e artísticos, e mesmo suas influências na formação das sociedades colonizadoras”.

Trata-se de um novo período crítico, não mais com o conceito fechado de colonialismo da teoria anticolonial. A ideia de colonialismo não se limita ao período histórico que compreende as fases da ocupação colonial até o descolonialismo pós-guerra. Nesse sentido, Chamecki (2010, p. 121) acrescenta que “O “pós” como prefixo do termo colonialismo não se limita a descrever período ou condição posterior à suposta superação dos laços coloniais. Indica releitura da narrativa histórica sob outro viés [...]”. Passa a analisar a herança presente do colonialismo nas sociedades colonizadas.

Nessa fase pós-colonial, destacam-se o crítico literário palestino Edward Said e os indianos Homi Bhabha – analisando o colonizado como um tipo construído de degenerado, com base em estereótipos e hibridismos – e Gayatri Spivak – que, por intermédio da teoria literária marxista, feminista e mesmo psicanalítica, denuncia o discurso colonizador sobre o colonizado. Complementa Chamecki (2010, p. 122) que:

É usual a menção à repercussão alcançada pelo crítico literário palestino Edward Said com a publicação da obra “Orientalismo” (1978), em que alertava que a distorcida visão ocidental do Oriente como o “Outro” servia aos interesses coloniais. Uma primeira vertente pós-colonialista que adquiriu relativa homogeneidade em suas proposições foi formada por Said e outros estudiosos asiáticos radicados nos Estados Unidos, com destaque para Homi Bhabha e Gayatri Chakravorty Spivak. Tinha como eixo temático fundante a análise crítica da historiografia colonial e eurocêntrica.

Nesse sentido, Edward Said (1978) apresenta uma contribuição considerável em sua obra “Orientalismo”, na qual defende a tese de que a ideia sobre o oriental não passa de um discurso construído pelo imaginário colonialista.

Na análise do autor, o anti-islamismo assume uma figura de destaque. Como aponta Said (1990, p. 38):

A vida de um árabe palestino no ocidente, especialmente nos Estados Unidos, é desanimadora. Existe aqui um consenso quase unânime de que politicamente ele não existe e, quando admitido que ele existe, é como um incomodo ou como um oriental. A teia do racismo, dos estereótipos culturais, do imperialismo político e da ideologia desumanizante que contém o árabe ou o muçulmano é realmente muito forte, e é esta teia que cada palestino veio a sentir como seu destino singularmente punitivo.

Apesar de discursos políticos moderados, a questão islâmica está no centro do debate do terrorismo internacional, e uma verdadeira campanha anti-islã é promovida no cenário político. A imagem caricata do muçulmano barbudo e irracional prestes a explodir uma bomba, até a vontade de generalizar a democracia liberal para o mundo islâmico, esconde por detrás uma etiquetagem de barbárie. Isso processo se explica por várias razões. Como aduz Said (1990, p. 38):

Três coisas contribuíram para transformar até mesmo a mais simples percepção dos árabes e do islã, em uma questão altamente politizada, quase áspera: uma, a história do preconceito popular antiárabe e anti-islâmico no Ocidente, imediatamente refletido na história do orientalismo; duas, a luta entre os árabes e o sionismo israelita, e os seus efeitos sobre o judeu americano, bem como sobre a cultura liberal e a população em geral; três, a quase total ausência de qualquer posição cultural que tornasse possível, seja identificar-se com os árabes e com o islã, seja discuti-los com isenção. Além disso, quase não é preciso dizer que, posto que o Oriente Médio está hoje identificado com a política das Grandes Potências, com a política do petróleo, e com a dicotomia simplista do democrático e amante da liberdade Israel e os árabes maus, totalitários e terroristas, as chances de qualquer coisa parecida com uma visão clara de sobre o que se está falando quando se está falando sobre o Oriente próximo são depressivamente pequenas.

E a imagem do islã terrorista é difundida também no meio acadêmico, como sustentado por Huntington (1997, p. 68) em seu conhecido trabalho sobre o “Choque das Civilizações”: “Em algum ponto do oriente médio, uma meia dúzia de rapazes bem poderia estar vestindo calças jeans, bebendo coca-cola, escutando rap e, entre suas reverências na direção de Meca, estar montando uma bomba para explodir um avião comercial norte-americano”.

Essa visão do Outro como inimigo é a imagem da barbárie, da humanidade não reconhecida, desprezada, negada. O estereótipo do muçulmano é do irracional, anti-humano, não

civilizado, ameaçador dos valores cristãos, europeus, liberais e democráticos. O conjunto dessas características forma o quadro do bárbaro, presente na representação social do islâmico, bem apontado por Said (1990, p. 117):

Os árabes, por exemplo, são vistos como libertinos montados em camelos, terroristas, narigudos e venais cuja riqueza não merecida é uma afronta à verdadeira civilização. Há sempre nisso a presunção de que o consumidor ocidental, embora pertença a uma minoria numérica, tem direito a possuir ou a gastar (ou ambas as coisas) a maioria dos recursos mundiais. Por quê? Porque ele, ao contrário do oriental, é um verdadeiro ser humano.

A proposição é clara: uma parte da população mundial, ressalta-se, a menor parte, é ocidental e, do outro lado, estão os orientais – árabes. Os primeiros, como acrescenta Said (1990, p. 59) são “racionais, pacíficos, liberais, lógicos, capazes de ter valores reais, sem desconfiança natural; os últimos não são nada disso”; ou seja, uns são humanos e outros descartados desse reconhecimento. Reproduz-se o processo histórico da barbárie, da exclusão e do etnocentrismo.

Duas ideias equivocadas são difundidas: a primeira que o fundamentalismo islâmico faz parte permanentemente e exclusiva da história do Oriente Próximo e a segunda que o terrorismo é produto político genuinamente islâmico. Na verdade, o fundamentalismo islâmico, ao contrário, é um fenômeno relativamente recente (HALLIDAY, 1999), e o terrorismo tem como principal registro histórico a Revolução Francesa, marco fundamental da tradição ocidental, mais em específico o regime político de setembro de 1793 a julho de 1794. Veja-se, por exemplo, que apenas em 1892 ocorreram mais de quinhentos atentados terroristas nos Estados Unidos e mais de mil na Europa (BRITO, 2003). O terrorismo foi amplamente utilizado pelo movimento anarquista na Europa; e o fundamentalismo tem um sentido muito mais amplo do que o Islamismo. Como observa Halliday (1999, p. 94), “Apesar de toda ênfase sobre o mundo islâmico, o termo fundamentalismo aplica-se muito mais amplamente. Ele engloba a tendência já mencionada na cristandade das facções protestantes evangélicas que emergiram nos 1920 e pediam um retorno a uma leitura literal da Bíblia”. De forma mais enfática, Halliday acrescenta (1999, p. 297):

Todos estes movimentos fazem muito barulho sobre a agressividade e as conspirações de seus inimigos e como eles próprios são vítimas. Mas frequentemente existe uma forte dose

de projeção em tudo isso. No momento, o mundo ocidental, cristão e pós-cristão, está dizendo muito sobre quão agressivo o Islã é e como ele ameaça o ocidente: mas o estudo mais elementar da história do mundo ao longo dos últimos três séculos sugeriria que a bota, pelo contrário, está no outro pé, permanecendo assim em muitas partes do mundo. Na Bósnia, foram os antimuçulmanos, os sérvios ortodoxos e os católicos croatas, que mais fizeram para envenenar as relações intercomunais.

É importante considerar também que tanto o cristianismo judaico como o islamismo possuem matrizes religiosas irmãs. Ambas as religiões têm em comum fundamentos essenciais: a centralidade monoteísta; o perfil missionário de alcançar os não convertidos; a noção salvação generalizada; a pretensão de validade universal. Esse conjunto de fatores resultam em ideologias terroristas, não democráticas, nem pluralistas, capazes de permitir movimentos extremados de perseguição e segregação (HUNTINGTON, 1997).

Nesse sentido, sabe-se o quanto o cristianismo produziu de cruzadas e tribunais, e que ainda, em muitos setores e grupos cristãos, o fundamentalismo baseado na leitura literal dos textos sagrados se fortalece, impondo uma visão extremamente intolerante.

O etnocentrismo contra o Islã é sintetizado por Huntington (1997, p. 273) nesses termos:

O problema subjacente para o ocidente não é o fundamentalismo islâmico. É o Islã, uma civilização diferente, cujas pessoas estão convencidas da superioridade de sua cultura e obcecadas com a inferioridade de seu poderio.” Percebe-se que não se trata do apelo ao fundamentalismo e ao terrorismo, mas ao Islamismo e ao árabe em si, por não corresponder as matrizes civilizacionais ocidentais. O problema está na diferença, na diversidade cultural, difícil de ser compreendida e respeitada.

O problema relacionado ao islamismo é o problema do etnocentrismo eurocêntrico, presente durante todo processo histórico do colonialismo e da colonialidade.

Descolonialismo e colonialidade

Como já mencionado anteriormente, para os autores descolonialistas, colonialismo e colonialidade são categorias próximas, mas não idênticas; ou seja, se o colonialismo compreende

um período histórico de opressão, findo ao se processar a independência física das ex-colônias, colonialidade se reporta a uma dominação mais profunda e abrangente, tanto de poder quanto do ser e do saber. As teorias descoloniais partem do binômio modernidade-colonialidade, investigando a herança presente do colonialismo histórico. Ressalta-se que a ideia da colonialidade se estende inclusive no campo simbólico das representações sociais do imaginário colonial.

Os autores da descolonialidade trabalham com base em outro paradigma epistemológico, vindo do sul, e não da crítica eurocêntrica ao eurocentrismo. Conhecidos como teóricos do “Grupo Latino-americano de estudos subalternos” incluem-se o filósofo argentino Enrique Dussel, o sociólogo peruano Anibal Quijano, o semiólogo e teórico cultural argentino-norte-americano Walter Mignolo, o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, a linguista norte-americana radicada no Equador Catherine Walsh, o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado Torres, o antropólogo colombiano Arturo Escobar, entre outros.

Nesse sentido, Grosfoguel (2008) afirma que essa corrente teórica teve como momento importante o Congresso realizado na Universidade de Duke em 1998, quando a vertente do pensamento pós-colonial formada por autores latino-americanos deu origem à formação do “Grupo Latino-americano de estudos subalternos”. Tratou-se de buscar uma própria episteme latino-americana, ou subalterna, diferentemente dos autores pós-coloniais, transcendendo, assim, os limites da colonialidade. Essa opção teórica relacionada aos estudos sobre o descolonialismo passou a ser entendida como “Giro descolonial”, atingindo uma libertação não apenas histórica, mas dos saberes, dos seres e do poder. Como descreve Chamecki (2010, p. 123):

Esse “giro descolonial” foi capitaneado por Walter Mignolo, com destaque, dentre outros, para o pensamento de Enrique Dussel, Anibal Quijano, Nelson Maldonado-Torres, Ramon Grosfoguel, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gomes e Catherine Walsh. Caracteriza-se por sustentar que a crítica ao eurocentrismo moderno deve ser construída “de baixo”, do horizonte dos povos localizados no lado obscuro da modernidade, do contexto cultural e social daqueles que foram inferiorizados e vilipendiados pela normatização moderna, da experiência histórica das vítimas da faceta violenta da modernidade.

Posteriormente, em julho de 2002, Arturo Escobar, antropólogo colombiano e professor da Universidade da Carolina do Norte, no terceiro Congresso Internacional de Latinoamericanistas, em Amsterdã, apresentou a síntese do grupo de pesquisa “Modernidade-Colonialidade”,

inserido nos estudos subalternos. Na ocasião, Escobar analisava a perspectiva de uma nova epistemologia, alternativa à modernidade eurocêntrica, como aponta Mignolo (2005, p. 75), “[...] a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivada [...]”, ou seja, em virtude da colonialidade, a Europa conseguiu propor as ciências humanas como modelo único, universal, descartando todos os saberes da periferia do Ocidente.

Como explica Mignolo (2006, p. 124), o pensamento descolonial é diferente dos movimentos críticos eurocêntricos – como, por exemplo, o pós-colonialismo ou o pós-modernismo, ou o pós-estruturalismo – pois essas perspectivas não rompem com a relação imperialista. São “críticas eurocêntricas ao eurocentrismo europeu”.

Nessa direção, Mignolo (2006) afirma que a lógica colonial atua em três campos diversos: a colonialidade do poder, implicitamente com seu viés político e econômico; a colonialidade do saber, como discurso epistemologicamente único e verdadeiro, tanto na filosofia como na ciência; a colonialidade do ser, fundamentalmente inserido na sexualidade do colonizado.

Esses três níveis do controle colonial, constitutivo da colonialidade /modernidade, tornam o colonizado um não ser, pois, além de ser destituído do reconhecimento do seu saber, torna-o duplamente cativo, do colonizador e de si mesmo, pois a colonialidade opera não apenas de fora para dentro, mas de dentro do próprio colonizado. Esse é o tema central da proposta descolonialista da colonialidade. Como assevera Chamecki (2010, p. 127), “O pensamento descolonial tem como objeto a análise da colonialidade como face constitutiva e oculta da modernidade, e como projeto descolonizar o saber, o poder e o ser”.

Observa Mignolo (2006, p. 12) que:

El pensamiento descolonial [...] se hace pensando en variadas formas semióticas, paralelas y complementarias, a movimientos sociales que se mueven en los bordes e y en los márgenes de las estructuras políticas (estado, partidos políticos) y económicas (explotación, acumulación, opresión), pensando en desprendimiento de La imagen de una totalidad que, con el mundo de “the Truman Show”, nos hace creer que no hay literalmente, salida. El desprendimiento que promueve el pensamiento descolonial conlleva La confianza en que otros mundos son posibles (no uno nuevo y único que creamos será “mejor”, sino otros-diversos) y que están ya en proceso de construcción, planetariamente.

Trata-se da razão subalterna, não que as críticas eurocêntricas sobre o eurocentrismo ocidental sejam inválidas ou desmerecedoras de diálogo e reflexão teórica, mas limitadas ao imaginário epistemológico fundamentado na colonialidade-modernidade, ou seja, uma consciência com base nas categorias civilização e barbárie, ou Modernidade. Como descreve Mignolo (2003, p.139-140):

Sugiro que a razão subalterna seja entendida como um conjunto diverso de práticas teóricas emergindo como um conjunto diverso dos e respondendo aos legados coloniais na interseção da história euro-americana moderna. Não chego ao ponto de comentar ou encarar o pós-colonial como um novo paradigma, mas vejo-o como parte de um outro maior, precisamente o que caracterizo como gnose liminar, um outro pensamento a partir e para além das disciplinas e da geopolítica do conhecimento, embutidas nos estudos de área; a partir e para além dos legados coloniais; a partir e para além das divisões de gênero e prescrições sexuais; e a partir e para além dos conflitos raciais. Assim, a gnose liminar é um anseio de ultrapassar a subalternidade e um elemento para a construção de formas subalternas de pensar.

Esse pensamento liminar, categoria irmã da razão subalterna, significa a descentralização da geopolítica do saber. E isso compreende o rompimento do binômio civilização/barbárie, modernidade/colonialidade.

O resultado dessa epistemologia histórica da modernidade/colonialidade é a exclusão radical, a degeneração do Outro, a barbarização do Outro, na negatividade totalizante do colonizado. Como orienta Ludwing (2004, p. 195):

O outro enquanto exterioridade irrompe racionalmente como de uma espécie de nada (sem as determinações semânticas da lógica da totalidade dominante) – do infinito como quer Lévinas. O princípio básico é o da libertação da exclusão; libertação da miséria e da opressão de todas as lógicas de dominação no plano concreto: este é o fundamento – razão do outro enquanto exterioridade. Desta forma, a racionalidade é a condição da libertação, na modalidade da racionalidade excluída. Não existe, por outro lado, racionalidade crítica sem sua fonte epistemática e eticamente originária: a dimensão da exterioridade.

No mesmo sentido, aponta Chamecki (2010, p. 128) que “A lógica colonial que subjaz a retórica da modernidade resulta em uma massa de seres humanos humilhados, marginaliza-

dos, esquecidos e vilipendiados”. Barbárie e colonialidade podem ser interpretadas como duas faces da mesma moeda. Todo o processo da Modernidade dividida entre civilização e barbárie trata-se da dicotomia entre modernidade-colonialidade. Essa observação está inserida dentro de uma perspectiva de mundialidade sistêmica, categoria chamada por Mignolo de sistema-mundo. O resultado desse processo chama-se eurocentrismo. Para Quijano (1993, p. 221-222):

Algunos de los elementos más importantes Del eurocentrismo: a) una articulación peculiar entre um dualismo (precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) y um evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a La sociedad moderna europea; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con La Idea de raza; y c) La distorsionada reubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido como pasado. Todas estas operaciones intelectuales son claramente interdependientes. Y no habrían podido ser cultivadas y desarrolladas sin La colonialidad Del poder.

O eurocentrismo marcado pelo dualismo é em síntese o problema entre a civilização e barbárie. Entre os sujeitos e as coisas, um processo de coisificação pensado e repensado pela categoria modernidade-colonialidade. O Outro é manifestado pela negatividade, pela não existência. Para o rompimento dessa lógica, torna-se necessária a razão subalterna, ou alterativa. Como indica Chamecki (2010, p. 131):

[...] a figura central dessa compreensão da realidade que se traduz numa forma diversa de razão é a abertura para o Outro, isto é, para reconhecimento de sua dignidade e autonomia a partir de lógica que transcenda os limites da totalidade do sistema moderno baseado na eurocêntrica visão da modernidade, adota-se sua caracterização de “razão alterativa”.

A subalternidade está justamente na abertura para a alteridade. Implica diretamente na desconstituição das bases eurocênicas do poder, do saber e do ser moderno, pois o eurocentrismo “[...] torna-se, portanto, uma metáfora para descrever a colonialidade do poder, na perspectiva da subalternidade [...]” (MIGNOLO, 2003, p. 41). E, mais adiante, complementa Mignolo sobre a epistemologia da modernidade: “[...] o saber e as histórias locais europeias fo-

ram vistos como projetos globais [...] até a crença de Hegel em uma história universal, narrada de uma perspectiva que situa a Europa como ponto de referência e de chegada”.

O eurocentrismo é uma derivação do etnocentrismo, ou seja, a visão do Outro como diminuída, negada, inferiorizada. Em outras palavras, trata-se de tomar narcisamente sua própria imagem como referência absoluta daquilo que se pensa sobre o que é o humano. Nesse processo, surgem os estigmas, as segregações, os genocídios e toda manifestação da colonialidade, do poder, do saber e do ser.

Dessa forma, percebe-se uma profunda aproximação teórica entre a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel e a modernidade-colonialidade defendida por Walter Mignolo e demais autores descolonialistas do Grupo Latino-americano de estudos subalternos. Não é objetivo desta pesquisa esmiuçar as inevitáveis diferenças de ordem teórica, mas perceber os pontos significativamente próximos das duas propostas descolonialistas. Como pensa Chamecki (2010, p. 135) “A conexão entre a filosofia da libertação em Dussel e o pensamento descolonial é muito estreita. O próprio Mignolo faz inúmeras remissões e aproveita diversos conceitos e categorias extraídas da teoria da libertação [...]”. E depois ainda complementa “[...] é possível afirmar a existência de eixo comum entre filosofia da libertação e pensamento descolonial” (CHAMECKI, 2010, p. 130).

Percebe-se em ambos os discursos descolonialistas a fundamentação da razão alterativa, a abertura para o Outro e o rompimento epistemológico do conhecimento eurocêntrico. Nesse sentido, entende-se neste estudo tratar-se a Filosofia da Libertação como teoria descolonialista, apesar do uso mais empregado ser Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos. Concorda-se com Chamecki (2010, p. 138), no sentido de que “[...] a despeito da utilização de categorias e nomenclatura diversas, as premissas subjacentes a razão pós-ocidental ou subalterna da perspectiva descolonial são muito próximas da razão do Outro da teoria da libertação”.

A Filosofia da Libertação, como a modernidade/colonialidade são discursos descolonialistas, no sentido de libertação, emancipação do colonizado, tanto no aspecto do ser quanto no do poder e do saber.

3.7 RECONHECIMENTO, EXTERIORIDADE JURÍDICA E OS MOVIMENTOS SOCIAIS POPULARES: PROCESSO CONCRETO DE LUTA CONTRA A BARBÁRIE

O sindicato e o partido são substituídos pela rua, pelas praças, pelo campo. Sem obedecer a hierarquias rígidas, estatutos, regimentos, códigos disciplinares, de uma forma espontânea, livre e independente, esses movimentos descobrem formas alternativas de participação política, justamente para aqueles que estavam privados de qualquer engajamento ortodoxo e tradicional. São lutas pelo pão, pelo teto, pelo trabalho, pela dignidade. A força desses movimentos vem da carência e da exclusão radical. Observa Wolkmer (2001, p. 159) que “Não há dúvida de que a situação de privação, carência e exclusão constituem a razão motivadora e a condição de possibilidade do aparecimento de direitos”. Nessa direção, destaca-se o caráter particular desses movimentos no cenário político latino-americano, ou seja, ambientados justamente nas lutas populares latino-americanas, que esses movimentos conhecidos como “novos sujeitos” vão se desenvolver da forma mais criativa e inusitada.

Afirma Karner (1987, p. 19) que “Na América Latina surgem, a cada dia, em número sempre crescente, frentes populares e organizações de base, comitês de defesa dos cidadãos [...] de modo totalmente independente, aos partidos tradicionais das esquerdas”. E isso se explica pelo fato de muitas necessidades fundamentais e básicas ainda não serem atendidas na América Latina, e “que no mundo do capitalismo mais avançado poderiam ser consideradas como antigas” (SCHERER-WARREN, 1987, p. 40). Da mesma forma, pode-se perceber por detrás desses movimentos, tão tipicamente latino-americanos, não apenas a privação de direitos básicos, mas também novo modelo de prática política, de caráter informal e genuinamente criativo. Salienta Cruz (1987, p. 99) que “Percorremos um caminho de rupturas, em cujo contexto vimos emergir os novos movimentos sociais. [...] Cada movimento, com suas esperanças e reivindicações parciais, contribui com elementos para o que podemos considerar um projeto alternativo em construção”.

É de uma reinvenção, uma descoberta surgida no clamor do oprimido e no grito de libertação. Significa a “[...] formação de uma nova cultura política” (JACOBI, 1987, p. 261), ou mesmo, como assevera Camacho (1987, p. 221), “A constituição do movimento popular re-

presenta uma etapa superior nas lutas do povo”. Nos movimentos sociais, a esperança da vítima se transforma em vigoroso processo de luta, mas uma luta construída a partir da concretude do seu dia a dia de carência e de desamparo. Trata-se da vontade transformadora da vítima, ou, como afirma Dussel (2002, p. 460) “A esperança é o ‘apetite’ por um horizonte ao qual só tendem os não satisfeitos”.

Sabe-se que o colonialismo e a Modernidade andam juntos e que não estão enterrados no passado, mas vivos nas relações de poder entre as potências mundiais e a periferia do mundo. A luta dos movimentos sociais é uma batalha constante contra o colonialismo, contra a condição de bárbaros e deserdados de toda espécie. Quanto a isso, bem relata Semeraro (2009, p. 30):

Como se sabe, por trás da fachada da modernização, permanece um modelo de desenvolvimento que aperfeiçoa o sistema de transferência de riquezas e a manutenção da “vocação agrícola” nas mãos das transnacionais (Monsanto, Syngenta, Aracruz, Veracel, Stora Enso, Cargill, Buunge). Uma atividade que perpetua a lógica do desenvolvimento “desigual e combinado” do capital fundado sobre a monocultura, a concentra o da terra, a degrada o do trabalho e a devassa da natureza. Não   por acaso que numerosos levantes indígenas e organiza es populares, como os aymar  e qu chua na Bolívia, os caracoles no México, a Via Campesina e o Movimento dos Sem-terra (MST), continuam a formar trincheiras contra a mercantiliza o e a coloniza o, revelando para o mundo como a opressão continua para uma imensa massa de gente sem terra, sem trabalho, sem direitos, sem teto, sem espaço, empurrada às margens da sociedade, ameaçada continuamente de desaparecer.

As lutas desses novos sujeitos, tipicamente latino-americanos, além de serem demandas no que diz respeito   busca da sobrevivência e subsistência da vida (WOLKMER, 2001), desdobram-se em processos de ruptura com a prática histórica opressora, desenvolvendo, com isso, mecanismos novos de autonomia e gestão compartilhada. Como Gutierrez observa (1987, p. 213), “Nesse sentido, podemos reconhecer essas práticas particulares como ensaios de mecanismos de autogoverno, baseados em práticas autogestionárias ou cogestion rias [...]”, e, também, conforme acrescenta o autor, “[...] acompanhadas de valores inspirados na reciprocidade e solidariedade comunitárias, bem como na busca de utopias democráticas – de certo modo também caracterizadas pelo questionamento ao sistema de representa o e participa o política”.

Refere-se à autonomia, à autodeterminação, em contraste com as políticas colonialistas de dominação e com a formal democracia representativa. Isso implica uma ruptura histórica, na qual o Estado reduzido aos interesses da elite do poder negava o direito à dignidade de todos os grupos vulneráveis, utilizados como meros “[...] instrumentos de trabalho ou como crianças a serem tutelados porque eram incapazes de se autodeterminar” (SEMERARO, 2009, p. 161). O próprio partido e o sindicato estavam inseridos no modelo político tradicional, contudo esses novos sujeitos assumem um papel libertador, ao criar novos espaços públicos de se fazer política. São espaços coletivos não institucionalizados e fazem parte da esfera pública não governamental, ou não estatal (GOHN, 2002). Como entende Cruz (1987, p. 96), “Esta não classe, particularmente individualizada, seria o novo sujeito histórico revolucionário, liberado tanto das classes sociais como de suas formas de ação política; seria o caldo de cultivo dos novos movimentos sociais”. Muito bem explica Scherer-Warren (1987, p. 65): “Em outras palavras, a ruptura a que me venho referindo parece estruturar-se e qualificar-se na ‘descoberta’ do significado da ação coletiva no curso da História [...]”. O autor ainda evidencia a importância de se “[...] pensar a sociedade e a política não mais como objetivação das estruturas ou da ação do Estado, mas como cenário criado e recriado pelas práticas de sujeitos em conflito”.

Esse processo de transformações e rupturas, promovidas pelo seguimento dos movimentos sociais, sinalizam o despertar da conscientização de si, da condição de povo oprimido, colonizado, barbarizado, pauperizado, estigmatizado, próprio do ser latino-americano. Desse modo, conscientizar-se no espaço político latino-americano assume sentido diverso do caráter teórico, abstrato e subjetivo do emprego cognitivo do termo consciência. No plano da tradição filosófica moderna, eurocêntrica e colonialista, a ideia de consciência encerra uma atividade radicalmente especulativa. Diferentemente ocorre na luta dos movimentos sociais, na qual consciência significa a percepção da condição histórica de explorado, de sofrido, de marginalizado. A consciência nasce do drama da exclusão, da indignação da falta de dignidade, pois possui um significado construído com base na realidade concreta da vida empobrecida pela exploração colonialista, antiga e atual. Não se trata da consciência individual de Descartes, da razão transcendental de Kant, do sujeito absoluto de Fichte ou o Espírito absoluto de Hegel, mas do conhecimento do pobre de sua condição de explorado e vitimizado. Como pondera, com acerto, Semeraro, (2009, p. 55):

Ao contrário, aqui, a “conscientização” se forma na ruptura com o prepotente sistema de dominação moderna, emana das incansáveis formas de resistência a privatização e da valorização da socialização. Emerge da insuportável condição de exploração, da descoberta das contradições de um mundo que se estrutura sobre a rapina e a desumanização. Assim, enquanto os conquistadores se dedicam a provar que os indígenas das terras latino-americanas eram selvagens, que não possuíam a alma e eram incapazes de ascender às pontas do Espírito e do pensamento abstrato, os subjugados experimentavam na própria pele a selvageria do saque e do extermínio, descobriam incrédulos como se fabricavam discursos falsificados, ficavam horrorizados diante de relações sociais sem alma e do desprezo pela natureza.

No hemisfério sul, na América Latina, no movimento dos sem-teto, sem-terra, nas comunidades de base, campesinas, no movimento indígena na luta por suas terras tradicionais, para a mulher pobre, negra e explorada, para a criança favelada, a ideia de consciência possui outro sentido, “[...] quer dizer dar-se conta de ser subjugados e organizar-se politicamente para se libertar do colonialismo. Trata-se, portanto, de um processo que leva à ‘politização da consciência’, de sujeitos históricos concretos [...]” (SEMERARO, 2009, p. 57).

Essa realidade, da exterioridade e da concretude dos movimentos sociais populares, é, antes de tudo, um rompimento da concepção de barbárie implantada profundamente na modernidade colonialista. O Outro, pobre, negro, indígena, favelado, mulher, foram barbarizados para serem explorados pelo colonialismo. A partir do momento em que se insurgem, que gritam, incomodam, reivindicam a dignidade roubada, fazem com isso surgir da prática de suas lutas o direito que liberta e reconhece. Como escreve Semeraro (2009, p. 50), “A consciência da própria condição de oprimido, portanto, constitui o primeiro passo para a constituição da autonomia e da própria identidade”. Esse caráter concreto, altero e criativo é que dá o aspecto do novo dos movimentos sociais populares. É como assegura Schorrer-Warren (1987, p. 66), “Pois aí a sua novidade tinha a ver também com o reconhecimento da existência de sujeitos sociais que não se encaixavam na figuração tradicional e paradigmática de classe operária [...]”, ou seja, são movimentos não hierarquizados, sem comitês centrais, independentes do Estado e das facções políticas formais. Nessa direção, aponta Karner (1987, p. 24), “Os movimentos sociais não têm, necessariamente, a mesma estrutura organizativa de um partido, ou seja, não reconhecem militância formal nem capacidade hierarquizada de decisão”. Diz respeito, sem

dúvida, a uma abertura inusitada, na busca de encontrar dentro da própria experiência do conflito e da dor, na singularidade de se estar marginalizado, o sentido da libertação do colonialismo histórico. E esse processo, começa a surgir com maior evidência e força a partir da década de 1960 (CRUZ, 1987).

Todos esses movimentos genuinamente latino-americanos são manifestações evidentes da insurgência contrária ao modelo implantado pela modernidade, pelo colonialismo e pela civilização. Ou seja, são posições opostas ao monopólio jurídico do Estado, à independência da política tradicional dos partidos, à quebra dos processos de hierarquização, à resistência ao mercantilismo da natureza, e à reivindicação das identidades antes excluídas e negadas, fazendo valer o direito à diversidade. Trata-se, como pondera Scherer-Warren e Krischke (1987, p. 7) da “[...] existência de uma nova realidade: a proliferação de organizações e de forças sociais de base. Estas organizações, debruçando-se mais sobre os problemas que afligem o cotidiano de seus participantes, e menos preocupadas em interagir com o Estado [...]”.

Destaca-se que o vínculo – apesar da “ampla gama de movimentos sociais multicoloridos, multiformes e heterogêneos” (GUTIERREZ, 1987, p. 197) – que une essa diversidade de movimentos sociais populares é a condição de oprimido pelo sistema colonialista histórico. Como acrescenta Semeraro (2009, p. 49): “O sentido de pertencimento a um destino comum de sofrimento tornou-se um vínculo profundo entre os depauperados desse continente que aprenderam desde cedo a refletir e se organizar para a libertação”. E apesar da diversidade dos movimentos sociais populares, pode-se pensar em pontos centrais, como indicado por Cruz (1987, p. 99), por exemplo, “A busca de autonomia, a descentralização das atividades econômicas, a desconcentração do poder, a liberdade entendida no sentido cultural de construção de uma nova ordem moral, o respeito ao meio ambiente e a necessidade de democratizar a democracia”.

Verifica-se, nesse sentido, uma reconstrução histórica, mas agora a partir de baixo, não mais seguindo os modelos importados e impostos, que desfiguraram o pensamento e o viver do ser latino-americano desprezado, mas um recomeço, no qual a dignidade do índio, do negro, do favelado e do camponês pobre é resgatada por intermédio da luta cotidiana dos movimentos sociais populares. Fala-se de insurgência, de ruptura, de transformação, não mais pelas vias tradicionais da teoria política eurocêntrica, mas na espontaneidade de um pensar autêntico,

mesmo simplório, mestiço, próximo do agir indígena latino-americano, mas independente e criativo. Em relação a isso, acrescenta Semeraro (2009, p. 106) que “De fato, o processo de libertação na América coloca-se como um verdadeiro desafio enquanto se propõe a construir uma sociedade a partir de baixo, do interior, feita em conjunto, democrática, igualitária, ‘desde nuestra América’, [...]”; e conclui, “[...] em oposição ao modo consagrado pela burguesia e pelas classes que sempre detiveram o poder pelo alto, de fora, em segredo, lançando mão sistematicamente da violência [...]”.

Rompe-se com a tradição eurocêntrica da luta dos trabalhadores, luta essa que, na verdade, nunca foi sua, mas “como construção do Estado através da estrutura sindical e na qual as experiências populares sempre foram contadas como expressão de sua impotência e inviabilidade política” (SCHERER-WARREN, 1987, p. 66) A partir da existência dos movimentos sociais populares, como experiência vivida da prática do pensar libertário da filosofia latino-americana, descortina-se o resgate de uma identidade política, quase perdida no processo da exploração colonialista. Registra-se que “Os que implantaram o sistema colonial não podiam imaginar que os oprimidos iriam resistir incansavelmente, insurgindo-se de maneira inflexível” (SEMERARO, 2009, p. 46).

Após os 400 anos de escravismo negro, dos milhares de genocídios contra os índios e mesmo os processos de desindigenização patrocinados pelas políticas públicas indigenistas, apesar da concentração de terra e da reforma agrária que ainda não foi feita, da histórica exploração sexual da menina pobre e favelada, o povo oprimido continua vivo e resistente, organizando-se de uma forma criativa e inovadora por meio dos movimentos sociais populares, reivindicando sua dignidade, seu direito à diversidade, sua identidade mestiça, fazendo crer na capacidade humana de sobreviver e de se ser feliz. Os movimentos sociais populares, na verdade, “[...] buscam afirmar-se como ‘alter-nativa’ e inédita possibilidade de superar o sistema único imposto por seus colonizadores” (SEMERARO, 2009, p. 175).

Muitas questões devem ser repensadas a partir da insurgência dos movimentos sociais populares no âmbito latino-americano. Nessa direção, considera Cruz (1987, p. 95) que “Essa série de rupturas que se traduzem nos novos movimentos sociais sugere duas coisas: primeiro, que a sociedade do futuro será ainda mais complexa do que aquela que está atualmente se extinguindo [...]”, e, conforme acrescenta o autor, “[...] em segundo lugar, os padrões que utilizamos

normalmente para entender o funcionamento tradicional dos fatos políticos não são adequados para entender as novas formas de organização”.

Trata-se da quebra do paradigma da Modernidade, fundamentado na ideia da barbárie em oposição à civilização e na prática do colonialismo. As estruturas formais clássicas de se fazer política, importadas do modelo liberal europeu, dão lugar a outras formas alternativas, nascidas da espontaneidade popular e da carência histórica. E, nesse processo, aqueles que antes eram completamente ignorados pelo poder colonialista, insurgem, reivindicam o direito fundamental à dignidade humana. Como constata Semeraro (2009, p. 166), “Longe de reproduzir o pensamento do dominador, a devastação do mundo e da violência do (neo)colonialismo, a filosofia latino-americana dedica-se a ‘ter cuidado’ com os desfigurados pelo sistema [...]”. E a partir da prática dessa filosofia concreta da alteridade, genuinamente produzida na mestiçagem latino-americana, o Outro, antes desrespeitado, revela-se em toda a sua força. Nessa direção, o movimento dos povos indígenas é uma das grandes expressões de reconhecimento e de inovação, por serem, primeiramente, os mais explorados e sofridos no processo histórico da colonização e da concepção eurocêntrica da barbárie.

3.8 O MOVIMENTO DOS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL COMO PROCESSO DE DESCOLONIZAÇÃO DA BARBÁRIE

A barbárie continua, no entanto é preciso destacar a resistência a essa barbárie, como no Brasil, onde foram criadas associações de luta pela proteção das populações indígenas e de seus direitos. (MORIN, 2009, p. 39)

Dado o passado colonial latino-americano, a questão indígena tem sido fonte de conflitos e movimentos sociais.[...] No caso brasileiro, como a maior parte da população indígena vive em áreas da floresta amazônica, a tendência será o aumento de conflitos, dado o interesse econômico pela região e a demanda dos povos da floresta em geral pela terra. Esta questão ganha relevância também por ser o movimento indígena um dos principais da era da globalização. Ele concentra demandas culturais, histórico-sociais, econômicas e também políticas. (GOHN, 2002, p. 231)

Autonomia, autodeterminação e etnodesenvolvimento

Desde a segunda década do século XX, pioneiro do indigenismo latino-americano moderno e aluno de Franz Boas na Columbia University, Manuel Gamio – diretor do Instituto Indigenista Interamericano desde sua fundação, em 1942, até a sua morte em 1960 – (DIAZ-POLANCO, 1987), defendeu a tese da desindigenização dos povos indígenas, considerando a necessidade da formação de Estados-Nacionais na América Latina. Como observa Diaz-Polanco (1987, p. 44, grifo nosso), “*En la percepción de Gamio, expuesta magistralmente en su obra clásica Forjando Patria (publicada em 1916), la cuestión indígena constituye un problema a resolver [...]*”.³⁷ O autor ainda acrescenta, “[...] *su solución está asociada a la tarea de conformar la nación como un todo integrado [...]*”.³⁸

Por intermédio da assimilação, tentou-se a incorporação forçada do índio na sociedade nacional, com vários programas financiados por políticas governamentais como, por exemplo, os processos desordenados de ocupação em áreas tradicionalmente indígenas, incentivando conflitos entre camponeses pobres e indígenas, com o intuito claro de desindigenizar o índio, pois, na visão colonialista mais recente, os povos indígenas não passavam de “*un conjunto de desposeídos*” (BARTOLOMÉ, 1998, p.191). Para formar a nação latino-americana, tornava-se necessário acabar com os indígenas, todavia, apesar de todas as políticas e omissões genocidas, os povos indígenas resistiram, sobreviveram e se tornaram mais fortes. Como escreve Diaz-Polanco (1988, p. 15, grifo nosso), “[...] *interesa subrayar em este momento que muchos de esos pueblos que eram considerados prácticamente como ‘ruínas’ y que al parecer estaban condenados a ser incorporados em unidades nacionales mayores [...]*”³⁹ O autor também destaca, “[...] *han mostrado uma vitallidad imprevista, incluso de caráter revolucionario; y que otros grupos se han constituido em el curso de los años em uma fuerza social pujante*”.⁴⁰

37 “Na percepção de Gamio, exposta magistralmente em sua obra clássica *Forjando Pátria* (publicada em 1916), a questão indígena constitui um problema a resolver [...]

38 “[...] sua solução está associada à tarefa de ajustar a nação como um todo integrado [...]

39 “[...] interessa assinalar nesse momento que muitos desses povos que eram considerados praticamente como ‘ruínas’ e que pareciam estar condenados a ser incorporados em unidades nacionais maiores [...]

40 “[...] tem mostrado uma vitalidade imprevista, inclusive de carácter revolucionário; e que outros grupos se

O marco fundamental para o levante recente da luta dos povos indígenas na América Latina e no Caribe foi o encontro em Barbados, realizado entre os dias 25 e 30 de Janeiro de 1971, na Universidade das Índias Ocidentais. Conforme Brito (2004, p. 17), Barbados significou:

[...] o início de uma nova discussão sobre as questões indígenas, principalmente na esfera latino-americana. O objetivo desse simpósio foi avaliar as políticas indigenistas, quase sempre etnocidas, de diversos países latino-americanos. Tal simpósio representou uma nova direção em relação à temática dos direitos indígenas, pois os valores defendidos nesse encontro significaram uma ruptura radical ao etnocentrismo ocidental. A partir do documento final formulado no simpósio, intitulado “Pela Liberação do Indígena”, mas que se tornou mais conhecido sob a denominação “Declaração de Barbados”, um conjunto de proposições e críticas aos Estados, antropólogos e Igrejas, começou a ser elaborado. A Declaração de Barbados foi ao fundo nas questões propostas, identificando os atores do processo exploratório indígena e reconhecendo de antemão, que, se a liberação dos povos indígenas não fosse realizada pelos povos indígenas, não se trataria de liberação.

No encontro de Barbados, a tese do indigenismo integracionista de Manuel Gamio é radicalmente condenada pelos antropólogos Miguel A. Bartolomé, Darcy Ribeiro, Stefano Varese, Gonzalo Castillo Cárdenas, Miguel Chase-Sardi, Georg Grunberg, Pedro Manuel Agostinho da Silva, Nelly Arvelo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla, Victor Daniel Bonilla, Oscar Bolioli, Carlos de Araújo Moreira Neto, Esteban Emilio Mosonyi, Scott S. Robinson e Silvio Coelho dos Santos (GRUNBERG, 1971). A partir desse momento, a autodeterminação torna-se a questão fundamental da luta política do indigenismo. As principais lideranças indígenas na América Latina passaram a defender e reivindicar a autonomia dos povos indígenas e denunciar o sistema de tutela e ingerência dos governos na cultura destes povos. Nessa direção, adverte Bartolomé (1998, p. 184, grifo nosso) que “*Desde hace ya algunos años las demandas autonómicas se han constituido en parte medular del discurso contestatario indio y en temade importantes debates para políticos e intelectuales [...]*”⁴¹ e, acrescenta:

têm constituído no decorrer dos anos em uma poderosa força social.”

41 “Já há alguns anos as demandas autonômicas se tem constituído em parte principal do discurso polêmico sobre o índio e em temas de importantes debates para políticos e intelectuais [...].”

*[...] autónomos significa autorregularse, darse reglas, autodeterminarse, autogobernar-se; autonomía es entonces sinónimo de autodeterminación y de autogobierno. De ninguna manera representa una orientación necesaria hacia la configuración de separatismo o de comunidades políticas independizadas de los Estados que ahora las incluyen. Ése es el temor manifiesto de los Estados que esgrimen unos derechos de soberanía que en realidad no están en juego, y que en la práctica no vacilan en claudicar ante los intereses mercantiles transnacionales. Pero para los pueblos indígenas se trata de ejercer uno de los derechos humanos más elementales, el derecho a la existencia: porque un pueblo que carece de autodeterminación carece precisamente del derecho de existir como tal [...].*⁴²

Da mesma forma, observou Papadópolo (1995), que a autodeterminação não deve ser entendida como direito à secessão ou direito à formação de novos Estados independentes. Autodeterminação, como resume o autor, significa o oposto da integração e da assimilação, pois, de acordo com o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos de 1966, todos os povos têm direito à livre determinação, ou seja, de estabelecer livremente sua condição política e prover seu desenvolvimento econômico, social e cultural. Sem dúvida, o Pacto dos Direitos Civis e Políticos de 1966 foi fundamental para o reconhecimento do direito à autodeterminação dos povos indígenas. Para Stavenhagen (1998, p. 60, grifo nosso), “[...] *tal vez no exista en los instrumentos internacionales sobre derechos humanos texto que haya generado mayor controversia que éste [...]*”.⁴³

A luta pela autodeterminação como direito de reconhecimento da existência de um povo, torna-se, com maior ênfase, a partir dos anos 80 e 90, a principal bandeira dos povos in-

42 [...] autónomos significa autorregular-se, establecer suas próprias regras, autodeterminar-se, autogovernar-se; autonomía é então sinônimo de autodeterminação e de autogoverno. De forma alguma representa uma orientação necessária em direção à configuração de separatismo ou de comunidades políticas independentes dos Estados que agora as incluem. Esse é o temor manifesto dos Estados que utilizam uns direitos de soberania que em realidade não estão em jogo, e que na prática não vacilam em renunciar ante os interesses mercantis transnacionais. Todavia, para os povos indígenas se trata de exercer um dos direitos humanos mais elementares, o direito à existência: porque um povo que carece de autodeterminação carece precisamente do direito de existir como tal [...].

43 “[...] talvez não exista nos instrumentos internacionais sobre direitos humanos texto que tenha gerado maior controvérsia do que este [...].”

dígenas e assume, como problema étnico-nacional, um dos maiores e mais complexos desafios sociopolíticos das últimas décadas. (DIAZ-POLANCO, 1987)

Muitos termos são utilizados para significar a autodeterminação dos povos indígenas, como autogestão, autonomia, autogoverno e etnodesenvolvimento, esse último adotado pela Declaração de San José sobre Etnocídio e Etnodesenvolvimento de 1981. Segundo a Declaração, etnodesenvolvimento deve ser entendido como preservação cultural, capacidade de decisão quanto ao futuro, exercício de autodeterminação e estabelecimento de organizações próprias de poder. E isso significa admitir que o grupo étnico é uma unidade política administrativa com autoridade sobre seu território. Etnodesenvolvimento trata-se, então, da efetivação de direitos históricos de povos indígenas. Reconhece que os indígenas, como povo que são, possuem o direito à gestão de seus próprios interesses e assuntos locais, como também aos recursos de seus territórios.

Como observa Stavenhagen (1989, p. 253), “Etnodesenvolvimento significa encontrar na cultura, a força e os recursos necessários para enfrentar os desafios e as mudanças do mundo moderno”, ou seja, os povos indígenas são sujeitos de sua própria história.

Dessa forma, etnodesenvolvimento ou autodeterminação significa, em primeiro lugar, o próprio índio tomar o rumo de sua história, como sujeito capaz de decisão. Como menciona Bartolomé (1998, p. 185), “[...] um povo que carece de autodeterminação carece precisamente do direito de existir como tal [...]”.

Autodeterminação significa dizer não à política de assimilação, e, nesse sentido, a própria organização política e territorial do Estado, como o Brasil, deveria ser composta por estados-membros, territórios, Distrito Federal e comunidades indígenas (SANTOS, 1989). Em última análise, autonomia significa abolir por inteiro toda forma de assimilacionismo e aculturamento, explorando em todos os aspectos o marco do pluralismo, por intermédio de relações interétnicas democráticas. Desde o Primeiro Encontro Continental de Povos Indígenas, realizado em julho de 1990 em Quito, as delegações indígenas reafirmam que autonomia implica: “[...] o direito que os povos indígenas têm ao controle dos respectivos territórios, incluindo controle e manejo de todos os recursos naturais do solo, do subsolo e do espaço aéreo” (RANGEL, 1998, p. 239).

Entende-se que a autodeterminação dos povos indígenas requer uma reforma profunda no modelo de Estado Nacional, redefinindo novos espaços territoriais e políticos, como também outro paradigma jurídico, o pluralismo jurídico, e isso implica uma superação do sistema jurídico vigente, ou seja, como assinala Rangel (1998), para se alcançar a autodeterminação reivindicada pelos povos indígenas, é necessária a superação da juridicidade dos Estados Modernos. Nessa direção, aponta Diaz-Polanco (1987, p. 16, grifo nosso) algumas mudanças necessárias:

1) Redefinir los espacios que abarca el territorio nacional, de modo que determinadas regiones o zonas se constituyan em ámbitos adecuados em los que los pueblos indígenas y comunidades étnicas pueden desenvolverse libremente em todos los aspectos de su vida social, económica, cultural y política; 2) como corolario de lo anterior, conformar nuevas esferas político-administrativas em el marco de las cuales las etnias realicen una autogestion de sus asuntos (autogobiernos regionales, zonales y comunales), de acuerdo com modalidades que respondan a sus tradiciones historicas y necesidades actuales; 3) instaurar mecanismos específicos que garanticen la participación de los grupos socioculturales com identidades propias también em los procesos y asuntos de carater nacional que les competen; 4) incluir em la definición misma de la comunidad nacional su composición étnicamente heterogénea, es decir, su carácter multiétnico y pluricultural, como condición necesaria para el reconocimiento de que los pueblos y comunidades diferenciados son parte orgánica de la sociedad nacional y no “residuos” o “ruinas” que hay que arrastrar mientras se busca la manera de disolverlos y aniquilarlos; 5) establecer las fórmulas jurídico-políticas para suprimir las desigualdades fundadas em el carácter sociocultural (base de la discriminación) no eliminando la diferencia, sino haciendo efectivos los derechos de las etnias a mantener sus características propias y a enriquecerlas: desde sus modos de sentir, pensar y comportarse, hasta el uso de sus lenguas respectivas.⁴⁴

44 “1) Redefinir os espaços que abrangem o território nacional, de modo que determinadas regiões ou zonas se constituam em ámbitos adequados, nos quais os povos indígenas e comunidades étnicas possam se desenvolver livremente em todos os aspectos de sua vida social, econômica, cultural e política; 2) como resultado do anterior, ajustar novas esferas político-administrativas no limite das quais as etnias possam realizar uma autogestão de seus assuntos (autogovernos regionais, de zonas e gerais), de acordo com modalidades que respondam às suas tradições históricas e necessidades atuais; 3) instaurar mecanismos específicos que garantam a participação dos grupos socioculturais com identidades próprias também nos processos e assuntos de caráter nacional que são de sua competência; 4) incluir na mesma definição da comunidade nacional sua composição

Esse processo, que certamente não será de fácil construção, terá de implementar mecanismos de participação dos povos indígenas nos assuntos nacionais que lhes competem, pois, na verdade, esses integram organicamente a composição nacional, não como iguais, mas como diferentes.

A autonomia dos povos indígenas significa a emancipação histórica de povos massacrados pelo colonialismo. Trata-se do reconhecimento pleno do direito fundamental a existência cultural, exigindo novas articulações sociais e políticas. Como assinala Bartolomé (1998, p. 185, grifo nosso), “*Es necesario enfatizar que las autonomías suponen nuevas formas de convivencia humana y no de aislamiento o separatismo [...]*”.⁴⁵ O autor ressalta que “*El proceso de reactualización política de las colectividades étnicas, no tiene que desembocar en la configuración de comunidades aisladas. Autonomía no es equivalente a segregación, sino a nuevas modalidades de articulación social más igualitarias que las actuales*”.⁴⁶

A autonomia dos povos indígenas tem se manifestado de várias formas no âmbito político dos Estados, por exemplo, alguns povos andinos, por meio de eleição e representação parlamentar (BARTOLOMÉ, 1998). Faz-se necessária uma perspectiva ampla do conceito de etnodesenvolvimento, que pode ocorrer tanto pelas vias da representação eleitoral quanto da participação por consenso, modelo tradicional da política indígena (BARTOLOMÉ, 1998). A autodeterminação dos povos indígenas trata-se, primeiramente, do reconhecimento de

eticamente heterogênea, ou seja, seu caráter multiétnico e pluricultural como condição necessária para o reconhecimento de que os povos e comunidades diferenciados são parte orgânica da sociedade nacional e não “resíduos” ou “ruínas” que têm de suportar enquanto se busca a maneira de dissolvê-los e aniquilá-los; 5) estabelecer as fórmulas jurídico-políticas para suprimir as desigualdades instituídas no caráter sociocultural (base da discriminação), não eliminando a diferença, e sim fazendo efetivos os direitos das etnias em manter suas características próprias enriquecendo-as: não só dos modos de sentir, pensar e se comportar, mas, também, no uso de suas respectivas línguas.

45 “É necessário enfatizar que as autonomias supõem novas formas de convivência humana e não de isolamento ou separatismo [...]”

46 “O processo de reatualização política das coletividades étnicas não tem de desembocar na configuração de comunidades isoladas. Autonomia não é equivalente à segregação, mas sim a novas modalidades de articulação social mais igualitárias que as atuais.”

*“[...] los pueblos indígenas y comunidades étnicas como sujetos de derechos históricos particulares”*⁴⁷
(DIAZ-POLANCO, 1987, p. 26, grifo nosso).

Pensa-se a construção de democracias pluriétnicas, fundamentadas no multiculturalismo e no pluralismo jurídico. Significa reconhecer a tolerância e a ancestralidade como princípios políticos e jurídicos do direito fundamental da autodeterminação dos povos indígenas, permitindo o diálogo interétnico necessário para a construção política nacional etnicamente democrática. Assimilacionismo é etnocídio, genocídio cultural, violação radical à democracia étnica e à pluralidade cultural.

A dificuldade não é pouca, considerando que historicamente os Estados foram concebidos em uma matriz monista, dentro da ficção política da homogeneidade de acordo com a perspectiva do grupo dominante. Agora, torna-se necessário construir um novo marco étnico-político-jurídico, que respeite os limites da nacionalidade, mas que reconheça a natureza multiétnica dos Estados. Como observa Brito (2004), as diferenças existem e continuarão existindo, pois a diversidade é uma das maiores riquezas humanas. São as injustiças e não as desigualdades que devem ser superadas.

O Estado tem origem absolutista, pressupondo uma sociedade homogênea, monista, composta unicamente por cidadãos entendidos de forma racional e perfeitamente iguais entre si, tais quais átomos simples e indivisíveis do sistema da física clássica (AMARAL, 2002). Torna-se importante a desmitificação do mito que se instalou no pensamento político ocidental de que todo Estado corresponde a um povo.

Para Amaral (2002), a autonomia é uma distribuição de poder entre unidades políticas diferenciadas que se inter-relacionam ou que se encontram associadas e que, no seu conjunto, constituem uma unidade sistêmica superior. Neste sentido, a alteridade é o fundamento de uma política da autonomia. É o reconhecimento da alteridade que torna possível a construção de um Estado pluralista, no qual, por meio da tolerância e de espaços políticos autônomos, constitui-se um novo modelo de Estado. O princípio da autonomia cada vez mais se afirma, como acrescenta Amaral (2002, p. 226), como uma “técnica de convivência de populações, povos, regiões, nações ou nacionalidades diferenciadas”. E os povos indígenas no Brasil, por meio

⁴⁷ “[...] povos indígenas e comunidades étnicas como sujeitos de direitos históricos particulares.”

de suas organizações, movimentos e simpatizantes, têm promovido uma intensa luta de reconhecimento internacional pelo direito fundamental à autonomia, à preservação de sua cultura e valores étnicos, em detrimento à política marginal com que foram historicamente tratados durante os longos quinhentos anos de colonialismo, sofrimento e assassinatos.

Raposa Serra do Sol e outras lutas indígenas

Estamos vivendo um importante momento histórico hoje no Brasil. A terra Indígena Raposa Serra do Sol, como um caso emblemático em todo território nacional, representa a voz dos povos indígenas e também a possibilidade de vermos aplicado o que já foi garantido há 20 anos – nossos direitos originários, nosso direitos à imprescritibilidade do direito à terra, direito de viver conforme nossos usos, costumes, tradições. Quem define a terra indígena são os próprios povos indígenas. Eu quero lembrar aqui, senhores Ministros, que o que está em jogo são os quinhentos anos de colonização! (JOÊNIA WAPICHANA, 2009, p. 170)

Desde o encontro de Barbados, em toda América Latina e Caribe, o movimento indígena tem crescido, principalmente a partir do entendimento de que devem ser os próprios índios os protagonistas de sua luta e os sujeitos históricos de transformação de sua realidade de excluídos. Nesse contexto, no Brasil, extraordinário movimento de reivindicação dos povos indígenas vem ganhando força e destaque no cenário político nacional. Apesar de todas as segregações, tanto pela ação criminosa de setores exploratórios, como seringalistas, madeireiros, garimpeiros, pecuaristas e arroteiros como pela política omissa do Estado, a luta dos direitos indígenas, patrocinada pelos próprios índios, tornou-se um dos mais fortes e instigantes movimentos sociais no Brasil. Mereceu, inclusive, espaço próprio no texto constitucional de 1988. Afinal de contas, são “227 povos indígenas vivendo no Brasil, em 626 terras indígenas [...], falando 180 línguas, [...] e cerca de 450 mil índios” (RICARDO; SANTILLI, 2009, p. 32).

Como destaca Neves (2003, p. 115), “O surgimento de mobilizações e manifestações indígenas no Brasil está diretamente relacionado com os movimentos étnicos que, a partir dos anos 70, emergem em diversos países da América Latina”. Destaca-se que, ainda no ano de 1974, surgiu a primeira assembleia indígena, significando uma tomada de consciência da opressão e da discriminação que o índio estava inserido. E logo em 1980, estudantes indígenas

residentes em Brasília criaram a União das Nações Indígenas (UNIND). Como suas jovens lideranças não possuíam muita representatividade com seus povos, acabou não sendo reconhecida. No mesmo ano, contudo, foi criada, em Campo Grande, a também denominada União das Nações Indígenas (UNI). Na sequência, UNI e UNIND se unem, formando uma nova UNI (NEVES, 2003). Importa ainda destacar, na década de 1980, a II Assembleia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro, realizada em abril de 1987, no município de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas. Essa assembleia representou, como apontam Barbosa e Silva (1995, p.21), “[...] um grande marco político na história do movimento indígena no Brasil, pois, pela primeira vez, as autoridades governamentais sentaram à mesa para negociar a questão das terras indígenas com lideranças da região”. Foi o início de um processo de diálogo e abertura entre governo e povos indígenas. Como destaca Neves (2003, p. 118):

Este acontecimento adquire ainda importância ainda maior se considerarmos que, além de reunir cerca de 500 lideranças indígenas da região, membros de entidades de apoio, antropólogos, advogados e partidos políticos aliados dos índios, esta “assembleia” recebeu representantes dos governos federal e estadual, bem como de grupos econômicos com interesse na região. Em documento divulgado ao final das discussões, as lideranças indígenas exigiam a demarcação imediata das terras, o reconhecimento da exclusividade de seus direitos sobre os recursos do solo e do subsolo e o pagamento de indenizações pelas prospecções e explorações ilegais realizadas por empresas mineradoras.

Mas, sem dúvida, foi em 1992, na ocasião da Conferência Mundial sobre Meio Ambiente, patrocinada pelas Nações Unidas e sediada na cidade do Rio de Janeiro, que os povos indígenas no Brasil conseguiram realizar a maior assembleia indígena no território brasileiro, e, nessa ocasião, adotaram sua própria declaração sobre meio ambiente e desenvolvimento, a “Declaração de Kari-Oka” (Ver Anexo A).

Nesse processo de reconhecimentos dos direitos indígenas, a questão da terra tornou-se o tema quase central do movimento indígena. Pode-se, inclusive, pensar que a “luta pela demarcação das terras está na gênese do movimento indígena” (NEVES, 2003, p. 143). Para a cultura indígena, terra possui um sentido cosmogênico, espiritual, no qual suas crenças, tradições e costumes se reproduzem. Pode-se afirmar que a questão indígena é essencialmente inseparável da terra, dos territórios e de seus recursos naturais, uma vez que constituem o elemento

vital para a sobrevivência dos povos indígenas, pois, na verdade, o indígena e a terra formam uma só identidade. Destaca-se, nesta discussão, a natureza da relação dos povos indígenas com a terra, ou seja, o caráter territorial e existencial. É por intermédio dessa relação espiritual com a terra que de uma forma quase geral os povos indígenas perpetuam suas tradições e culturas. Isso tem sido reivindicado e declarado em praticamente todos os documentos, cartas e instrumentos do movimento dos povos indígenas. Trata-se do conceito de territorialidade étnica, presente no artigo 13 da Convenção 169 de 1989, da Organização Internacional do Trabalho – OIT.

O esforço dos povos indígenas pela demarcação de suas terras tem sido o móvel das grandes batalhas políticas e judiciais enfrentadas pelo movimento indígena no Brasil. Sabe-se, como aponta Mota e Galafassi (2009, p. 76), “[...] que o procedimento demarcatório não cria o direito indígena às terras, direito este que resulta diretamente da Constituição e nasce com a ocupação tradicional”, contudo, diante da ocupação desordenada e criminosa e a política jurídica brasileira baseada na necessidade de se recorrer sempre aos tribunais para se valer de um direito anteriormente declarado, os povos indígenas têm focado seu movimento nos processos de demarcação territorial. Tarefa essa gigantesca, considerando a extensão territorial brasileira, como também a morosidade da justiça. De acordo com Ricardo e Santilli (2009, p. 33), “A extensão total das terras indígenas no Brasil é de mais de 109,7 milhões de hectares, ou 12% do território Nacional. [...]” e na Amazônia legal brasileira “[...] vivem 60% da população indígena brasileira, ocupando 98,8% da extensão total das terras indígenas. Os outros 40% da população indígena vivem em terras predominantemente exíguas, que correspondem a 1,2% da extensão total das terras indígenas”.

Nesse sentido, a relação entre o movimento indígena e o processo de demarcação das terras tornou-se fator constitutivo da emancipação e da autonomia dos povos indígenas. Caso singular e talvez pioneiro tenha sido a ação dos índios Kulina, da região do alto do rio Purus, no estado do Acre, e posteriormente imitada pelos Kanamarí, no rio Juruá. Como escreve Neves (2003, p. 133):

Em virtude das ambiguidades legais e da inoperância do Estado no cumprimento de sua obrigação constitucional de promover a demarcação das terras indígenas, os próprios índios assumiram a tarefa de demarcar e garantir as suas terras. Uma das primeiras iniciativas nesse sentido foi desencadeada pelos índios Kulina da região do alto rio Purus, no Estado

do Acre, na fronteira entre Brasil e o Peru, que realizaram a demarcação física de sua terra abrindo picadas na mata e fixando improvisados marcos e placas de madeira construídos por eles próprios. [...] Na assembleia do povo Kulina realizada em 1990, os índios do alto rio Purus, a partir da experiência acumulada em sua terra, incentivaram os seus parentes moradores no rio Juruá a promover a abertura das picadas nos limites da terra indígena Kulina do Médio Rio Juruá que, apesar de delimitada em 1998 pela FUNAI, nunca fora demarcada e que era constantemente invadida por madeireiros, pescadores, seringueiros e principalmente seringalistas, que recusavam a admitir aquela terra como “terra indígena”.

Significa a denominada autodemarcação, resultado direto do avanço do movimento indígena no Brasil, pois a terra assume para os povos indígenas um significado muito além e maior do de propriedade no sentido mercantil e civil. No caso dos Kulina, no Médio Juruá, ainda na década de 1990, tratou-se de um enorme passo dado na direção da autodeterminação indígena. Da mesma forma, houve para os Kulina durante o processo da autodemarcação, um “[...] fortalecimento de suas organizações políticas, o conhecimento mais pormenorizado de suas terras, o aprendizado técnico que lhes permitiu o domínio de mapas, de coordenadas geográficas, de balizamentos, de rastreamento por satélites etc” (MONTEIRO, 1999, p. 163). Além dos Kulina, ainda no rio Juruá, os povos vizinhos, Kanamari e Deni, iniciaram também o processo de “autodemarcação”, colocando marcos de madeira para assinalar as divisas de suas terras (NEVES, 2003).

A experiência de autodemarcação dos povos do rio Purus e Juruá inspirou posteriormente a ideia da “demarcação participativa”, que foi experimentada no Projeto às populações indígenas da Amazônia legal (PPTAL), subprojeto do Programa Piloto para proteção das florestas tropicais no Brasil (PPG7). Um dos processos de “demarcação participativa” realizados pelo PPTAL foi a demarcação da Terra Indígena Waiápi, cinco outras terras localizadas na região do alto rio Negro, e a Terra Indígena do Vale do Javari (NEVES, 2003). Apesar das diferenças significativas da “autodemarcação” e da “demarcação participativa”, ambas reproduzem o amadurecimento do movimento indígena e de suas organizações de luta. Neves (2003, p. 140) distingue com clareza a diferença de ambos os procedimentos:

Embora a “autodemarcação” e a “demarcação participativa” tenham por objetivo o mesmo resultado de regulação fundiária das terras indígenas, resultado este muitas vezes al-

cançado a partir de metodologias e procedimentos semelhantes, elas são substantivamente diferentes, uma vez que a participação indígena nestes dois modelos de demarcação é totalmente distinta. Enquanto “autodemarcação” é o espaço por excelência de exercício da mobilização política, de formulação de propostas e da emancipação étnica, na “demarcação participativa” a presença indígena é acessória e meramente de apoio aos trabalhos no terreno com a participação étnica regulada por normas técnicas, por cronogramas de execução de tarefas e por planejamentos administrativos totalmente alheios ao universo indígena.

Nesse sentido, sem dúvida, a “demarcação participativa” funciona em uma esfera institucional e burocrática, enquanto a “autodemarcação” trata do exercício pleno do reconhecimento constitucional do direito indígena a suas terras tradicionais, no entanto não se pode negar na primeira modalidade que há também um avanço na direção da afirmação dos povos indígenas, na condição de participantes do processo demarcatório. Destaca-se, obviamente, que as autodemarcações dos Kulina, Kanamari e Deni representam talvez o marco mais importante do movimento indígena e da autodeterminação. Como afirma Neves (2003, p. 143), “Estes três casos de “autodemarcação” concretizados no Amazonas – a “autodemarcação” dos Kulina, [...], a “autodemarcação” dos Kanamari [...] e a “autodemarcação” dos Deni, [...] demonstram a dimensão emancipatória da “autodemarcação” [...]” O autor também acrescenta, “[...] não reside apenas no seu aspecto de mobilização das populações locais com o objetivo de conquistas territoriais, mas na sua capacidade de construção de um novo sistema possível de relações entre povos indígenas e Estado”.

De certa forma, vence-se, a partir da década de 1990, a ideia da tutela absoluta da Funai em relação aos índios, abrindo novos campos ao indigenismo e às organizações indígenas. Surgem novos interlocutores, outros setores governamentais e, principalmente, autonomia por parte das lideranças indígenas. E com o Movimento “Brasil 500 anos de Resistência Indígena, Negra e Popular – Brasil Outros 500”, na passagem comemorativa dos 500 anos de história brasileira a contar da chegada dos colonizadores europeus, o movimento indígena se fortalece e se destaca. Como cita Neves (2003, p. 128), “A participação dos índios no Movimento Brasil Outros 500 [...] mobilizou cerca de 3.600 índios em caravanas. Traçando o caminho inverso da ocupação europeia, em um movimento simbólico de retomada do Brasil [...]”, e para concluir,

o autor afirma, “[...] a Marcha deu ao país um exemplo gritante de exercício de cidadania na defesa de direitos fundamentais das populações indígenas [...]”.

A Marcha Indígena significou uma correção ao desvio histórico brasileiro no tocante aos povos indígenas, demonstrando ao mundo a força e a articulação do movimento indígena. Foi o rompimento decisivo à história de exclusão com que os índios foram sujeitados com a colonização eurocêntrica e a política de assimilação do Estado brasileiro. Durante muito tempo, no Brasil, persistiu a ideia ora da integração, ora da isolamento. Para ser índio, era necessário manter-se completamente afastado, ou estaria transfigurado pela desindigenização. Com o movimento indígena, e principalmente pela luta de suas terras, surge uma nova etapa na política brasileira sobre a diversidade, sobre a diferença, e acima de tudo, sobre a superação das marcas do colonialismo. A luta pela terra indígena é, acima de tudo, a luta contra o passado colonialista brasileiro. Como observa Pateo (2009, p. 164), “Estima-se que existam nos dias de hoje mais de 200 processos, em diversas instâncias judiciais, contestando o reconhecimento de Terras Indígenas no Brasil. O mais emblemático deles se refere à terra indígena Raposa Serra do Sol”. A questão da demarcação da Raposa Serra do Sol, não apenas pela repercussão internacional que obteve, mas pelo conjunto de seus detalhes, encerra em si a dimensão da luta e o alcance da importância do processo de reconhecimento da territorialidade indígena no Brasil.

Localizada entre os rios Tacutu, Ireng, Miang e Surumu, na divisa do Brasil com Venezuela e a Guiana, a Terra Indígena Raposa Serra do Sol possui uma população aproximada de 20.000 indígenas, entre as etnias Macuxi, Ingarikó, Patamona, Taurepang e Wapixana, distribuídas em 194 aldeias (SANTILLI, 2009). Calcula-se cerca de 10 mil Macuxi, 600 Taurepang, 1.170 Ingarikó, 100 Patamona e 7 mil Wapixana, totalizando em tamanho 1,7 milhões de hectares (MOTA; GALAFASSI, 2009). A Raposa Serra do Sol é terra tradicionalmente ocupada por essas etnias indígenas, desde tempos imemoriais; por exemplo, a presença dos Macuxi e Wapixana na Raposa Serra do Sol é citada inclusive por Joaquim Nabuco em seu livro “O Direito do Brasil”, publicado em 1903, em sua defesa, ao rei da Itália, no conflito entre Brasil e Inglaterra pela divisa do país. Fato esse resolvido pelo Tratado de Londres. Os indígenas da Raposa Serra do Sol eram tratados por Nabuco como os Guardiões dos Sertões, pelo franco apoio dos índios ao Estado brasileiro. (MOTA; GALAFASSI, 2009). Contudo, tornou-se ainda necessário, em face da ocupação ilegal de arroteiros, posseiros, madeireiros, abertura de estradas e

expansão da pecuária, uma profunda e longa batalha judicial, para que os indígenas pudessem preservar o seu território. Como sintetizou Pateo (2009, p. 166), referindo-se à Raposa Serra do Sol, “Inicia-se então a mais importante batalha jurídica pelos direitos indígenas desde a redemocratização do Brasil, esse é o caráter emblemático da disputa pela Raposa do Sol”, pois de um lado o direito originário, fundamental, garantido constitucionalmente, dos índios a seu território étnico, do outro lado, a prática colonialista, de desrespeito e marginalização dos povos indígenas.

O processo administrativo de reconhecimento da Raposa Serra do Sol iniciou por parte da Funai em 1991, obtendo parecer favorável pela demarcação em 1993. Como relata Mota e Galafassi (2009, p. 85), a Funai, a partir de 1991, determinou “[...] a elaboração de novos estudos relativos à área hoje pertencente à Terra Indígena Raposa Serra do Sol, para resolver divergências relativas tanto à área total a ser demarcada, bem como quanto à forma da demarcação (contínua ou em ‘ilhas’)”. E acrescenta, “Tais estudos culminaram em parecer conclusivo, datado de 1993 (Parecer n. 036/DID/DAF, de 12 de abril de 1993), opinando favoravelmente à demarcação contínua de 1,678 milhão de hectares”.

Posteriormente, em 13 de abril de 2005, pela Portaria n. 543, assinada então pelo Ministro da Justiça Márcio Thomaz Bastos, foi definido, graças a uma maior precisão técnica do levantamento geográfico, que a Raposa Serra do Sol teria como extensão 1,74 milhões de hectares de área contínua (MOTA; GALAFASSI, 2009). Obviamente, o conflito estava armado, pois, durante já algum tempo, os indígenas da região vinham sendo ameaçados e perseguidos pelos posseiros, aliados a autoridades locais. Em maio de 2005, é impetrada, pelos senadores Augusto Affonso Botelho Neto e Francisco Mozarildo de Melo Cavalcanti, a Ação Popular n. 3.388, tendo como objeto a suspensão da Portaria n. 534/2005 do Ministro da Justiça, como também do Decreto homologatório do Presidente da República referente à demarcação da Raposa Serra do Sol (MOTA; GALAFASSI, 2009, p. 106). Inicia-se, então, a batalha jurídica sobre direitos indígenas de maior divulgação e abrangência. O que está em jogo nesse julgamento é o modelo colonialista de exploração e opressão do povo indígena. Ou se perpetuam as velhas práticas, conhecidas muito mais pelas vítimas que se sucederam ao longo dos 500 anos do Brasil, ou se parte para uma nova compreensão, fundada na convivência interétnica, no Estado pluriétnico e multicultural, em que a humanidade do Outro, do negro, do índio,

do diferente, é respeitada e reconhecida em sua singularidade e exterioridade jurídica. E outro aspecto fundamental no caso da Raposa Serra do Sol, marco na luta dos direitos indígenas, é a participação, pela primeira vez na história colonialista brasileira, de um indígena, na condição de advogado, falar na Corte máxima, sem a necessidade de representação e defensores alheios ao universo indígena. Como assinala Mota e Galafassi (2009, p. 108), “A isso se somou um fato histórico que torna o caso ainda mais emblemático: pela primeira vez na história do Supremo Tribunal Federal, os Ministros ouviram a sustentação de um índio brasileiro”. E acrescenta, “Em 27 de agosto de 2008, Joênia Batista de Carvalho, do povo Wapixana e primeira índia a se tornar advogada no Brasil, subiu à tribuna para fazer sustentação oral em defesa da demarcação da TI RSS [...]”.

A sustentação de Joênia Wapixana no Supremo Tribunal Federal representa o início do processo de emancipação histórica dos povos indígenas e, ao mesmo tempo, a demonstração clara da prática libertária da filosofia latino-americana, fundada na ética da alteridade e no reconhecimento jurídico. Como um desabafo de todos os povos indígenas brasileiros, Joênia Wapixana Carvalho (2009, p. 171) declarou aos Ministros “A questão da ameaça à soberania, isso dói muito! Dói porque nós ouvimos nossas histórias, contadas por nossos avós, que carregaram nas costas os marcos para definir o território brasileiro [...]”.

No final da disputa jurídica, a força do movimento indígena se revela na decisão do Supremo Tribunal Federal. Depois de séculos de usurpação e assassinatos, de toda a sorte de humilhação e sofrimento, a voz indígena é ouvida e respeitada. Solenemente traduzido no voto final do Ministro relator:

Enfim, tudo medido e contado, tudo visto e revisto – sobretudo quanto a cada um dos dezoito dispositivos constitucionais sobre a questão indígena –, voto pela improcedência da ação popular sob julgamento. O que faço para assentar a condição indígena da área demarcada como Raposa Serra do Sol, em sua totalidade. Pelo que fica revogado a liminar concedida na Ação Cautelar n. 2009, devendo-se retirar das terras em causa todos os indivíduos não índios (BRITTO, 2009, p.213).

Sem dúvida os conflitos e desafios permanecem, mas um processo de desbarbarização do Outro se inicia a partir do movimento indígena e na concretização das demais lutas populares,

como os sem-teto, os sem-terra, os sem-emprego, os sem-cidadania e, principalmente, os sem-humanidade, condição histórica dos relegados à barbárie.

3.9 DA CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE PARA O DIREITO À ALTERIDADE

Com a inauguração da Modernidade, construiu-se, de caráter plenamente universal, um grande Estatuto Jurídico, no sentido de se organizar a humanidade, entre os reconhecidamente humanos e os descartados dessa condição. Radicalmente formatado em uma concepção eurocêntrica, esse Estatuto Jurídico selecionava, separava, julgava, incluía e marginalizava o mundo entre civilizados e bárbaros. Um dependia do outro, ou seja, o civilizado era a negação do bárbaro, e o bárbaro, por sua vez, a oposição do civilizado. Nesse sentido, civilização e barbárie são as categorias fundamentais do Estatuto Jurídico da Modernidade, signos por excelência de uma classificação sobre a natureza humana, significando, por sua vez, um sistema de direitos e garantias para uns e o completo abandono para outros. Ser civilizado ou ser bárbaro implicava o reconhecimento ou a negação de todos os direitos fundamentais à dignidade humana. Enfatiza-se que, na Modernidade, há um projeto jurídico, fundamentalmente dicotômico e dualista, autocomplementativo, entre civilização e barbárie. Enquanto que para o civilizado desenvolviam-se direitos históricos, como os da liberdade civil, política e religiosa, principalmente após as revoluções liberais, para os bárbaros, destinavam-se primeiramente a Guerra Justa, a Encomienda, o instituto da tutela, as políticas de assimilação e o tráfico comercial negreiro. Percebe-se que o mundo jurídico do civilizado é oposto à realidade da barbárie, pois, enquanto a civilização representava a afirmação do homem racional, branco, europeu e, acima de tudo, sujeito de direito, o bárbaro era destituído de qualquer senso de humanidade, ou seja, a barbárie é o lugar do não sujeito, do não direito, do não humano.

Por outro lado, para sustentar o Estatuto Jurídico da Modernidade, práticas discursivas foram construídas, no sentido de definir, compreender e difundir tanto a civilização como a barbárie. Foram os discursos colonialistas – como o da Incapacidade Indígena, discutido tanto por Sepúlveda como por Las Casas; o da Degeneração da América, defendido por Buffon e De Pauw; o do Projeto Iluminista, principal discurso colonialista; o do Evolucionismo, com Spencer, Darwin, Morgan, Frazer, Tylor e tantos outros; como também pelo Racismo Científico, em

que, por intermédio de uma suposta ciência, a superioridade do homem branco-europeu era sempre afirmada e, ainda, o da Filosofia Ontológica, centrada no sujeito-em-si – que forjaram o Estatuto Jurídico da Modernidade, ou seja, a concepção de civilização *versus* barbárie. Todos esses discursos foram colonialistas e culminaram com a radicalização do Outro como não-ser. A partir da Modernidade, o Mundo eurocêntrico estava dividido juridicamente entre civilizados e bárbaros, os primeiros com o direito à dignidade e os últimos completamente destituídos de qualquer direito fundamental. Toda a construção jurídica eurocêntrica destinou-se aos civilizados. Aos bárbaros restou a exploração, o assassinato, o genocídio e a escravidão. Esse mundo circular, dividido entre bárbaros e civilizados, foi possível graças aos discursos colonialistas, que se perpetuam historicamente ainda hoje.

Entre todos os discursos colonialistas, o Iluminismo foi a prática discursiva de maior amplitude e alcance durante a Modernidade. As luzes eram, na verdade, a afirmação da superioridade do civilizado, do racional, do homem da corte, dos costumes eurocêntricos, pois, imbuído de uma vontade universalizante, possuía implicado em seu discurso o desejo de poder. O projeto iluminista possuía um caráter universal, exemplar, abstrato, ontológico e, acima de tudo, colonialista. Travava-se uma luta contra a barbárie dos povos americanos, indígenas e selvagens. O Século das Luzes está “[...] impregnado de fé na unidade e imutabilidade da razão. A razão é una e idêntica para todo o indivíduo pensante, para toda a nação, toda a época, toda cultura” (CASSIRER, 1994, p. 23). O projeto civilizatório é um plano iluminista, essencialmente etnocêntrico e evolucionista. As letras, as artes e as ciências existem dentro da concepção dualista de civilização e barbárie. Não há arte, letras, ciência e humanidade fora do projeto iluminista, esse é o pensamento predominante do século XVIII. Após Giordano Bruno, Copérnico, Galileu, Newton, Kepler, Da Vinci, Spinoza, Descartes, Leibniz, Montaigne, Hume, Bacon, Bodin, Grotius, Hobbes, Locke, Erasmo, Montesquieu, Diderot, Voltaire, Kant, D’Alembert, Fontenelle, Condillac, Maupertuis, entre outras dezenas de nomes importantíssimos do Renascimento e do Iluminismo, o mundo era uma representação do projeto civilizatório europeu contra a barbárie. Como declara Madalena (2009, p. 35), “Muito, para não dizer quase tudo, daquilo que consideramos como valores régios da modernidade tem suas raízes (ou epicentro, a partir do qual se desenvolveram, cresceram e expandiram como ondas) no iluminismo”; ou seja, o projeto civilizatório da Modernidade é uma proposta fundamentada

nos pressupostos iluministas. A fé em uma natureza moral imutável, uma unidade orgânica do gênero humano, é disso que decorre todo senso de justiça, tanto para Diderot, Voltaire e Montesquieu (CASSIRER, 1994).

Por outro lado, o discurso colonialista da Filosofia Ontológica, de uma forma muito mais sutil e requintada, do ponto de vista da reflexão intelectual, fortaleceu a ideia egocêntrica do sujeito ser eurocêntrico, senhor do mundo e do Direito. A razão ontológica fundamenta-se na supremacia do sujeito civilizado, ente soberano, cartesiano, racional, mas, antes de tudo, colonialista.

A percepção ontológica absoluta do sujeito faz com que o homem moderno ignore a humanidade do índio e posteriormente declare que “Deus morreu”. É um processo de “mundanização”, “dessacralização”, “barbarização”, “dominação”. Como escreve Dussel (1977, p. 262), “Este homem moderno europeu é o homem que a filosofia define como ego. No pensamento medieval este ego, pessoa, se afirmava como transcendência na relação teológica [...]”. E conclui, “[...] mas desaparecendo Deus na Idade Média na experiência atea do homem moderno europeu, o ego fica só, e por isso, então, o ego, primeiro diz: Eu conquisto”. A Modernidade, a oposição entre civilizados e bárbaros, o projeto das luzes, tudo isso está fundado na ontologia do sujeito, que é resumido por Mattei como (2002, p. 156): “[...] individualismo em termos antropológicos, subjetivismo em termos metafísicos, egoísmo em termos éticos, antropocentrismo em termos teológicos”. A absolutização do sujeito – metafísica moderna – reduz o Mundo e o homem ao “ser-egótico” (DUSSEL, 1977).

Contudo, com a emergência dos discursos descolonialistas latino-americanos – como a Filosofia da Libertação e a Ética Concreta da Alteridade – rompe-se com o Estatuto Jurídico da Modernidade, fundamentado na oposição entre civilização e barbárie. Ocorre uma verdadeira descolonização, na qual o Outro é reconhecido em sua alteridade e dignidade. Ocorre que, tanto a Filosofia da Libertação como a Ética Concreta da Alteridade – ambos discursos descolonialistas – possuem em comum o fundamento da Alteridade como proposta libertadora do Outro, superando o paradigma do Estatuto Jurídico da Modernidade. Para o discurso descolonialista, não há mais a divisão entre civilização e barbárie. Isso significa o reconhecimento da dignidade do Outro, por intermédio do respeito à Alteridade. A diferença deixa de ser motivo da negação do Direito e passa a ser reconhecida como fonte afirmadora da dignidade do Outro.

Ocorre uma verdadeira revolução na forma de se pensar e de ser ver o Outro. Realiza-se um processo de desbarbarização do Outro, quando sua identidade cultural, suas peculiaridades históricas e locais passam a ser percebidas como direito fundamental de se ser. O Outro, antes estranho, diminuído, humilhado, negado, rebaixado, envergonhado, abatido, ergue-se e revela sua face humana. E isso significa que, por meio da Alteridade não há mais a oposição entre civilização e barbárie, pois novos caminhos são descobertos em relação de diálogo, cooperação e Direito. A Alteridade, pressuposto e fundamento dos discursos descolonialistas, é motivadora de um novo Estatuto Jurídico para a humanidade, rompendo com o paradigma histórico da Modernidade, paradigma esse que significou a morte, o assassinato, o massacre, o estupro, a escravidão, de toda periferia do Mundo eurocêntrico. Com o direito à Alteridade, não há mais barbárie, não há mais civilização, mas a possibilidade de se construir novos rumos na história humana.

A ética da alteridade, nesse sentido, apresenta-se mais como uma experiência pensante prática, de encontro com o Outro, e não a repetição cansada de uma razão teórica tradicionalmente ocupada com a ontologia do sujeito. Experiência ética da alteridade é um vir a ser, aberta à realidade do Outro e concretizada na solidariedade. É um pensar que entende que “A condição do pensamento é uma consciência moral” (LEVINAS, 2009, p. 39), e que tem raízes profundas no sofrimento dos historicamente colonizados. Nessa direção, escreve Dussel (1977, p. 8-9), que “A partir da “alteridade”, surge um novo pensar, não já dialético, mas analético, e aos poucos, penetramos no desconhecido para a filosofia moderna, para a filosofia europeia presente, para o pensamento logológico, instaurando uma antropologia latino-americana [...]”. O autor também destaca: “Filosofia dos oprimidos a partir da opressão. Filosofia da libertação das nações pobres do globo. [...] A filosofia da libertação ou meta-física da alteridade propõe-se, para além da modernidade europeia e da dependência cultural própria da nossa América latina [...]”.

É importante ressaltar que os discursos descolonialistas – Filosofia da Libertação e Ética Concreta da Alteridade – não são expressões meramente teóricas, concebidas em processos intelectuais tipicamente eurocêntricos, mas construídos a partir da luta concreta do cotidiano, manifestada por intermédio dos muitos movimentos sociais, como os dos sem-terra, dos sem-teto, das Ligas camponesas, das comunidades faveladas, dos negros e, principalmente, dos

indígenas, uma vez que estes foram os que mais sofreram com o colonialismo. Não se trata de uma percepção teórica quanto à reflexão subjetiva, abstrata, cognitiva, mas construída a partir do clamor de sofrimento dos subjugados do colonialismo, ou seja, representa a luta diária pelo reconhecimento do direito à dignidade, direito esse roubado pelo Estatuto Jurídico da Modernidade. Os movimentos sociais, em sua dinâmica e prática cotidiana, concretizam os discursos descolonialistas, rompendo com a divisão entre civilizados e bárbaros. Na essência do processo histórico, a luta dos movimentos sociais é uma luta contra a barbárie.

Pode-se afirmar que é justamente na concretude das lutas cotidianas, na reivindicação dos direitos fundamentais historicamente negados aos marginalizados, que a exterioridade jurídica do Outro é revelada, defendida e gritada. O que antes silenciava, tornava-se invisível e se sufocava, ora se insurge, clama, incomoda, principalmente por intermédio dos movimentos sociais de cunho popular. Significa um rompimento com antigas estruturas políticas, oriundas da cultura histórica europeia. Independentemente das burocracias funcionais, esses movimentos se manifestam das mais variadas formas de protesto e luta. Como explica Wolkmer (2001, p. 132), “Neste particular, os novos movimentos sociais representam um paradigma alternativo de cultura política na medida em que rompem com as antigas formas de organização e representação da sociedade [...]”, promovendo verdadeiras microrrevoluções cotidianas.

Dessa maneira, a ética concreta se materializa nos diversos movimentos populares, seja na luta dos negros em sua inserção universitária, seja nos protestos ecológicos, nas ocupações dos sem-terra, nas passeatas homoafetivas, na luta urbana dos sem-teto, ou principalmente no movimento indígena.

Observa-se que o movimento dos povos indígenas representa, em síntese e em sua expressão mais verdadeira, a luta da descolonização, por serem os índios as maiores vítimas históricas do colonialismo. A emancipação e a autodeterminação dos povos indígenas encerra em si um símbolo vivo do fim da divisão entre civilizados e bárbaros. O reconhecimento e a efetivação do direito à preservação de suas culturas, usos, costumes, línguas, mitos, como também de suas terras tradicionalmente ocupadas e, acima de tudo, o respeito à sua dignidade como Outro, são processos de libertação do colonialismo, como bem citado por Joênia Wapixana, em sua defesa no Supremo Tribunal Federal, no caso Raposa Serra do Sol.

Destaca-se que durante o processo da dominação colonialista, a política para com os povos indígenas oscilou entre o extermínio e a desindigenização. Havia o interesse declarado de fazer desaparecer o indígena na América Latina, tratava-se de um problema fundamental para a formação da sociedade latino-americana na perspectiva colonialista. A visão do índio como bárbaro irá se fazer presente durante os quinhentos anos de colonialismo latino-americano. O assassinato do indígena, o estupro à índia, as aldeias queimadas e etnias inteiras destruídas por pestes e doenças, foram assim os quinhentos anos de extermínio dos povos indígenas, desde a época de Las Casas até recentemente na Amazônia brasileira, como o genocídio dos Oro-win (BRITO, 2000), dos yanomamis (ROCHA, 2007), e uma quase infinita relação de etnias mortas (RIBEIRO, 1977), tanto pelos ciclos da borracha, como pela ocupação desordenada da Amazônia, pela pecuária irresponsável, pelo garimpo criminoso, pelos projetos de reforma agrária promovidos pelo governo em terras indígenas. Contudo, o movimento indígena vem crescendo, amadurecendo e se tornando símbolo da luta contra a colonialidade.

Todo esse processo diz respeito à descolonização do Estatuto jurídico da Modernidade, isto é, o rompimento do Binômio Civilização-Barbárie. Desde a Modernidade, a humanidade estava dividida juridicamente entre civilizados e bárbaros. Dito de outra forma, entre os que possuíam a dignidade humana reconhecida e os marginalizados de toda forma de direito e respeito. Essa condição jurídica de civilizados e bárbaros foi implantada e alimentada por discursos colonialistas, tais como a Guerra Justa, a Encomienda, a Incapacidade Indígena, a Degeneração da América, o Iluminismo, o Evolucionismo, a Filosofia Ontológica e o Racismo Científico.

Com os discursos descolonialistas latino-americanos, como a Ética Concreta da Alteridade e a Filosofia da Libertação, ambas fundamentadas na Alteridade, supera-se a lógica jurídica da Modernidade, baseada na oposição civilização *versus* barbárie. Os discursos descolonialistas desbarbarizam o Outro, pois reconhecem o direito à diversidade e à especificidade cultural de cada povo e local. E é justamente por intermédio dos Movimentos Sociais Populares, na luta concreta dos excluídos, dos famintos, dos sem-teto, dos sem-terra, dos marginalizados e favelados que o discurso descolonialista se realiza. Os bárbaros, vítimas dos discursos colonialistas, emergem nos Movimentos Sociais Populares com toda a sua força histórica reprimida no sofrimento em silêncio e promovem a descolonização da periferia. E, no que diz respeito a

isso, o indígena, o clássico bárbaro do colonialismo, em sua luta de emancipação e libertação, representa o inquietante, mas justo, processo de solidariedade humana em seu sentido mais amplo e promissor.

CONCLUSÃO

O tema da barbárie é recorrente no processo histórico e possui em sua natureza uma densidade fundada na própria radicalidade de seu significado. Ou seja, a barbárie está localizada no limiar da fronteira do humano e do inumano, em uma área sombria, indefinida, nebulosa, porém, presente intimamente no projeto humano. Homero já evocava a ideia da barbárie, particularmente comum ao imaginário do mundo grego antigo. A ideia do incompreensível a partir da palavra distante dos povos não pertencentes ao mundo de Delfos, fez surgir o estigma do bárbaro, do estranho, do distante, e essencialmente do diminuído. As grandes batalhas épicas são descrições contra a barbárie, e nesse sentido, a divisão entre os que pertencem e os excluídos da condição humana reconhecida.

As bases do ocidente estavam lançadas; as artes, a retórica, o racionalismo como opção de pensamento, o éthos político, e, coexistindo, os fundamentos reveladores da barbárie como negação do Outro.

Esse processo fulminante irá fundar o conceito de barbárie como imagem negativa da projeção ocidental, significando o estabelecimento dos limites históricos, estreitando os horizontes do humano e delimitando o espaço do vivido-reconhecido-permitido e desconstituindo a diversidade cultural da experiência humana.

Mas será com a inauguração da Modernidade, que se radicalizará o imaginário sobre a barbárie, na negação total de seu reconhecimento humano. O encontro com os povos indígenas do “Novo” Mundo, os regimes afroescravistas do período colonialista, tornam o conceito de barbárie fundante e constituinte da Modernidade. A partir de então, a barbárie torna-se um conceito jurídico de negação da humanidade do Outro. Diga-se, a priori, que o conceito de barbárie se ramifica em complexas perspectivas. Ou seja, a concepção de barbárie não se limita a um enfoque particular, mas se desdobra em vários planos e em múltiplas discussões, fazendo interfaces variadas com a história do pensamento. Em sua dimensão jurídica, a bar-

bárie significa a negação total dos direitos historicamente reconhecidos à condição humana. Barbárie como negação jurídica trata-se da própria desconstituição da face humana do Outro, rotulado como bárbaro, inferior e selvagem. A barbárie possui sua dimensão jurídica, refletindo drasticamente na concepção da dignidade humana. Para os bárbaros restou o total banimento do discurso jurídico histórico. Significa a negação do Outro como ser titular de direito, de respeito e de dignidade. Essas são as consequências jurídicas da barbárie, a negação radical do reconhecimento do Outro, sua exclusão do sistema jurídico, a desconstituição de sua dignidade enquanto humano e ser.

A Modernidade passa a ser entendida como processo de afirmação do conceito da barbárie. Não apenas como elemento presente, a barbárie torna-se a base fundante da Modernidade. Nesse sentido, o conceito de barbárie trata-se do lado oposto da construção jurídica histórica da afirmação da dignidade humana. O mundo dividido entre a concepção de civilização e o conceito de barbárie, representa a fronteira entre o ser e o não ser. Para os civilizados, o desenvolvimento do pensamento jurídico se direciona a proteção da dignidade humana, enquanto que para os bárbaros, a exclusão e a desumanização. O Outro, enquanto barbarizado, é o não sujeito, o não ser, vivendo no âmbito sombrio da degradação humana.

Nesse sentido, a desbarbarização do Outro significa a descolonização do Direito, pois o rótulo do Outro como bárbaro trata-se de uma perspectiva colonialista. Libertar o Outro da barbárie é romper com o colonialismo jurídico.

A partir do juízo da alteridade, ocorre o reconhecimento do Outro e sua desbarbarização, e nesse sentido, o processo da descolonização do direito. A alteridade como juízo jurídico é o caminho do rompimento do conceito da barbárie, por tratar-se do reconhecimento do Outro e de sua dignidade como humano diverso.

Discutiu-se sobre os inúmeros discursos colonialistas reprodutores do conceito da barbárie. Nesse sentido, percebeu-se a complexidade de um panorama discursivo essencialmente intrincado, inserido no processo histórico a partir da Modernidade, o qual possui como paradigma fundamental de todas as relações o binômio civilização versus barbárie.

Foram analisados os seguintes discursos colonialistas: a Incapacidade Jurídica Indígena, a Guerra Justa, a Degeneração das Américas, o Iluminismo, o Evolucionismo, a Filosofia Onto-

lógica e o Racismo Científico, todos, reprodutores do conceito de barbárie como fundamento retórico primeiro.

Todos esses discursos negaram ao Outro o reconhecimento de sua dignidade, ferindo sua condição humana e excluindo radicalmente do sistema jurídico construído historicamente. Cada discurso ao seu tempo, ao seu modo, e à sua forma, barbarizaram o Outro, repercutindo juridicamente em uma total negação do direito à diversidade.

Por outro lado, contrapondo os discursos colonialistas, examinou-se os discursos descolonialistas, tais como a Filosofia da Libertação e a Ética Concreta da Alteridade. Percebeu-se que o fundamento comum de rompimento com o sistema civilização versus barbárie foi a introdução da alteridade como juízo jurídico, presente em ambas teorias. Tanto a Filosofia da Alteridade como a Ética Concreta da Alteridade partem do respeito ao Outro e do reconhecimento de sua dignidade e diversidade cultural.

Afirma-se que a Modernidade lançou um estatuto jurídico fundamentado no binômio civilização-barbárie, no qual os que se encontravam na civilização foram incluídos na construção histórica dos direitos fundamentais, e os grupos pertencentes à barbárie, destituídos de qualquer direito. O civilizado é reconhecido como sujeito de direito, e o bárbaro, como objeto; coisa; como não humano. O Outro barbarizado tornou-se o não ser, o não sujeito. Entendeu-se que tanto a barbárie como a civilização – paradigma fundante da Modernidade – foram construídos e alimentados por práticas discursivas.

Em sua dimensão mais profunda, o discurso descolonialista significa a desconstituição da barbárie, pois descolonizar trata-se de desbarbarizar o Outro, barbarizado pelo colonialismo. Não se descoloniza o Outro caso não se rompa com o binômio civilização-barbárie.

Nesse processo de discussão, verificou-se que o discurso descolonialista possui, em sua essência, a necessidade da concretude e da alteridade. Por isso, no decorrer do debate apresentado, lançou-se mão da teoria dos movimentos sociais, pois o discurso descolonialista ocorre no próprio processo de luta cotidiana pelo reconhecimento da dignidade como exterioridade jurídica do Outro. O Outro é revelado, descolonizado e, acima de tudo, desbarbarizado, por intermédio da dinâmica dos movimentos sociais populares, como novos sujeitos de direito emergentes. Demonstrou-se que, por meio das lutas dos movimentos sociais, rompe-se com o colonialismo histórico, justamente na articulação prática daqueles reconhecidos como os fave-

lados, os sem-teto, os sem-terra, a mulher explorada, a criança vitimada, o negro humilhado, o índio assassinado.

Destacou-se que principalmente o movimento dos povos indígenas representa, em síntese, o processo em si da descolonização ou da desbarbarização do Outro como vítima histórica e secular das práticas colonialistas. Nesse sentido, a questão indígena significa o melhor exemplo da desbarbarização do Outro, a partir da luta dos movimentos sociais, revelando em si, a natureza prática e concreta dos discursos descolonialistas.

Calcula-se mais de oitenta milhões de indígenas massacrados nos primeiros cem anos do colonialismo. Desconhece-se na história um genocídio coletivo dessa proporção. E não apenas pelos dados históricos da quantificação de vítimas, mas principalmente por ser o indígena a melhor personificação construída pelo colonialismo do ser bárbaro, ou seja, não humano, não ser. Nesse sentido, quando se percebe as lutas indígenas emancipatórias, reivindicando e conquistando direitos e espaços políticos, visualiza-se o caminho da desbarbarização do Outro e o processo de descolonização do direito.

Ainda torna-se evidente a necessidade de estudos futuros sobre a emancipação indígena na América Latina, principalmente considerando o avanço do constitucionalismo intercultural em países como Bolívia e Equador. Percebe-se a construção um novo arranjo constitucional, em que o indígena realmente se desbarbariza a partir da descolonização do Estado. São experiências inovadoras no processo da autodeterminação dos povos indígenas, revelando a verdadeira face da descolonização e principalmente do descolonialismo, considerando que ainda hoje a colonialidade é categoria de submissão dos povos indígenas. Trata-se do conceito do Bem Viver, resgatado também da Filosofia da Libertação. O Bem Viver, proposta apresentada pelas comunidades indígenas na Bolívia e no Equador, reforçam a ideia da desbarbarização do Outro, principalmente do indígena, vítima secular e histórica da degradação do colonizado. O Bem Viver está fundamentado em princípios Eco-Vitais, ou seja, viabilizar o respeito à identidade da pessoa como cidadão responsável pelo planeta e pela vida. O Bem Viver antes de tudo significa o rompimento com a identidade roubada de todos aqueles que foram rotulados de bárbaros, tanto no colonialismo como nas estruturas atuais da colonialidade, do saber, do poder e do ser. Trata-se da libertação do Outro da barbárie histórica em que foi submetido pela Modernidade.

Espera-se que o presente texto sirva como reflexão do processo de libertação do Outro e do reconhecimento de sua exterioridade jurídica. Que o conceito de barbárie revele sua verdadeira face eurocêntrica, responsável em sua essência por todos os discursos colonialistas produzidos, como, da mesma forma, pelo massacre e pelo sofrimento histórico imposto aos negros, índios, mestiços, favelados e humilhados de toda sorte, vítimas do Estatuto Jurídico da Modernidade, fundamentalmente estruturada no binômio civilização versus barbárie.

Ambos os conceitos, civilização e barbárie, devem ser revistos e desmitificados, pois são categorias irmãs, faces do mesmo processo histórico de dominação eurocêntrica. Não há projeto humano digno sem respeito à diversidade. As relações humanas devem se pautar na alteridade, no encontro com o Outro. A barbárie trata da visão do colonizador e serviu para justificar e legitimar todas as práticas da dominação colonialista.

A Modernidade arvorou-se Civilizada, e esse discurso serviu apenas para explorar, matar, violar e saquear os chamados bárbaros. Romper com essa ideia é questão primeira para um novo projeto global, pois, caso contrário, as antigas práticas de genocídio e humilhação se perpetuarão, com novos nomes, novas roupagens e novos discursos.

O Bem Viver, a Ética Concreta da Alteridade, a Filosofia da Libertação, a descolonialidade do saber, do poder e do ser, os movimentos sociais de libertação, a emancipação e auto-determinação indígena, são em síntese a luta contra o conceito da barbárie, e a renovação da noção de civilização.

REFERÊNCIAS

AGABEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Biotempo, 2004.

AMARAL, Carlos Eduardo Pacheco. **Do estado soberano ao estado das autonomias**. Blumenau: Edifurb, 2002.

AMES, José Luiz. **Liberdade e libertação na ética de Dussel**. Campo Grande: Cefil, 1992.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

ARIÉS, Philippe; DUBY, Georges. (Org.). **História da vida privada**: da renascença ao século das Luzes. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3.

ARISTÓTELES. **La Política**. Buenos Aires: El Cid editor, 1978.

BARATTA, Alessandro. **Criminologia crítica e crítica do direito penal**. Rio de Janeiro: Ed. Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 2002.

BARTOLOMÉ, Miguel A.; BARABAS, Alícia M. (Coord.). **Autonomías étnicas y Estados nacionales**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998.

_____. **Derecho indígena y derechos humanos en América Latina**. México: El Colégio de México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1988.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

_____. **Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott (Org.) **Modernização reflexiva**. São Paulo: Unesp, 1997.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

_____. **Cuestiones fundamentales de antropologia cultural**. Buenos Aires: Solar: Hachette, 1964.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOFF, Leonardo. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres**. São Paulo: Ática, 1995.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Ed. UNICAMP.

BRITO, Antônio Guimarães. **Povos indígenas e relações internacionais: a tolerância como princípio das relações interétnicas**. 2004. Dissertação (Mestrado em Direito)—Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2004.

BRITO, Antonio J. G. Aplicação do direito em defesa da reserva indígena Uru-eu-wau-wau. **Direito e democracia**. Canoas: Ulbra, v. 1, n. 2, 2000.

BRITTO, Carlos Ayres. Voto do Ministro Relator. In: TRUJILLO, Julia et al. (Org.). **Makunaima grita: Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os Direitos Constitucionais no Brasil**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

BRUIT, Hector Hernan. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. São Paulo: Ed. Unicamp, 1995.

BUCCI, Eugênio. O olhar mutilado. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

- BUENO, Eduardo. Introdução. In: LAS CASAS, Bartolomé. (Org.). **O paraíso destruído**: brevíssima relação da destruição das índias. Porto Alegre: L&PM, 1991.
- CALDERA, Alejandro Serrano. La historia como reafirmacion o como destruccion. In: ZEA, Leopoldo (Org.). **Quinientos anos de historia, sentido y proyeccion**. México: Fondo de Cultura Economica, 1991.
- CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**. São Paulo: Cultrix, 1996.
- CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.
- CASTAN, Yves; LEBRUN, François; CHARTIER, Roger. In: ARIÉS, Philippe; DUBY, Georges. (Org.). **História da vida privada**: da renascença ao século das Luzes. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3.
- CASTORIADIS, Cornelius. **Socialismo ou barbárie**: o conteúdo do socialismo. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CASTRO, Celso. (Org.). **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- CASTRO, Josué de. **Geopolítica da fome**. São Paulo: Brasiliense, 1951.
- CHALIER, Catherine. **Lévinas - a utopia do humano**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa**: caminhos para a descolonização do saber jurídico. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2010.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. 5. ed. Brasil: F. Alves, 1990.
- COLAÇO, Thais. **“Incapacidade” indígena**: tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões jesuíticas. Curitiba: Juruá, 2006.
- COLAÇO, Thais Luzia. **Elementos de antropologia jurídica**. Florianópolis: Conceito, 2008b.
- _____. **Antropologia jurídica**. Florianópolis: Conceito, 2008a.
- COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2008.
- COSTA, Márcio Luis. **Lévinas – uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 2000.

COURTOIS, Stéphane [et al.] **O livro negro do comunismo**: crimes, terror e repressão. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

CRUZ, Rafael de La. Os novos movimentos sociais. In SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. (Org.). **Uma revolução no cotidiano?** Os novos movimentos sociais na América do Sul. São Paulo: brasiliense, 1987.

DALLARI, Dalmo de Abreu. Os direitos humanos dos índios. In: TRUJILLO, Julia et al. (Org.). **Makunaima grita**: Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os Direitos Constitucionais no Brasil. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2009.

DAL ROSSO, Sadi. **Mais trabalho**: a intensificação do labor na sociedade contemporânea. São Paulo: Boitempo, 2008.

DAVIS, D. B. **El problema de la esclavitud en la cultura occidental**. Buenos Aires: Paidós, 1968.

DECLARAÇÃO DE KARI-OKA. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.pro.br/cartadaterra.htm>>. Acesso em: 22 abril 2010.

DIAZ-POLANCO, Hector. **Etnia, nación y política**. México: Juan Pablos Editor, 1987.

_____. **La cuestion etnico-nacional**. México: Editorial Linea, 1988.

DURKHEIM, Emile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DUSSEL, Enrique. **El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620**. México: CRT, 1979.

_____. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

_____. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **1492**: O encobrimento do outro: a origem e mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Método para uma filosofia da libertação**: superação analética da dialética hegeliana. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. **O encobrimento do outro**. A origem do mito da Modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana**. Acesso ao ponto de partida da ética. São Paulo: Loyola, 1977a. v. 1.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana.** Erótica e Pedagógica. São Paulo: Loyola, 1977b. v. 3.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders:** sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **História do pensamento antropológico.** Lisboa: Edições 70, 1981.

FALBEL, Nachman. **Heresias medievais.** São Paulo: Perspectiva, 1977.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

FERRAJOLI, Luigi. **Los fundamentos de los derechos fundamentales.** Madrid: Trotta, 2001.

FLANDRIN, Jean-Louis. A distinção pelo gosto. In: ARIÉS, Philippe; DUBY, Georges. **História da vida privada:** da renascença ao século das Luzes. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3.

FLORES, Joaquim Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos.** Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 2008.

FRAZER, James George. O escopo da antropologia social. In: CASTRO, Celso. **Evolucionismo cultural:** textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970; Fondo de Cultura Econômica, 1991.

FROMM, Erich. **Psicoanálisis de la sociedad contemporânea.** Fondo de cultura econômica: México, 1964.

GALEANO, Eduardo. **A descoberta da América** (que ainda não houve). Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1990a.

_____. **As veias abertas da América Latina.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990b.

GARCIA-PELAYO, Manuel. Juan Gines de Sepulveda y los problemas jurídicos de La conquista de América. In: SEPÚLVEDA, Juan Gines de. **Tratado sobre las justas causas de La guerra contra os índios**. México: Fondo e cultura econômica, 1987.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1973.

GELLNER, Ernest. **Antropologia e política: revoluções no bosque sagrado**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

GEORGE, Susan. **O relatório lugano: sobre a manutenção do capitalismo no século XXI**. São Paulo: Boi-Tempo, 2002.

GERBI, Antonello. **O novo mundo: história de uma polêmica 1750-1900**. São Paulo: CIA das Letras, 1996.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

_____. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. (Org.). **Modernidade reflexiva**. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. (Org.). **Modernização reflexiva**. Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna. São Paulo: Ed. Unesp, 1997. 264 p.

GIORDANI, Mário Curtis. **História da Grécia**. Petrópolis: Vozes, 1967.

_____. **História dos reinos bárbaros**. Petrópolis: Vozes, 1976.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Loyola, 2002.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Ática, 1985.

GOULART, José Alípio. **Da palmatória ao patíbulo: crimes de escravos no Brasil**. Rio de Janeiro: Conquista: Instituto Nacional do Livro, 1971.

GOULART, Mauricio. **Escravidão africana n Brasil: das origens à extinção do tráfico**. São Paulo: Martins, 1949.

GROSFUGUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia Política e os estudos pós-coloniais: trans-modernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 115-119, 2008.

GRUNBERG, Georg (Coord.). **La situación del Indígena en América del Sur**. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

GULDBERG, Horacio Cerutti. Presagios de Descubrimientos y tópicos Del descubrir. In: ZEA, Leopoldo. (Org.). **El descubrimiento de America y sy Impacto em La historia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

GUTIERREZ, Fernando Calderon. Os movimentos sociais frente a crise. In: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. (Org.). **Uma revolução no cotidiano?** Os novos movimentos sociais na América do Sul. São Paulo: brasiliense, 1987.

HALLIDAY, Fred. **Repensando as relações internacionais**. Porto Alegre: UFRGS, 1999.

HANKE, Lewis. **La lucha por la justicia em la conquista de América**. Madrid: Ediciones Istmo, 1988.

HEGEL. **Introdução à filosofia da história**. Coimbra: Ed. Coimbra, 1961.

HENRY, Paul. Os fundamentos teóricos da “análise automática do discurso” de Michel Pêcheux. In: GADET, F.; HAK, T. (Org.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução a obra de Michel Pêcheux**. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

HOORNAERT, E.; AZZI, R. História da Igreja no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1979.

LEITE, S. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1938-1950, 10 v.

HORKHEIMER, Max. Conceito de Iluminismo. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor (Org.). **Textos escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

JACOBI, Pedro Roberto. Movimento sociais – teoria e prática em questão. In: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. (Org.). **Uma revolução no cotidiano?** Os novos movimentos sociais na América do Sul. São Paulo: brasiliense, 1987.

KARNER, Hartmut. Movimentos sociais: revolução no cotidiano. In: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. (Org.). **Uma revolução no cotidiano?** Os novos movimentos sociais na América do Sul. São Paulo: brasiliense, 1987.

KESSELRING, Thomas. O ser humano no campo de tensão entre tradição e universalização. In: BRITO, Adriano Naves de. (Org.). **Ética: questões de fundamentação**. Brasília: UNB, 2007.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

LEITE, Jose Rubens Morato; CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito constitucional brasileiro**. São Paulo: Saraiva, 2007.

LEITE, S. **Historia da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civ. Brasiliense, 1938-1950, 10 v.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente Medieval**. Lisboa: Estampa, 1995.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós** – ensaio sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papyrus, 1989.

_____. **Raça e história**. Lisboa: Presença, 1952.

LOCKE, John. **Carta sobre tolerância**. Portugal: Edições 70, 1965.

LOWY, Michael. **Revolta e melancolia**: o romantismo na contramão da modernidade. São Paulo: Ed. USP, 1990.

LUDWIG, Celso Luiz. Da ética à filosofia política crítica na transmodernidade: reflexões desde a filosofia de Enrique Dussel. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (Org.). **Repensando a teoria do Estado**. Belo Horizonte: Forum, 2004, p. 286-287.

LUMBRERAS, Luis Guillermo. La cultura indígena 500 anos despues. In: ZEA, Leopoldo (Org.). **Quinientos anos de historia, sentido y proyeccion**. México: Fondo de Cultura Economica, 1991.

LUXEMBURGO, Rosa. **A crise da social democracia**. Lisboa: Presença, s/d.

MADALENA, Antonio. Iluminar as Luzes, desdobrar o iluminismo. In: BETTIOL, Maria Regina Barcelos; HOHLFELDT, Antonio (Org.). **O Século das Luzes**: uma herança para todos. Porto Alegre: Tomo editorial: Editora Movimento, 2009.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre La colonialidad Del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GOMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Org.). **El giro decolonial**. Reflexiones para uma diversidad epistêmica más Allá Del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo Del Hombre editores, 2007.

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. **A escravidão no Brasil**. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1866-1867.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Crimen y costumbre em la sociedad salvaje**. Barcelona: Aiel, 1973.

_____. **Uma teoria científica da cultura**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1962.

MANCE, Euclides André. **Dialética e exterioridade**. Nov. 1994. Disponível em: <<http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/Anadial%E9tica.htm>>. Acesso em: 14 jun. 2010.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia MariaNeves. **Antropologia: uma introdução**. São Paulo: Atlas, 2005.

MARINI, Ruy Mauro. **Dialectica de la dependência**. Cidade do México: ERA, 1973.

MARIOTTI, Humberto. **As paixões do ego: complexidade, política e solidariedade**. São Paulo: Palas Atenas, 2000.

MARTINEZ, Agustina Yadira; SANTAMARIA-BENZ, Yvette. La manipulacion Del discurso em relacion al concepto Del bárbaro em los índios. **Fermentum**. Venezuela, a. 14, n. 41, p. 561-579, 2004.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

MATIAS, Rabelo Glauber. Aspectos do Evolucionismo Antropológico em O Processo Civilizatório de Darcy Ribeiro. **Revista Urutágua** (DCS/UEM), Maringá, n. 15 abr./maio/jun./jul. 2008. Disponível em: <<http://www.urutagua.uem.br/015/15matias.htm>>. Acesso em: 1º out. 2009.

MATTÉI, Jean-François. **A barbárie interior: ensaio sobre o i-mundo moderno**. São Paulo: Unesp, 2002.

MATURANA, Humberto. **A ontologia da realidade**. Organizado por Cristina Magro, Miriam Graciano e Nelson Vaz. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

MEMMI, Albert. **O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MENEGAT, Marildo. **O olho da barbárie**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

MÉSZÁROS, István. **O Século XXI: socialismo ou barbárie?** São Paulo: Boitempo, 2003.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. IN: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

_____. **A ideia de America:** La herida colonial y La opcion decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

MIGNOLO, Walter D. El pensamimento des-colonial, desprendimento y abertura: um manifesto. In: WALSH, Catherine; LINERA, Garcia; MIGNOLO, Walter D. **Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento.** Buenos Aires: Del Signo, 2006. p. 84-85.

_____. El desprendimiento: pensamento crítico y giro decolonial. In: SCHIWY, Freya; MADONADO-TORRES, Nelson; MIGNOLO, Walter D. **Des-colonialidad del ser y del saber.** Buenos Aires: Del Signo, 2006, p. 21-22.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIRANDA, Orlando. **Para ler Ferdinand Tonnies.** São Paulo, Edusp, n/d.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio.** São Paulo: Nova Cultural, 1987.

MORGAN, Lewis Henry. A sociedade antiga: ou investigações sobre as linhas do progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização. In: CASTRO, Celso. **Evolucionismo cultural:** textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

_____. **La sociedad primitiva:** investigaciones em las Llineas Del progreso humano desde el salvajismo haste La civilizacion a traves de La barbárie. Buenos Aires: Lautaro, 1946.

MORIN, Edgar. **Cultura e barbárie europeias.** Rio de Janeiro: Bertrand, 2009.

_____. **Para sair do século XX.** Tradução de Vera Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

MOTA, Carolina; GALAFASSI, Bianca. A demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol: processo administrativo e conflitos judiciais. In: TRUJILLO, Julia et al. (Org.). **Makunaima grita:** Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os Direitos Constitucionais no Brasil. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

NEVES, Lino João de Oliveira. Olhos mágicos do Sul (do sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). **Reconhecer para libertar:** os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

NORBERT, Elias. **O processo civilizador:** uma história dos costumes. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994. v. 1.

NOVAES, Adauto. Crespúsculo de uma civilização. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Civilização e barbárie.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Sobre o diálogo Intolerante. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, LuxBoelitz, FISCHMANN, Roseli (Org.). **Tolerância e povos indígenas**: construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Edusp, 2001

ORTEGA Y MEDINA, Juan Antonio. Identidad, amplitud y plenitud Del mestizaje em hispanoamérica. In: ZEA, Leopoldo (Org.). **Quinientos anos de historia, sentido y proyeccion**. México: Fondo de Cultura Economica, 1991a.

ORTEGA Y MEDINA, Juan A. La Novedad Americana En El Viejo Mundo. In: ZEA, Leopoldo (Org.). **El descubrimiento de America y sy impacto em la historia**. México: Fondo de Cultura Economica, 1991b.

PANOFF, Michel. **Malinowski y la antropologia**. Barcelona: Labor, 1974.

PANOF, Michel; PERIN Michel. **Dicionário de etnologia**. Lisboa: Edições 70, 1979.

PAPADÓPOLO, Midorí. **El nuevo enfoque internacional en materia de derechos de los pueblos indígenas**. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 1995.

PARSONS, Talcott. **Sociedades**: perspectivas evolutivas e comparativas. São Paulo: Pioneira, 1969.

PATEO, Rogerio Duarte do. A demarcação de terras indígenas no Brasil e o caso Raposa Serra do Sol. In: TRUJILLO, Julia et al. (Org.). **Makunaima grita**: Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os Direitos Constitucionais no Brasil. Rio de Janeiro: Beco doAzougue, 2009.

PÊCHEUX, Michel; FUCHS, Catherine. A Propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectivas. In: GADET, F; HAK, T. (Org.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

PEIXOTO, Nelson Brissac. **A sedução da barbárie**: o marxismo na modernidade. São Paulo: brasiliense, 1982.

PESCHANSKI, Catherine. Os bárbaros em confronto com o tempo. In: CASSION, Barbara (Org.). **Gregos, bárbaros, estrangeiros**: a cidade e seus outros. São Paulo: Editora 34, 1993.

PIVATTO, Pergetino S. Ética da Alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2001.

POPPER, Karl. **Em busca de um mundo melhor**. São Paulo: Martins fontes, 2006.

POUMADÉRE, Jacques. **Direito das minorias e dos povos autóctones**. Tradução: Ane Lize Spaltemberg. Brasília: Ed. UNB, 2004.

POUMARÉDE, Jacques. **Enfoque histórico do direito das minorias e dos povos autóctones**. In: ROULAND, Norbert (Org.); PIERRÉ-CAPS, Stéphane;

QUEIROZ, Teresa Aline Pereira. **As heresias medievais**. São Paulo: Atual, 1988.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade Del poder, eurocentrismo y América Latina. IN: LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 1993.

_____. Colonialidad Del poder y clasificación social. In: CASTRO-GOMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Org.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá Del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo Del Hombre editores, 2007.

RAEDERS, Georges. **O conde de gobineau no Brasil**: documentação inédita. São Paulo, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia: Conselho Estadual de Cultura, 1976.

RAMOS PEREZ, Demetrio et al. **La ética en la conquista de América**: Francisco de Vitoria y La Escuela de Salamanca. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1984.

RANGEL, Jesus Antonio De La Torre. Direitos dos Povos indígenas: da Nova Espanha até a modernidade. In: WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). **Direito e justiça na América indígena**: da conquista à colonização. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.

REDFIELD, Robert. **Civilização e cultura de folk**. São Paulo: Martins, 1949.

REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In: ARIÉS, Philippe; DUBY, Georges. **História da vida privada**: da renascença ao século das Luzes. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 3.

RIBEIRO, Darcy. **O dilema da América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1983.

RICARDO, Beto; SANTILLI, Márcio. Povos indígenas, fronteiras e militares no estado democrático de direito. In: TRUJILLO, Julia et al. (Org.). **Makunaima grita**: Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os Direitos Constitucionais no Brasil. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

ROBERTSON, William. **The history of América**. Londres: W. Strahan, 1972

ROULAND, Norbert. **Nos confins do direito**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. (Org.). PIERRÉ-CAPS, Stéphane; POUMARÉDE, Jacques. **Direito das minorias e dos povos autóctones**. Tradução: Ane Lize Spaltemberg. Brasília: Ed. UNB, 2004.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Brasília: Ed. UnB; São Paulo: Ática, 1989.

SAID, Edward. **Orientalismo**: oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

SANTILLI, Paulo. Povos do Roraima. In: TRUJILLO, Julia et al. (Org.). **Makunaima grita**: Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os Direitos Constitucionais no Brasil. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 13. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Os povos indígenas e a constituinte**. Florianópolis: UFSC, 1989.

SANTOS, Theotônio. Ruy Mauro Marini: um pensador latino-americano. In: MARTINS, Carlos Eduardo; VALÊNCIA, Adrián Sotelo (Org.). **América Latina e os desafios da globalização**. Coordenação: Emir Sader, Teothonio dos Santos. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Boitempo, 2009.

SANCHEZ, Rubio David. Reflexiones sobre La filosofia latinoamericana u el concepto liberacion. In: THEOTONIO, Vicente; PRIETO, Fernando (Org.). **Neoliberalismo, libertad y liberacion**. Cordoba: ETea, 1998.

SCHERER-WARREN, Ilse. O caráter dos novos movimentos sociais. In: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. (Org.). **Uma revolução no cotidiano?** Os novos movimentos sociais na América do Sul. Org. Ilse Scherer-Warren e Paulo J. Krischke. São Paulo: brasiliense, 1987.

SEMERARO, Giovanni. **Libertação e hegemonia**: realizar a América Latina pelos movimentos populares. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. **Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los índios**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

SILVA FILHO, Jose Carlos Moreira da. Da invasão da América aos sistemas penais de hoje: o discurso da “inferioridade” latino-americana. WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). **Fundamentos de história do direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

SILVEIRA, Renato da. Os selvagens e a massa papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. **Afro-Ásia**, Salvador: UFBA, n. 23, p. 87-144, 1999.

- SHIRLEY, Robert Weaver. **Antropologia jurídica**. São Paulo: Saraiva, 1987.
- SPENGLER, Oswald. **O declínio do ocidente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. El sistema internacional de los derechos indígenas. In: BARTOLOMÉ, Miguel A.; BARABAS, Alcía M. (Coord.). **Autonomías étnicas y estados nacionales**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998.
- _____. **Derecho indígena y Derechos Humanos en América Latina**. México: El Colegio de México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1988.
- SUESS, Paulo. **A conquista espiritual da América espanhola**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SUNMER-MAINE, Henry. **El derecho antiguo**: parte general. Madrid: Alfredo Alonso, 1893.
- TELLES, Vera da Silva. Movimentos Sociais. In: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. (Org.). **Uma revolução no cotidiano?** Os novos movimentos sociais na América do Sul. São Paulo: brasiliense, 1987.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**. A questão do Outro. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- TUCIDIDES. **Histoire de la Guerre du Peloponnese**. Paris: GF Flammarion, 1966.
- TYLOR, Edward Burnett. A ciência da cultura. In: CASTRO, Celso. **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão**: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sanchez. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2004.
- VILLEGAS, Abelardo. Qué hacer con quinientos años de historia. In: ZEA, Leopoldo (Org.). **Quinientos años de historia, sentido y proyeccion**. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- VILLEY Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- VITORIA Francisco de. **Os índios e o direito da guerra**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

WAPICHANA CARVALHO, Joênia Batista de. Em defesa dos direitos dos povos indígenas na Raposa Serra do Sol (sustentação oral apresentada no primeiro julgamento no STF, dia 27 de agosto de 2008). In: TRUJILLO, Julia et al. (Org.). **Makunaima grita: Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os Direitos Constitucionais no Brasil**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

WOLFF, Francis. Quem é bárbaro? In: NOVAES, Adauto (Org.). **Civilização e barbárie**. São Paulo: CIA das Letras, 2004.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito**. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2001.

_____. (Org.). Pluralidade jurídica na América Luso-Hispânica. In: _____. **Direito e justiça na América indígena: da conquista à colonização**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 1998.

_____. **Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

XENOFONTE. **Anábasis**. Paris: Garnier – Flammarion, 1967. (Oeuvres complètes, v. 2, livro 3, cap. 1).

ZAVALA, Silvio A. **Las instituciones jurídicas em la conquista de América**. México: Porrúa, 1971.

ZEA, Leopoldo (Org.). El descubrimiento de América y La universalización de La historia. In: _____. **El descubrimiento de América y su impacto em la historia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

ZIMMERMANN Roque. **América Latina – o não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel**. Petrópolis: Vozes, 1987.

