

FACULDADE DAMAS DA INSTRUÇÃO CRISTÃ
CURSO DE DIREITO

ANTÔNIO CELESTINO DA SILVA NETO

**RESSIGNIFICANDO OS DIREITOS HUMANOS: uma visão descolonial do debate
de Valladolid**

Recife
2011

ANTÔNIO CELESTINO DA SILVA NETO

**RESSIGNIFICANDO OS DIREITOS HUMANOS: uma visão descolonial do debate
de Valladolid**

Monografia apresentada à Faculdade Damas de Instrução
Cristã, como requisito parcial à obtenção do
Título de Bacharel em Direito.

Área de Concentração: Filosofia do Direito/Direitos
Humanos

Orientador: Prof. Doutor Ademário Andrade Tavares

Recife
2011

Silva Neto, Antônio Celestino da.

Ressignificando os direitos humanos: uma visão descolonial do debate de Valladolid. / Antônio Celestino da Silva Neto: O Autor, 2011.

110 folhas.

Orientador(a): Prof. Dr. Ademario Andrade Tavares.

Monografia (graduação) – Faculdade Damas da Instrução Cristã. Trabalho de conclusão de curso, 2011.

Inclui bibliografia.

**1. Direito 2. Debate de Valladolid 3. Amor ao próximo 4. Alteridade
5. Descolonial 6. Modernidade Alteral**

I. Título.

**340 CDU (2.ed.)
340 CDD (22.ed.)**

**Faculdade Damas
TCC 2011- 085**

Antônio Celestino da Silva Neto

**RESSIGNIFICANDO OS DIREITOS HUMANOS: uma visão descolonial do debate
de Valladolid**

DEFESA PÚBLICA em Recife, ____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA

Presidente: Orientador: Prof. Doutor Ademário Andrade Tavares.

1º Examinador: Prof. Dr. _____ (FDIC)

2º Examinador: Prof. Dr. _____ (FDIC)

Dedico esta monografia a Deus. Seja qual ele for. Dedico a Nossa Senhora de Aparecida, pois com ela tenho uma relação muito especial. Eu e ela sabemos. Dedico ao sangue, cimento de nosso continente. Dedico aos pequeninos índios que alimentavam cães. Deus, qualquer Deus, guarda as almas deles. Dedico aos negros, seus séculos de sofrimento, mas os mais belos sorrisos do mundo. Dedico às mulheres e suas contundentes consciências. Dedico aos pobres, indômitos da sobrevivência. Com vocês, como já disse um autor, eu “quero minha sorte lançar”. Dedico à liberdade, não a dos papéis. Dedico àquela, a real, a que retira o peso. Dedico aos sonhadores, homens desamarrados do limitado. Mas. Dedico mais aos realizadores, às ações. Dedico à vida, mistério que aqui me pôs. Dedico ao nosso continente, um dia, quiçá, terra sem males. Dedico ao que conheço e ao que desconheço. Dedico aos livros, mas, mais às conversas, seus olhares e suas nuances. Dedico a Cícero, melhor mãe não há. Dedico a Amanda, seus olhos, elixir ocular da gana de persistir. Dedico a Marília, sua força. Dedico a tia Socorro, seu carinho. Dedico ao Prof. Aerton que me apresentou Dussel. Dedico aos amigos (Geraldo, Renato, Rafael e Pablo). Dedico a tudo. Dedico a todos. Dedico à diferença e à igualdade. Dedico à alteridade.

Dedico às Sandras.

Agradeço à filosofia.

“Eu lutei, mas a guerra não é necessária, não resolve nada. Guerra é coisa de gente cabeça dura que, mesmo com estudo, não pensa. O que resolve é o amor.”
(**Aurélio Jorge Terena**; índio do povo Terena, que lutou pelo Exército Brasileiro na Itália, durante a II Guerra Mundial)

RESUMO

A presente construção monográfica versa sobre a disputa de Valladolid. Desentranha dela as origens do pensamento descolonial. Do descolonial desde o humanismo de Bartolomé de Las Casas, homem que, no século XVI, em pleno estabelecimento da “conquista” no novo mundo, ousou defender ideias como a de liberdade, a autonomia e guerra justa dos índios contra seus opressores. Para tanto, o trabalho evidencia Valladolid como essencialmente o momento de uma escolha. Uma má escolha. Optou-se pelo discurso dissimulatório e demagogo de Juan Ginés de Sepúlveda. Foi este pensador o ideólogo da legitimação exigida pela Europa cristã para a promoção da “guerra” de “conquista”. Através de sua composição de servidão natural alicerçada em Aristóteles, Sepúlveda consegue fazer dos índios exatamente aquilo que o sistema necessitava e que a moral cristã repudiava: bestas que pela crença em seus deuses imolavam seus próprios semelhantes. Por bestas, pois, foram tomados como semoventes ao serviço do enriquecimento alheio. Pela crença abominável foram catequizados. Contemporiza-se a contradição. Resultado: genocídio dos indígenas. Mas a dizimação dos nativos da América não deve prosseguir na insignificância. O paradigma da modernidade totalizante que nasceu em meio à trucidação de inocentes é o mesmo paradigma de hoje. Aí o perigo, quantos ainda hão de morrer por auspícios inescrupulosos de acumuladores de capital? Eis porque reativar do confronto de Valladolid o sentido da defesa promovida por Las Casas. O humanista foi o primeiro descolonial. Foi descolonial na negação ao colonial que se instalava. Negou-se a ratificar e doou-se em verdadeira luta contra as estruturas opressivas e desumanas do colonial que se instalava. Foi verdadeiro pregador dos direitos humanos desde a exterioridade da primeira periferia do sistema mundo moderno: a América. Este trabalho, portanto, desentranha verdadeiro paradigma descolonial em Valladolid e, fundado na alteridade e no amor ao próximo pregado por Las Casas, propõe: a modernidade alteral.

Palavras-chave: Debate de Valladolid; amor ao próximo; alteridade; descolonial; modernidade alteral.

RESUMÉN

La presente construcción monográfica se refiere a la controversia de Valladolid. Desentraña de los orígenes del pensamiento descolonial. Del descolonial desde el humanismo de Bartolomé de Las Casas, el hombre que, en el siglo XVI, en pleno establecimiento de la "conquista" en el nuevo mundo, se atrevió a defender ideas como la libertad, la autonomía y la guerra justa de los indios contra sus opresores. Así, la obra muestra Valladolid como esencialmente el momento de una elección. Una mala elección. Optó-se por el hacer frente a un discurso demagógico y disimulatório de Juan Ginés de Sepúlveda. Fue este pensador el ideólogo de la legitimación exigida por la Europa cristiana para la promoción de la "guerra" de "conquista". Mediante su composición de la servidumbre natural fundada en Aristóteles, Sepúlveda hizo de los indios exactamente lo que el sistema necesitaba y que la moral cristiana repudiaba: bestias que por la creencia en sus dioses inmolaban a sus propios semejantes. Por bestias, pues, fueran tomados como semovientes a lo servicio de lo enriquecimiento ajeno. Por la creencia abominable fueran catequizados. Contemporiza-se la contradicción. Resultado: genocidio de los indígenas. Pero el genocidio de los nativos de América no puede persistir en la insignificancia. El paradigma de la modernidad que nació en medio de lo trucidar de inocentes es el mismo paradigma del hoy. Ahí el peligro, ¿Cuántos aún irán más debido a los auspicios inescrupulosos de los acumuladores de lo capital? No por otro motivo la necesidad de reactivar en el confronto de Valladolid el sentido de la defensa promovida por Las Casas. El humanista fue el primero descolonial. Fue descolonial en la negación a lo colonial que se instalaba. Negó-se a ratificar e donó-se a la verdadera lucha contra las estructuras opresivas y deshumanas del colonial que se instalaba. Fue verdadero predicador de los derechos humanos desde la exterioridad de la primera periferia de lo sistema-mundo moderno: la América. Este trabajo, por lo tanto, desentraña un verdadero paradigma descolonial en Valladolid y, fundado en la alteridad y en el amor a lo prójimo predicado por Las Casas, propone: la modernidad alteral.

Palabras-clave: Debate de Valladolid, amor al prójimo, alteridad, descolonial, modernidad alteral.

LISTA DE SIGLAS

DUDH – Declaração Universal dos Direitos Humanos

LISTA DE SÍMBOLOS

→

X - versus

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 A CRISE DO PARADIGMA DOMINANTE	
1.1 Crise do paradigma moderno	14
1.1.1 Conceito de paradigma.....	14
1.1.2 Paradigma dominante em crise	15
1.1.2.1 Crise epistemológica	19
1.1.2.2 O Direito e a crise	24
CAPÍTULO 2 A ALTERNATIVA DESCOLONIAL	
2.1 Das dificuldades de uma teoria crítica	29
2.2 Alternativas à modernidade.....	31
2.2.1 Pós-modernidade	32
2.2.2 Transmodernidade	35
2.2.3 O descolonial como escolha	38
2.2.3.1 Do pós-colonial ao “giro descolonial”	38
2.2.3.2 O descolonial	41
CAPÍTULO 3 SEPÚLVEDA E A MODERNIDADE TOTALIZANTE	
3.1 Sepúlveda: demagogo ao serviço do projeto da modernidade totalizante.....	51
3.1.1 Mil quatrocentos e noventa e dois: totalidade e encobrimento	52
3.1.2 Sepúlveda e a legitimação do não-outro.....	59
CAPÍTULO 4 LAS CASAS DESCOLONIAL	
4.1 O primeiro descolonial	70
CAPÍTULO 5 OS DIREITOS HUMANOS COMO PARADIGMA DESCOLONIAL DA TOTALIDADE À ALTERIDADE	
5.1 A contradição dos direitos humanos sob a égide do paradigma dominante: brevíssima análise do nascimento do processo de internacionalização dos direitos humanos.....	83
5.2 A garantia da subsistência no fundamento dos direitos humanos desde o descolonial.....	86
5.3 A racionalidade de resistência superando o embate relativismo X universalismo.....	90
5.4 O amor como princípio ético universal	99
5.5 Apontamentos finais	101
CONCLUSÃO	102
REFERÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como cerne a disputa de Valladolid.

Aqueles que se perguntam agora:

- Mas o que foi a Disputa de Valladolid?

Decerto conhecem o holocausto, seu horror genocida.

Daí a primeira importância de nosso trabalho. Ele visa aviventar que aquilo que muitos inadvertidamente chamam de conquista, não foi senão o processo genocida que varreu os nativos da, hoje, América.

Aqui no Brasil o desnorteio é tão sem tamanho que comemoramos os 500 anos de descobrimento. Tivemos direito a cobertura midiática e incorporação do 22 de abril de 1500 ao calendário oficial do governo federal.

O “descobrimento” foi sim o princípio do processo de conformação europeia como compleição ontológica por excelência. O “descobrimento” é a visão europeia que expurga a verdade: nada foi descoberto.

Aqui já viviam povos.

O “descobrimento” não foi senão encobrimento. Encobrimento do Outro indígena. O primeiro periferizado do sistema-mundo moderno.

A “conquista” foi, desde este encobrimento, a desumana carnificina que batizou a terra em que nós americanos pisamos hoje.

E o que foi Valladolid então?

Foi o lapso de sanidade consubstanciado, fundamentalmente, na luta de Bartolomé de Las Casas pela afirmação da igualdade entre os homens, irmãos no amor. Foi o momento em que, refletindo-se acerca dos horrores no “novo mundo”, pôs-se em foco a determinação do modo de agir entre os homens. Um mínimo interacional.

Na contramão da luta de Las Casas estava Juan Ginés de Sepúlveda, para quem, os índios, seres de pouca consciência, não eram mais que servos naturais. Retorna, pois, ao mais obscuro de Aristóteles, a tese da servidão natural. Para Sepúlveda os europeus (os espanhóis do século XVI, mais precisamente) seriam, por natureza, “superiores” àquelas “bestas” “bárbaras” que andavam pelo novo mundo.

Valladolid foi, pois, sobretudo, um embate acerca do que é ou não humano. Acerca do que perfaz o núcleo mínimo a ser reservado entre semelhantes. É a primeira discussão acerca da dignidade humana.

É o nascimento dos direitos humanos.

É também a primeira discussão moderna: nascimento da modernidade.

O moderno não nasce lá no Iluminismo. Seu marco real remonta ao processo de “conquista”. É a partir desta que o Europeu arroga-se como centro, põe-se como referência ontológica e impõe-na aos nativos.

Sob a ótica, pois, da “conquista” do “novo mundo” a disputa de Valladolid foi manjedoura para o simultâneo nascimento da modernidade e dos direitos humanos. Por imbricados, em Valladolid, ao se debater o paradigma dos direitos humanos, debateu-se, em verdade, o paradigma da modernidade.

Aqui nosso trabalho revela seu significado e importância.

Ora, Valladolid representou acima de tudo o momento de uma escolha. Uma escolha entre dois projetos para a humanidade, dois paradigmas.

Em Sepúlveda um projeto totalizante, desligado da diferença e predador da crença de uma Europa superior. A Europa mãe do desenvolvimento. Civilização referencial. Alfa e ômega da humanidade. É o paradigma da modernidade totalizante.

Em Las Casas um projeto alteral, compromissado com a compreensão das diferenças. Desde o amor ao próximo, o pensar lascasiano afasta qualquer meio de violência como possível. Apenas o diálogo é canal válido entre semelhantes. Las Casas é descrente de qualquer superioridade entre os homens. Opõe-se ao mito da superioridade europeia, recusando o colonial que se instalava.

É desde este contexto que voltamos o núcleo central da construção monográfica para a indagação: não podemos nós desentranhar do debate de Valladolid um sentido paradigmático descolonial?

Ao negar o colonial que se instalava, Las Casas apresenta-se como o primeiro descolonial. O descolonial no contra colonial. O descolonial no não colonial.

Eis, pois, que a composição de nosso trabalho busca não só o resgate do pensar paradigmático lascasiano, mas, e mais importante, busca desencavar neste pensar verdadeiro compromisso descolonial. O descolonial contido na magna defesa lascasiana à primeira periferia da modernidade: as “Índias”.

Não só isso. Tanto como lá, nos idos de Valladolid, aqui, no hoje, o paradigma moderno e os direitos humanos são mais que imbricados: são um só.

O modo como nos comportamos para com nossos semelhantes é a raiz do que somos como humanidade. Dizer direitos humanos, dignidade humana, é dizer o paradigma do mundo.

Daí a estrutura dialética de nosso trabalho. A busca por desentranhar componente paradigmática descolonial em Valladolid (diga-se em Las Casas) é intento voltado tanto para uma recomposição dos direitos humanos quanto para uma recomposição da modernidade.

Desde o descolonial lascasiano propomos um novo projeto para a modernidade e uma ressignificação dos direitos humanos.

Propomos a modernidade alteral.

A partir desta proposta, nossos esforços se traduzem em 5 capítulos.

O primeiro volta-se para análise do paradigma dominante da modernidade totalizante, sobretudo sua conformação epistêmica, em especial a jurídica. No segundo capítulo dirigimos nossa análise para as principais teorias críticas ao paradigma dominante: a pós-moderna, a pós-colonial, a transmoderna e a descolonial.

Apresentado o pensamento descolonial como teoria crítica ao paradigma totalizante, terceiro e quarto capítulos voltam-se a análise da estrutura do “descobrimento” e da “conquista” desde o debate de Valladolid. Confrontamos o discurso de Sepúlveda e de Las Casas.

No quinto e último capítulo examinamos os esboços de uma ressignificação dos direitos humanos a partir do descolonial.

Por fim, cumpre-nos determinar que a base teórica de nossa pesquisa científica valeu-se do arcabouço de livros, artigos jurídicos, publicações jornalísticas e, também, da sensibilidade.

CAPÍTULO 1 A CRISE DO PARADIGMA DOMINANTE

1.1 Crise do paradigma moderno

Um estado de crise é nicho ideal para o florescer de teorias críticas ao paradigma dominante. A modernidade (e seu paradigma) há muito vem sendo posta em xeque, mas o hodierno a pôs em crise derradeira. Novos pensamentos ebulem. Todos numa busca comum. Uma virada paradigmática. Um novo projeto. Um novo atuar. Uma nova humanidade. Humanidade.

1.1.1 Conceito de paradigma

Segundo Thomas Kuhn ¹ a ciência progride historicamente na seguinte escala de acontecimentos: “pré-ciência” → “ciência normal” → “crise/revolução” → “nova ciência” → “nova crise/revolução” (sucessivamente).

Nestes termos, a pré-ciência se caracteriza por um estado de indeterminação no qual os mais diversos métodos e conceitos científicos coexistem. O advento de uma teoria básica – que atribui unidade e universalidade ao saber – acaba por conferir o amadurecimento necessário para que dita pré-ciência atinja o estado de ciência normal, marcado pela maciça aceitação do paradigma (teoria básica) no seio da comunidade científica.

Um paradigma representa essencialmente, portanto, uma teoria básica que por conferir demasiada unidade e estabilidade ao conhecimento acaba por atrair a aceitação maciça dos produtores de conhecimento científico.

Confere estabilidade à produção científica, ao conhecimento. Mas em que pese dita estabilidade, a escala estruturada por Kuhn deixa claro o caráter transitório de um paradigma. É próprio, pois, da conjuntura estrutural da epistemologia o retorno à instabilidade do conhecimento através de uma crise paradigmática.

¹ KUHN, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas. In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 38.

Assim, a partir do momento em que fracassos e anomalias começam a se repetir no interior da tese acolhida como paradigmática, minando a confiança da comunidade dos produtores de conhecimento, inicia-se um momento de crise e revolução, caracterizado por fértil embate de novas teses. Esse determinado momento se estende até que uma outra tese volte a prevalecer ante as demais e seja acolhida pela maioria da comunidade científica como o novo paradigma fundamental.

Nas palavras do próprio Kuhn² o paradigma corresponderia as “realizações científicas **universalmente reconhecidas** que, **durante algum tempo**, fornecem problemas e soluções modelares para uma **comunidade de praticantes de uma ciência**” (grifos nossos). Segundo o autor³:

[...] as mudanças de paradigma realmente levam os cientistas a ver o mundo definido por seus compromissos de pesquisa de uma maneira diferente. Na medida em que seu único acesso a esse mundo dá-se através do que vêem e fazem, poderemos ser tentados a dizer que após uma revolução, os cientistas reagem a um mundo diferente.

Eis que o paradigma configura verdadeiro princípio-fundamento da busca pelo conhecimento, uma janela através da qual se observa, experimenta-se e descobre-se o mundo. Uma má escolha quanto ao paradigma nos direciona para a insustentabilidade gnosiológica. Algo que não podemos permitir.

Daí a importância de um paradigma acertado.

Saliente-se, pois, que apesar de voltado a caracterização do paradigma “científico” e, portanto, a priori, de utilização imprópria para o conhecimento “não epistemológico”, o conceito de paradigma proposto por Kuhn mostra-se de grande valor a nossa tese, sobretudo, na sua definição de crise/revolução (virada paradigmática).

1.1.2 Paradigma dominante em crise

Conforme nos leciona Boaventura de Sousa Santos:

O paradigma da modernidade é muito rico e complexo, tão suscetível de variações como de desenvolvimentos contraditórios. **Assenta em dois pilares**, o da **regulação e da emancipação**, cada um constituído por três princípios ou lógicas. **O pilar da**

² KUHN, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas. In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 38.

³ Idem. p. 39.

regulação é constituído pelo princípio do **Estado**, formulado essencialmente por Hobbes, pelo princípio do **mercado**, desenvolvido sobretudo por Locke e por Adam Smith, e pelo princípio da **comunidade**, que domina toda teoria social e política de Rousseau. O princípio do estado consiste na obrigação política vertical entre cidadãos e Estado. O princípio do mercado consiste na obrigação política horizontal individualista e antagónica entre os parceiros de mercado. O princípio da comunidade consiste na obrigação política horizontal solidária entre membros da comunidade e entre associações. **O pilar da emancipação** pelas três lógicas da racionalidade definidas por Weber: a **racionalidade estético-expressiva das artes e literatura**, a **racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da tecnologia** e a **racionalidade moral-prática da ética e do direito** (grifos nossos) ⁴.

Dois seriam, pois, os pilares estruturais do paradigma dominante da modernidade: o da regulação e o da emancipação. Este consubstanciado nas três lógicas da racionalidade propostas por Weber – a estético-expressiva (arte/literatura); a cognitivo-instrumental (ciência/tecnologia); e a moral prática (ética/direito) – e aquele assente sobre os princípios do Estado (Hobbes), do mercado (Locke e Smith) e o da comunidade (Rousseau).

Arte, ciência e ética/direito a cargo da emancipação. A cargo da libertação, do processo de reconstrução do humano obscurantado pelos séculos repressores da idade média. O antropocentrismo desde o indivíduo. Estado, mercado e comunidade a cargo da regulação, manutenção da ordem social, mas, muito importante, em favor do indivíduo, confluindo para este. Instrumentos de regulação sim, mas com o fito mantenedor da liberdade. Regulação emancipatória.

Emancipação/regulação no cerne da “virada antropocêntrica”. “Iluminismo”. Nada era impossível ao paradigma moderno e o eclodir de seus pilares. Nada. A aura era de infalibilidade. Excessos e déficits surgidos no íterim deste eclodir eram logo concebidos de forma construtiva. Ora, os tempos eram do infalível.

E como nos informa Santos⁵:

Desde o início que se previra a possibilidade de virem a surgir excessos e défices, mas tanto uns como outros foram concebidos de forma construtiva: os excessos foram considerados como desvios fortuitos e os défices como deficiências temporárias, qualquer deles resolúvel através de uma maior e melhor utilização dos crescentes recursos materiais, intelectuais e institucionais da modernidade. Essa gestão reconstrutiva dos défices e dos excessos foi progressivamente confiada à ciência e, de forma subordinada, embora também determinante, ao direito. Promovidos pela rápida conversão da ciência em força produtiva, os critérios científicos de eficiência e eficácia logo se tornaram hegemónicos, ao ponto de colonizarem gradualmente os critérios racionais de outras lógicas emancipatórias.

⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 8ª ed. São Paulo: Editora Cortez, 2011. p.50.

⁵ Idem. p.51.

Eis que, a atmosfera na qual o paradigma moderno ascendia se mostrava tão otimista – ou prepotente – que mesmo os excessos e déficits provindos do seu atuar eram tidos como percalços temporários, elimináveis segundo o avanço do traçado evolutivo proposto pelo próprio paradigma.

A modernidade enquanto mito vai se revelando. Ora, as imperfeições do paradigma são convertidas tão somente em falhas resultantes do “estar” em um patamar inferior da escala do desenvolvimento. Subverte-se a realidade, a imperfeição é apenas imperfeição “ainda”.

É dentro deste contexto que a ciência assume o papel de carro chefe do desenvolvimento. A razão cognitivo-instrumental e seus critérios de eficiência e eficácia tornam-se hegemônicos, incontestes.

A ciência, pois, passar a ser sinônimo de emancipação⁶:

Como o pensamento utópico antecipa sempre muitas das soluções políticas futuras e os seus dilemas, logo no início do século XVII proliferaram as utopias onde a tradição hermética se combinava com as possibilidades exaltantes da revolução científica em curso. Andrea, Campanella e Bacon imaginaram sociedades que, por via do uso sábio da ciência, poderiam libertar-se da doença, da fome, da ignorância, da injustiça e do trabalho penoso.

As promessas da ciência passam a ser a promessa da modernidade.

No entanto, à medida que o tempo passava, tornou-se claro não só que muitas das promessas ficariam por cumprir, mas também que a ciência moderna, longe de eliminar excessos e déficits, em verdade era ferramenta que os recriava em moldes sempre renovados, e, pior, por muitas vezes agravava alguns deles⁷.

E isto Santos não nos permite esquecer:

A promessa de dominação da natureza, e do seu uso para o benefício comum da humanidade, conduziu a uma exploração excessiva e despreocupada dos recursos naturais, à catástrofe ecológica, à ameaça nuclear, a destruição da camada de ozono, e a emergência da biotecnologia, da engenharia genética e da consequente conversão do corpo humano em mercadoria última. A promessa de uma paz perpétua, baseada no comércio, na racionalização científica dos processos de decisão e das instituições, levou ao desenvolvimento tecnológico da guerra e ao aumento sem precedentes de seu poder destrutivo. A promessa de uma sociedade mais justa e livre, assente na criação da riqueza tornada possível pela conversão da ciência em força produtiva, conduziu à espoliação do chamado Terceiro Mundo e a uma abismo cada vez maior entre o Norte e o Sul. Neste século morreu mais gente de fome do que em qualquer dos séculos anteriores, e mesmo nos países mais desenvolvidos continua a subir a

⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 8ª ed. São Paulo: Editora Cortez, 2011. p.51.

⁷ Idem. p.56.

percentagem dos socialmente excluídos, aqueles que vivem abaixo do nível de pobreza (o chamado “Terceiro Mundo”)⁸.

O autor é perspicaz ao denotar a razão do tortuoso caminho pelo qual se enveredou a ciência moderna⁹:

Para entender correctamente o desenvolvimento desequilibrado e hipercientificado do pilar da emancipação é necessário não esquecer o desenvolvimento concomitante, e igualmente desequilibrado, do pilar da regulação nos últimos dois séculos. Em vez de um desenvolvimento harmónico dos três princípios da regulação – Estado, mercado e comunidade -, assistimos geralmente ao desenvolvimento excessivo do princípio do mercado em detrimento do princípio do Estado e do princípio da comunidade. Desde a primeira vaga industrial – com a expansão das cidades comerciais e o aparecimento de novas cidades industriais no período do capitalismo liberal – até ao espetacular desenvolvimento dos mercados mundiais – com o aparecimento de sistemas de produção de dimensão mundial, a industrialização do Terceiro Mundo e a emergência de uma ideologia mundial de consumismo no actual período de “capitalismo desorganizado” -, o pilar da regulação sofreu um desenvolvimento desequilibrado, orientado para o mercado.

O pilar da emancipação acaba reduzido às promessas da ciência. O pilar da regulação acabou consumido pelo princípio de mercado. Ante as sintetizações, o mercado coopta a ciência.

O pilar da emancipação reduz-se ao mito falacioso do desenvolvimento.

É o mito do desenvolvimento ao serviço da manutenção do *status quo*. A ciência libertadora iluminista não é mais possível. Pelo contrário, a ciência agora é mercado, é domínio.

Neste sentido¹⁰:

O cenário mundial denuncia o descumprimento das promessas emancipatórias iluministas de igualdade, liberdade e fraternidade (paz). Pelo contrário, constata-se agravamento de suas insuficiências: desigualdades conjunturais entre pessoas e entre nações, sistemáticas violações a direitos humanos, desrespeito a autonomia e autodeterminação dos povos, ambiente de permanentes tensões e hostilidades (étnicas, religiosas, classistas, raciais, nacionalistas, sexistas), iminência de tragédias ambientais, etc., dão a tônica da primeira década do novo milénio.

⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 8ª ed. São Paulo: Editora Cortez, 2011. p.56.

⁹ Idem p.56-57.

¹⁰ CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 43-44.

Numa conjuntura em que a medida da Modernidade passa a ser a de uma razão cognitivo-instrumental de promessas não cumpridas e de ações desarrazoadas percebe-se seu descompasso, observa-se sua insustentabilidade¹¹:

No que respeita à promessa de igualdade os países capitalista avançados com 21% da população mundial controlam 78% da produção mundial de bens e serviços e consomem 75% de toda a energia produzida. Os trabalhadores do Terceiro Mundo do setor têxtil ou da eletrônica ganham 20 vezes menos que os trabalhadores da Europa e da América do Norte na realização das mesmas tarefas e com a mesma produtividade. Desde que a crise da dívida rebentou no início da década de 80, os países devedores do Terceiro Mundo têm vindo a contribuir em termos líquidos para a riqueza dos países desenvolvidos pagando a estes em média por ano mais 30 bilhões de dólares do que o que receberam em novos empréstimos. No mesmo período a alimentação disponível nos países do Terceiro Mundo foi reduzida em cerca de 30%. No entanto só a área de produção de soja no Brasil daria para alimentar 40 milhões de pessoas se nelas fossem cultivados milho e feijão. Mais pessoas morreram de fome no século que em qualquer dos séculos precedentes. A distância entre países ricos e países pobres e entre ricos e pobres no mesmo país não tem cessado de aumentar.

Eis, pois, que o paradigma moderno reduz o pilar da emancipação à ciência e o pilar da regulação ao mercado. A modernidade consubstancia-se derradeiramente com a cooptação da ciência pelo mercado. A cooptação da emancipação pela regulação.

A ciência tornou-se o cerne do falacioso mito da modernidade. O mito do desenvolvimento.

Não por outra razão, a evidenciação da crise que perpassa a modernidade tornar-se manifesta quando exposta sob prisma do colapso da estrutura epistemológica do paradigma dominante. É o passamos a fazer agora.

1.1.2.1 Crise epistemológica

Muito embora a aplicação do modelo de racionalidade cognitivo-instrumental tenha se detido inicialmente às ciências naturais, a partir do século XIX tal modelo estende sua atuação também às ciências sociais¹². A partir deste momento:

¹¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 8ª ed. São Paulo: Editora Cortez, 2011. p. 23-24.

¹² SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 8ª ed. São Paulo: Editora Cortez, 2011. p. 60.

[...] pode falar-se de um modelo global (isto é, ocidental) de racionalidade científica que admite variedade interna, mas que se defende ostensivamente de duas formas de conhecimento não científico (e, portanto, potencialmente perturbadoras): o senso comum e as chamadas humanidades ou estudos humanísticos (em que se incluiriam, entre outros, os estudos históricos, filológicos, jurídicos, literários, filosóficos e teológicos)¹³.

É o ascender do modelo racional cognitivo-instrumental como o modelo científico por excelência. É ascender em um duplo aspecto: internamente o modelo passa a ser critério de hierarquização epistemológico e externamente passa a ser o critério de identificação epistemológico.

Santos bem nos mostra a força da hierarquização que as chamadas ciências duras, sobretudo a matemática, e a sua razão cognitivo-instrumental imprimiram sobre a epistemologia moderna¹⁴:

As ideias que presidem à observação e à experimentação são as ideias claras e simples a partir das quais se pode ascender a um conhecimento mais profundo e rigoroso da natureza. Essas ideias são as ideias matemáticas. A matemática fornece à ciência moderna, não só o instrumento privilegiado de análise, como também a lógica da investigação, e ainda o modelo de representação da própria estrutura da matéria. Para Galileu, o livro da natureza está inscrito em caracteres geométricos. Einstein não pensa de modo diferente. Deste lugar central da matemática na ciência moderna derivam duas consequências principais. Em primeiro lugar, conhecer significa quantificar. O rigor científico afere-se pelo rigor das medições. As qualidades intrínsecas do objecto são, por assim dizer, desqualificadas e em seu lugar passam a imperar as quantidades em que se podem traduzir. O que não é quantificável é cientificamente irrelevante, em segundo lugar, o método científico assenta na redução da complexidade. O mundo é complicado e a mente humana não o pode compreender completamente. Conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou [...].

Ocorre que o julgo da razão cognitivo-instrumental e o seu império como modelo racional epistemológico por excelência não mais se sustenta.

A ciência Moderna caminhou de promessa de emancipação à instrumento de regulação, foi cooptada pelo princípio de mercado e reduzida a força produtiva. De um *telos* emancipador a um mantenedor da desigualdade.

Acerca da crise epistemológica do modelo de racionalidade científica Santos nos afirma:

[...] Primeiro, que essa crise não é só profunda como irreversível; segundo, que estamos a viver um período de revolução científica que se iniciou com Einstein e a

¹³ Idem. p. 60-61.

¹⁴ Idem. p. 63.

mecânica quântica e não se sabe ainda quando acabará; terceiro, que os sinais nos permitem tão-só especular acerca do paradigma que emergirá deste período revolucionário, mas que, desde já, pode afirmar-se com segurança que colapsarão as distinções básicas em que assenta o paradigma dominante a que atrás aludi¹⁵.

Interessante apontar que, segundo o autor¹⁶, a possibilidade de identificação dos limites e insuficiências estruturais do paradigma científico está diretamente ligada ao fato do grande avanço no conhecimento que ele propiciou.

É dizer, o próprio aprofundamento do conhecimento expôs a fragilidade dos pilares em que se funda. Neste sentido, Chamecki evidencia a precisão de Santos ao delinear a crise do paradigma epistemológico¹⁷:

A percepção de Santos da crise do paradigma epistemológico moderno se revela especialmente precisa e adequada, pois consegue congrega a crítica às suas insuficiências - em grande parte relacionadas à outorga do monopólio do conhecimento válido ao conhecimento científico e a sua estruturação auto-suficiente e apartada da cotidianidade concreta - sem descuidar os avanços alcançados pela humanidade em decorrência do desenvolvimento da ciência. Ou seja, elabora uma crítica ao cientificismo, sem recair em maniqueísta e rasa crítica à ciência em geral. Para tanto, propõe a tese da “dupla ruptura epistemológica”.

Chamecki¹⁸ apresenta-nos como funciona a tese da “dupla ruptura epistemológica”. Segundo o autor, a primeira etapa da constituição da ciência se deu através da ruptura epistemológica com o senso comum (primeira ruptura).

Ruptura tal, que permitiu responder ao questionamento de como se faz ciência. Ou seja, constituir o conhecimento científico como construção racional e válida em contrapartida ao conhecimento espontâneo e sensível do senso comum tido por assistemático e irracional.

Essa primeira ruptura somente se justifica se devidamente interpretada no contexto dos vetores do paradigma da ciência moderna, assim descrito por Santos:

Isto é, a ruptura epistemológica bachelardiana só é compreensível dentro de um paradigma que se constitui contra o senso comum e recusa as orientações para a vida prática que dele decorrem; um paradigma cuja forma de conhecimento procede pela transformação da relação eu/tu em relação sujeito/objeto, uma relação feita à distância, estranhamento mútuo e de subordinação total do objeto ao sujeito (um objeto sem criatividade nem responsabilidade); um paradigma que pressupõe uma

¹⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 8ª ed. São Paulo: Editora Cortez, 2011. p. 68.

¹⁶ Idem. p. 68.

¹⁷ CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 45.

¹⁸ Idem. p. 45-48.

única forma de conhecimento válido, o conhecimento científico, cuja validade reside na objetividade de que decorre a separação ente teoria e prática, entre ciência e ética; um paradigma que tende a reduzir o universo dos observáveis ao universo dos quantificáveis e o rigor do conhecimento ao rigor da matemática do conhecimento, do que resulta a desqualificação (cognitiva e social) das qualidades que dão sentido à prática ou, pelo menos, do que nelas não é redutível, por via da operacionalização, a quantidades; um paradigma que desconfia das aparências e das fachadas e procura a verdade nas costas dos objetos, assim perdendo de vista a expressividade do face a face das pessoas e das coisas, no amor ou no ódio, em se conquista a competência comunicativa; um paradigma que assenta na distinção entre o relevante e o irrelevante e que se arroga no direito de negligenciar (Bachelard) o que é irrelevante e, portanto, de não reconhecer nada do que não quer ou pode conhecer; um paradigma que avança pela especialização e pela profissionalização do conhecimento, com o que gera uma nova simbiose entre saber e poder, onde não cabem os leigos, que assim se vêem expropriados de competências cognitivas e desarmados dos poderes que elas conferem; um paradigma que se orienta pelos princípios das racionalidade formal ou instrumental, irresponsabilizando-se de eventual irracionalidade substantiva ou final das orientações ou das aplicações técnicas do conhecimento que produz; finalmente, um paradigma que produz um discurso que se pretende rigoroso, antiliterário, sem imaginações nem metáforas, analogias ou outras figuras da retórica, mas que com isso, corre o risco de se tornar, mesmo quando falha na pretensão, um discurso desencantado, triste e sem imaginação, incomensurável com os discursos normais que circulam na sociedade¹⁹.

Eis que, ante a crise do paradigma moderno, o que Santos nos propõe como “segunda ruptura epistemológica” é justamente uma ruptura com a primeira ruptura (que havia se afastado do senso comum)²⁰.

Proposta que, saliente-se, de modo algum significa abandono à ordem e a estabilidade galgadas pela razão cognitivo-instrumental (anti-modernismo) ou retorno ao estado primitivo (pré-modernismo).

A nova revolução científica deve partir da tradição formada e acumulada no paradigma anterior, redirecionando o conhecimento científico para o retorno transformador do senso comum.

A segunda ruptura compreende nos dizeres de Chamecki “situar o conhecimento científico em uma totalidade que transcende a ciência, vinculando-o diretamente a objetivos práticos, e valorando-o a partir de sua aptidão para melhoria das condições de vida”²¹.

¹⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós moderna**. In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 46.

²⁰ CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 47.

²¹ CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 46.

Para o autor, o primeiro passo nesse sentido é repensar o senso comum, retirar o manto pejorativo que a ciência por cima lhe jogou. É com vistas em repensar tal que Santos esclarecedoramente nos ensina:

O senso comum faz coincidir causa e intenção; subjaz-lhe uma visão de mundo assente no princípio da criatividade e responsabilidade individuais. O senso comum é pragmático; reproduz-se colado às trajetórias e experiências de vida de um dado grupo social e nessa correspondência se afirma de confiança e dá segurança. O senso comum é transparente e evidente; desconfia da opacidade dos objetos tecnológicos e do esoterismo do conhecimento em nome do princípio da igualdade do acesso ao discurso, à competência cognitiva e à competência linguística. O senso comum é superficial porque desdenha das estruturas que estão além da consciência, mas, por isso mesmo, é exímio em captar a profundidade horizontal das relações entre pessoas e entre pessoas e coisas. O senso comum é indisciplinar e imetódico; não resulta de uma prática especificamente orientada para produzir; reproduz-se espontaneamente no suceder quotidiano da vida. Por último, o senso comum é retórico e metafórico; não ensina, persuade²².

Propõe-se²³, pois, uma reconciliação entre ciência e senso comum. Reatemos seus laços e eis que conquistaremos um “senso comum esclarecido” e uma ciência prudente. Sob tal perspectiva, a verdade do conhecimento científico não mais dependerá exclusivamente da demonstração empírica da correção da tese, passando sim a ser medida pragmaticamente através de sua relevância social e capacidade de transformação positiva da vida concreta.

A “segunda ruptura” em verdade nada tem de ruptura. É sim ato de reatar, reaproximar senso comum e ciência. A reconciliação destes amplia o campo do validamente possível, fortifica as opções de ação diante da realidade e denota o caráter da transformação social positiva como um norte de atuação.

1.1.2.2 O direito e a crise

Retomando o raciocínio do tópico anterior que fundamenta a implementação da “segunda ruptura epistemológica”, o desenvolvimento da ciência do direito degenerou para tendência eminentemente conservadora, servindo aos interesses dominantes na manutenção das desigualdades políticas, econômicas, sociais e culturais. Ou seja, contrariamente ao fundamento da “primeira ruptura epistemológica”, que pregava a necessidade de superação do conservadorismo do senso comum com o desenvolvimento da ciência, o conhecimento produzido pela

²² SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós moderna**. In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 48.

²³ CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 48.

ciência do direito revelou cariz eminentemente conservador, tendente à manutenção do *status quo*²⁴.

Nos moldes hodiernos, o direito não emancipa e não raras vezes, por mais dicotômico que possa parecer, o direito não faz justiça.

A promessa moderna do direito enquanto ciência – que escusou o senso comum como fonte válida para a sistematização da regulação de conflitos –, a promessa do direito enquanto garantidor da liberdade, da igualdade e da fraternidade entre os homens, não se vê cumprida.

Estamos no século XXI.

Quanto ainda teremos de esperar?

É partindo de enfrentamentos como este que o jurista argentino Luiz Alberto Warat sabiamente nos expõe o seu “senso comum teórico dos juristas”²⁵:

De uma maneira geral, a expressão senso comum teórico designa as condições implícitas de produção, circulação e consumo das verdades nas diferentes práticas de enunciação e escritura do Direito. Trata-se de um neologismo proposto para que se possa contar com um conceito operacional que sirva para mencionar a dimensão ideológica das verdades jurídicas. Nas atividades cotidianas – teóricas, práticas e acadêmicas – os juristas encontram-se fortemente influenciados por uma constelação de representações, imagens, pré-conceitos, crenças, ficções, hábitos de censura enunciativa, metáforas, estereótipos e normas éticas que governam e disciplinam anonimamente os atos de decisão enunciação. (...) o senso comum teórico dos juristas é uma para-linguagem, alguma coisa que está além dos significados para estabelecer em forma velada a realidade jurídica dominante.

Warat conduz-nos, através de seu “senso comum teórico dos juristas”, ao re-enfoque de uma verdade clara a todos, porém, dissimulada por muitos: a íntima relação entre a difusão dos “hábitos de significação” – que traduzem o saber acumulado e determinam a atuação dos juristas – e as relações de poder²⁶.

Neste sentido, Chamecki²⁷:

²⁴ CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 49.

²⁵ WARAT, Luiz Alberto. Introdução geral ao Direito: interpretação da lei, temas para uma reformulação. In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 50.

²⁶ WARAT, Luiz Alberto. **Introdução geral ao Direito: interpretação da lei, temas para uma reformulação**. In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 50.

[...] Os operadores do direito adotam de modo acrítico um complexo de significações como se fosse a realidade, e um conjunto de costumes intelectuais como princípios ou premissas científicas, sem qualquer reflexão acerca do conteúdo político por detrás destas significações e costumes intelectuais, que simplesmente são assimilados como verdades. Conclui que “a história das verdades jurídicas é inseparável (até o momento) da história do poder”.

É brilhante a colocação subsequente de Chamecki²⁸:

É relevante extrair desse diagnóstico que a existência dessa rede ideológica e política de significações, isto é, do “senso comum teórico dos juristas”, subsidiado por uma estrutura sólida de propagação de suas bases referenciais, torna a comunidade jurídica manipulável, e conseqüentemente refratária a qualquer alteração que ameace a ordem instituída. A formação jurídica tradicional e a estruturação do sistema jurisdicional tendem à proliferação de profissionais condicionados à reprodução das premissas assumidas como verdadeiras, sem capacidade crítica para sopesar suas contradições e insuficiências.

Ora, a concatenação de condições de possibilidade voltadas à promoção de um enviesamento crítico para a formação jurídica está distante de tornar-se realidade, sobretudo diante de uma estrutura de mercado que concentra sua procura em profissionais que tenham um arcabouço tecnicista desenvolvido.

É dizer, em poucas palavras, não se fazem juristas, fazem-se técnicos de leis, “operadores de direito”.

As relações de poder trasvestidas nos “hábitos de significação” do “senso comum teórico dos juristas” perquirem a manutenção dos *status quo*.

Eis que o “senso comum teórico dos juristas” configura conjunto (intra-jurídico) de signos que trabalha na manipulação da produção jurídica. É ele que, por fim, termina por dizer quem (dentro de uma dada de poder) está incurso na aplicação da justiça e quem de tal aplicação está marginalizado.

Transforma-se a justiça na injustiça das cartas marcadas. É justo aquele que mais pode. Rotulam-se os vencedores, estigmatizam-se os vencidos.

Ao invés de fomento da liberdade, da igualdade e da fraternidade entre os homens, o descompasso – dia a dia incrementado – entre o direito e a realidade social inviabiliza a

²⁷ CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 50.

²⁸ Idem. p. 50.

materialização da promessa inicial. Isto, quando não aumenta as discrepâncias de liberdade, igualdade, e fraternidade no interior da própria relação social em que atua.

E ante este aumento – violento – do descompasso entre direito e realidade social o positivismo jurídico assume papel essencial.

Neste sentido, Chamecki parafraseia com demasiada eloquência os ensinamentos de Plauto Faraco de Azevedo²⁹:

[...] o positivismo jurídico, em nome da pureza científica, opera uma “redução gnoseológica” ao cindir o conhecimento do direito em duas partes estanques, sendo uma lógica, que se ocupa da “ciência das normas”, e outra axiológica, a que corresponderia o estudo dos valores subjacentes e objetivados pela ordem jurídica. Como somente a primeira importaria à ciência do direito, restando a segunda a cargo da filosofia e sociologia do direito, afasta-se do estudo do direito a valoração das estruturas jurídicas e a explicitação de suas interações com a sociedade, distanciando-a dos problemas reais, e comprometendo sua subserviência aos interesses humanos a que deve servir.

É o que nas próprias palavras de Azevedo assim se coloca³⁰:

O positivismo, com foros de cientificidade que se arroga, cumpre a função ideológica de congelar e petrificar as instituições e conceitos jurídicos. Consagra, a sombra da indiferença ética, a desconformidade entre direito e realidade histórica, perceptível tanto ao nível interno de tantos Estados quanto nas relações e trocas ao nível internacional, particularmente entre norte e sul, cujo diálogo frustrado vizinha o confronto. Menospreza o que há de inquietante nessa situação, em qualquer dos níveis apontados. Substitui de bom grado a realidade pelo jogo conceitual, na dança das abstrações jurídicas, terminando por negá-la mediante a circunscrição metodológica que se impõe, afirmando pronta e levemente que, se o mundo vai mal, o problema é político e, portanto, alheio ao campo de trabalho e preocupação dos juristas.

Eis que para o positivismo, a ciência do direito é enquanto ciência lógica que se ocupa de um “sistema normativo” hermeticamente fechado, blindado a qualquer incursão axiológica exterior.

É, portanto, a ciência normativa, uma ciência do dever-ser e embasada puramente no fundamento axiológico do valor enquanto valor jurídico (interno ao próprio sistema normativo).

²⁹ CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 51.

³⁰ AZEVEDO, Plauto Faraco de. **Crítica à dogmática e hermenêutica jurídica**. In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 53.

Não se precisa de grande esforço cognitivo para, diante das bases em que se funda o positivismo jurídico, apreender-se o porquê do desencontro escatológico entre direito e realidade social.

Nas palavras de Santos³¹:

O aparecimento do positivismo na epistemologia da ciência moderna e do positivismo jurídico no direito e na dogmática jurídica podem considerar-se, em ambos os casos, construções ideológicas destinadas a reduzir o progresso societal ao desenvolvimento capitalista, bem como a imunizar a racionalidade contra a contaminação de qualquer irracionalidade não capitalista, quer ela fosse Deus, a religião ou a tradição, a metafísica ou a ética, ou ainda as utopias ou os ideais emancipatórios. No mesmo processo, as irracionalidades do capitalismo passam a poder coexistir e até a conviver com a racionalidade moderna, desde que se apresentem como regularidades (jurídicas ou científicas) empíricas.

Assim, se a “primeira ruptura” afastava o senso comum de ser possível enquanto base ao pensamento jurídico, o positivismo jurídico – exacerbando dita ruptura, pois intensifica o viés epistemológico do direito – afasta qualquer racionalidade não capitalista da possibilidade de embasar o pensamento jurídico e, pior, possibilita que irracionalidades do capitalismo maquiem-se de racionalidades, enquanto racionalidades (positivo -) epistêmicas.

Segue Santos³²:

[...] Formam, em conjunto, a ordem positivista eficaz, uma ordem baseada na certeza, na previsibilidade e no controle. [...] Graças à ordem positivista, a natureza pode tornar-se previsível e certa, de forma a poder ser controlada, enquanto a sociedade será controlada para que possa tornar-se previsível e certa. Isto explica a diferença, mas também a simbiose, entre as leis científicas e as leis positivas. A ciência moderna e o direito moderno são as duas faces do conhecimento-regulação.

Nas ciências naturais a “previsibilidade” possibilita o controle da natureza, ao passo que nas ciências sociais o “controle” viabiliza a previsibilidade do corpo de indivíduos.

O direito na concepção positivista termina por assumir estrutura hermética de densidade imensurável fadada a afundar ante o meio aquoso que é a sociedade e a constante transformação das suas relações.

É assim que terminamos este capítulo fazendo nossas as palavras de Chamecki³³:

³¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 8ª ed. São Paulo: Editora Cortez, 2011. p.141.

³² Idem. p. 141

³³ CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 52-53.

O direito não se esgota na perspectiva formalista, asséptica e estática centrada na norma já elaborada e integrada ao sistema jurídico. Compreende os fatores, valores, conflitos e forças sociais que atuam em sua criação, e o dinamismo na análise do resultado que produz no meio social no momento de aplicação, comportando atitude de engajamento social, que almeje a realização de justiça e afirmação da dignidade humana.

CAPÍTULO 2 A ALTERNATIVA DESCOLONIAL

2.1 Das dificuldades de uma teoria crítica

No que respeita à promessa de paz perpétua que Kant tão eloquentemente formulou, enquanto no século XVIII morreram 4,4 milhões de pessoas em 68 guerras, no nosso século morreram 99 milhões de pessoas em 237 guerras. Entre o século XVIII e o século XX a população aumentou 3,6 vezes, enquanto os mortos na guerra aumentaram 22,4 vezes. Depois da queda do muro de Berlim e do fim da guerra fria, a paz que muitos finalmente julgaram possível tornou-se uma cruel miragem em face do aumento nos últimos 6 anos dos conflitos entre Estados e sobretudo dos conflitos no interior dos Estados. Finalmente, a promessa da dominação da natureza foi cumprida de modo perverso sob a forma de destruição da natureza e da crise ecológica. Apenas dois exemplos. Nos últimos 50 anos o mundo perdeu cerca de um terço de sua cobertura florestal. Apesar de a floresta tropical fornecer cerca de 42% da biomassa vegetal e do oxigênio, 600.000 hectares de floresta mexicana são destruídos anualmente. As empresas multinacionais detêm hoje direitos de abate de árvores em 12 milhões de hectares da floresta amazônica. A desertificação e a falta de água são os problemas que mais vão afectar os países do Terceiro Mundo na próxima década. Um quinto da humanidade já não tem hoje acesso à água potável³⁴.

Como podemos ver a primeira década do milénio se consumiu e a realidade que nos margeia é inóspita: concentração de renda, desigualdade, racismo, machismo, pobreza, subexistência, fundamentalismos, fome, colonialismo, armas nucleares, poluição, consumismo.

Isto, apenas o que um rápido pensar pode apontar-nos em subsequência.

Mas, mesmo com um mundo repleto de coisas as quais podemos criticar a construção de uma teoria crítica não tem sido engenho fácil e é diante de dicotomia tal que Santos expõe³⁵:

[...] vivendo nós no início do milénio num mundo onde há tanto para criticar porque se tornou tão difícil produzir uma teoria crítica? Por teoria crítica entendo toda a teoria que não reduz a “realidade” ao que existe. A realidade de qualquer que seja o modo como é concebida é considerada pela teoria crítica como um campo de possibilidades e a tarefa da teoria consiste precisamente em definir e avaliar a natureza e o âmbito das alternativas ao que está empiricamente dado. A análise crítica do que existe assenta no pressuposto de que a existência não esgota as possibilidades da existência e que portanto há alternativas susceptíveis de superar o que é criticável no que existe. O desconforto o inconformismo ou a indignação perante o que existe suscita impulso para teorizar a sua superação.

³⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 8ª ed. São Paulo: Editora Cortez, 2011. p. 24.

³⁵ Idem. p. 23.

O autor prossegue assinalando que diante dos problemas que nos causam desconforto ou indignação uma dupla obrigação nos é posta. A obrigação de interrogarmo-nos criticamente acerca da natureza e qualidade moral de nossa sociedade e a obrigação de buscarmos alternativas teoricamente fundadas nas respostas advindas de tais interrogações³⁶.

Eis que³⁷:

Essas interrogações e essa busca estiveram sempre na base da teoria crítica moderna. Max Horkheimer definiu-a melhor do que ninguém. Segundo ele, a teoria crítica moderna é, antes de mais, uma teoria fundada epistemologicamente na necessidade de superar o dualismo burguês entre o cientista individual produtor autônomo de conhecimento e a totalidade da actividade social que o rodeia: “A razão não pode ser transparente para consigo mesma enquanto os homens agirem como membros de um organismo irracional” (Horkheimer, 1972: 208). Segundo ele, a irracionalidade da sociedade moderna reside em ela ser produto de uma vontade particular, o capitalismo, e não de uma vontade geral, “uma vontade unida e autoconsciente” (Horkheimer, 1972: 208) [...].

Dentre as possíveis causas da dificuldade de emprendermos uma teoria crítica – mesmo ante uma realidade que mais se assemelha a uma espoleta de problemas – podemos aviventar a que demonstra que as teorias críticas costumam estar fundamentadas em torno de um princípio único de transformação social, e pior, princípio este que quase sempre toma a sociedade como uma totalidade.

Contudo, como nos leciona Santos³⁸ “O nosso lugar é hoje um lugar multicultural, um lugar que exerce uma constante hermenêutica de suspeição contra supostos universalismos ou totalidades”. É assim que:

A nossa posição pode resumir-se assim. Em primeiro lugar, não há um princípio único de transformação social [...]. Não há agentes históricos únicos nem uma forma única de dominação. São múltiplas as faces da dominação e da opressão e muitas delas foram irresponsavelmente negligenciadas pela teoria crítica moderna, como, por exemplo, a dominação patriarcal, [...]. Sendo múltiplas as faces da dominação, são múltiplas as resistências e os agentes que as protagonizam. Na ausência de um princípio único, não é possível reunir todas as resistências e agências sob alçada de uma grande teoria comum. Mais do que uma teoria comum, do que necessitamos é de uma teoria de tradução que torne as diferentes lutas mutuamente inteligíveis e permita aos actores colectivos “conversarem” sobre as opressões a que resistem e as aspirações que os animam.

E ainda com eloquência prossegue:

³⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 8ª ed. São Paulo: Editora Cortez, 2011. p. 24.

³⁷ Idem. p. 24.

³⁸ Idem. p. 27.

Em segundo lugar, a industrialização não é necessariamente o motor do progresso nem a parceira do desenvolvimento. Por um lado, ela assenta numa concepção retrógrada da natureza, incapaz de ver a relação entre a degradação desta e a degradação da sociedade que ela sustenta. Por outro lado, para dois terços da humanidade a industrialização não trouxe desenvolvimento. Se por desenvolvimento se entende o crescimento do PIB e da riqueza dos países menos desenvolvidos para que se aproximem mais dos países desenvolvidos, é fácil mostrar que tal objectivo é uma miragem dado que a desigualdade entre países ricos e países pobres não cessa de aumentar. Se por desenvolvimento se entende o crescimento do PIB para assegurar mais bem-estar às populações, é hoje fácil mostrar que o bem-estar das populações não depende tanto do nível de riqueza quanto da distribuição da riqueza. A falência da miragem do desenvolvimento é cada vez mais evidente, e, em vez de se buscarem novos modelos de desenvolvimento alternativo, talvez seja tempo de se começar a criar alternativas ao desenvolvimento³⁹.

E continua Santos⁴⁰:

A crise da teoria crítica moderna tem, neste domínio, algumas consequências perturbadoras. Durante muito tempo, as alternativas científicas foram inequivocadamente também alternativas políticas e manifestaram-se por ícones analíticos distintos que tornavam fácil distinguir os campos e as contradições entre eles. A crise da teoria crítica moderna arrastou consigo a crise da distinção icónica e os mesmos ícones passaram a ser partilhados por campos anteriormente bem demarcados, ou, em alternativa, foram criados ícones híbridos constituídos ecleticamente com elementos de diferentes campos. Assim, a oposição capitalismo/socialismo foi sendo substituída pelo ícone sociedade industrial, sociedade pós-industrial e, finalmente, sociedade de informação. A oposição entre imperialismo e modernização foi sendo substituída pelo conceito, intrinsecamente híbrido, de globalização. A oposição revolução/democracia foi quase drasticamente substituída pelos conceitos de ajustamento estrutural, pelo consenso de Washington e também pelos conceitos híbridos de participação e desenvolvimento sustentado.

Diante da falha das teorias críticas modernas ante o seu propósito fundamental – criticar – Santos nos propõe a sua teoria crítica de “pós-modernidade de oposição”, que servirá como meio de concatenar a “modernidade dos problemas” e a “pós-modernidade” das possíveis soluções.

2.2 Alternativas à modernidade

³⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 8ª ed. São Paulo: Editora Cortez, 2011. p 27-28.

⁴⁰ Idem. p. 28.

Como acabamos de salientar, a dificuldade de emprendermos uma teoria crítica ante um mundo repleto do que se criticar reside mais na própria incapacidade destas (teorias críticas modernas) de perceberem a sociedade não como uma totalidade a qual deva ser aplicada um princípio único de transformação social, mas sim como multiplicidade pulsante cuja transformação é de complexa implementação.

É assim que em um mundo de múltiplos agentes históricos, múltiplos dominadores, múltiplos opressores: múltiplas são as dores e múltiplas são as resistências. A resistência do negro, a resistência do pobre, a resistência do colonizado, a resistência da mulher, a resistência do filho, a resistência do índio, a resistência do operário. A verdade é que a realidade social é plúrima.

Pelo que, os pensamentos que queiram estruturar uma verdadeira teoria crítica à modernidade devem perceber a multifacetada realidade na qual estão envoltos, só assim usufruíram de todo o potencial que a crise da modernidade como paradigma fomenta⁴¹:

A crise da modernidade abre espaço para o desenvolvimento de propostas e perspectivas alternativas ao seu projeto civilizacional evolucionista, à elevação da subjetividade ao status de fundamento último transcendental, à razão lógico-positivista e sua racionalidade instrumental e formal, e à busca por universalismos totalizantes. No espaço aberto por essas rupturas, diversos movimentos vêm ocupando espaço e amealhando novos seguidores, cada qual privilegiando a crítica a determinado pilar fundante da modernidade, e apontando para rumos próprios e, muitas vezes, contrapostos. Da crise da modernidade se originam diferentes perspectivas de mundo.

No horizonte da crise várias são as perspectivas de mundo que desabrocham.

2.2.1 Pós-modernidade

Chamecki, parafraseando o filósofo italiano Nicola Abbagnano, assim conceitua a pós-modernidade:

Trata-se de conceito lato de “pós-modernidade” enquanto atitude que crê no esgotamento da modernidade, ao menos em parte, e pretende uma nova “condição pós-moderna” perante o mundo. Contrapõe-se ao “neomodernismo”, perspectiva que pretende concluir o projeto da modernidade sem abandonar seu quadro teórico, e ao “antimodernismo”, que denota a visão de rejeição à modernidade se reportando ao pensamento pré-moderno, clássico ou medieval, e ainda ao “hipermodernismo”,

⁴¹ CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 104.

que sustenta a exacerbação dos valores da modernidade em termos de hipermercado, hiperconsumo, hiperciência e hipercorpo⁴².

O termo “pós-modernidade”⁴³ foi originalmente proposto por Jean-François Lyotard na sua obra “A condição pós-moderna” (1979), a ele coube a delimitação das características essenciais do termo e, conseqüentemente, o lançamento da problemática no centro das discussões filosóficas do Século XX⁴⁴.

Segundo Chamecki, Lyotard⁴⁵:

[...] recupera a teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein, em especial a heterogeneidade da linguagem e conseqüente impossibilidade de metalinguagem universal - que inclusive compromete a legitimidade dos ideais iluministas de emancipação global - para abrir espaço para as narrativas ‘modestas’, caracterizadas por serem internas às comunidades em que surgem, segundo seus próprios critérios e competência, e independentes de validação externa e/ou científica. Legitimam-se com fundamento na paralogia, isto é, raciocínios que se estabelecem involuntariamente (tidos como falsos pelo conhecimento científico), o que o leva a definir a ciência pós-moderna como “pesquisa de instabilidade”.

Lyotard, ao revisitar o caráter heterogêneo da linguagem proposto pelo eminente discípulo de Bertrand Russell, atenta, ao seu modo, para fator de extrema importância – já sublinhado linhas acima –, qual seja, o de que é necessário atentar, quando da formulação de uma teoria crítica, para o caráter plúrimo da realidade social.

E não é coisa diferente que faz o autor ao verificar o despontar das narrativas “modestas” ante a impossibilidade de uma metalinguagem universal. Ele infere da heterogeneidade da linguagem a heterogeneidade da realidade social.

Nesse sentido, Chamecki demonstra a influência que a problemática de Lyotard nos legou⁴⁶:

⁴² CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 105.

⁴³ Embora o prefixo “pós” guarde em si certa ambigüidade - podendo ser entendido como novo estado de coisas após a modernidade, ou reflexão acerca da experiência da modernidade, sem sugerir recomeço, mas reordenação das perspectivas para o futuro - é consenso rechaçar a leitura do termo como nova era ou período histórico civilizacional, privilegiando o valor do termo enquanto nova perspectiva filosófica do homem enquanto ser no mundo. Nesse sentido, ver: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. p. 105.

⁴⁴ CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 105- 106.

⁴⁵ Idem. p. 107.

⁴⁶ Idem. p. 107.

Sua enunciação da “condição pós-moderna” ganhou relevo e se tornou central nos debates filosóficos e sociológicos em razão das reações que engendrou. A principal foi a defesa (neo) moderna de Jurgen Habermas do projeto emancipatório da modernidade, a que caracterizou como inacabado, e não como esgotado. Sustentou que se tratava de crise que ensejava rediscussão e reavaliação dos rumos da modernidade com base nos instrumentos da própria modernidade. Qualificando as premissas pós-modernistas como “conservadorismo derrotista e escapista” em face da promessa iluminista ainda não cumprida pela modernidade, qualificou-os como antimodernistas.

O que podemos perceber é que uma teoria crítica somente pode ser denotada a partir do momento em que sua crítica atinge a estrutura paradigmática dominante, tornando necessário por parte desta a concatenação de uma resposta defensiva e partidária da manutenção de seus pilares.

Eis, pois, que a defesa habermasiana da modernidade como projeto (iluminista) inacabado e sua qualificação dos pós-modernos como antimodernistas enfatiza o fato de que a teoria crítica pós-moderna é responsável por enquadrar as teorias críticas no caminho da funcionalidade.

É dizer, coube a teoria crítica pós-moderna o apontar para o norte crítico.

Como nos aviventa Chamecki, dissidência fundamental à concepção hegemônica da pós-modernidade foi a proposta de “pós-modernidade de oposição” de Santos:

Mais relevante é a dissidência à aceção dominante de pós-modernidade assente no posicionamento de Boaventura de Sousa Santos. Partindo de premissas epistemológicas, filosóficas e sociais próprias, elabora concepção contrahegemônica de pós-modernidade, que denomina de “pós-modernidade de oposição”. Diante da impossibilidade de cumprimento das promessas da modernidade nos limites delineados pelo paradigma hegemônico, propôs-se a elaborar teoria crítica pós-moderna, que transcende a visão delineada pela teoria crítica moderna; todavia, tratando-se efetivamente de crítica da modernidade ocidental, e não do projeto emancipatório da modernidade em si, divergia do discurso pós-moderno oriundo da matriz de Lyotard, que se avolumava na Europa e nos EUA. Justificou que: “Os valores modernos da liberdade, da igualdade e da solidariedade sempre me pareceram fundamentais, tão fundamentais quanto a crítica das violências que se cometeram em nome deles e da pouca realização concreta que têm tido nas sociedades capitalistas”⁴⁷.

A “pós-modernidade de oposição” de Santos diferencia-se, pois, da concepção hegemônica de pós-modernidade (com matriz em Lyotard) por manter a crença no projeto da modernidade. Ademais, Santos incorpora em sua perspectiva de atuação a dominação e a exploração dos países centrais do sistema-mundo aos países periféricos, melhor dizendo, leva

⁴⁷ CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 108.

em conta que o projeto de transformação social pós-moderno deve ser embasado pela posição das várias vítimas dos efeitos negativos da modernidade⁴⁸.

2.2.2 Transmodernidade

Nas palavras de Chamecki⁴⁹:

A transmodernidade traduz perspectiva crítica da modernidade ocidental cujo eixo central é a pretensão de transcender os limites do embate filosófico, sociológico e político entre moderno e pós-moderno, que se trava na totalidade da concepção hegemônica do sistema-mundo, agregando horizonte situado na periferia excluída dessa totalidade, isto é, em sua exterioridade.

Eis que:

No horizonte-periferia do sistema-mundo totalizante nasce a exterioridade transcendente ao embate entre moderno e pós-moderno. Nasce a transmodernidade.

Segundo a concepção transmoderna, o pós-modernismo caracteriza crítica gestada no âmbito da totalidade da perspectiva hegemônica, pelo que não transcende seus limites. Conforme afirma o filósofo e teólogo argentino Enrique Dussel: “toda a disputa entre racionalistas e pós-modernos não supera horizonte eurocêntrico⁵⁰”.

A insuficiência da crítica pós-moderna é muito bem exposta por Chamecki na seguinte passagem⁵¹:

Ilustrativamente, objetivando exemplificar a limitação da crítica pós-modernista à modernidade, observem-se as palavras iniciais da obra de Lyotard sobre a “condição pós-moderna”: “Este estudo tem por objeto a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas”. Ou seja, desde logo assume premissa da suposta superioridade evolutiva e civilizacional dos países de centro no sistema mundial.

É digna de louvor a concatenação-exposição que Chamecki realiza acerca da visão de transmodernidade assumida por Enrique Dussel⁵²:

⁴⁸. CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 108-109.

⁴⁹ Idem. p. 110.

⁵⁰ Idem. p. 110.

⁵¹ Idem. p. 110-111.

⁵² Idem. p. 111.

A proposta transmoderna, teorizada por Dussel, revela ideal de ruptura, subsunção e transição. Ruptura com o conceito mítico de modernidade, denunciando que seu projeto evolucionista e emancipatório se desdobra em outra faceta de subjugação do Outro situado na exterioridade de sua totalidade, que a caracteriza como “justificação de uma práxis irracional de violência”. Segundo Dussel, esse mito parte da auto-compreensão da civilização europeia como mais desenvolvida e superior às demais (“inconsciência da ideologia eurocêntrica”), incumbindo-lhe o dever moral de propiciar o desenvolvimento dos mais primitivos (“falácia desenvolvimentista”). Autoriza intervenção, tida como inevitável, e, em caso de resistência, justifica o recurso à violência. A indevida resistência torna o dominado culpado pela violência, e legitima a produção de vítimas.

O mito da modernidade e sua falácia desenvolvimentista que culmina na negação do Outro “não pertencente” à totalidade dominante será muito debatida no prosseguir deste nosso trabalho.

Por agora mais nos importa a percepção de que a transmodernidade como proposta nos aviventa que a crítica pós-moderna é incapaz de se desvencilhar do prisma da modernidade-totalizante.

Prova cabal disto é a incapacidade de Lyotard de perceber a idéia de desenvolvimento como verdadeiro instrumento de dominação por parte do paradigma moderno.

Por outro lado, Chamecki salienta-nos⁵³:

[...] o projeto transmoderno não nega a modernidade ou crítica a razão em geral, evitando recair em niilismo irracional. Prega a superação da “razão emancipatória” por “razão libertadora”, que compreende a subsunção do caráter emancipatório racional europeu, transcendido pela libertação e realização da alteridade negada em seu conteúdo mítico original. É ideal transição para “outro mundo”, pois a transmodernidade é projeto e processo transitório para fundação de perspectiva que integre “modernidade e alteridade mundial”, co-realização de solidariedade analética centro/periferia, mulher/homem, diversas raças, etnias e classes, humanidade/terra, cultura ocidental/cultura mundo periférico, etc.; isto é, fundação de novo paradigma epistemológico e novo modelo societal, liberto da dominação teórica e dependência prática. Trata-se de projeto de libertação político, econômico, religioso, pedagógico, ecológico, cultural, etc.

Nas palavras do próprio Dussel⁵⁴:

[...] Por ello, el "proyecto liberador" (no meramente "asuntivo", porque éste sólo puede subsumir el proyecto emancipador de los criollos, el conservador de los terratenientes o liberal de los que niegan el pasado indígena, afro-latinoamericano y

⁵³ CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 111.

⁵⁴ DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992 .p.167.

colonial) es al mismo tiempo un intento de superación de la Modernidad, un proyecto de liberación y "trans-modernidad". Un proyecto de racionalidad ampliada, donde la razón del Otro tiene lugar en una "comunidad de comunicación" en la que todos los humanos (como proponía Bartolomé de las Casas en el debate de Valladolid en 1550) puedan participar como iguales, pero al mismo tiempo en el respeto a su Alteridad, a su ser-Otro, "otredad" que debe estar garantizada hasta en el plano de la "situación ideal de habla" (para hablar como Habermas) o en la "comunidad de comunicación ideal" o "trascendental" (de Apel).

Em verdade, definitiva é a necessidade de superarmos “visão eurocêntrica da modernidade” agregando a esta a perspectiva dos renegados pelo comportamento totalizante europeu. Neste sentido Dussel⁵⁵:

Então, se nos situarmos no horizonte planetário, podem-se distinguir pelo menos as duas seguintes posições diante da problemática apresentada, que na realidade manifestam os dois modelos de modernidade tal qual expusemos no começo deste capítulo: a) uma primeira atitude que se manifesta em alguns pela afirmação substancialista desenvolvimentista (quase-metafísica), que concebe a modernidade como um fenômeno exclusivamente europeu que se teria expandido desde o século XVII sobre outras culturas atrasadas (posição eurocêntrica no centro ou modernizadora da periferia); a modernidade seria um fenômeno que é preciso terminar ou realizar. (...) b) Há uma segunda posição, a partir da periferia, que considera o processo da modernidade como a indicada gestão racional do sistema-mundo. Esta posição tenta recuperar o recuperável da modernidade, e negar a dominação e exclusão do sistema mundo. É, então, um projeto de libertação da periferia negada desde a origem da modernidade.

A transmodernidade é ideia afeta a vários movimentos de libertação latino-americanos e é pensada sob a égide das mais diversas áreas do conhecimento – filosofia, teologia, direito, antropologia, sociologia –, mas sempre com a proposta de atuação a partir das condições concretas dos homens submetidos às mais diversas dominações^{56,57}.

Finalizemos este tópico com o próprio Dussel⁵⁸:

⁵⁵ DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 112.

⁵⁶ CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 113.

⁵⁷ Dentre as várias áreas do conhecimento coligadas à transmodernidade, a filosofia da libertação como vertente se origina em fins da década de 60 e início de 70 do século passado, fertilizada pelo debate – entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy – acerca da existência ou não de uma filosofia latino-americana. O eixo temático desta filosofia compreende: “[...] a libertação em sentido prático, como necessidade de superar realidade fática de injustiça, exploração e dominação das vítimas na “periferia do sistema-mundo”; e a libertação como teoria crítica, buscando transcender os limites das ideologias teórico-filosóficas hegemônicas de dominação”. Neste sentido, ver: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. p. 113.

⁵⁸ DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidad y eurocentrismo**. In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 116.

De esta manera, la razón moderna es trascendida (pero no como negación de La razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica). Se trata de una ‘Trans-Modernidad’ como proyecto mundial de liberación donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente. La realización de la Modernidad no se efectúa en un pasaje de La potencia de la Modernidad a la actualidad de dicha Modernidad europea. La ‘realización’ sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Culturas del Mundo Periférico ex-colonial, etcétera; no por pura negación, sino por incorporación desde la Alteridad.

2.2.3 O descolonial como escolha

Apresentamos sucinta exposição acerca dos principais pensamentos afetos às teorias críticas da modernidade como paradigma. Vimos que um dos maiores percalços à construção de tais teorias reside no fato de as mesmas realizarem sua abordagem tomando a realidade social como ente homogêneo e, conseqüentemente, apto a ser modificado através de um único princípio geral transformador.

Percebemos que a pós-modernidade de Lyotard – apesar de ter colocado as teorias críticas em perspectiva mais funcional – não foi capaz de superar (muito embora acredite tê-lo feito) o paradigma moderno, pois imersa no mito eurocentrista do desenvolvimento.

Ao cabo do tópico anterior, veiculamos a transmodernidade como perspectiva alternativa ao paradigma dominante. Demonstramos agora a íntima correlação entre a alternativa transmoderna e o pensamento descolonial.

Mas antes tratemos daquilo que denominamos “giro descolonial”.

2.2.3.1 Do pós-colonial ao “giro descolonial”

O pós-colonialismo assumiu como propósito de sua postura crítica desvelar os efeitos oriundos do colonialismo nos mais diversos setores do meio social colonizado, revelando a estrutura colonial sob a égide de sua atuação imperialista.

A postura pós-colonial é, portanto, de rechaço às ilegítimas formas de poder que se enraízam nas sociedades colonizadas e que se materializam através das mais diversas formas de dominação. Ante este ambiente estruturalmente opressor, o pós-colonialismo propõe-nos novos modos de ser, saber e organizar.

De modo geral, a primeira corrente pós-colonialista a obter considerável homogeneidade foi a capitaneada pelo literário palestino Edward Said⁵⁹. Ele e outros estudiosos asiáticos radicados nos Estados Unidos formavam corrente fundada na análise crítica da historiografia colonial e eurocêntrica⁶⁰.

Chamecki, parafraseando o sociólogo Ramón Grosfoguel, afirma-nos que esta corrente pode ser chamada de “Grupo Sul-Asiático de estudos Subalternos” e possui grande importância dentro do contexto histórico do “giro descolonial”⁶¹:

[...] Em Congresso realizado na Universidade de Duke em 1998, houve encontro entre os autores “sul-asiáticos” e uma segunda vertente do pensamento pós-colonial formada por autores latino-americanos, que vinham se reunindo desde meados de 1992, e aprofundando estudos e debates que resultaram na formação do “Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos”. Conta que esse encontro foi duplamente importante para o destino dos estudos “latino-americanos”. Por um lado, originou a edição da revista científica “Neplanta”, com 12 edições publicadas no período de 2000 a 2003, que representou importante veículo de propagação dos ideais “pós-coloniais latino-americanos”. Por outro, tornou visíveis divergências internas que resultaram na desagregação do “Grupo latino-americano”.

O “Grupo Sul-Asiático” acaba, pois, por promover forte crítica ao “Grupo Latino-Americano”. Para o grupo sul-asiático os pensadores pós-colonialistas latino-americanos adotavam uma postura crítica da modernidade fundamentalmente alicerçada no arcabouço do “Norte Global”. Ou seja, estavam imersos justamente naquilo que criticavam⁶².

Em meio a divergências do grupo latino, desgarrar-se deste e desponta como grupo autônomo os representantes do pensamento descolonial. A corrente descolonial que nascia rejeitava, tal qual o “Grupo Sul-Asiático”, os rumos para os quais guiavam o “Grupo Latino-

⁵⁹ Said conquistou demasiado reconhecimento internacional com sua obra “O orientalismo” (1978), escrito crítico à visão ocidental do oriente como o “outro”. Nesse sentido, ver: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. p. 122.

⁶⁰ CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 122.

⁶¹ Idem. p. 122.

⁶² Idem. p. 122.

Americano” que apesar de adotar a perspectiva subalterna de estudo não o fazia do horizonte do “Sul Global”⁶³.

Para o pensamento descolonial que eclodia mesmo os estudos pós-coloniais do “Grupo Sul-Asiático” não conseguiam superar os traços da colonialidade⁶⁴. Eis que, para si, adota os seguintes postulados⁶⁵:

[...] perspectiva epistêmica deve adotar cânone de pensamento mais amplo que o ocidental; perspectiva verdadeiramente universal não pode se basear em universal abstrato, e sim em diálogo crítico que congregue diversos projetos políticos/ético/epistêmicos de um mundo pluriversal; crítica do colonialismo deve considerar o ponto de vista subalterno do “Sul-Global”, a partir do horizonte de seus corpos e lugares étnicos/raciais/sexuais subalternizados.

O despontar da corrente descolonial é nos dizeres de Chamecki⁶⁶:

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.

O ano de 2003 foi muito importante para a guinada do “pensamento descolonial” como projeto coletivo. Neste ano, em evento realizado pelo antropólogo colombiano Arturo Escobar, o tema “teoria crítica e descolonização” foi posto em debate culminando com o início da teorização do “giro descolonial”. Propôs-se a “descolonialidade” como continuação da modernidade-colonialidade fundada sob a seguinte premissa: “mientras modernidad/colonialidad son categorías analíticas de la matriz colonial, la categoría de descolonialidad amplía el marco y los objetivos del proyecto”⁶⁷.

Segundo Mignolo⁶⁸ as posições críticas “eurocêntricas” não ignoram as práticas coloniais registradas na historicidade, mas ao exercerem suas críticas não conseguem

⁶³ CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.. p. 122-123.

⁶⁴ Idem. p. 122-123.

⁶⁵ Idem. p. 123.

⁶⁶ Idem. p. 123.

⁶⁷ Idem. p. 123-124.

⁶⁸ MIGNOLO, Walter D. **La colonialidad a lo largo y a lo ancho**. In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 125.

desvencilhar-se da imaginária superioridade na escala evolucionista da humanidade representada na consciência dos povos colonizadores ante aos povos colonizados.

Não transcendendo este padrão totalizante, tais teorias críticas acabam por naturalizar a pretensa inferioridade em razão da raça, etnia, nacionalidade, gênero e organização social, que na verdade é subjacente à diferença colonial e que atende interesses coloniais imperialistas⁶⁹. Mignolo, contudo, adverte⁷⁰:

[...] que não há inimizade ou conflito da proposta descolonizadora com essas teorias - que, inclusive, complementam-se em muitos aspectos - e sim aponta seus limites enquanto “crítica eurocêntrica ao eurocentrismo”, pois não incorporam a compreensão da “diferença colonial” e da “colonialidade do poder” em seus apontamentos.

2.2.3.2 O descolonial

Iniciemos com sábias palavras de Walter Mignolo⁷¹:

El pensamiento decolonial, en su fundación histórico-filosófica, no surge fuera sino en la exterioridad: es decir, el pensamiento de alguien que fue clasificado/a afuera (anthropos, bárbaros, primitivos, inferiores, homosexuales, lesbianas) en el proceso epistémico político de definir el adentro (humanidad, civilización, desarrollado, superior, heterosexual, blanco o blanca, cristiano o cristiana, europea o europeo, o criollo/mestizo/a de descendencia europea en América del Sur, Australia, nueva Zelandia, EE.UU., Canadá).[...] En el pensamiento fronterizo, como método, y la opción decolonial, como horizonte, se asume, precisamente, que no hay afuera sino que el pensamiento surge de la exterioridad (la creación del afuera por el adentro), esto es en la frontera. Pero una frontera en la que los dos lados no están en igualdad de condiciones. De ahí la diferencia epistémica y ontológica colonial a partir de la cual reclaman sus derechos epistémicos (y no su privilegio) quienes han sido dejados fuera del juego y de las decisiones.

Eis que o pensamento descolonial é fruto das muitas realidades – negadas – exteriorizadas pela estrutura totalizante da modernidade. Um pensamento que, pois, reconhece bem o fator indispensável a uma teoria crítica funcional: a percepção da realidade social em seu real caráter plural, a percepção da realidade social como ente heterogêneo (organismo multivalente).

⁶⁹ MIGNOLO, Walter D. **La colonialidad a lo largo y a lo ancho**. In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 125.

⁷⁰ Idem. p. 126.

⁷¹ MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)**. 2ª Ed. CyE, 2009. p. 263-264.

Mas, o descolonial vai além de tal reconhecimento e acerta também na origem da convecção de seu movimento: é movimento que parte da exterioridade, parte desde uma exterioridade negada pelo “adentro”. Exterioridade que apesar de ter como signo central a negação (opressão) por parte da modernidade totalizante, é múltipla nas dores e penares.

O descolonial luta pela libertação de todas as realidades sociais.

Pois, ao permitirmos os vários mundos-realidades possíveis seremos brindados com a beleza de mundos que cremos impossíveis e, melhor, com mundos que estão fora do crer.

Mais lúcidas, tocantes e eloquentes não poderiam ser as palavras de Dussel:

Europa no puede liberarse por sí, somos nosotros los que debemos interpelarla. Nuestra filosofía irrumpe en Europa y le proclama: “Ustedes, con su ego cogito, nos han totalizado como cosas dentro de su mundo; cuando nos respeten como otros, entonces, solo entonces, ustedes mismos podrán ser libres.” De manera, que no se va a encontrar en Europa la salida de Europa, sino que son los oprimidos los que mostrarán dicha salida. Seremos nosotros las naciones pobres. ¿Por qué? Porque las naciones pobres son el futuro de la historia. Todo lo dicho de Europa vale aún más para Estados Unidos⁷².

Salvemos, pois, os pobres ricos do norte.

⁷² DUSSEL, Enrique. **Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana**. México: Editorial Extemporaneos, 1977. p. 52.

CAPÍTULO 3 SEPÚLVEDA E A MODERNIDADE TOTALIZANTE

Do exame da língua de um carneiro através de um microscópio e a consequente forma como ela se comporta quando congelada (as papilas gustativas se contraem) e quando degelada (as papilas gustativas se dilatam) Montesquieu retirou a necessidade da superioridade⁷³ dos povos do norte ante os povos do sul. Diante de tal “descoberta” ele afirma:

O ar frio contrai as extremidades das fibras externas de nosso corpo; isso aumenta a sua elasticidade e favorece a volta do sangue das extremidades para o coração. **Diminui a extensão dessas** mesmas fibras e, dessa forma, **aumenta ainda mais a sua força**. O ar quente, ao contrário, dilata as extremidades das fibras, alongando-as, e, diminui, portanto, sua força e elasticidade. Existe, pois mais vigor nos climas frios. A ação do coração e a reação das extremidades das fibras se efetuam melhor; os líquidos estão em melhor equilíbrio, o sangue é mais bem conduzido ao coração, e este, por sua vez, tem mais potência. **Essa força maior deve produzir muitos efeitos**; por exemplo, **mais confiança em si próprio**, isto é, **mais coragem**; maior **conhecimento da própria superioridade**, isto é, menor desejo de vingança; mais certeza da própria segurança, isto é, **mais franqueza, menos desconfiança**, menos diplomacia e **menos malícia**. Enfim, tudo isso deve contribuir para a formação de caracteres bem diferentes. Colocai **um homem em lugar quente** e fechado: ele **apresentará**, pelos motivos que acabo de expor, um **pronunciado enfraquecimento do coração**. **Se**, nessa circunstância, **lhe propusermos uma ação ousada**, acredito que **ele estará muito pouco disposto a executá-la**; a fraqueza do momento tornará desanimada sua alma; terá medo de tudo, porque sentirá que nada pode. **Os povos dos países quentes são tímidos tal qual os anciãos; os dos países frios são corajosos tal qual os jovens** (GRIFOS NOSSOS).

“Do Espírito das Leis” de Montesquieu é uma sumidade literária influenciadora – graças à sua predileção quando da Revolução Francesa – dos principais sistemas jurídicos-políticos do mundo, ainda assim, não obstante a genialidade de seu criador, tem, tal qual demonstra a passagem acima, a limitação do ímã solipsista europeu consubstanciado na crença de superioridade e no mito do desenvolvimento.

O gênio enxergou longe, mas não olhou para o lado.

Terá a culpa sido dos gregos? Será Aristóteles acaso culpado⁷⁴?

[...] Há também, por obra da natureza e para a conservação das espécies, um ser que ordena e um ser que obedece. Porque aquele que possui inteligência capaz de previsão tem naturalmente autoridade e poder de chefe; o que nada mais possui além da força física para executar, deve, forçosamente, obedecer e servir – e, pois, o interesse do senhor é o mesmo que o do escravo. [...] Os gregos têm o direito de

⁷³ MONTESQUIEU. **Do espírito das leis**. São Paulo: Martin Claret Ltda., 2010. P. 235-236.

⁷⁴ ARISTÓTELES. **A política**. Rio de Janeiro: Editora Ediouro. p.12-13, 18.

mandar nos bárbaros. [...] Há na espécie humana indivíduos tão inferiores a outros como o corpo o é em relação a alma, ou a fera ao homem; são os homens nos quais o emprego da força física é o melhor do que deles se obtêm. Partindo dos nossos princípios, tais indivíduos são destinados, por natureza, à escravidão; porque para eles nada é mais fácil que obedecer. Tal é o escravo por instinto: pode pertencer a outrem (também lhe pertence ele de fato), e não possui razão além do necessário para dela experimentar um sentimento vago; não possui a plenitude da razão. Os outros animais dela desprovidos seguem as impressões exteriores.

De fato, a concepção aristotélica enraizou-se per sobre o pensamento filosófico europeu. Se confiamos no pensamento hegeliano, diferente não haveria de ser, pois é inexorável o caminho através do qual nos guia o “espírito”: Europa.

E o que traz consigo tal “espírito”? A “história universal” e o “desenvolvimento”.

Se a Europa é o fim da história universal, então, a equação está completa: Grécia e a superioridade do eupátrida → Roma e a superioridade do patrício → Europa e a superioridade do europeu.

Assim caminhou a história até o seu fim: o europeu.

Acaso a nós restem dúvidas, deixemos as próprias palavras de Hegel varrê-las:

[...] La historia universal es la disciplina de la indómita voluntad natural dirigida hacia la universalidad y la libertad subjetiva" "La historia universal representa [...] el desarrollo de la conciencia que el Espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia. [...] "La historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el Fin de la Historia Universal⁷⁵.

A ideia de superioridade, a “plenitude da razão” aristotélica, pois, foi reeditada no cerne do pensamento europeu e superlativada as raias de uma “superioridade modelo”, na qual não se “é” acaso não seja europeu.

É tal “superioridade modelo” a chama central para a qual o “espírito” hegeliano faz convergir a história e o desenvolvimento, engana-se, pois, quem fala de uma virada antropocêntrica na Europa. Assistiu-se, sim, ao homem europeu pôr-se no centro do mundo.

Não havia lugar para a humanidade: o europeu trancou-se em si mesmo e a Europa elevou-se ao alto do mais alto pedestal.

Eis que⁷⁶:

Porque la historia es la configuración del Espíritu en forma de acontecimiento", "el pueblo que recibe un tal elemento como principio natural [...] es el pueblo

⁷⁵ HEGEL. **Filosofia de la historia universal**. In: DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del outro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt, oct. 1992. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA. p. 13-15.

⁷⁶ HEGEL. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte**. In: DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del outro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt, oct. 1992. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA.. p. 19-20.

dominante en esa época de la historia mundial [...] Contra el derecho absoluto que él tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros *pueblos no tiene derecho alguno* (rechtlos).

É a história, pois, a materialização do “espírito” hegeliano em forma de acontecimento e é dominante por direito o portador do mais alto grau de desenvolvimento deste espírito, não podendo, de nenhum modo, contestá-lo outros povos.

Daí o porquê, para Dussel, é esta a melhor definição não só do eurocentrismo como da sacralização do poder imperial do Centro contra a periferia⁷⁷:

Ese pueblo, el Norte, Europa (Alemania e Inglaterra en particular para Hegel), tiene así un “Derecho absoluto” por ser el “portador (Träger)” del Espíritu en este “momento de su Desarrollo (Entwicklungsstufe)”, ante el cual pueblo todo otro-pueblo “no tiene derecho (Rechtlos)”. **Es la mejor definición no sólo de “eurocentrismo” sino de la sacralización misma del poder imperial del Norte o el Centro, sobre el Sur, la Periferia, el antiguo mundo colonial y dependiente.** Creo que no son necesarios comentarios. Los textos hablan en su espantosa crueldad, de un cinismo sin medida, que se transforma en el “desarrollo” mismo de la “Razón” ilustrada (de la Aufklärung) (grifos nossos).

Não por outro motivo a incomensurável dificuldade ao se reclamar alteridade por parte do pensamento dos países de centro.

Nesse sentido, é extremamente interessante como nos é possível traçar imbricamento entre a postura de superioridade modelo assumida pela Europa – e hoje abarcada pelos países de centro como um todo – e determinados traços característicos do comportamento narcisista evidenciado pela psicanálise. Salientemos, contudo, o caráter meramente pincelar assumido em tal intento.

Assim, conforme preconiza Alexander Lowen⁷⁸:

Em nível cultural, o narcisismo pode ser considerado como perda dos valores humanos – uma ausência de interesse pelo meio-ambiente, pela qualidade de vida, pelos seres humanos seus semelhantes [...]. A proliferação de coisas materiais converte-se em medida de progresso na vida, e o homem é oposto à mulher, o trabalhador ao patrão, o indivíduo a comunidade. Quando a riqueza ocupa uma posição mais elevada do que a sabedoria, quando a notoriedade é mais admirada do que a dignidade, quando o êxito é mais importante do que o respeito por si mesmo, a própria cultura sobrevaloriza a “imagem” e deve ser considerada narcisista”.

Ora, não é outro o caminho que há muito vem traçando a Europa e os demais países centrais senão o da sobreposição dos valores materiais aos humanos. É assim que a América

⁷⁷ HEGEL. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.** In: DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”.** Conferencias de Frankfurt, oct. 1992. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA. p.20.

⁷⁸ LOWEN, Alexander. **Narcisismo, negação do verdadeiro self.** - 9 Ed. - São Paulo: Editora Cultrix. 1993. p. 9.

Latina vem sendo vilipendiada desde a escancarada carnificina e dizimação em prol da acumulação de ouro até a complexa, maquilada e silenciosamente devastadora globalização (leia-se polarização, pois a maioria esmagadora do capital concentra-se em um lado só) de capital.

Do homem exemplar da “superioridade modelo”, está excluído o não-branco, o homossexual, o pobre, aqueles pertencentes às religiões fora do eixo judaico-cristão, a mulher, o operário, etc.

Dignidade; respeito próprio; esvaem-se diante da supervalorizada imagem que o Centro faz de si.

[...] Os narcisistas mostram, de fato, uma falta de interesse pelos outros, mas também são igualmente insensíveis às suas próprias e verdadeiras necessidades. Com frequência seu comportamento é autodestrutivo [...]. O narcisismo indica um investimento na própria imagem em oposição ao próprio self. Os narcisistas amam sua imagem, não o seu verdadeiro self. [...] Pelo contrário, suas atividades estão dirigidas no sentido do encarecimento de sua imagem, muitas vezes às custas do self⁷⁹

“Com frequência seu comportamento é autodestrutivo”, interessante. Como temos assinalado no decorrer deste trabalho, o paradigma da modernidade totalizante e o seu mito do desenvolvimento não mais se sustentam. O mundo demonstra sinais de colapso, inúmeras promessas e poucos resultados.

Em que pese os anseios habermasianos de dar continuidade ao “inacabado” projeto da modernidade⁸⁰ o comportamento solipsista, as pretensões universalistas, em fim, o comportamento autodestrutivo e narcisista dos países centrais aclara a inocência da vontade de Habermas e usual incapacidade dos pensadores do norte de auscultar os gritos aprisionados nas bases de suas fundamentações.

Nessa sistemática, a “conquista” da América remonta ao momento em que a Europa opta derradeiramente pelo investimento em sua “superioridade modelo”. Remonta, pois, a Genesis da modernidade como projeto totalizante.

A “superioridade” valida a carnificina encharcada de sangue indígena, pois, nenhum povo pode opor-se ao direito absoluto que possui o portador do mais alto grau de desenvolvimento do “espírito”.

E o que ansiava o portador de tão elevado “espírito”? Ouro.

⁷⁹ LOWEN, Alexander. **Narcisismo, negação do verdadeiro self**. - 9 Ed. - São Paulo: Editora Cultrix. 1993. p. 33.

⁸⁰ Nesse sentido: ver referência nº 50.

É certo que esse não é o entender dos pensadores europeus, para estes o Iluminismo é que marcaria o início da modernidade. Aliás, não podia ser diferente se a Europa é o “fim da história universal”.

Nesse sentido Kant⁸¹:

Ilustración (Aujklärung) es la salida por sí misma de la humanidad de un estado de inmadurez culpable (verschuldeten Unmündigkeit) [...] La pereza y la cobardía son las causas por las que gran parte de la humanidad permanece gustosamente en ese estado de inmadurez.

O mesmo defende Habermas⁸². E não é o que aprendemos na escola? Qual o marco da modernidade? – Iluminismo! Respondemos.

Mas há os que percebem que o marco da modernidade foi forjado um pouco antes, e banhado no sangue da “conquista”. Dentre estes Dussel⁸³:

Para Habermas, como para Hegel, el descubrimiento de América no es un determinante constitutivo de la Modernidad. Deseamos demostrar lo contrario. La experiencia no sólo del "Descubrimiento", sino especialmente de la "Conquista" será *esencial* en la constitución del “ego” moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad "centro" y "fin" de la historia.

A Europa “centralizou-se” graças a tiranização e “periferização” da América. A “descoberta” da América é condição substantiva à personificação da Europa como “superioridade modelo”. A Europa “centro” e “império” e a América “periferia” e “colônia” são as duas faces de uma mesma moeda.

A Europa descobre-se encobrimdo o “outro” indígena. A religião universal, o povo universal, o modelo universal, o centro para aonde tudo deve confluír.

Um rio de sangue batiza a Europa como “superior”.

Dussel ratifica⁸⁴:

La España, y el Portugal (a este último no podremos dedicarle nuestras reflexiones para no extendernos excesivamente) de finales del siglo XV ya no son más un momento del mundo propiamente feudal. Son más bien naciones renacentistas: son el primer paso hacia la Modernidad propiamente dicha. Fue la primera región de Europa que tiene la originaria "experiencia" de constituir al Otro como dominado

⁸¹ KANT. **Beantwortung der Frage: Was ist Aujklärung?** In: DUSSEL, Enrique. **Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana**. México: Editorial Extemporaneos, 1977. p. 14.

⁸² HABERMAS, Jürgen. **Der Philosophische Diskurs der Moderne**. In: DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 21.

⁸³: DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 21.

⁸⁴ Idem. p.11-12.

bajo el control del conquistador, del dominio del centro sobre una periferia. Europa se constituye como el "Centro" del mundo (en su sentido planetario). ¡Es el nacimiento de la Modernidad y el origen de su "Mito"!

A modernidade nasceu de um entreolhar: branco e nativo. E o branco não enxergou a si no nativo. Mais valia a morte pela riqueza do que voltar a olhar aquilo que não era espelho.

Coisifica-se ao Índio, ele não é o “mesmo”, ele não “é”. O Europeu institui-se como plenitude ontológica enxergando ao Índio como mero meio para projeto da riqueza. Extrai-se ouro através de uma coisa que sangra.

O debate de Valladolid (1550-1551)⁸⁵⁸⁶ representa a única fagulha de sanidade no inferno que foi o extermínio das almas de nossos nativos. É essencialmente elucidativa acerca do debate a explanação de Jorge Luiz Rodriguez Gutierrez:

No ano de 1550, Carlos V convocou a junta de Valladolid. Dela participaram os maiores intelectuais da época. O propósito desta reunião era analisar a justiça da conquista na América. O Demócrates Alter esteve no centro das discussões. Este livro foi escrito por Juan Ginés de Sepúlveda, por volta de 1543 e foi o detonante da controvérsia. Nele Sepúlveda tentava mostrar que as guerras contra os índios eram justas porque eram naturalmente escravos. Para afirmar isto se fundamentava na doutrina exposta por Aristóteles na Política [...]. O Demócrates Alter foi a mais séria e melhor elaborada tentativa de criar uma doutrina capaz de justificar teoricamente a invasão do novo mundo e a escravidão de seus habitantes. Não foi a primeira nem a única. Muitos intelectuais espanhóis, anteriormente, tinham-se dado a essa tarefa, principalmente porque na Espanha do século XVI para que uma razão econômica, política ou filosófica fosse aceita, primeiro tinha que ser aceita pela teologia. Por isso a invasão tinha que ser justificada e a justificativa tinha que estar de acordo com o pensamento teológico. Sendo que, invadir, matar, roubar, escravizar e desumanizar eram claramente contra o pensamento mais tradicional da igreja [...]. As idéias de Sepúlveda encontraram uma firme oposição em Frei Bartolomé de Las Casas, bispo da cidade real de Chiapas e um dos mais brilhantes intelectuais da igreja. Foi ele quem iniciou a controvérsia quando conseguiu que as autoridades censurassem o Demócrates Alter. Na época, Las Casas era mais radical e conhecido defensor dos direitos dos índios [...]. As polêmicas entre os dois debatedores duraram quase dez anos, sendo que o ponto mais alto foi em 1550 quando eles debateram publicamente em Valladolid. Esta controvérsia se situa no contexto mais amplo das muitas discussões que aconteceram na Espanha acerca da condição ontológica dos índios⁸⁷.

⁸⁵ TOSI, GIUSEPPE. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América** v. 5, n.5. João Pessoa: Verba Juris, 2006. p. 291/292.

⁸⁶ A chamada “disputa de Valladolid” foi convocada em 1550 por Carlos V. Foi nela que se apresentaram os dois discursos paradigmáticos acerca dos índios e da “guerra” de “conquista”, de um lado Juan Guinés de Sepúlveda, verdadeiro ideólogo da “justiça” da “conquista”, do outro Bartolomé de Las Casas, veemente defensor da liberdade e autonomia dos índios e humanista atinado. Aquele pregava o discurso dos “servos naturais” arquitetado por Aristóteles e largamente empreendido pelos gregos e, posteriormente, os romanos. Las Casas, pelo contrário, pregando a clara contradição entre o ideário cristão e a sanguinolenta “conquista” da América, defendia que a única relação legítima entre nativos e europeus (espanhóis) era a do diálogo. Neste sentido, ver: SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. p. 187.

⁸⁷ GUTIÉRREZ, Jorge Luís Rodrigues. **A controvérsia de Valladolid: a aplicação aos índios americanos da categoria aristotélica de escravos por natureza**. Tese (Mestrado em Filosofia). Campinas: Unicamp, 1990. p.5-6.

Um momento de sanidade em que se discutiu: será a guerra contra os indígenas uma guerra justa? Serão mesmo os indígenas seres inferiores? Será que a religião cristã lhes deve ser ministrada na base da força? Não será o motivo desta “conquista” apenas a pecaminosa busca cobiçosa pelo ouro?

Neste sentido podemos afirmar que Valladolid representou o nascimento da concepção moderna dos direitos humanos. Pela primeira vez um conflito intercontinental tem sua validade avaliada sob ótica da justiça. Pela primeira vez se discute a “humanidade” ou não de uma dada ação perpetrada por dado povo.

Embora segundo Bobbio o processo de formação dos direitos humanos só encontre sua primeira fase ante a composição jusnaturalista dos direitos naturais universais⁸⁸, corrobora com a posição de que Valladolid constitui o marco inicial dos direitos humanos a concepção exposta por Tosi de que “o debate sobre a legitimidade da Conquista do Novo Mundo” representa fenômeno histórico essencial a “virada antropocêntrica” e a consequente concepção subjetiva dos direitos naturais⁸⁹

Ademais, Bobbio, ao eleger somente elementos históricos dos países centrais como marcos do processo de formação dos direitos humanos⁹⁰, acaba por visitar o lugar comum dos pensadores do norte, aquele em que tudo deve se dá em função da zona temperada do globo.

Ora, se o “descobrimento” e a guerra de “conquista” empreendida pelos europeus constituem o verdadeiro marco da modernidade, o debate de Valladolid e a sua indagação acerca da justiça da conduta europeia (espanhola) não pode ser outra coisa senão o marco inicial da concepção dos direitos humanos.

Ainda que cantemos todos os louvores às construções jusnaturalistas contratualistas, Valladolid representou, muito antes de qualquer declaração, verdadeira tentativa de se jurisdicionar um mínimo conceitual de respeito à dignidade humana.

Se devidamente observado, podemos perceber que o debate de Valladolid representou acima de tudo o momento de uma escolha. Uma escolha através da qual restou determinado o curso das ações humanas, uma escolha que nos trás aos dias presentes e que representa muito do que somos hoje.

⁸⁸ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. -8ª Ed.- Rio de Janeiro: Elsevier. 2004. p. 30.

⁸⁹ TOSI, GIUSEPPE. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América** v. 5, n.5. João Pessoa: Verba Juris, 2006.p. 135-136.

⁹⁰ Conforme o autor os marcos fundamentais dos direitos humanos seriam: as teorias jusnaturalistas europeias dos séculos XVI/XVII; as Declarações de Direitos dos Estados Norte-Americanos e da Revolução Francesa/direitos positivos particulares; e por fim a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948. Nesse sentido, ver: BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. p. 28-30.

Adiantemos, pois, que: embora no desenrolar do debate de Valladolid tenha-se convergido em favor das concepções humanistas do grande Bartolomé de Las Casas, tal convergir fora apenas formal. No sentido material o discurso demagogo e legitimador da “conquista” proferido por Ginés de Sepúlveda sagrou-se vencedor.

Aí a escolha: maquiemos os cobiçosos anseios materialistas por trás de um discurso humanista demagogo.

E a receita tem sido desde então largamente empregada. Malcolm X, no seu “Message to the Grass Roots”⁹¹, já nos chamava atenção para o fato de que duas são sempre as constantes na história natural das revoluções: terra e derramamento de sangue.

Cobiça travestida de ideais, de dogmas, de direitos, de direitos humanos, de igualdade, de fraternidade, de solidariedade. Discursos demagogos daqueles que se vem como “superioridade modelo”, prometem-nos que um dia seremos iguais a eles, que um dia seremos “desenvolvidos”, impõe-nos seus valores, valores que se pretendem universais, valores de papel escritos em papéis e que só valem no papel.

A escolha de como se portar ante ao seu semelhante é a seta que aponta para onde o curso da humanidade deve seguir e em Valladolid, efetivamente, a seta postou-se na direção da autodestruição.

Optou-se pela modernidade totalizante e blindada à alteridade.

Ginés de Sepúlveda e sua concepção dos povos indígenas como “servos por natureza” é a raiz de uma árvore cujos frutos amaldiçoariam os dias futuros.

Mas Valladolid não pode ter o seu valor ofuscado pela posição perniciosa de Sepúlveda. O debate foi mais que isso. É da proposta humanista de Bartolomé de Las Casas que se infere o verdadeiro valor agregado à disputa, Las Casas opôs-se ao visível maquiavelismo do pensamento de seu oponente, e mais, foi capaz de hastear a bandeira da alteridade, do reconhecimento da diferença e do amor ao próximo num divergir direcionado aos anseios dos poderosos de toda uma nação (Espanha).

Foi além, e em tempos que semelhante defesa poderia resultar em sua morte, mostrou agües, coragem e humanidade sem igual advogando mesmo que a única guerra justa e legítima possível de ser travada no solo das Américas seria a guerra dos indígenas contra as agressões e atrocidades dos conquistadores⁹²

⁹¹ RUDNICK, Lois P.; SMITH, Judith E.; RUBIN, Rachel Lee. (org). **America Identities: An Introductory Textbook**. Malden: Blackewll publishing Ltd, 2006. p. 121.

⁹²TOSI, GIUSEPPE. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América** v. 5, n.5. João Pessoa: Verba Juris, 2006.p. 288.

No sentido de nosso entender Santos⁹³:

[...] Fustigando a hipocrisia dos conquistadores, como mais tarde fará o Padre Antônio Vieira, Las Casas denuncia a declaração da inferioridade dos índios como um artifício para compatibilizar a mais brutal exploração com o imaculado cumprimento dos ditames da fé e dos bons costumes. Pese embora o brilho de Las Casas, foi o paradigma de Sepúlveda que prevaleceu, porque só esse era compatível com as necessidades do novo sistema mundial capitalista, centrado na Europa.

Las Casas foi sensibilidade. E é certo que recusou o paradigma que se instalava não só pela destruição aterrorizante que presenciou nos tempos primeiros da colonização, mas porque anteviu o edifício da modernidade cujas bases eram armadas à sua frente.

Las Casas foi antevisão, um homem que na certeza do desconcerto do paradigma que se instaurava teve a bravura de propor um diferente, fundado no amor, amor ao próximo, no reconhecimento da diferença, na abertura ao diálogo entre duas realidades fundamentalmente distintas, na alteridade.

O Embate de Valladolid foi um marco. Não só para uma visão moderna dos direitos humanos, mas, e aí seu valor, para uma visão alteral da humanidade, um existir desde a alteridade. Valladolid nos rogou os destruidores preceitos do paradigma moderno totalizador, mas nos presenteou com a lógica alternativa da alteridade e com o paradigma que dela podemos construir.

Amor ao próximo e alteridade como base dos direitos humanos, pois a verdadeira essência da dignidade humana.

Las Casas anteviu.

3.1 SEPÚLVEDA: DEMAGOGO AO SERVIÇO DO PROJETO DA MODERNIDADE TOTALIZANTE

O vislumbramento da primeira faixa de terra da América, o primeiro olhar remetido a um índio representa a chama primordial da Europa enquanto “superioridade modelo”, o nascimento da modernidade enquanto projeto totalizante. Ginés de Sepúlveda representa o primeiro pensador incurso nesta modernidade, ávido por, através de seus escritos e crenças, soprar a tal chama primordial afim de que a superioridade dos povos europeus (especialmente sua Espanha) queimasse a toda alma nativa viva que andasse pelas terras das Américas.

⁹³ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.**- 3 ed- v. 4. São Paulo: Cortez, 2010. p. 187.

A chama deveria subjugar todo aquele levante de bárbaros que de nada serviam a não ser de comprovação de que Deus, a natureza e Aristóteles estavam corretos⁹⁴:

[...] Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden a los demás en prudencia é ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son, por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y ágil que lo sean, y aun lo vemos sancionado en la misma ley divina. Porque escrito está en el libro de los Proverbios: «El que es necio servirá al sabio.» [...]

Infinitos brados poderiam ressoar em prol das almas dos nativos e de uma proposta distinta para o futuro, mas bastava um sussurro demagogo para que a carnificina, o sangue, a morte fossem legitimados em favor das crianças voluntariosas que ainda aprendiam a acumular capital.

Sepúlveda sussurrou.

3.1.1 MIL QUATROCENTOS E NOVENTA E DOIS: TOTALIDADE E ENCOBRIMENTO

Se a “conquista” é o desvelar da Europa enquanto “superioridade”, enquanto modelo, 1492 é o ano chave na questão. Até então não havia centro, não havia periferia, não havia dominador tampouco dominado.

Conforme Dusse⁹⁵:

[...] es que América Latina, desde 1492 es un momento constitutivo de la Modernidad, y España y Portugal como su momento constitutivo. Es la "otra-cara" (te-ixtli en azteca), La Alteridad esencial de la Modernidad. El "ego" o la "subjetividad" europea inmadura y periférica del mundo musulmán se irá desarrollando hasta llegar con Hernán Cortés, en la conquista de México (el primer "espacio" donde dicho "ego" efectuará un desarrollo prototípico), a constituirse como "Señor-del-mundo", como "Voluntad-de-Poder".

O ano, pois, guarda em si o embrião do transmutar de uma Europa submetida ao mundo mulçumano até uma realidade dominadora, senhorial.

⁹⁴ SEPÚLVEDA, Ginés de. **Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios.** Disponível em: < [⁹⁵ DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del outro hacia el origen del “mito de la modernidad”.** Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 21-22.](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/> p. 293. Acesso em: 10 de ago. 2011</p>
</div>
<div data-bbox=)

É a Espanha de fins do século XV a quem coube a empreitada que marcaria 1492 como o ano do advento do “novo mundo”. América Latina ganha o seu lugar na história da modernidade: a primeira periferia da Europa moderna⁹⁶.

É certo que o que viria a ser América pensavam os primeiros navegantes que eram as Índias. Supunham, pois, que o que encontrariam era a Ásia e os índios. Nos dizeres de Edmundo O’rgoman⁹⁷:

Pero si esto es así, se puede concluir, entonces, que el significado ontológico del viaje de 1492 consiste en que, por vez primera, dentro del ámbito de la Cultura de Occidente, se atribuyó al hallazgo de Colón el sentido genérico de tratarse de un ente (Dasein) geográfico (unas 'tierras') y el sentido específico de que ese ente (Dasein) pertenecía a Asia, dotándolo así (Seingebung) con el ser asiático, mediante una suposición a priori e incondicional.

Para Colombo seu “achado” eram as Índias. No cerne de sua descoberta acabou ele por se tornar o “primeiro moderno”:

De todas maneras, Colón – hemos dicho – es el primer hombre "moderno", o mejor, es el inicio de su historia. Es el primero que "sale" oficialmente (con "poderes", no siendo ya un viaje clandestino, como muchos de los anteriores) de la Europa Latina – antimusulmana –, para iniciar la "constitución" de la experiencia existencial de una Europa Occidental, atlántica, "centro" de la historia. Esta “centralidad” será después proyectada hasta los orígenes: en cierta manera, en el "mundo de la vida cotidiana (Lebenswelt)" del europeo: Europa es "centro" de la historia desde Adán y Eva, los que son también considerados como europeos, o, al menos, es considerado como un mito originario de la "europeidad", con exclusión de otras culturas⁹⁸.

Colombo é a origem do europeu nos termos que conhecemos hoje. É a partir dele e de sua “descoberta” que a Europa se projeta como centro da história e do mundo e o europeu passa a construir a sua imagem de superior.

1492 cindiu a realidade. Desde lá até aqui vivemos sob o julgo de uma realidade que se pretende superior, melhor, mais desenvolvida, eloquente, e pior, necessária e universal. Tudo aquilo que não está conforme o “centro” está em descompasso com a realidade cogente do desenvolvido.

Uma realidade que impera as demais:

- Desenvolva!

⁹⁶ DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992.. p.12.

⁹⁷ O’GORMAN, Edmundo. **La invención de América**. In: DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 27.

⁹⁸ DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 30.

A Europa⁹⁹:

[...] provinciana y renacentista, mediterránea, se transforma en la Europa "centro" del mundo: en la Europa "moderna". Dar una definición "europea" de la Modernidad – como hace Habermas, por ejemplo, – es no entender que la Modernidad de Europa constituye a todas las otras culturas como su "Periferia ". Se trata de llegar a una definición "mundial" de la Modernidad (en la que el Otro de Europa será negado y obligado a seguir un proceso de "modernización" , que no es lo mismo que "Modernidad"). Y es por esto que aquí nace estricta e histórica-existencialmente la Modernidad (como "concepto", y no como "mito"), desde el 1502, aproximadamente.

Outro italiano, sendo agora sob a potestade de Portugal, daria continuidade a odisséia marítima inicialmente empreendida por Colombo. Seu nome seria tomado em homenagem ao nosso continente. Américo Vespúcio parte, em maio de 1501, de Lisboa ainda com intento de chegar às Índias, para ele era necessário apenas que conseguisse contornar o cabo da porção de terra que é hoje o extremo sul da América do Sul: "Percha mia intenzione era di vedere si potevo volgere uno cavo di terca, che Ptolomeo nomina il Cavo di Cattegara , che e giunto con el Sino Magno"¹⁰⁰. Verdade é que volta à Lisboa em setembro de 1502 sem ter chegado ao chamado “Sinus Magnus” asiático¹⁰¹.

Podia não haver encontrado o caminho para as Índias, mas¹⁰²:

Poco a poco, se fue transformando en el "descubridor". Es así que escribió una carta reveladora en la dirección del argumento de estas conferencias. Se trata del comienzo de la toma de conciencia Del haber "descubierto" un Mundo Nuevo, que sería América del Sur como distinta de la China. En carta a Lorenzo de Medici, Amerigo indica con toda conciencia y *por primera vez en la historia de Europa*, que la masa continental al este y sur del "Sinus Magnus", ya descubierta por Colón – y que éste hasta creyó ser una parte desconocida del Asia –, es la "Antípoda" de Europa en el Sur, "una Cuarta Parte de la Tierra".

Ásia, Europa, África, América. Descobre-se, pois, que as terras descobertas por Colombo não remetiam às Índias mais a um novo mundo, “uma quarta porção de terra”: a América.

Uma vez “descoberta” a terra, passou-se aquilo que os europeus chamaram de conquista:

⁹⁹DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 32.

¹⁰⁰ O’GORMAN, Edmundo. **La invención de América**. In: DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 33.

¹⁰¹ DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p.33.

¹⁰² Idem. p.33-34.

La causa [final] porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riqueza en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción a sus personas. (La causa ha sido) por la insaciable codicia y ambición que han tenido [... Debo] suplicar a Su Majestad con instancia importuna, que no conceda ni permita la que los tiranos han inventaron, prosiguieron y han cometido, y que llaman conquista.¹⁰³

O imaginário Europeu zarpou na busca de uma nova rota para a riqueza asiática (“Índias”) e acabou por encontrar um “novo mundo” (“descoberta”). Por fim, verificada a imensa riqueza da “quarta porção de terra”, era o momento de usurpá-la (“conquista”).

A relação passava a ser prática, a prática da dominação, tiranizar. É o momento da “práxis da dominação”¹⁰⁴. É dizer:

Una vez reconocidos los territorios, geográficamente, se pasaba al control de los cuerpos, de las personas: era necesario "pacificarlas" – se decía en la época –. El que establece sobre otros pueblos la dominación del mundo español (posteriormente del europeo en general) es un militar, un guerrero. El "Conquistador" es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su "individualidad" violenta a otras personas, al Otro¹⁰⁵.

Se Colombo fora o primeiro homem incurso na modernidade, o primeiro contato ostensivo da América com a modernidade foi através dos ardis de guerra dos “conquistadores”. É literalmente a ferro e fogo que os nativos tomam conhecimento do europeu.

Assim a América “entra” para a modernidade.

O primeiro “conquistador” nesse sentido fora o espanhol Fernando Cortes (Hernán Cortés), a primeira auto-imagem europeia a fazer ecoar seus gritos de superioridade numa periferia-mundo¹⁰⁶.

Um fidalgo (Hidalgo = “Hijo de alguien” (“filho de alguém”); baixa nobreza), nascido em Medellín (Espanha) em 1485, que chegou a estudar letras em Salamanca, mas por falta de dinheiro e cansado de estudar veio tentar a vida nas Índias. Chega por volta de 1504 e passa cerca de 6 anos como encomendeiro em Santo Domingo. Participa junto a Diego Velázquez da “conquista” de Cuba. Consegue grande quantidade de ouro com os seus índios e

¹⁰³ LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevisima relación de la destrucción de las Indias**. In: DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 39

¹⁰⁴ DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 39.

¹⁰⁵ Idem. p. 40.

¹⁰⁶ Idem. p. 40.

rapidamente faz riqueza. É nomeado “capitão” para levar a cabo a “conquista” das terras de Yucatán descobertas em 1517¹⁰⁷.

A “conquista” é nas palavras de Dussel:

La "Conquista" es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como "lo Mismo". El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como "encomendado", como "asalariado" (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales). La subjetividad del "Conquistador", por su parte, se fue constituyendo, desplegando lentamente en la praxis. Cortés, que "aquel año [1518] era alcalde, y como él era alegre y orgulloso y sabía tratar a cada uno conforme a su inclinación", fue nombrado por Velázquez, como hemos dicho, "por capitán general" de la "conquista" que se realizaría en las tierras recientemente descubiertas¹⁰⁸.

1492 foi o encobrimento desde a totalidade. Encobrimento do Outro indígena subsumido à necessidade ontológica do europeu. A “conquista” representou essencialmente a negação violenta da diferença. Extirpe-se tudo aquilo que não for “o mesmo”. Tudo o que não se subsume a auto-imagem europeia deve ruir.

A totalidade não está aberta à bilateralidade. Ser total é ser uno, inexorável. A Europa se faz “todo”, tudo. É o desabrochar da “superioridade modelo”, do narcisismo solipsista europeu. É mais: é o início da composição simultânea Centro → Periferia, a Europa centraliza-se ao passo que marginaliza. Os dois “dançam”, mas é o centro que escolhe a música.

A subjetividade do “conquistador”, diga-se a subjetividade do homem moderno, se vai compilando enquanto negação às existências distintas. É dizer: a estrutura ontológica do homem europeu moderno se edifica na identificação daquilo que não corresponde ao europeu.

E o caráter primordial da “conquista” enquanto empreendimento da modernidade totalizante reside em sua absurda violência. Neste sentido, Dussel¹⁰⁹:

Así se establecía, por vez primera, una "relación" con el Otro, el de "Afuera", el Extranjero absoluto que procedía como el Sol del Oriente infinito del océano, innavegable para los mexicanos. Era lo que daría el sentido a la Nueva Edad del Mundo: la "relación" con lo Extranjero absoluto, la dominación debajo del Extranjero, divino, que venía para conquistar, dominar, matar. La primera relación entonces fue de violencia: una relación "militar" de Conquistador-Conquistado; de una tecnología militar desarrollada contra una tecnología militar subdesarrollada. La primera "experiencia" moderna fue de la superioridad cuasi-divina del "Yo" europeo

¹⁰⁷ DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 41.

¹⁰⁸ Idem. p. 41-42.

¹⁰⁹ Idem. p. 44.

sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un "Yo" violento-militar que "codicia", que anhela riqueza, poder, gloria.

A primeira contraposição dialética desenvolvimento / subdesenvolvimento vivida pela América Latina se deu através da opressão da incontestável superioridade bélica dos “conquistadores”.

Ironicamente, a chegada dos espanhóis à América foi tomada por muitos povos nativos como sinal do “fim mundo”. Algo que de certo modo não deixaria de se verificar, uma vez que o ato de “conquista” representou o fim do mundo indígena em sua estrutura essencial¹¹⁰.

Era a cobiça a pauta da “conquista”. Ouro e prata detinham em seu brilho os olhares e atenções dos “primeiros modernos”, pioneiros da iniquidade e da cegueira que o capital é de promover. Ouro e prata, metais para a acumulação. Acumularam-se toneladas deles durante a conquista. Acumulou-se também toneladas daqueles, daqueles índios que de nada valiam.

Neste sentido, Dussel, com a eloquência de costume, relata-nos o sacrifício das almas dos nativos em prol do sistema econômico nascente, em prol do “deus-capital”:

Pero, lo que era oro y plata en Europa, dinero del capital naciente, era muerte y desolación en América. El 1 de julio de 1550, Domingo de Santo Tomás escribe desde Chuquisaca (la actual Bolivia): "Habrá cuatro años que para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la que entra cada año gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí". La boca de la mina representa metafóricamente para el narrador como la boca de Moloch por la que se sacrificaban víctimas humanas, pero ahora no al sanguinario dios azteca Huitzilopchtli, sino al "invisible" dios-capital (el nuevo dios de la Civilización Occidental y Cristiana). La economía como sacrificio, como culto, el dinero (el oro y la plata) como fetiche, como religión terrena (no celeste), semanal (no sabática, como indicaba Marx en La cuestión judía) comenzaba su rumbo de 500 años. La corporalidad subjetiva del indio era "subsumida" en la totalidad de un nuevo sistema económico naciente, como mano de obra gratis o barata (a la que se sumará el trabajo del esclavo africano)¹¹¹

O Outro indígena ao ter sua existência negada, pois distinto da compleição ontológica europeia (“superioridade modelo”), acaba por ser desumanizando. Uma vez desumanizado, deixa de ser fim e converte-se em meio, objeto. Uma coisa. Uma coisa ao serviço do projeto da modernidade, ao serviço do sistema de capital.

¹¹⁰ DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 45.

¹¹¹ Idem. p. 52.

Antes das “batalhas” contra os povos indígenas, os espanhóis liam um texto (“el requerimiento”) em que conclamavam a conversão daqueles à religião cristã, sob pena da derrota certa¹¹²:

Os ruego y requiero que entendáis bien esto que os he dicho y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello todo el tiempo que fuese justo, reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del Universo Mundo, y al Sumo Pontífice llamado Papa en su nombre, y a su Majestad en su lugar, como superior y señor y rey de las islas y tierra firme [...] si no lo hicieréis, o en ello dilación maliciosa pusiereis, certifico que con la ayuda de Dios entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y manera que pudiere [...], tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere.

Ou subservientemente se aceitava a “superioridade” da Igreja, do Papa e do Rei, ou pela força tal “superioridade” seria demonstrada. Era a submissão ao Deus dos cristãos ou a opressão de todos os males.

Segundo Dussel, falar de “encontro” é mesmo um eufemismo porque mascara a verdadeira violência e destruição ao mundo do Outro e sua cultura. O que ocorreu foi um “choque” avassalador, fulminador do mundo indígena. Segundo autor¹¹³:

El concepto de "encuentro" es encubridor porque se establece ocultando la dominación del "yo" europeo, de su "mundo", sobre el "mundo del Otro", del indio. No podía entonces ser un "encuentro" entre dos culturas – una "comunidad argumentativa" donde se respetara a los miembros como personas iguales –, sino que era una relación asimétrica, donde el "mundo del Otro" es excluido de toda racionalidad y validez religiosa posible. En efecto, dicha exclusión se justifica por una argumentación encubiertamente teológica: se trata de la superioridad – reconocida o inconsciente – de la "Cristiandad" sobre las religiones indígenas.

O cristianismo enquanto religião europeia por excelência estava no cerne da auto-imagem europeia e, conseqüentemente, da ideia de “superioridade modelo”. Pelo que, excluía-se do campo do possível também as representações religiosas típicas dos nativos. A assimetria característica da relação colonizador → colonizado tinha como uma de suas componentes constitutivas, pois, a inferioridade de todas as religiões ante a religião cristã (“a verdadeira religião”).

1492, pois, foi: totalidade e encobrimento.

¹¹² DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 57.

¹¹³ Idem. p. 62.

Encobrimento do Outro indígena enquanto subjetividade-realidade possível. Totalidade enquanto negação que prescreve uma única subjetividade-realidade possível: a do “eu” europeu, “superior”, “conquistador” e “cristão”.

Terminemos este tópico com as sábias palavras de Santos¹¹⁴:

[...] O selvagem é a diferença incapaz de se constituir em alteridade. Não é o outro porque não é sequer plenamente humano. A sua diferença é a medida de sua inferioridade. Por isso, longe de constituir uma ameaça civilizacional, é tão só a ameaça do irracional. O seu valor é o valor de sua utilidade. Só merece a pena confrontá-lo na medida em que ele é um recurso ou a via de acesso a um recurso. A incondicionalidade dos fins – a acumulação de metais preciosos, a expansão da fé – justifica o total pragmatismo dos meios: escravatura, genocídio, apropriação, conversão, assimilação.

3.1.2 SEPÚLVEDA E A LEGITIMAÇÃO DO “NÃO-OUTRO”

La primera [razón de la justicia de esta guerra y conquista] es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros [indios], incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades magnas commoditates, siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien de todos (utrisque bene)¹¹⁵.

Eis que para Sepúlveda a primeira razão para a justiça da guerra e “conquista” contra os índios estaria consubstanciada na teoria da servidão natural¹¹⁶ que, aliás, estaria mesmo amparada pela concepção do direito natural. Ademais, a submissão dos nativos ao império dos mais “prudentes, poderosos e perfeitos” proporcionaria àqueles grandes “utilidades” e “comodidades”.

A “conquista” é boa para o dominado, é para o “bem de todos”. Vê-se o mito da modernidade, a sobreposição de uma cultura “superior”, desenvolvida, ante uma cultura “inferior”, bárbara, culpada por ser “imatura”. A violência é, pois, escusável porque “emancipa”, “moderniza”. Não por outro motivo, para Dussel¹¹⁷:

¹¹⁴ SANTOS, Boaventura de. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. Coleção para um novo senso comum; v.4 -3ª ed.- São Paulo: Cortez, 2010. p. 185-186.

¹¹⁵ SEPÚLVEDA, Ginés de. **De la justa causa de la guerra contra los indios**. In: DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p.69.

¹¹⁶ Nesse sentido, voltar a referência 74 desta obra.

¹¹⁷ DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 70.

[...] En esto consiste el "mito de la Modernidad", en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización.

O discurso moderno tem como elemento nuclear a peculiar capacidade de dissimular inversões da realidade: o inocente transforma-se em culpado (por sua “inferioridade”) e o culpado transforma-se em inocente, verdadeiro “libertador”. O sofrimento, o sacrifício, transveste-se no preço da liberdade.

Dá a significância de Sepúlveda para a constituição da modernidade totalizante. Foi o pensador espanhol o conformador das bases do discurso moderno centrado na pretensa superioridade do homem europeu. Não é por menos que Valladolid assume na visão de Dussel o papel de “disputa mais insigne dos últimos 500 anos, por suas consequências e atual vigência”¹¹⁸.

Como bem nos coloca Santos¹¹⁹:

[...] Para Sepúlveda (1970), fundado em Aristóteles, é justa a guerra contra os índios porque estes são os “escravos naturais”, seres inferiores, animalescos, homúnculus, pecadores graves e inveterados, que devem ser integrados na comunidade cristã, pela força, se for caso disso, a qual, se necessário, pode levar à sua eliminação. Ditado por uma moral superior, o amor do próximo pode, assim, sem qualquer contradição, justificar a destruição dos povos indígenas: na medida em que resistem à dominação “natural e justa” dos seres superiores, os índios tornam-se culpados de sua própria destruição. É para o seu próprio benefício que são integrados ou destruídos.

Na conclamação da “Disputa de Valladolid” por Carlos V.¹²⁰, o discurso legitimador de Sepúlveda era fundamental para que a trucidação dos povos indígenas fosse maquilada aos olhos da Europa cristã.

Ora, se aniquilar a todo um continente de semelhantes vai de contra aos preceitos da moral cristã, mas é essencial para que o sistema de capital progrida: que se “ative” um discurso apto a contemporizar o amor ao próximo e o extermínio de seus semelhantes.

Contraditório? Sim! Mas está aí, como acima salientado, o maior mérito do discurso da modernidade: conseguir eufemismar suas subversões (maléficas!) da realidade.

E aquele que teceu as teias-base deste discurso foi Sepúlveda. É ele que inaugura a visão da modernidade como “emancipação”¹²¹.

¹¹⁸ DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 70.

¹¹⁹ SANTOS, Boaventura de. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. Coleção para um novo senso comum; v.4 -3ª ed.- São Paulo: Cortez, 2010. p.187.

¹²⁰ Idem. p. 187.

Nas palavras de Tosi:

Sepúlveda inaugura assim o discurso justificador que será depois apropriado pelos ideólogos da colonização e da escravidão das potências coloniais europeias. **Na sua obra, encontramos os germes daquilo que será a ideologia dominante da modernidade, ou seja, a da superioridade da civilização ocidental** "[...] que tem o direito de dominar sobre os semibárbaros e os não civilizados". Sepúlveda utiliza já um conceito que terá uma longa história, o de civilização; como afirmava Schmitt: "[...] daquele conceito que ocupa, desde os séculos XVII ao XX, uma inteira época do direito internacional europeu". O agostinismo político é colocado ao serviço da missão civilizadora da respublica christiana e os benefícios materiais e espirituais que ela trazia eram tais que valia a pena pagar o preço do extermínio dos inocentes¹²² (grifos nossos).

Sepúlveda assume, portanto, o papel do primeiro grande ideólogo da modernidade enquanto modernidade dominadora, colonizadora, periferizante. A sua concepção de “servidão natural” é o viés legitimador do “não-Outro”.

A negação da subjetividade euro-alienígena era condição essencial ao fomento do sistema de capital que se instalava. Coube, pois, a Sepúlveda o papel de validar dita negação, dissimulando-a através das ideias de “superioridade” e de mais alto grau de “desenvolvimento” dos povos cristão-europeus.

Eis porque segundo Tosi¹²³:

Sepúlveda representa o intelectual (pode ríamos dizer “orgânico”) da causa dos conquistadores, estes “cavalheiros da acumulação primitiva”, que tinham como único interesse a dominação dos corpos para tirar o máximo proveito da exploração do trabalho nas minas, nos campos, nos serviços doméstico, para produzir aquele imenso fluxo de recursos que permitirão o desenvolvimento do sistema capitalista europeu e mundial.

Exploram-se os corpos, pois “irracionais”. Eles são bárbaros. Não são humanos:

Tales son las **gentes bárbaras é inhumanas**, ajenas á la vida civil y á las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara¹²⁴ (grifos nossos).

¹²¹ DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 70.

¹²² TOSI, GIUSEPPE. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América** v. 5, n.5. João Pessoa: Verba Juris, 2006 p.287.

¹²³ Idem. p. 287-288.

¹²⁴ SEPÚLVEDA, Ginés de. **Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios**. Disponível em: <

“Inumanas”. Retira-se, pois, dos nativos a condição de humano. Sepúlveda ratifica a coisificação promovida pelos “conquistadores”. Antecipa aqui a própria concepção do “espírito” hegeliano, uma vez que transforma em preceito do direito natural a necessária submissão dos nativos “ao império dos príncipes e nações mais cultas e humanas”.

Assiste-se ao despontar da secularização do pensamento europeu promovido e enviesadamente alimentado pelos auspícios materialistas das nações europeias.

Em seu “Demócrates segundo ou das Justas Causas da Guerra Contra os Índios”, Sepúlveda esposa sua tese da justiça da guerra de “conquista” contra os índios através de um diálogo entre Leopoldo, cujo pensar inicial é contrário às atrocidades perpetradas contra os índios, e Demócrates, verdadeiro alterego do pensador espanhol e, conseqüentemente, a favor da guerra contra os nativos.

Em certa altura do texto Leopoldo lhe afirma¹²⁵:

- Para que la guerra sea justa ¡oh Demócrates! Se requiere según tu propia opinión, buen propósito y recta manera de obrar, pero esta guerra de los bárbaros, según tengo entendido, ni se hace con buena intención, puesto que los que la han emprendido no llevan más propósito que el de granjearse por fas ó por nefas la mayor cantidad posible de oro y de plata [...].

Afirmação que assim é retrucada por Demócrates¹²⁶:

- El que aprueba ¡oh Leopoldo! El imperio de un príncipe ó de una república sobre sus clientes y súbditos, no por eso se ha de creer que aprueba los pecados de todos sus prefectos y ministros. Por tanto, si hombres injustos y malvados han dado muestras de avaricia, de crueldad y de cualquier género de vicios, de lo cual hay muchos ejemplos según he oído, nada de esto hace peor la causa del príncipe y de los hombres de bien, á no ser que por negligencia ó permiso de ellos se hayan perpetrado tales maldades, porque entonces los príncipes que las consienten incurren en la misma culpa que sus ministros, y con la misma pena serán castigados en el juicio de Dios.

Aí exemplo claro do discurso eminentemente retórico e demagogo empreendido por Sepúlveda, próximo a desculpa das “maças podres” corriqueiramente utilizada hodiernamente: não se deve cortar uma árvore devido a algumas poucas maças podres. Se homens injustos e maus mostraram avareza e crueldade, não por isso se porá abaixo a causa do “príncipe” e dos homens de bem.

¹²⁵ SEPÚLVEDA, Ginés de. **Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios**. Disponível em: < <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/>> p. 301. Acesso em: 10 de ago. 2011 p. 301.

¹²⁶ Idem. p. 301.

Acerca da “conquista”, Sepúlveda retoma a doutrina tradicional em que quatro seriam as condições para levar-se à cabo uma guerra justa: a proclamação mediante uma autoridade legítima; as boas intenções de quem a promove; que se execute de forma correta e seguindo determinadas regras; e que se promova em nome de causas justas, que são fundamentalmente três: a vingança contra a injustiça sofrida, a recuperação de bens injustamente subtraídos, e a imposição de um justo castigo a quem tenham cometido uma ofensa. A não observância das condições acima transformaria a guerra em verdadeiro crime, tal qual ensinara Santo Agostinho¹²⁷.

Ocorre que nenhuma dessas causas poderiam ser opostas aos índios em favor da guerra de “conquista” cometida pelos espanhóis. Nas palavras de Tosi¹²⁸:

Ora, a guerra que os espanhóis haviam promovido contra os índios se assemelhava mais a um latrocínio que a uma guerra justa, porque faltavam as justas causas. Com efeito, os índios viviam, fazia milhares de anos, nos seus territórios e foram invadidos pelos espanhóis; não havia portanto nenhuma ofensa a ser reparada, nenhum bem ou território a ser recuperado e nenhum castigo a ser infligido.

Contudo, para Sepúlveda haveria outras causas para a guerra justa “menos frequentes”, embora “não menos justas” “nem menos fundadas no direito natural e divino”¹²⁹:

Y una de ellas es el someter con las armas, si por otro camino no es posible, á aquellos que por condición natural deben obedecer á otros y rehusan su imperio. Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza. [...] una doctrina tan antigua entre los filósofos y tan conforme al derecho natural.

Por conseguinte, se não era possível a utilização da doutrina tradicional no processo de “racionalização” da guerra promovida contra os nativos, para Sepúlveda era necessário, pois, encontrar outras causas de guerra que remetessem ao direito das gentes, ao direito natural e à doutrina dos “filósofos” e segundo Tosi¹³⁰:

As causas que encontrou, sistematizando a *communis opinio* dos conquistadores, eram fundamentalmente quatro: o estado de servidão e de inferioridade natural em que os índios se encontravam, os pecados contra a natureza que eles cometiam, tais como os sacrifícios humanos, o canibalismo e a homossexualidade (chamada de pecado de sodomia), a defesa das vítimas inocentes dessas práticas cruéis e

¹²⁷ TOSI, GIUSEPPE. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América** v. 5, n.5. João Pessoa: Verba Juris, 2006. p. 282.

¹²⁸ Idem. p. 282-283.

¹²⁹ SEPÚLVEDA, Ginés de. **Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios**. Disponível em: < [¹³⁰ TOSI, Giuseppe \(org.\). **Direitos humanos: história, teoria e prática**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2005. p. 283.](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/> p. 289. Acesso em: 10 de ago. 2011</p>
</div>
<div data-bbox=)

finalmente a necessidade de urna submissão violenta para permitir o anúncio do evangelho.

À ideia de “servidão natural” são, portanto, somados os pecados que os nativos cometiam conta a natureza (sacrifícios humanos, canibalismo e homossexualidade); a defesa das vítimas inocentes destas práticas; e a necessária pregação do evangelho, ainda que a força.

Como se pode perceber, a concepção ideológica central do discurso legitimador da modernidade totalizante é a superioridade afeta à ideia da servidão natural. As demais “causas” apresentadas por Sepúlveda servem apenas para “encorpar” sua tese.

O pensador espanhol, aliás, havia traduzido para o latim a obra a “Política” de Aristóteles, sendo, portanto, um grande conhecedor da teoria da servidão apresentada com veemência pelo mestre grego neste livro¹³¹.

A primeira “causa”, pois, para a guerra de conquista assumia um viés essencialmente político: como seres inferiores, aos nativos a única opção era a da subserviência. Deixe-se que as diretrizes (a colonização) sejam dadas por aquele que possui o dever natural de dominar¹³².

A segunda “causa” era nas palavras de Tosi¹³³:

O segundo argumento era parecido ao primeiro. A prova mais evidente da condição de inferioridade dos povos *recenter inventi* era a ímpia religião que eles praticavam, que permitia os “[...] nefandos sacrificios humanos, abrindo os peitos das vítimas, arrancando os corações e oferecendo-os nos seus altares para acalmar os ídolos”. Os escravos naturais de Aristóteles eram assim identificados com os bárbaros em absoluto (*barbari simpliciter*) da tradição medieval nos quais prevalecia o caráter de bestialidade e monstruosidade. Tais crimes constituíam *per si* uma causa justa de guerra.

É dizer, o comportamento “bestial” dos sacrifícios realizados pelos nativos em prol dos deuses de sua “ímpia religião” era a prova maior da inferioridade dos povos da América, e mais, era *per si* uma causa justa para a guerra.

A terceira “causa” fundava-se, então, na proteção às vítimas dos tiranos indígenas que imolavam inocentes, idólatras que sacrificavam os seus próprios súditos¹³⁴. Sepúlveda dizia que em virtude da defesa promovida pelos espanhóis:

[...] se libra de graves opresiones á muchos hombres inocentes, como vemos que pasa en la sumisión de estos bárbaros, de los cuales consta que todos los años, en

¹³¹TOSI, GIUSEPPE. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América** v. 5, n.5. João Pessoa: Verba Juris, 2006. p. 283.

¹³² Idem. p. 285.

¹³³ Idem. p. 285.

¹³⁴ Idem. p. 286.

una región llamada Nueva España, solían inmolar a los demonios más de 20.000 hombres inocentes. [...] Defender, pues, de tan grandes injurias á tantos hombres inocentes, ¿qué hombre piadoso ha de negar que es obligación de un príncipe excelente y religioso? Porque, como enseña San Ambrosio, la ley de la virtud consiste, no en sufrir, sino en repeler las injurias. El que pudiendo no defiende á su prójimo de tales ofensas, comete tan grave delito como el que las hace¹³⁵.

Assim repelir as “injúrias” sofridas pelas vítimas inocentes da barbárie não era senão um dever por parte dos povos superiores da Europa, ademais, aquele que podendo não defende a seu próximo estaria cometendo tão grave delito quanto o dos imoladores.

Já a quarta “causa” conforme nos ensina Tosi¹³⁶:

[...] se referia à evangelização dos índios e era apresentado por Sepúlveda como uma continuação dos argumentos anteriores: os índios eram bárbaros, infiéis, pecadores contra a lei divina a natural, constituía pois um dever para os cristãos reconduzi-los ao reto caminho e mostrar a eles a verdadeira religião, a única que poderia salva-los dos seus costumes bárbaros. Com efeito, “[...] todos aqueles que vagam fora da religião cristã são como errantes que caminham para um precipício, a menos que nós, inclusive contra a vontade deles (*illis invitis*), os salvemos em todos os modos possíveis”, porque “qual maior benefício para um homem infiel que a fé de Cristo?”.

Era, portanto, uma consequência lógica, se os nativos eram seres “inferiores”, de “ímpia religião” e “imoladores de vítimas inocentes”: precisavam ser convertidos à religião cristã (mesmo que à força!), pois só assim alcançariam o “benefício” da graça divina.

Acerca da necessidade da pregação do evangelho, Tosi nos revela que Sepúlveda¹³⁷:

Defendia a necessidade de submeter os indígenas aos cristãos para que fossem obrigados a escutar a pregação do evangelho, com base no comentário de Agostinho à parábola evangélica dos convidados à ceia (Le 14, 15-24): diante da recusa dos convidados, o evangelista afirmava que era preciso obrigá-los a entrar (*compellere mirare*), inclusive contra a própria vontade. Sepúlveda fazia dessa passagem uma chave de leitura da inteira história do cristianismo, chegando à conclusão de que a política do “terror” era o único meio eficaz para a salvação.

Denota-se de relato tal, sobretudo, que Sepúlveda não media esforços retóricos no sentido de ver legitimada a necessária dominação dos povos nativos. Subverte mesmo a lógica central do cristianismo de amor ao próximo numa aterradora pregação em que a violência assume o papel de salvação.

Seu discurso falacioso atingia o extremo do mais incomensurável cinismo.

¹³⁵ SEPÚLVEDA, Ginés de. **Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios**. Disponível em: < <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/>> p.329; 331. Acesso em: 10 de ago. 2011

¹³⁶ TOSI, GIUSEPPE. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América** v. 5, n.5. João Pessoa: Verba Juris, 2006. p. 286.

¹³⁷ Idem. p. 286-287.

Chegou mesmo a dizer que nem o modo de viver urbano nem as muitas obras arquitetônicas dos Aztecas e Incas – que deslumbraram aos mais diversos “conquistadores” – não eram prova alguma de que estes povos eram civilizados¹³⁸:

Pero mira cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas mismas instituciones una prueba de la rudeza, barbarie (ruditatem barbariem) e innata servidumbre de esto hombres. Porque el tener casas y algún modo racional y alguna especie de comercio, es cosa a que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos y que no carecen totalmente de razón.

Sepúlveda foi, portanto, o ideólogo da negação das subjetividades euro-alienígenas. Foi, então, o delineador dos alicerces da subjetividade europeia enquanto plenitude ontológica. A partir do discurso do espanhol a Europa se transmuta em “superioridade modelo”: a falaciosa referência a ser seguida enquanto a Europa usurpa a todo o mundo.

¹³⁸ SEPÚLVEDA, Ginés de. la. **De la justa causa de la guerra contra los indios**. In: DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p.71.

CAPÍTULO 4 LAS CASAS DESCOLONIAL

[...] Yo vide todas las cosas arriba dichas y muchas otras infinitas. Y porque toda la gente que huir podía se encerraba en los montes y subía a las sierras huyendo de hombres tan inhumanos, tan sin piedad y tan feroces bestias, extirpadores y capitales enemigos del linaje humano, enseñaron y amaestron lebreles, perros bravísimos que en viendo un indio lo hacían pedazos en un credo, y mejor arremetían a él y lo comían que si fuera un puerco. Estos perros hicieron grandes estragos y carnicerías. Y porque algunas veces, raras y pocas, mataban los indios algunos cristianos con justa razón y santa justicia, hicieron ley entre sí, que por un cristiano que los indios matasen, habían los cristianos de matar cien indios¹³⁹.

Imaginemos o medo. Índios fugindo de “homens inumanos”. Escondendo-se de cães treinados para comê-los. Índios despedaçados em segundos. Eram comidos como “porcos”. E se acaso algum nativo pensasse em vingança. Que ponderasse: um “cristão” vale cem índios.

Em que pese o horror da narrativa, era esta realidade corriqueira nos tempos da “conquista”. É esta a origem da modernidade, o início da execução de seu projeto “emancipador”. Eram índios em bocas de cachorros que o discurso de Sepúlveda dissimulava.

Era essa a justiça da “guerra de conquista”.

E somos nós que devemos ao norte. Nem o sangue nem o ouro lhes bastaram. Hoje chamam de dívida externa. E a dívida com nossos internos?

Índios em bocas de cachorros.

Las Casas foi o único a se indignar.

Nas brilhantes letras de Dussel, Las Casas¹⁴⁰:

Descubre la falsedad de juzgar al sujeto de la pretendida "inmadurez" (Unmündigkeit) con una culpabilidad que el "moderno" intenta atribuirle para justificar su agresión. Asume lo mejor del sentido emancipador moderno pero descubre la irracionalidad encubierta en el "mito" de la culpabilidad del Otro. Por ello niega la validez de todo argumento en favor de la legitimación de la violencia o guerra inicial para "compeler" al Otro a formar parte de la "comunidad de comunicación".

Bartolomé identifica o falseamento da realidade patrocinado pelo mito da culpa pela “imaturidade” (“inferioridade”) do Outro. Atinadamente percebe a insustentabilidade do discurso da modernidade, pois verifica que o seu elemento nuclear é a dissimulação das subversões empreendidas – pelo projeto moderno – na realidade.

¹³⁹ LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**. Espanha, 1552. < Disponível em: http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12817291026719384321435/p0000001.htm#I_0_> De la isla española. Acesso em 13 de out. 2011.

¹⁴⁰ DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 77.

Evidencia, portanto, a irracionalidade incutida na inversão produzida pela modernidade: transformar a vítima inocente em culpada e em inocente o vitimador. Daí o porquê rechaça em absoluto qualquer forma de violência na composição da “comunidade de comunicação” entre nativos e europeus.

Las Casas, ao deslegitimar o discurso totalizante – erigido por Sepúlveda –, invalida a violência como canal da relação nativo-europeu. Eis que¹⁴¹:

Todo el debate, entonces, no se establece sobre la necesidad de la argumentación misma en la comunidad de argumentación, sobre la que todos acuerdan, sino en el "modo" de la entrada, de la participación inicial del Otro en la comunidad de argumentación. La cuestión debatida se encuentra en cuanto al a priori absoluto, de la condición de posibilidad de la participación racional misma. Ginés admite un momento irracional (la guerra) para iniciar la argumentación; Bartolomé exige que sea racional desde el inicio el "diálogo" con el Otro.

Assinalando a irracionalidade da violência da “conquista”, Las Casas acaba por inaugurar a razão alteral ao estabelecer o diálogo com o Outro indígena como condição de possibilidade de uma comunidade de argumentação no novo mundo.

Para Bartolomé o intento de “modernizar” deve se dar sem a destruição da alteridade do índio.

É no entender de Dussel¹⁴²:

[...] asumir la Modernidad sin legitimar su mito. Modernidad no enfrentada a la pre-Modernidad o a la anti-Modernidad, sino como modernización desde la Alteridad y no desde lo Mismo del "sistema". Es un proyecto que intenta un sistema innovado desde un momento "trans-sistemático": desde la Alteridad creadora [...].

Las Casas teve a sensibilidade de perceber (e a coragem de delatar!) que o projeto moderno, porque consubstanciado no intento de homogeneizar toda a concretude conforme a auto-imagem narciso-solipsista europeia, estava fadado ao desumano.

Negar todo aquele que não se conforma ao “mesmo” é determinar a si como medida ontológica. Fulmina-se a subjetividade euro-alienígena. Coisifica-se ao Outro para imediatamente “humanizá-lo” conforme a “superioridade modelo”. Não importa o meio. Toda violência é legítima se o Outro resiste, pois a causa é “nobre”: transformar coisas em pessoas.

Toda sorte de atos desumanos em prol do insano anseio: isomorfizar a humanidade.

¹⁴¹ DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p.77-78.

¹⁴² Idem. p. 79.

O defensor dos índios foi além da sensibilidade. Teve a genialidade de identificar que somente desde uma proposta fundada na alteridade a modernidade abarcaria projeto realmente emancipatório.

Lança, assim, as bases para um projeto “trans-sistemático” fundado na alteridade reativadora do Outro como subjetividade.

A partir da razão alteral (a razão fundada na alteridade!) é reacendida a chama de todas as existências apagadas pelo sopro de vazio da modernidade totalizante. Reabilita-se, pois, a própria plenitude ontológica unicamente possível na livre relação Eu-Tu. É neste sentido que Martin Buber preconiza que “a palavra princípio Eu-Tu só poder ser proferida pelo ser em sua totalidade¹⁴³”.

Subverte-se a lógica da modernidade totalizante. Põe-se o Outro como medida de todas as coisas. Através da outridade, assume-se o real significado do diálogo e habilita-se a comunicação entre os mais diversos sistemas subjetivos existentes.

A completude do “Eu” fundada na total liberdade ao “Tu”.

Bartolomé destrói, pois, o núcleo do mito da modernidade. E conforme salienta Dussel¹⁴⁴:

[...] Es más, no sólo no son culpables los "inmaduros", sino que los únicos culpables son los pretendidamente inocentes, los héroes civilizadores, los europeos; especialmente sus líderes: "Por todos los textos citados se ve que los que mandan son los principales culpables en cuanto a la gravedad de los crímenes y de los daños que se hacen en la guerra contra los infieles, pecando más gravemente que los demás".

Desmitificando a modernidade, Las Casas restabelece a realidade dissimuladamente invertida pelo discurso moderno. Restitui a inocência dos índios e aponta os verdadeiros culpados: “os que mandam”.

Majestosa é a visão de Dussel¹⁴⁵:

Bartolomé ha alcanzado así el "máximo de conciencia crítica posible". Se ha colocado del lado del Otro, de los oprimidos, y ha puesto en cuestión las premisas de la Modernidad como violencia civilizadora: si la Europa cristiana es más desarrollada, debe mostrar por el "modo" en que desarrolla a los otros pueblos su pretendida superioridad. Pero debería hacerlo contando con la cultura del Otro, con

¹⁴³ BUBER, Martin. **Eu e tu**. Trad. por Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Editora Moraes. 1974.

¹⁴⁴ DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 81.

¹⁴⁵ DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992. p. 81.

el respeto de su Alteridad, contando con su libre colaboración creadora. Todas estas exigencias no fueron respetadas. La razón crítica de Bartolomé fue sepultada por la razón estratégica, por el realismo cínico de Felipe II y de toda la Modernidad posterior, que llegó al sentido crítico "ilustrado" (Aufgeklärt) intra-europeo, pero que aplicó fuera de sus estrechas fronteras una praxis irracional y violenta... hasta hoy, a finales del siglo XX.

Sepultou-se o pensamento lascasiano. Erigiu-se o sepulvedano. Permitiu-se o revés do mundo¹⁴⁶:

[...] há uma expressão do povo Quéchua do Peru. Entre eles existe uma idéia muito profunda, compartilhada por outros povos indígenas da América Latina. Eles pensam que quando os europeus chegaram à América aconteceu o que chamam, em termos Quéchua, um 'pachacuti'. Aconteceu um 'pachacuti' e se criou um mundo ao revés. Se deu a reviravolta do mundo faz quatro séculos.

Reviraram o mundo dos nativos. O que se passou para a história como “conquista” foi em verdade a prévia sanguinolenta da conformação ontológica que o norte do globo assumiria em suas “relações” com o sul. Na escola as micro-relações de poder forçosamente (deslealmente!) nos empurram as visões alienadas de “descoberta” e dos “conquistadores”.

Ao índio na América, quando muito, coube um dia no calendário. Dia onde crianças fantasiadas desfilam, pelas escolas, seu imaginário alienado acerca do mundo indígena. Neste ínterim, não nos esqueçamos do carnaval (as fantasias de índio estão, ironicamente, entre as preferidas).

Se Bartolomé de Las Casas realmente tivesse vencido a disputa de Valladolid, quem sabe, o dia no calendário não seria preciso e as fantasias seriam roupas.

Ainda não é tarde. É isso que pretendemos mostrar.

4.1 O PRIMEIRO DESCOLONIAL

[...] los cristianos con sus caballos y espadas e lanzas comienzan a hacer matanzas e crueldades extrañas en ellos. [...] Hacían apuestas sobre quién de una cuchillada abría el hombre por medio, o le cortaba la cabeza de un piquete o le descubría las entrañas. Tomaban las criaturas de las tetas de las madres, por las piernas, y daban de cabeza con ellas en las peñas. [...] Otros, ataban o liaban todo el cuerpo de paja seca pegádoles fuego, así los quemaban [...] ¹⁴⁷.

¹⁴⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. **A igreja dos pobres na América Latina**. In: FLORES, Alberto Vivar. **Antropologia da libertação latino-americana**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. p. 35.

¹⁴⁷ LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**. Espanha, 1552. < Disponível em: http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12817291026719384321435/p0000001.htm#I_0_> De la isla española. Acesso em 13 de out. 2011.

Seriam esses os benefícios advindos da “fé de Cristo” tão veementemente preconizada por Sepúlveda? Seria essa a salvação prometida pela “conquista”?

Apostas em caçadas humanas, miolos pueris em pedras, corpos inocentes em chamas. Assim nasceu a América. Perguntemos-nos: daqui a 500 anos o Holocausto será visto com a mesma desimportância do genocídio dos povos indígenas?

A verdade é que atrocidades tais quais as cometidas pelos espanhóis dificilmente encontrarão par neste mundo¹⁴⁸:

En este reino o en una provincia de la Nueva España, yendo cierto español con sus perros a caza de venados o de conejos, un día, no hallando qué cazar, parecióle que tenían hambre los perros, y toma un muchacho chiquito a su madre e con un puñal córtale a tarazonas los brazos y las piernas, dando a cada perro su parte; y después de comidos aquellos tarazonas échales todo el corpecito en el suelo a todos juntos. Véase aquí cuánta es la insensibilidad de los españoles en aquellas tierras e cómo los ha traído Dios in reprobis sensus, y en qué estima tienen a aquellas gentes, criadas a la imagen de Dios e redimidas por su sangre.

Um menino esquartejado com único propósito de servir de comida para os cães. Las Casas não podia aceitar a absurda tese da justiça da “conquista”:

[...] Y más afirmo, que hasta que todas las muchedumbres de gentes de aquella isla fueron muertas e asoladas, que pueda yo creer y conjeturar, no cometieron contra los cristianos un solo pecado mortal que fuese punible por hombres; y los que solamente son reservados a Dios, como son los deseos de venganza, odio y rancor que podían tener aquellas gentes contra tan capitales enemigos como les fueron los cristianos, éstos creo que cayeron en muy pocas personas de los indios, [...] . **Y sé por cierta e infalible sciencia que los indios tuvieron siempre justísima guerra contra los cristianos, e los cristianos una ni ninguna nunca tuvieron justa contra los indios, antes fueron todas diabólicas e injustísimas** [...] (grifos nossos)¹⁴⁹.

É dizer a única violência legítima em terras de América era a lançada pelos índios em defesa própria. É na defesa desta tese que Las Casas passa quatro dias lendo o seu “Apologia” em Valladolid. A obra derruba um por um dos quatro motivos da guerra justa contra os índios elencados por Sepúlveda¹⁵⁰.

Na negação ao primeiro argumento¹⁵¹:

Las Casas elabora uma tipologia de diferentes bárbaros considerada como uno dos primeiros exemplos de etnologia comparada, "Existem, afirma o frade dominicano,

¹⁴⁸ LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**. Espanha, 1552. < Disponível em: http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12817291026719384321435/p0000001.htm#I_0_> De la isla española. Acesso em 13 de out. 2011.. Del reino de Yucatán

¹⁴⁹ Idem. De la española.

¹⁵⁰ TOSI, GIUSEPPE. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América** v. 5, n.5. João Pessoa: Verba Juris, 2006. p. 291-292.

¹⁵¹ Idem. p. 292.

quatro tipos de bárbaros: todas as pessoas cruéis e desumanas, todos aqueles que não possuem a escritura, os bárbaros propriamente ditos de que trata Aristóteles e finalmente todos aqueles que não conhecem a Cristo".

É exatamente nos bárbaros codificados por Aristóteles para o qual Bartolomé volta a sua atenção, pois eram exatamente estes bárbaros que Sepúlveda compara aos ameríndios. Tais bárbaros, quer por seu caráter ímpio quer em razão da região em que vivem, eram homens fadados a todo tipo de crueldade e inquietações da alma, eram estúpidos e totalmente desprivilegiados de razão. Para eles a organização social em cidades ou Estados era impensável¹⁵².

Para Las Casas, tais homens eram verdadeira raridade em qualquer parte do mundo, e não poderia ser diferente, dado que a natureza tende normalmente a realização daquilo que é melhor e mais perfeito¹⁵³.

Conforme nos assinala Tosi¹⁵⁴:

Desde os argumentos aristotélicos o discurso de Las Casas passa [...] aos argumentos da tradição cristã e, em particular, de Santo Tomás. Deus, que não é somente Inteligência Suprema, mas também bondade, criou, com seu amor para o gênero humano, todas as coisas para sua utilidade e dotou o homem de uma natureza racional, que o torna senhor da criação. Então, é impossível que a providência divina permita que povos inteiros de milhões de pessoas, durante milhares de anos, vivam aleijados da comum razão humana. Portanto, somente um ímpio e um irreverente contra Deus e a natureza (obviamente Sepúlveda) pode escrever que o infinito número de indígenas do Novo Mundo são bárbaros, selvagens, insensatos e que os povos de uma nação inteira, região ou província em sua maioria sejam desprovidos dos conhecimentos racionais e da habilidade suficiente para governar-se por si sós.

Las Casas, portanto, confronta os preceitos aristotélicos com os coligidos pela tradição cristã. Da análise dialética entre o homem bárbaro aristotélico (irracional) e o homem contemplador da criação divina (se “contemplador”, necessariamente racional), é a segunda que persiste. Do contrário, estar-se-ia mesmo difamando a providência divina.

Ademais, segundo Las Casas, todos os homens foram feitos a imagem e semelhança de Deus. Mesmo os idiotas (amentes) conservam tais traços de humanidade. Nos dizeres de Tosi¹⁵⁵:

Todos os homens, sem exceção, foram redimidos pelo sangue de Cristo, que quis que seu único preceito fosse a caridade. Por isso, Las Casas se despede de Aristóteles (*valeat* Aristóteles), e assume o universalismo cristão que não admite

¹⁵² TOSI, GIUSEPPE. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América** v. 5, n.5. João Pessoa: Verba Juris, 2006. p. 292.

¹⁵³ Idem. p. 292-293.

¹⁵⁴ Idem. p. 293.

¹⁵⁵ Idem. p. 293-294.

limites e exceções, porque fundado na imagem de Deus presente em todos os homens, incluso naqueles que estão mais alijados do convívio civil.

O fundamento humanista do homem como imagem e semelhança de Deus alija a possibilidade de desigualdade entre os homens. Invalida o discurso de superioridade dos “conquistadores”. Fulmina a modernidade totalizante. E erige a alteridade com núcleo da racionalidade da comunidade de argumentação no novo mundo.

A alteridade na caridade é mais que se por no lugar do Outro: é doar-se ao próximo.

Ainda nos dizeres de Tosi, para Las Casas¹⁵⁶:

[...] os índios não pertencem a este tipo de escravos naturais, uma vez que possuem um alto grau de organização social que manifesta claramente a sua racionalidade. Diante das manifestações refinadas e cultas destas civilizações indígenas, a superioridade dos espanhóis deve ser demonstrada, diz Las Casas e, acrescenta que inclusive se tal superioridade fosse manifesta não justificaria a submissão violenta dos povos indígenas através da guerra. Com efeito, se este fosse um motivo de justa guerra, “[...] explodiria uma conflagração universal e cada povo poderia sublevar-se contra outro povo e, com o pretexto de uma cultura superior, submeter os outros ao seu domínio”.

Em breves palavras: os índios não são inferiores; e uma pretensa superioridade, ainda que manifesta, não justifica a submissão violenta através da guerra, se justificasse, o pretexto da superioridade resultaria numa “conflagração universal” de guerras de submissão.

Segundo Tosi, ao argumento sepulvedano da justa causa fundado nos pecados contra a natureza cometidos pelos índios (sacrifício, canibalismo e homossexualidade) assim responde Las Casas¹⁵⁷:

[...] não existe nenhuma jurisdição sobre aqueles infiéis que não moram nos reinos cristãos e possuem os seus próprios senhores”, como é o caso dos índios, que nunca conheceram o evangelho de Cristo e nunca conduziram guerras contra os cristãos, nem ocuparam seus territórios, não oferecendo assim justo motivo de guerra aos espanhóis; finalmente, não sendo súditos das potências cristãs, não podiam ser castigados pela Igreja nem pelo Imperador por nenhum delito, por atroz que fosse.

É muito interessante o fundamento da ausência de jurisdição para rechaçar o argumento de Sepúlveda dos pecados contra a natureza, pois ao utilizá-lo Las Casas reconhece a autonomia política dos povos nativos face à Europa. Ademais, ao reconhecer que os nativos nem se quer tinha conhecimento do evangelho o humanista espanhol afasta qualquer possibilidade de julgamento destes com base nos preceitos da Bíblia.

¹⁵⁶ TOSI, GIUSEPPE. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América** v. 5, n.5. João Pessoa: Verba Juris, 2006. p. 294.

¹⁵⁷ Idem. p. 295.

Quanto ao argumento da defesa das vítimas inocente, Las Casas o responde reiterando a falta de jurisdição por parte dos países europeus para a responsabilização dos índios, mas a esse, segundo Tosi, acrescenta elemento ainda mais enfático¹⁵⁸:

[...] o fato de que, com o pretexto de salvar vidas inocentes, a guerra dos conquistadores fez muito mais vítimas das que se pretendia salvar. Assim, o remédio se revelou muito pior que a doença que queria curar, recorrendo ao argumento jurídico do "entre os males, o menor" (*minus malus*).

Bartolomé polidamente, porém, indomitamente, rechaça mais um dos argumentos falaciosos de Sepúlveda.

Segundo Tosi, Las Casas ainda mais aguçadamente¹⁵⁹:

[...] recorre também a argumentos de tipo antropológico-culturais muito originais para a época. A violência, afirma, não é um instrumento capaz de erradicar tais práticas porque elas são expressões de uma cultura tradicional milenária e encontram a sua justificação na autoridade dos homens mais sábios e influentes. Os sacrifícios humanos não manifestam um estado selvagem e primitivo, mas uma concepção de Deus e da religião que se encontra também em alguns povos civilizados da Antigüidade e da qual existem rastros inclusive na Bíblia (o sacrifício de Abraão, por exemplo). Eles são uma forma de religiosidade, porque os indígenas oferecem a Deus o que ter de mais querido, ou seja, a própria vida, atitude que pode mudar somente com métodos pacíficos até que se demonstre com argumentos e fatos a superioridade da religião cristã.

Sem dúvidas era um homem de genialidade e sensibilidade ímpares. É impressionante a postura dialogal assumida pelo mestre espanhol. Ele vai a fundo na tentativa de compreensão da práticas culturais dos nativos, negando nos sacrifícios qualquer barbárie ou primitividade, pelo contrário, demonstra que tal prática denota uma forma em especial de relação com Deus empreendida em determinadas religiões, e que pode ser encontrada até mesmo nos primeiros proscritos bíblicos.

Já no tocante ao quarto e último argumento sepulvedano, o da necessidade, ainda que pela força, da predicação do evangelho aos índios para que a estes reste garantida a salvação divina. Las Casas, conforme as palavras de Tosi, assim contra argumenta¹⁶⁰:

[...] isso é contrário à doutrina evangélica e à prática da Igreja [...] o único modo legítimo e eficaz para pregar o evangelho é o pacífico. À Sepúlveda, que havia elaborado uma exegese "belicista" a partir da parábola do banquete nupcial, Las Casas responde que o sentido das parábolas não pode ser somente o literal, mas também o espiritual e que, o *compelle intrare* se refere à força misteriosa e poderosa que só Deus pode exercer sobre as pessoas para conduzi-las à salvação; assim também Santo Tomás o havia interpretado.

¹⁵⁸ TOSI, GIUSEPPE. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América** v. 5, n.5. João Pessoa: Verba Juris, 2006. p. 296.

¹⁵⁹ Idem. p. 297.

¹⁶⁰ Idem. p. 297.

Ora, somente os meios pacíficos de pregação do evangelho coadunam-se com as pregações da religião cristã. Ademais, como acertadamente denota Bartolomé, a parábola do banquete nupcial (assim como qualquer parábola bíblica) não deve ter sua interpretação restringida ao nível literal.

Contudente é a visão de Carla Forti acerca da posição de Las Casas ante o ato da “conquista”:

Não sobra, para a coroa espanhola nas Índias, outra coisa senão o dever de uma pregação que os índios não são obrigados a escutar e tampouco a permitir que seja realizada. Em suma, se seria vão procurar a passagem em que Las Casas o proclame, não é arbitraria a conclusão de que, para ele, os espanhóis deviam ir embora do Novo Mundo: como foi inequivocavelmente injusta a guerra de conquista, assim é inevitavelmente injusto o domínio adquirido¹⁶¹.

Como já asseverado, Las Casas chegou mesmo a pregar que a única guerra justa possível de ser empreendida no solo das Américas era a guerra de defesa dos indígenas contra as injustas e bárbaras agressões perpetradas pelos cristãos. Neste sentido, é absolutamente impressionante a defesa executada pelo grande humanista espanhol em seu último “Memorial” escrito em 1556, poucos dias antes de sua morte, dirigido ao Rei Felipe II e lido ante o “Conselho das Índias”¹⁶²:

E resolviendo lo que en esta materia entiendo probar son las siguientes conclusiones: La primera, que todas las guerras que llamaron conquistas fueron e son injustísimas e de propios tiranos. La segunda, que todos los reinos e señoríos de las Indias tenemos usurpados. [...] La quinta, que el Rey, nuestro señor, que Deus prospere e guarde, con todo quanto poder Deus le dio, no pude justificar las guerras e robos hechos a estas gentes, ni las dichos repartimientos o encomiendas, mais que justificar las guerras e robos que hacen los turcos al pueblo cristiano. [...] La octava, **que las gentes naturales de todas las partes e cualquiera de ellas donde habemos entrado en las Indias, tienen derecho adquirido de hacernos guerra justisima e raernos de la haz de la tierra, e este derecho les durará hasta el día del juicio [sic]**¹⁶³.

Percebe-se aqui, com inteireza, e no sentido a que essa tese se propõe, que o paradigma lascasiano antecipa em mais de 500 anos o que viriam a ser as perspectivas transmodernas e descoloniais.

Bartolomé identifica a insustentabilidade de um projeto moderno edificado à base de um discurso totalizante, demonstrando que o mito da modernidade fundado na pretensa

¹⁶¹ A.,Huerga. **Bartolomé de las Casas. Vida e obras.** In: TOSI, GIUSEPPE. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América** v. 5, n.5. João Pessoa: Verba Juris, 2006. p. 312-313.

¹⁶² TOSI, Giuseppe (org.). **Direitos humanos: história, teoria e prática.** João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 2005. p. 314.

¹⁶³ A.,Huerga. **Bartolomé de las Casas. Vida e obras.** In: TOSI, Giuseppe (org.). **Direitos humanos: história, teoria e prática.** João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 2005. p. 314.

superioridade da civilização europeia não passa de uma subversão da realidade demagogicamente dissimulada pelo malfadado discurso inaugurado por Sepúlveda.

O nobre humanista espanhol com demasiada perspicácia elimina um por um dos falaciosos argumentos elencados por Sepúlveda em prol da guerra justa de “conquista” contra os índios. Assim, deslegitima o uso de qualquer espécie de violência por parte dos europeus contra os índios.

Ao arrepio dos anseios do capitalismo nascente, Bartolomé invalida o argumento de que seriam os nativos culpados por sua própria “imaturidade”. Restabelece aos devidos lugares vítimas e inocentes do “choque” do novo mundo e a partir daí assevera que a única conduta racional a ser tomada no seio da comunidade de argumentação nativo-europeu é o diálogo desde os preceitos do amor ao próximo, tão caros a religião cristã.

Propõe, portanto, uma inversão no discurso moderno. Este abandonaria os devaneios de isomorfizar a modernidade à imagem e semelhança do homem europeu para, desde o fundamento de que todos os homens foram feitos à imagem e semelhança de Deus, através da alteridade reabilitar a subjetividade do Outro.

Inaugura, pois, os desígnios de uma razão alteral. Uma razão que passaria a ser o novo núcleo do projeto da modernidade e verdadeiramente viabilizaria a real emancipação social. Desde a alteridade, o diálogo pleno transformar-se-ia em verdadeira ferramenta trans-sistemática de comunicação entre as mais diversas subjetividades.

Eis que aqui se aclara afinidade do pensamento lascasiano não só com a concepção da transmodernidade, mas também com a chamada “hermenêutica diatópica” de Santos¹⁶⁴.

Eis que uma razão alteral fundada no preceito cristão da caridade maximiza a própria concepção de alteridade. Não se resume ao se por no lugar do Outro, pressupõe entrega efetiva à relação. Nenhum anseio de estabelecimento de poder ou dominação. Vontade liberta de vícios. É doar-se ao Outro. É o humanismo em sua plenitude¹⁶⁵.

Ao propor a reabilitação da subjetividade do Outro, Las Casas acaba por estabelecer a condição de possibilidade de libertação do “eu” europeu de sua jornada narciso-solipsista de dominação.

Ele foi o primeiro “descolonial”, pois, pregou o não-colonialismo enquanto ainda era possível. Hoje só nos resta “descolonizar” o colonizado. Eliminar o processo e tentar reverter seus efeitos.

¹⁶⁴ Nesse sentido, ver: SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 2011. p. 29 e seguintes.

¹⁶⁵ Nesse sentido, ver: citação 154.

A razão alteral descoisifica, “re-humaniza” o Outro (trás de volta à vida o Tu) ao mesmo passo erigi o “eu” europeu ao Eu da liberdade. Restabelece-se a plenitude ontológica fundada na plena relação da palavra princípio Eu-Tu.¹⁶⁶

No viés da práxis a concepção lascasiana, sobretudo a da guerra justa, denota franca afinidade com as propostas do pensamento descolonial. Ora, ao recusar a legitimidade do processo de “conquista” empreendido pela Europa, Bartolomé revela-se o primeiro descolonialista. Rechaçou a proposta colonial quando esta lançava as suas bases.

Las Casas, assim como os o pensadores descoloniais, fundamentou sua tese humanista desde a exterioridade, desde a primeira periferia colonial europeia. Deslegitimando o mito da modernidade, Bartolomé nega a existência de um “centro” e prega uma contra argumentação – essencialmente humanista – fundada na reabilitação da subjetividade do Outro excluído pelos “conquistadores” (que representam o primeiro momento prático do processo de colonização).

É sim Bartolomé um ensaísta do pensamento descolonial: o descolonial no não-colonial.

É imerso neste pensamento que Bartolomé incisivamente afirma a ausência de jurisdição das autoridades europeias (sejam seculares ou sacras) no solo das Américas. Ora, a mais de quatro séculos, pois, já defendia a necessária autonomia política dos povos nativos. Autonomia que hodiernamente, já em tempos de nossa América Latina, poucos têm coragem defender (falamos, é claro, da autonomia política real)¹⁶⁷.

Tomemos a liberdade de dizer mais, um descolonial incisivo e radical, indômito, pois, como já colacionado:

[...] que las gentes naturales de todas las partes e cualquiera de ellas donde habemos entrado en las Indias, tienen derecho adquirido de hacernos guerra justisima e raernos de la haz de la tierra, e este derecho les durará hasta el día del juicio [sic]¹⁶⁸.

“Até o dia do juízo final”!

¹⁶⁶ Nesse sentido, ver: citação 142.

¹⁶⁷ Nesse sentido, ver: citação 156.

¹⁶⁸ A.,Huerga. **Bartolomé de las Casas. Vida e obras.** In: TOSI, Giuseppe (org.). **Direitos humanos: história, teoria e prática.** João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 2005. p. 314.

CAPÍTULO 5 OS DIREITOS HUMANOS NO PARADIGMA DESCOLONIAL: DA TOTALIDADE À ALTERIDADE

Início com as afiadas palavras de Santos¹⁶⁹:

Com matizes vários, é o paradigma de Sepúlveda que ainda hoje prevalece na posição ocidental sobre os povos ameríndios e os povos africanos. Apesar de expulsa das declarações universais e dos discursos oficiais é, contudo, a posição que domina as conversas privadas dos agentes do Ocidente no Terceiro Mundo, sejam eles embaixadores, funcionários da ONU, do Banco Mundial ou do Fundo Monetário Internacional, cooperantes, empresários, etc. É esse discurso privado sobre pretos e índios que mobiliza subterraneamente os projetos de desenvolvimento depois enfeitados publicamente com declarações de solidariedade e direitos humanos.

Em que pese a lucidez do pensamento de Santos, pensadores há que acreditam na perfeição sistemática dos direitos humanos.

Neste sentido caminha Bobbio, que nos assevera¹⁷⁰:

[...] o problema grave do nosso tempo, com relação aos direitos do homem, não era mais o de fundamentá-los, e sim o de protegê-los [...] não se trata de saber quais e quantos são estes direitos, qual é a sua natureza e seu fundamento, se são direitos naturais ou históricos, absolutos ou relativos, mas sim qual o modo mais seguro para garanti-los [...].

Ainda mais veemente em sua posição, o pensador italiano afirma¹⁷¹:

[...] Mas, quando digo que o problema mais urgente que temos que enfrentar não é o problema do fundamento, mas o das garantias, quero dizer que consideramos o problema do fundamento não como inexistente, mas como – em certo sentido – resolvido, ou seja, como um problema com cuja solução já não devemos mais nos preocupar. Com efeito, pode-se dizer que o problema do fundamento dos direitos humanos teve sua solução atual na Declaração Universal dos Direitos do Homem aprovada Assembléia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948.

Será mesmo que a questão do fundamento dos direitos humanos não se afigura mais como um problema aos nossos dias?

É dizer então que um conjunto de preceitos eminentemente centro-ocidentais são a solução para os mais diversos entraves humanos desencadeados nos seios das mais diversas culturas e concepções de mundo?

Segundo Bobbio sim, pois:

¹⁶⁹ SANTOS, Boaventura de. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. Coleção para um novo senso comum; v.4 -3ª ed.- São Paulo: Cortez, 2010. p. 188.

¹⁷⁰ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. -8ª Ed.- Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 25.

¹⁷¹ Idem. p. 26.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos pode ser acolhida como a maior prova histórica até hoje dada do *consensus omnium getium* sobre um determinado sistema de valores. [...] pela primeira vez um sistema de direitos fundamentais da conduta humana foi livre e expressamente aceito, através de seus respectivos governos, pela maioria dos homens que vivem na terra¹⁷².

O erro de Bobbio inicia-se quando não leva em conta que a maioria esmagadora das democracias do mundo só o são em sentido formal, a real participação dos cidadãos em “seus” governos resume-se ao voto, o que, sabemos, nos países periféricos é instrumento inócuo e manobrável pelas elites minoritárias que travestidamente costumam controlar estes países.

É dizer: em terra de democracia formal as condutas governamentais quase nunca representam a vontade do povo.

Pelo que, falar que a “maioria dos homens que vivem na terra” “livre e expressamente” aceitaram a Declaração Universal sobredita ou é forçar um argumento falacioso, ou é insípida inocência quanto à falácia.

Ademais, sabe-se que dissociar da concepção jurídica os aspectos axiológicos afetos à realidade concreta é anacronizar a aptidão jurídica, logo, retirar da seara jurídica as influências político-econômicas é aniquilar qualquer possibilidade de real justiça.

Ora, atrelar a necessidade e importância da Declaração Universal de Direitos Humanos ao fato de a maioria dos “governos” do mundo a terem reconhecido é, esquecendo-se nossa crítica acima, no mínimo, dar crédito a um dado modelo sem ponderar que boa parte dos países que o reconhecem foram político-economicamente cooptados para fazê-lo.

É cinismo demagogo ou muita inocência.

Nas letras de Tosi¹⁷³:

[...] Não podemos deixar de nos perguntar por que a sociedade moderna, que provocou um desenvolvimento histórico das forças produtivas inédito e que teve o mérito de colocar a centralidade dos direitos do homem, não foi capaz de cumprir as promessas solenemente feitas? Como afirma, com muita eficácia, Henrique Cláudio de Lima Vaz: O paradoxo da contemporaneidade é o paradoxo de uma sociedade obsessivamente preocupada em definir e proclamar uma lista crescente de direitos humanos, e impotente para fazer descer do plano de um formalismo abstrato e inoperante esses direitos e levá-los a uma efetivação concreta nas instituições e nas práticas sociais.

A grande pergunta é: será mesmo a sociedade impotente e obsessivamente formalista quando da operacionalização dos direitos humanos?

¹⁷²BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. -8ª Ed.- Rio de Janeiro: Elsevier. 2004. p. 27.

¹⁷³TOSI, GIUSEPPE. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América** v. 5, n.5. João Pessoa: Verba Juris, 2006.p. 36.

Não será o verdadeiro obstáculo ao avanço e implemento dos direitos humanos o discurso moderno-totalizante idealizado por Sepúlveda em Valladolid e o seu atuar “subterrâneo” nas instituições e institutos de direitos humanos?

Como já dito muitas outras vezes neste trabalho, Valladolid foi essencialmente o momento de uma escolha. A majestosa defesa aos nativos executada por Las Casas pode ter se sagrado vencedora da disputa, mas materialmente foi o discurso de Sepúlveda que se sacralizou como o discurso da modernidade enquanto projeto prático.

Escolheu-se a modernidade-totalizante.

Então será mesmo que devemos largar mão da fundamentação dos direitos humanos, deixando-a a cargo de um único documento cujos preceitos representam essencialmente os valores dos países centro-ocidentais?

Não! Não só porque é inaceitável se elevar um determinado grupo de valores ao status de valores humanos universais enquanto os meios de escolha destes valores não se derem através da efetiva participação de todos os grupos humanos. Mas, essencialmente, “não” porque largar mão da fundamentação dos direitos humanos é ideia imensamente absurda.

Ora, como criação social – e talvez a mais relevante, pois voltada, sobretudo, à proteção da vida humana – os direitos humanos devem ser essencialmente influenciados pelas mudanças ocorridas no seio das mais diversas realidades sociais.

E mais, pelo papel fundamental que desempenha no resguardo do núcleo essencial da humanidade – a dignidade humana! – são justamente os direitos humanos que devem guardar a relação mais íntima com a própria fundamentação.

O anacronismo entre a realidade social e os direitos humanos representa um dos maiores ricos à perpetuação da existência humana.

A crença de que a DUDH representa “a solução” para a fundamentação dos direitos humanos representa claro exemplo da influência do mito da modernidade e sua pretensa ideia de que as civilizações centro-ocidentais são a melhor referência possível para o sistema-mundo.

É a consubstanciação da “superioridade modelo” no cerne da concepção de direitos humanos. O discurso sepulvedano de superioridade civilizacional incrementa, ao longo dos mais de 500 anos de prática incursa no cerne do sistema de capital, sua capacidade dissimulatória às raias de uma sutileza que permite que as subversões da realidade atinjam um patamar praticamente imperceptível.

É bem verdade que, diferente dos tempos de Valladolid, na complexidade da realidade hodierna o cerne do debate dos direitos humanos vai muito além do que era o “choque” nativo-europeu.

Mas um elemento específico presente tanto naqueles tempos idos como nos nossos possibilita um íntimo diálogo entre os distintos momentos: a negação.

A modernidade totalizante – seu mito e seu projeto – continuam em plena atividade. Ela pulsa nos “discursos privados” que permeiam as promessas de “mudança” e “modernização da sociedade”.

O discurso sepulvedano segue sendo o mecanismo nuclear de atuação dos países centro-ocidentais. É neste sentido que a primeira década do novo milênio assistiu ao renascer da concepção sepulvedana de “guerra justa”:

Com efeito, há quem defenda, como fazia Sepúlveda, a "guerra santa" em nome de Deus contra o mal, para defender os valores dos *sapientiores* sobre os novos bárbaros, ou para pôr fim aos regimes tirânicos e impor a liberdade *illis invitis*. Encontramos também quem defenda a legitimidade das guerras preventivas para obrigar (*compellere*) à democracia, da mesma maneira que para Sepúlveda o terror servia como medida preventiva para abrir o terreno à predicação da fé; ou quem, como Vitoria, defenda a necessidade de "intervenções humanitárias armadas" para salvar as vítimas inocentes dos regimes tirânicos, ou para submeter quem impeça a livre predicação e propagação do novo "verbo moderno", ou seja, a livre circulação das mercadorias promovida pela globalização¹⁷⁴.

Globalização de capitais sob o pretexto da necessidade da democracia. A democracia torna-se em nossos tempos o elemento central do mito da modernidade, o cerne da promessa de modernização. O indicador do centro-ocidente como “superioridade modelo”.

O que Bobbio não parece entender quando infravalora a necessidade de fundamentação dos direitos humanos é que a imensa dificuldade em se implementar estes direitos ao redor do mundo e a incomensurável dificuldade de garanti-los reside em um único fato: a deficiente fundamentação dos direitos humanos.

Uma fundamentação essencialmente fundada no lastro centro-ocidental do sistema mundo não pode querer-se válida em todos os cantos do mundo. Ao menos não deveria.

Os direitos humanos porque assentes no paradigma da modernidade totalizante não podem se sustentar. O centro-ocidente com seu atuar narciso-solipsista estruturou todo o sistema internacional de direitos humanos, desde sua mais remota origem, através da negação das mais diversas subjetividades que cruzaram o seu caminho.

¹⁷⁴ TOSI, GIUSEPPE. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América** v. 5, n.5. João Pessoa: Verba Juris, 2006.p. 318.

Na América Latina¹⁷⁵:

Descoberto, conquistado, colonizado, oprimido, empobrecido, marginalizado e alienado, o “homem latino-americano” vai introjetar a consciência de que “ser homem” significa ser “como o homem europeu”; e o “homem europeu” experimentado pelos latino-americanos é o homem explorador, opressor, conquistador e escravista. Por sua parte, o “homem europeu” conseguiu a alienação dos “outros homens”, sempre os considerará e tratará como “não homem”, e se apresentará como “o homem por excelência”. Como o registra Jean Poirier: “foi exatamente a mesma posição que adotaram, por muito tempo, as civilizações da Antiguidade clássica e as culturas europeias. Os ‘bárbaros’ eram rejeitados pela sociedade antiga, animalidade de linguagem apenas articulada”. Este “Homem” que não reconhece “a dignidade humana a outros homens” é o modelo antropológico prático que exporta a Europa aos povos subdesenvolvidos do Terceiro Mundo.

Não ligam para a ferida aberta no “Terceiro Mundo”, não ligam pro sangue, não ligam pro Suriname, não ligam pra Níger, não ligam pra Chade, não ligam pra Bangladesh. Coisificam, pois não morre o que não é humano. Atestam a pobreza alheia como causa para necessidade modernização, só esquecem (ou não!) que a pobreza que paira sobre o terceiro mundo tem como origem essencial a usurpação secular das hoje (seria coincidência!?) superpotências.

Vendem-nos antídoto para o veneno que mesmo inocularam.

É imerso neste contexto que Tosi nos pergunta “que diria hoje um Las Casas?¹⁷⁶”,

ao que responde:

[...] se oporia ao argumento que continua a operar por trás de todas essas motivações, ou seja, a superioridade da nossa civilização, o que justifica a imposição dos seus valores e interesses, inclusive com a força: “Se isto fosse um motivo válido - repetiria - se iniciaria uma conflagração universal e cada povo poderia se sublevar contra outro e, com o pretexto de possuir uma cultura superior, submetê-la ao seu domínio”¹⁷⁷.

O centro orbital desta tese é o da insubsistência da modernidade totalizante enquanto paradigma, e isso é ainda mais verdade quando se tendo em conta os direitos humanos. Ora, delegar o embasamento dos direitos humanos a uma ordem paradigmática fundamentalmente consubstanciada na negação das subjetividades não alinhadas ao centro-ocidente é contradição em termos.

É delegar os direitos humanos a uma ordem sobremaneiramente tendente ao desumano.

¹⁷⁵ FLORES, Alberto Vivar. **Antropologia da libertação latino-americana**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. p. 20.

¹⁷⁶TOSI, GIUSEPPE. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América** v. 5, n.5. João Pessoa: Verba Juris, 2006.. p. 318.

¹⁷⁷ Idem. p. 319.

Abandonemos, pois, o totalizante. Abandonemos a iniquidade do discurso sepulvedano. Reacendamos a proposta de Bartolomé e reabilitemos os direitos humanos em todo o seu potencial. Evoquemos o diálogo desde a alteridade, tornando os direitos humanos a práxis da utopia.

Que Bobbio e outros nos desculpem, mas sequer haverá realmente direitos humanos antes de uma profunda fundamentação destes a partir das várias realidades antes excluídas do processo de constituição.

5.1 A contradição dos direitos humanos sob a égide do paradigma dominante: brevíssima análise do nascimento do processo de internacionalização dos direitos humanos

A internacionalização dos direitos humanos constitui, assim, um movimento extremamente recente na história, que surgiu a partir do pós-guerra, como resposta às atrocidades e aos horrores cometidos durante o nazismo. Apresentando o Estado como o grande violador dos direitos humanos, a Era Hitler foi marcada pela lógica da destruição e da descartabilidade da pessoa humana, o que resultou no extermínio de onze milhões de pessoas¹⁷⁸.

No sentido de instrumentalizar a internacionalização dos direitos humanos a Carta das Nações Unidas foi elaborada pelos representantes de 50 países presentes à conferência internacional que se reuniram em São Francisco (EUA) entre 25 e 26 de junho de 1945¹⁷⁹.

Buscava-se ante a memória dos horrores do nazismo a extirpação de toda sorte de condutas atroztes do seio da humanidade. Neste sentido, a Carta das Nações Unidas foi unanimemente aprovada em 25 e assinada em 26 de junho. A Polônia, que não foi representada na conferência, logo assinou a Carta, tornando-se o 51º Estado membro fundador¹⁸⁰.

O preâmbulo da Carta das Nações Unidas nascia com esta redação¹⁸¹:

Nós, os povos das nações unidas, resolvidos a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e **a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano**, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob

¹⁷⁸ PIOVESAN, Flávia. Direitos humanos e o direito constitucional internacional. – 11ª ed. – São Paulo: Saraiva, 2010. p. 122.

¹⁷⁹ONU Brasil. UNIC- United Nations Information Centre - Rio de Janeiro. **A história da organização**. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/conheca-a-onu/a-historia-da-organizacao/>> Rio de Janeiro. Acesso em: 14 de out. 2011>.

¹⁸⁰ HREA. – Human rights education associates. **O Sistema dos Direitos Humanos das Nações Unidas**. Disponível em: < http://www.hrea.org/index.php?doc_id=439 > Acesso em: 15 de set. 2011

¹⁸¹ UNIC. Carta das Nações Unidas e estatuto da corte internacional de justiça. Rio de Janeiro, 2001. Disponível em:<http://www.unicrio.org.br/img/ CartadaONU_VersoInternet.pdf>Acesso em 11 de set. 2011.

as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla [...] (CNU, preâmbulo, citação 3) (grifos nossos).

Em 26 de junho assina-se o instrumento constitutivo da Organização das Nações Unidas. É o início da luta contra as atrocidades e males da guerra e pela perpetuação da paz. No dia 6 “Little Boy” e no dia 9 “Fat Man” (de agosto) são lançadas, respectivamente sobre Hiroshima e Nagasaki. Os norte-americanos reafirmaram sua “fé na dignidade e no valor do ser humano” através do assassinato de centenas de milhares de vítimas civis.

Segundo estudos do historiador Barton. J. Bernstein, fundado na análise direta de documentos de época¹⁸², o Japão seria derrotado pelos meios convencionais até novembro de 1945, o que denota nos ataques o sentido essencialmente político de demonstração do poderio bélico norte-americano.

Neste sentido¹⁸³:

Os bombardeios sistemáticos e arrasadores de cidades, tanto na Alemanha quanto no Japão, e as bombas sobre Hiroshima e Nagasaki atestam uma mudança profunda na relação entre moralidade e guerra nos Estados Unidos, que antes não admitiam a intencionalidade da morte maciça de civis. A experiência Americana mostra, assim, a oposição irreduzível e os conflitos imanentes entre necessidade estratégica e moralidade no uso da bomba atômica ou de qualquer outro artefato nuclear. O terror causado pela explosão atômica é de tal forma potencializado que é chocante diante dos valores fundamentais que orientaram a formação dos Estados Unidos e os princípios do humanismo universal.

É assim, pois, que o processo de internacionalização dos direitos humanos inicia sua trajetória. É na contradição nefasta entre a assinatura da Carta das Nações Unidas e o terror à Hiroshima e Nagasaki.

Foram cerca de cento e quinze mil mortes instantâneas. Duzentas mil mortes subsequentes. Mais de cem mil feridos. E a herança de doenças, deformações e mortes posteriores devido à radiação¹⁸⁴.

Centenas de milhares de pessoas incineradas em segundos.

É esse o primeiro passo da internacionalização dos direitos humanos.

¹⁸² ARAÚJO, Braz. **Hiroshima e Nagasaki: paradoxos da estratégia**. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/26/07-braz-100.pdf>> p.76. Acesso em 16 de set. 2011

¹⁸³ Idem. p. 78.

¹⁸⁴ BIGELE, Alexandre. **Primeiro ataque atômico da história encerrou a 2ª Guerra**. Disponível em: <<http://educacao.uol.com.br/historia/hiroshima-primeiro-ataque-atomico-da-historia-encerrou-a-2-guerra.jhtm>> Acesso em: 19 de set. 2011.

Reafirmemos: o paradigma moderno totalizante não se sustenta. Direitos humanos não são possíveis sob ótica deste paradigma.

É neste mesmo fluxo, maléfico desde sua origem, que as promessas incursas nas declarações internacionais de direito do pós-guerras eram convenientemente esquecidas. Mesmo pelos países que as idealizaram. Não parecia contraditório aos grandes ideólogos do sistema internacional de direitos humanos, por exemplo, preconizar a necessidade do pleno gozo dos direitos civis e políticos e financiar regimes de exceção.

Apenas em nossa América Latina, os Estados Unidos estão diretamente relacionados com a instalação de regimes ditatoriais em: El Salvador, ditaduras entre 1931 e 1944, de 1960 a 1967 e de 1969 até 1979. Panamá, de 1968 a 1981 e de 1983 a 1989. República Dominicana, de 1930 a 1960, de 1960 a 1961, de 1963 a 1965 e de 1965 a 1978. Haiti, de 1946 a 1950, de 1956 a 1986 e de 1987 a 1990. Guatemala, de 1954 a 1965 e de 1970 a 1985. Nicarágua, 1936 a 1979. Suriname em 1980. Granada em 1983. Venezuela 1908 a 1935, de 1936 a 1945 e de 1949 até 1958. No Equador, 1963 a 1968 e de 1972 a 1979, no Peru de 1968 a 1980 e de 1992 a 2001. No Uruguai de 1972 a 1984. Na Bolívia, 1952 a 1964, 1965 a 1966, 1969 a 1970 e de 1971 a 1982. No Paraguai, de 1940 a 1947 e de 1954 até 1989. Na Argentina, de 1966 a 1973 e de 1976 a 1984. No Chile de 1973 a 1990¹⁸⁵.

Na Guatemala foram cerca de 120.000 mortos¹⁸⁶, a maioria civis e opositores. No Chile, o golpe, na curiosa data de 11 de Setembro de 1973, arquitetado pela CIA teve direito a *marines* norte-americanos e bombardeios ao Palácio presidencial La Moneda e à residência do presidente Allende. Instala-se a sanguinolenta ditadura de Pinochet que perdura até 1990¹⁸⁷.

No Brasil¹⁸⁸:

No Brasil, após um curto governo nacionalista, que tentou fazer uma tímida reforma agrária e algumas nacionalizações, foi organizado um golpe militar em 1964, também com participação e supervisão da CIA, do Departamento de Informação do Pentágono (Cel. Vernon Walters), da embaixada dos EUA (embaixador Lincoln Gordon) e de apoio militar estratégico dos EUA (na operação Brother Sam), que chegaram a enviar um porta-aviões (o Forrestal), um porta-helicópteros, 6 destróieres, esquadrilhas de caças, petroleiros e 100 toneladas de armas leves para apoiar o golpe. Caso a população resistisse ao golpe, as tropas estadunidenses

¹⁸⁵ OLIVEIRA, Lucas Kerr de. **Democracia terrorista – um histórico do imperialismo nos Estados Unidos** <Disponível em: <http://www.cacos.ufpr.br/textos1.htm>> 2002. p. 04-09. Acesso em: 4 out. 2011.

¹⁸⁶ Neste sentido, em junho deste de ano de 2011 o jornal O Globo noticiou a prisão de mais uma general relacionado com o verdadeiro genocídio praticado no período de ditadura militar. Segundo o jornal, o regime deixou mais de 200.000 (duzentos mil) mortos e desaparecidos no país. <http://oglobo.globo.com/mundo/guatemala-prende-general-acusado-de-genocidio-2874278>

¹⁸⁷ OLIVEIRA, Lucas Kerr de. **Democracia terrorista – um histórico do imperialismo nos Estados Unidos** <Disponível em: <http://www.cacos.ufpr.br/textos1.htm>> 2002. p. 08-09. Acesso em: 4 out. 2011.

¹⁸⁸ Idem. p. 09.

desembarcariam no país. A ditadura militar no Brasil durou até 1984, mas somente em 1989 voltaram a ocorrer eleições diretas.

Das incinerações humanas naquelas duas cidades do Japão aos assassinatos nas mais variadas cidades de nossa América Latina, evidencia-se, não a mera necessidade de incremento das garantias protetivas do sistema internacional de direitos humanos como preconiza Bobbio, mas a incongruência entre os compromissos assumidos nas várias cartas de direitos humanos e a conduta material empreendida pelos principais idealizadores deste sistema.

5.2 A garantia da subsistência no fundamento dos direitos humanos desde o descolonial

Eis que para que o homem passe a ser verdadeiro sujeito de sua história, para que desde a periferia a subjetividade negada oponha-se ao seu negador e resgate seu próprio referencial ontológico¹⁸⁹:

É preciso começar pela constatação do primeiro pressuposto de toda existência humana, de toda história portanto, a saber, a pressuposição de que os homens precisam estar em condições de viver para poder ‘fazer história’. Para viver, portanto, é preciso comer e beber, habitar e vestir e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico, portanto, é a produção dos meios que satisfaçam suas necessidades, a produção da própria vida material; e é este ato histórico, condição básica de toda história, que hoje, como há mil anos, todos os dias e todas as horas, precisa ser realizado para manter o homem com vida.

O resgate da dignidade enquanto regaste das condições mínimas de subsistência é o elemento nuclear dos direitos humanos desde a alteridade. É dizer, os direitos humanos desde sua ressignificação descolonial tem como base fundamental a garantia das condições mínimas de vida ao sujeito negado. Mortos não lutam pela reabilitação (libertação) do seu status ontológico, tampouco por seus direitos.

Eis que o primeiro passo dos direitos humanos no paradigma descolonial evidencia a distância desumana que a totalidade imprimiu entre as realidades negadas e o pretense centro do sistema mundo.

A periferia enquanto realidade exteriorizada encontra o seu primeiro desafio no desafio de sobreviver. O “opor-se a negação” já inicialmente revela seu primeiro percalço: viver na negação é para a grande maioria da humanidade lutar para sobreviver.

¹⁸⁹ MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. In: FLORES, Alberto Vivar. **Antropologia da libertação latino-americana**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. p. 40.

A base fundamental da modernidade alteral está, portanto, na garantia dos meios de sobrevivência. Mas não nos enganemos, pois tal tarefa, para ser possível, deve indissociar-se das ações afirmativas da subjetividade, ou seja, daquelas ações em prol da afirmação do referencial ontológico próprio da realidade excluída.

Uma transição paradigmática dos direitos humanos não pode limitar-se à fundamentação teórica de seus pressupostos. Deve sim somar a esta fundamentação uma outra, de viés prático, voltada ao confronto material das instituições perpetuadoras da realidade enquanto realidade totalizante.

A garantia da subsistência é alicerce para a afirmação da existência. O periférico apenas convergirá sua luta de afirmação acaso assegurada sua própria sobrevivência. Hoje cerca de 1 bilhão de pessoas passam fome¹⁹⁰. Daí porque guarnecer às condições mínimas de subsistência deve ser a primeira preocupação dos direitos humanos desde a alteridade.

É dizer, os direitos humanos têm como fundamento, na virada paradigmática descolonial, a persecução das condições de subsistência para todo e qualquer homem no mundo.

Nesse sentido, toda instituição atuante no mundo que negue ao homem seu direito de subsistir deve ser veementemente enfrentada e combatida. Eis que a primeira dissimulação da realidade (perpetrada pelo discurso da modernidade totalizante) que deve ser atacada pelos direitos humanos desde o descolonial é aquela de que pobres, miseráveis e oprimidos são meros acidentes do percurso desenvolvimentista e que todos estes serão salvos no dia em que o sistema político-econômico atingir sua plenitude.

Esta hipocrisia não é de maneira nenhuma aceita pelo descolonial. A consciência periférica desde alteridade deve compadecer-se com toda usurpação da dignidade humana estabelecida pelo centro opressor. A alteridade desde o amor ao próximo nos leva ao lugar do mendigo, ao lugar do negro, ao lugar do índio, ao lugar da mulher, ao lugar do homossexual. Compadecemos das dores destes porque passamos a amá-los.

Passaremos a sentir as feridas neles abertas como feridas nossas. Em verdade perceberemos que as feridas neles são feridas em nós. São feridas na humanidade. Não aceitaremos, pois, discursos que relembram os problemas de nosso mundo à conjuntura política ou à conjuntura econômica, esperando destas a solução.

¹⁹⁰ É o que Secretário Geral das Nações Unidas, Ban Ki-moon, estabelece como uma das terríveis contradições do mundo. Segundo o Secretário, em que pese a muita comida no mundo hoje, dos já 7 bilhões de indivíduos no mundo um bilhão deles passam fome. Nesse sentido ver: <http://www.onu.org.br/bebe-sete-bilhoes-nasce-em-mundo-de-contradicoes-diz-secretario-geral/>. Acesso em: 1 nov. 2011.

O descolonial evidencia as múltiplas realidades negadas na materialidade do dia a dia hodierno. Evidencia os muitos sofrimentos e opressões e por isso renega as declarações formais de igualdade. Rejeita o comodismo. Repugna aos que, hipocritamente, afirmam ser de entes ficcionais os problemas do mundo.

Eis que a garantia das condições de subsistência humana é princípio da confluência descolonial pelos direitos humanos. Não podia ser diferente, pois os meios de subsistir remetem ao cerne da dignidade humana. Nesse sentido, a luta dos necessitados, dos sub-humanizados, é das mais legítimas lutas empreendidas desde a periferia do sistema-mundo.

Desde o paradigma descolonial o homem negado deve fazer de sua realidade (paciente da negação) substrato para a libertação. Mas não só a sua realidade. Desde a alteridade, a subjetividade negada transpõe-se para a realidade do Outro, momento este em que não só tal subjetividade percebe o centro-ocidente como o seu maior opressor, mas, e mais importante, apercebe-se das demais realidades negadas pela modernidade totalizante. É uma múltipla conscientização das realidades acerca de sua periferização pelo centro-ocidente e a modernidade totalizante.

As relações aclaram-se. O centro-ocidente enquanto “superioridade modelo” é posto em xeque. Saliente-se que não há inimização do centro, apenas justa oposição a sua atuação enquanto agente opressor.

Descortina-se o mundo enquanto verdadeira comunidade de argumentação.

Dentro deste processo descolonial da conscientização das múltiplas realidades periferizadas, as concepções trazidas pela a filosofia da libertação e pela antropologia da libertação são fundamentais.

A investigação antropológica, por exemplo, é dos meios mais sensíveis na evidenciação da realidade oprimida e dependente, sendo, pois, a antropologia de libertação essencial embasador do pensamento descolonial em sua luta contra a condição de dependência (luta pela libertação!).

É, então, desde a antropologia de libertação¹⁹¹:

É “desde os vencidos e dominados” porque a América Latina foi incorporada à “História Universal” como vencida e dominada. É “desde a tradição dos pobres” porque os habitantes da América Latina, em sua imensa maioria, são pobres e porque eles são os que estão lutando para tomar em suas mãos as rendas de sua história. Enfim, é “desde o reverso da ‘história oficial’” porque esta tem sido

¹⁹¹ FLORES, Alberto Vivar. **Antropologia da libertação latino-americana**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. p. 39.

descoberta como “história da dominação”, isto é, em aberto conflito e enfrentamento com a história da libertação latino-americana.

É descobrindo-se enquanto oprimida, enquanto existência dominada e determinada, que América Latina percebe seu verdadeiro horizonte. Sua realidade. É a partir da percepção de seu real horizonte que o latino americano passa a enxergar as feridas de seu corpo. Mais, percebe as várias feridas de seu povo. Percebe que sangra, e não sozinho.

Percebe a pobreza, o preconceito, o paternalismo, a homofobia, o moralismo, o mal intencionado universalismo, o mal intencionado relativismo, o machismo, o racismo, o fundamentalismo. Em fim, percebe a modernidade totalizante e sua iníqua herança. Percebe a opressão e a usurpação em seus mais diversos níveis.

Percebe-se que não se é livre.

A antropologia libertária, pois, não é só alimento ao referencial teórico do marco descolonial, mas é, sobretudo, elemento difusor da práxis de libertação através do seu potencial conscientizador da subjetividade enquanto negada e relegada.

Por sua vez, na filosofia da libertação, a inquietação do ser negado, suas indagações e questionamentos servem de propulsão ao movimento da mudança. O sujeito descobre-se enquanto subjetividade negada, excluída, subjugada, dominada, oprimida. E desde desta descoberta, passa a pensar sua própria negação, sua exclusão, sua dominação, sua opressão.

Mas, desde a alteridade, este sujeito vai além. Ele não conforma o seu pensar ao pensar a sua negação, a sua opressão, seus motivos, seus causadores. Ele transpõe-se ao Outro, desloca seu pensar para as demais subjetividades. É quando pensa o Outro enquanto sujeito negado, oprimido. Percebe que a realidade não se limita aos seus próprios problemas, pelo contrário, quanto mais se amplia o horizonte e se apercebe as demais opressões, dores e feridas, mais se apreende a realidade em si.

A dimensão da realidade na alteridade se desprende da limitação do “eu”. Isto é, percebe-se que o mundo experimentado pelo “eu” não é o todo, é apenas parte dele. Na abertura ao Outro. Na transposição desde o amor ao próximo. No doar-se desde a caridade. Amplia-se o horizonte de mundo, amplia-se a realidade. Ao experimentar o mundo desde o lócus do Outro o homem percebe a dimensão alteral da realidade.

É a outridade como abertura para a realidade.

Pouco a pouco, Outro a Outro, o homem enxerga os grilhões.

Segundo Dussel¹⁹²:

La libertad se mueve en el siguiente ámbito. Como el proyecto es un poder-ser futuro, que no es todavía, puedo elegir distintos caminos para alcanzar dicho proyecto; en el fondo, ninguno de esos caminos me va a totalizar del todo, entonces quedo, un poco como decían los clásicos, “indiferente”, y me digo: “Esto es de alguna manera bueno, pero aquello lo es de otra manera.” El hombre es libre porque teniendo un proyecto futuro ninguna posibilidad lo cumple del todo. El hombre es por esencia un ser que va siendo y que nunca es del todo, ni siquiera cuando muere, porque cuando muere simplemente deja de ser, no habiendo sido completamente.

E completa Dussel¹⁹³: “La posibilidad de “todavía-no” elegir ésta o aquella posibilidad es lo que se llama libertad”.

Ser livre é poder escolher o seu projeto. Ter em mãos a potencialidade do poder-ser. O homem negado não é livre, ele não opta pelo seu projeto. Não há “poder-ser”, apenas “poder”. Poder que coage, que domina. A opressão aqui assume o viés essencial da usurpação da liberdade.

O homem negado, coisificado, é homem determinado. Determinado segundo as regras de um jogo onde é apenas peça. Ele não tem projeto, ele está no projeto. Dos exclusivos interesses dos acumuladores de capital.

Libertar é preciso.

5.3 A racionalidade de resistência superando o embate relativismo X universalismo

O embate relativismo X universalismo é em nossa posição um dos mais interessantes dentro da compleição atual dos direitos humanos, pois ao que nos parece é o mais apto a demonstrar a profunda limitação da qual estes são pacientes.

Segundo Piovesan, dito embate¹⁹⁴:

[...] retoma o velho dilema sobre o alcance das normas de direitos humanos: podem elas ter um sentido universal ou são culturalmente relativas? Essa disputa alcança novo vigor em face do movimento internacional dos direitos humanos, na medida em que tal movimento flexibiliza as noções de soberania nacional e jurisdição doméstica, ao consagrar um parâmetro internacional mínimo, relativo à proteção dos direitos humanos aos quais os Estados devem se conformar.

¹⁹² DUSSEL, Enrique. **Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana**. México: Editorial Extemporaneos, 1977. p. 27.

¹⁹³ Idem. p. 27.

¹⁹⁴ PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. – 11ª ed. – São Paulo: Saraiva, 2010. p. 153.

É dizer, a discussão relativismo X universalismo, segundo Piovesan, quando posta através dos aspectos materiais do hoje, tem no enredo da relativização ou não da ideia de soberania um de seus principais contornos.

Isto demonstra como um dos temas atualmente mais caros aos direitos humanos pode assumir uma conotação essencialmente política. Neste contexto, atraente é o fato de que o processo de internacionalização dos direitos humanos coincidentemente (será!?) convergiu com a explosão do processo de globalização de capitais.

Não é este, contudo, o sentido que ora queremos estabelecer acerca da discussão relativismo X universalismo.

Para nós, o que é mais interessante na discussão relativismo X universalismo, e aí o real sentido que desejamos empreender, é que ela é, nos contornos atuais, uma contenda falaciosa.

Ora, antes de nos perguntarmos se os direitos humanos são ou não universais devemos delinear o que são os direitos humanos. É aí que a falácia se estrutura. Presume-se um conjunto de preceitos essencialmente centro-ocidentais como “os direitos humanos”.

A questão do universalismo descamba para uma universalização. Deixa de ser: acaso os direitos humanos possuem um sentido universal? E passa a ser a onírica pretensão de universalizar um direito.

Quanto aos relativistas, Piovesan ministra-nos¹⁹⁵:

Para os relativistas, a noção de direito está estritamente ligada ao sistema político, econômico, cultural, social e moral vigente em determinada sociedade. Sob esse prisma, cada cultura possui seu próprio discurso acerca dos direitos fundamentais [...]. Nesse sentido, acreditam os relativistas, o pluralismo cultural impede a formação de uma moral universal, tornando-se necessário que se respeitem as diferenças culturais apresentadas por cada sociedade, bem como seu peculiar sistema moral.

Ainda segundo a autora¹⁹⁶:

Na ótica relativista há o primado do coletivismo. Isto é, o ponto de partida é a coletividade, e o indivíduo é percebido como parte integrante da sociedade. [...] diversamente, na ótica universalista, há o primado do individualismo. O ponto de partida é o indivíduo, sua liberdade e autonomia, para que, então, se avance na percepção dos grupos e das coletividades.

¹⁹⁵ PIOVESAN, Flávia. Direitos humanos e o direito constitucional internacional. – 11ª ed. – São Paulo: Saraiva, 2010. p.153.

¹⁹⁶ Idem. p. 154.

O universalismo vai da parte para o todo. O relativismo vai do todo para a parte. Aquele induz do indivíduo, este deduz do coletivo.

Eis que para os universalistas os direitos humanos têm seu fundamento na dignidade humana, valor inerente à condição de homem. É nesse sentido que qualquer espécie de afronta ao chamado mínimo ético irreduzível que comprometa a dignidade humana, ainda que pela cultura, deve ser considerada uma violação aos direitos humanos¹⁹⁷.

Ao que os relativistas respondem como sendo mera pretensão de universalidade fundada na arrogância do imperialismo cultural do mundo ocidental, que pretende se universalizar. A este rebatimento os universalistas contrapõem¹⁹⁸:

[...] a posição relativista revela o esforço de justificar graves casos de violações dos direitos humanos que, com base no sofisticado argumento do relativismo cultural ficariam imunes ao controle da comunidade internacional [...]. Acrescentam ainda que se diversos Estados optaram por ratificar instrumentos internacionais de direitos humanos, é porque consentiram em respeitar tais direitos [...].

A assertiva da legitimação do sistema internacional de direitos humanos fundada essencialmente no consenso dos “diversos Estados” dado aos instrumentos internacionais é deveras delicada. Já nos posicionamos acerca desta questão no início deste capítulo, mas reforçamos aqui o fato de ser sobremaneira ingênuo estruturar a legitimidade de um sistema de direitos humanos no cooptável consenso de um Estado.

Melhor que seja ingenuidade.

Relativismo X universalismo. Duas visões que acaso exacerbadas, conduzem-nos à insustentabilidade. Ora, o universalismo inexorável é inaceitável ante a complexidade cultural inerente ao todo humano. O relativismo rígido pode descambar em atrocidades mil “justificadas” pelas distinções socioculturais.

Não temperadas ambas as posições nos levam a impossibilidade do diálogo, o relativismo por fulminar com um signo inter-comunicativo entre sociedades, o universalismo por não dialogar com o diferente.

Daí a necessidade de superarmos o embate entre ambos.

É nesse sentido que Santos se encaminha¹⁹⁹:

¹⁹⁷ PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. – 11ª ed. – São Paulo: Saraiva, 2010. p. 155.

¹⁹⁸ Idem. p. 156.

¹⁹⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Uma concepção multicultural de direitos humanos**. In: PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. – 11ª ed. – São Paulo: Saraiva, 2010. p. 158.

[...] Os direitos humanos têm que ser reconceptualizados como multiculturais. O multiculturalismo, tal como eu o entendo, é condição de uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local, que constituem os dois atributos de uma política contra hegemônica de direitos humanos no nosso tempo.

Eis que para Santos a superação do embate relativo X universal se dá através de sua concepção de multiculturalismo, uma espécie de co-funcionalismo entre o global e o local oposto à concepção usual e hegemônica de direitos humanos legitimada pelos países centro-ocidentais.

Segundo o autor, o conceito de dignidade humana assume um sentido específico em cada grupo social, conceito, no entanto, em todas elas incompleto. Daí nasce a necessidade da mútua conscientização acerca destas incompletudes através de um diálogo intercultural. É este diálogo intercultural que materializaria uma visão multicultural dos direitos humanos²⁰⁰.

Joaquim Herrera Flores é ainda mais incisivo em sua proposta de superação do embate relativismo X universalismo. Para o autor:

Nossa visão complexa dos direitos baseia-se em uma racionalidade de resistência. Uma racionalidade que não nega que é possível a uma síntese universal das diferentes opções relativas a direitos. (...) O que negamos é considerar o universal como um ponto de partida ou um campo de desencontros. Ao universal há que se chegar – universalismo de chegada ou de confluência – depois (não antes de) um processo conflitivo, discursivo de diálogo (...). Falamos de entrecruzamento e não de uma mera superposição de propostas²⁰¹.

A construção do universalismo de chegada ou confluência de Joaquim Herrera Flores guarda relação com o multiculturalismo de Santos ao tentar superar o embate através de uma mescla entre o relativo e o universal. Contudo, Herrera parece-nos mais crítico quanto à necessidade (para que se tenha uma nova ordem de direitos humanos) de um processo conflitivo e discursivo.

É dizer, um processo verdadeiramente constitutivo de um sistema internacional de direitos humanos não pode partir da superposição prévia de valores como o faz o sistema internacional de direitos humanos hoje.

²⁰⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Uma concepção multicultural de direitos humanos**. In: PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. – 11ª ed. – São Paulo: Saraiva, 2010. p. 158.

²⁰¹ FLORES, Joaquín Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. In: PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. – 11ª ed. – São Paulo: Saraiva, 2010. p. 159.

Herrera Flores assim nos coloca o embate relativismo X universalismo²⁰²:

A polêmica sobre os direitos humanos, no mundo contemporâneo, centra-se, atualmente, em duas visões, duas racionalidades e duas práticas. Em primeiro lugar, uma visão abstrata, vazia de conteúdo, referenciada nas circunstâncias reais das pessoas e centrada na concepção ocidental de direito e do valor da identidade. E, em segundo lugar, uma visão localista, na qual predomina o “próprio”, o nosso, com respeito ao dos outros, e centrada na idéia particular de cultura e de valor da diferença. Cada uma dessas visões dos direitos propõe um determinado tipo de racionalidade e uma maneira de como colocá-los em prática. Visão abstrata ----- racionalidade jurídico/formal ----- práticas universalistas. Visão localista ----- racionalidade material/cultural ----- práticas particularistas.

Assim, conforme nos demonstra Herrera Flores a grande “polêmica” acerca dos direitos humanos seria a contraposição de duas visões: a abstrata (fundada na racionalidade jurídico-formal e voltada ao universalismo) e localista (fundada na racionalidade material-cultural e voltada ao particularismo).

O grande problema segundo o autor:

[...] surge, quando cada uma dessas visões passa a ser defendida apenas por seu lado, e tende a considerar inferior as demais, desdenhando outras propostas. O direito acima do cultural, e vice-versa. A identidade, como algo prévio à diferença, ou vice-versa. Nem o direito, garantia de identidade comum, é neutral; nem a cultura, garantia da diferença, é algo fechado. Torna-se relevante construir uma cultura dos direitos que recorra, em seu seio, à universalidade das garantias e ao respeito pelo diferente. Mas, isso supõe uma outra visão, que assuma a complexidade do tema que abordamos. Essa visão complexa dos direitos humanos é a que queremos desenvolver nestas páginas. Seu esquema respeita a seguinte estrutura: Visão complexa ----- racionalidade de resistência ----- prática intercultural²⁰³.

Herrera Flores sugere-nos uma cultura dos direitos que concilie a “universalidade das garantias” e o “respeito pelas diferenças”. Para tanto, reconhecendo a complexidade de sua proposta, ministra-nos a visão complexa. Alternativa à abstrata e à localista, a visão complexa seria pautada por uma racionalidade de resistência voltada à prática intercultural.

Se o universalismo centralizou-se como a proposta dos direitos humanos em seu designar centro-ocidental hegemônico, o relativismo centralizou-se como resposta contra-hegemônica dos excluídos. O maniqueísmo, contudo, assumido por cada posição impede que os direitos humanos caminhem em seu verdadeiro sentido: a proteção do homem em sua dignidade.

²⁰² FLORES, Joaquín Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/issue/view/1489>> Acesso em: 21 de set. 2011. p. 13.

²⁰³ Idem. p. 14.

Eis porque, em reversão, a visão complexa dos direitos caminha desde a periferia. O centro exclui, pois centro há somente um. O que não coincida com ele é abandonado à marginalidade. A periferia, pelo contrário, é múltipla. Na realidade, tudo é periferia se aceitamos que não há nada puro e que tudo está relacionado. O centro reverbera a solidão e violentamente domina aquilo que não é espelho, em contraposto, a periferia – em sua pluralidade – implica em convivência e consequentemente na necessidade de diálogo²⁰⁴.

Herrera Flores mostra-nos o pensamento sensível mais que necessário quando tratamos de direitos humanos: “Quanto não aprenderíamos sobre direitos humanos escutando as histórias e narrações sobre o espaço que habitamos, expressadas por vozes precedentes de diferentes contextos culturais!²⁰⁵”.

Segundo o pensador, em oposição à visão abstrata e à localista²⁰⁶:

[...] A visão complexa, em sentido oposto, assume a realidade e a presença de múltiplas vozes, todas com o mesmo direito a expressar-se, a denunciar, a exigir e a lutar. Seria como passar de uma concepção representativa do mundo a uma concepção democrática que prima pela participação e pelas decisões coletivas [...].

A visão complexa a todos permite. O bom, o importante, o melhor, comprova-se desde a periférica racionalidade de resistência. Não predeterminemos. Conquistemos. Não preguemos. Demonstremos. Como já salientamos, o universal e o relativo, cada qual, pôs-se a si numa redoma. Resultado: interrompeu-se o diálogo.

Segundo Herrera Flores, tanto as visões abstratas como as localistas abominam o contínuo fluxo de interpretações e re-interpretações. Cada uma, por seu lado, procura colocar um ponto final hermenêutico que determine a racionalidade, em suas análises e propostas²⁰⁷.

Sobre a visão abstrata e a visão formalista, o escritor oraciona-nos²⁰⁸:

Por um lado, a visão abstrata sistematiza seu “ponto final” sob as premissas de uma racionalidade formal. Ocupar-se, unicamente, da coerência interna das regras e sua aplicação geral a diferentes e plurais contextos resulta ser uma armadilha conceitual e ideológica para não nos afundarmos, para não sentirmos a vertigem da pluralidade e a incerteza da realidade e, desta forma, ser um alibi bem estruturado para as pretensões universalistas [...].

²⁰⁴ FLORES, Joaquín Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/issue/view/1489>> p. 15. Acesso em: 21 de set. 2011.

²⁰⁵ Idem. p. 16.

²⁰⁶ Idem. p. 16.

²⁰⁷ Idem. p. 16.

²⁰⁸ Idem. p. 17.

O mundo dentro das pretensões da razão formal parece cindir-se deste em que vivemos. Àquele mundo dá-se todos os contornos necessários para que a vida neste torne-se projeto ameno, assim²⁰⁹:

[...] Em última instância, o formalismo é um tipo básico de determinismo. Dado que a “estrutura” de nossa linguagem e, supostamente, de nosso pensamento está submetida a regras, deduz-se que a realidade está “estruturada” do mesmo modo. Se a realidade resiste à forma, pior para a realidade [...].

A razão formal espera do mundo imagem e semelhança sua. O modo pelo qual pensamos o mundo deve corresponder inexoravelmente ao mundo como ele é. “Se a realidade resiste à forma, pior para a realidade”. Eis que²¹⁰:

[...] A partir dessa visão abstrata e dessa racionalidade formal, o que parece significativo, unicamente, é o que pode ser “anotado” simbolicamente ou numericamente. Não se trata do problema que produz tratar de fatos sociais como coisas, e, sim, como fazer para que os fatos sociais cheguem a ser coisas. O formalismo supõe um endurecimento da realidade, capaz de permitir quantificar e “representar” em um “molde prefixado” a riqueza e a mobilidade social [...].

O formalismo petrifica os acontecimentos do mundo para com eles arquitetar um outro. Um que proteja as cabeças humanas do relento que é a fluida realidade.

Herrera Flores diferencia do seu “universalismo de chegada ou de confluência” o chamado “universalismo de partida, a priori”²¹¹:

[...] Se a realidade rege-se pelo mercado, e neste não existe mais racionalidade que a mão invisível, essa racionalidade irracional não poderá ser regida pela racionalidade racional do direito, a menos que esse cumpra a missão de “garantir”, não as liberdades e direitos dos cidadãos, mas as liberdades e direitos necessários ao mercado, à livre concorrência e à maximização dos benefícios; ou seja, todos aqueles *a priori* do liberalismo econômico e político. Estamos, pois, ante uma racionalidade que *universaliza* um particularismo: o do modo de produção e de relações sociais capitalistas, como se fosse o único modo de relação humana. A racionalidade formal culmina em um tipo de prática *universalista* que poderíamos qualificar de *universalismo de partida, a priori*, um pré-juízo ao qual deve adaptar-se toda a realidade [...].

O universalismo de partida é, pois, impositivo. Um falso universalismo. Particularismo que se pretende difundir e arraigar. É anseio de totalidade. Vontade de domínio.

Se o universalismo de partida é o fruto da visão abstrata e de sua racionalidade jurídico-formal, a visão localista e sua racionalidade material-cultural dá ensejo ao que Herrera Flores identifica como “universalismo de retas paralelas”²¹²:

²⁰⁹ FLORES, Joaquín Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/issue/view/1489>> p. 18. Acesso em: 21 de set. 2011. p. 17.

²¹⁰ Idem. p. 17.

²¹¹ Idem. p. 18.

²¹² Idem. p. 19.

Constitui uma saída para esse universalismo abstrato, reivindicar o local, o particular? Em princípio, é preciso dizer que, em consequência desse imperialismo do universal *a priori*, têm surgido vozes que exigem uma volta ao local, como reação compreensível diante dos desmandos e abusos de tal colonialismo conceitual. Entretanto, o localismo também se afoga perante a pluralidade de interpretações e, a seu modo, ainda constrói outro universalismo, um ***universalismo de retas paralelas*** que somente se encontrarão no infinito do magma das diferenças culturais [...].

Continua o autor:

[...] O “localismo” sistematiza seu próprio “ponto final” sob as premissas de uma racionalidade material que resiste ao universalismo colonialista, a partir dos pressupostos do “próprio”. Fecha-se sobre si mesmo. Resistindo a uma tendência universalista *a priori* de depreciar as “distinções” culturais, com o objetivo de impor uma só forma de ver o mundo, o localismo reforça a categoria de distinção, de diferença radical, com o que, em última instância, acaba defendendo o mesmo que a visão abstrata do mundo: a separação entre nós e eles, o despreço pelo outro, a ignorância sobre o que nos faz idênticos é a relação com os outros; a contaminação de alteridade²¹³ [...].

A diferença, negada e combatida pelo universalismo, contrapõe-se ao uno universal. Rejeita sua periferização. Centraliza-se em defesa. O localismo, sua racionalidade material-cultural, “fecha-se sobre si mesmo”. Pelo que, tal qual seu opositor, dissocia-se da realidade. Engessa-se. Se o universal prega o “Nós” apriorístico. O relativo levanta o escudo do “Eu” apriorístico. Culminam, os dois, em reducionismos da realidade.

O reducionismo do relativismo termina, pois, como um novo universalismo. O universalismo de defesa. O universalismo da diferença contrasituacionista. “O universalismo das retas paralelas”. Um universalismo que se fecha para o “em comum”. Isola-se num culturalismo desenfreado a ponto de negar os traços em comum da humanidade.

O relativismo afasta-se do diálogo por negar não a diferença, mas a semelhança. Renega a alteridade por pregar inexoravelmente a diferença. Como nos ensina Herrera Flores: “é preciso denunciar, também, que, quando o local universaliza-se, o particular inverte-se, e se converte em outra ideologia do universal²¹⁴”.

É derradeira a explanação do autor acerca de sua sistemática²¹⁵:

Por isso, nossa visão complexa dos direitos aposta por uma *racionalidade de resistência*. Uma racionalidade que não nega que é possível chegar a uma síntese universal das diferentes opções relativas aos direitos. E tampouco descarta a virtualidade das lutas pelo reconhecimento das diferenças étnicas ou de gênero. O que negamos é considerar o universal como um ponto de partida ou um campo de desencontros. Ao universal há de se chegar – ***universalismo de chegada ou de***

²¹³ FLORES, Joaquín Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência.**

Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/issue/view/1489>> p. 19-20. Acesso em: 21 de set. 2011.

²¹⁴ Idem. p. 21.

²¹⁵ Idem. p. 21.

confluência – depois (não antes) de um processo conflitivo, discursivo de diálogo ou de confrontação no qual cheguem a romper-se os prejuízos e as linhas paralelas.

O “universalismo de chegada ou de confluência” é evidente em sua proposta de construção de uma real comunidade de comunicação. A “chegada” tem em seu processo constitutivo a necessária interpolação das mais variadas acepções sociais.

Dito universalismo é muito lúcido ao demonstrar que a posição “hegemônica” dos direitos humanos, fundado essencialmente nos valores centro-ocidentais e nos auspícios da modernidade totalizante, ao se impor como necessária deseja apenas sua difusão, pois de modo algum foi um construído, de modo algum é universal.

O universalismo de chegada nos leva a reconhecer a imensa limitação do atual sistema internacional de direitos humanos e seu universalismo de partida consubstanciado nas pretensões de universalidade de instrumentos normativos como a DUDH. Ora, a Carta das Nações Unidas e seus propósitos têm em sua origem a contradição oposta no sangue de Hiroshima e Nagasaki.

Neste ínterim, a concepção do universalismo de confluência deixa-nos clara a insustentabilidade dos direitos humanos tal qual dispostos no hodierno. Ao ministrar-nos a necessidade de construirmos um universalismo do ponto de chegada através “de um processo conflitivo, discursivo de diálogo ou de confrontação no qual cheguem a romper-se os prejuízos e as linhas paralelas”, Herrera Flores está a nos propor uma alternativa ao paradigma totalizante da modernidade.

O projeto da modernidade totalizante é de toda relação com a visão abstrata, sua racionalidade jurídico-formal e sua prática universalizante. Neste contexto, a visão localista assume o papel da visão de mundo excluída e combatida que acaba, por movimento de defesa, por se fechar em si mesma, tranca-se, aprisiona-se.

Eis porque nem universalismo, nem relativismo são hoje possíveis. Ambos são projetos fundamentalistas que, ao somente crerem em si mesmos, impossibilitam aquilo de mais caro e essencial à construção dos direitos humanos: o diálogo. O verdadeiro diálogo.

O universalismo confluyente, portanto, supera o embate relativo X universal nos termos em que ele se pôs no hoje. Ao propor um universalismo de chegada Herrera Flores tem a sensibilidade de propor uma nova visão de mundo (a “complexa”), um novo paradigma. A racionalidade de resistência, desde a periferia, caminha construindo, conflito por conflito, debate por debate, um verdadeiro universal, o universal de todos, o nosso.

Do relativismo, sem qualquer contradição, num processo dialético constante, constrói-se o universal.

5.4 O amor como princípio ético universal

Amor ao próximo. Frase que hoje muitos de nós tomamos por piegas.

A racionalidade de resistência pauta sua visão complexa através do processo conflitivo, da confrontação, do diálogo, até o universalismo de chegada. Numa confluência, desde a periferia, do relativismo ao universalismo. Os direitos humanos num construído intercultural.

Certo. Mas qual deve ser a essência deste processo conflitivo-dialogal? É dizer, em que termos éticos deve se pautar o processo de contato intercultural, seus vários debates? Qual compromisso deve reger a escolha das semelhanças e a ponderação das diferenças?

A racionalidade de resistência, de fato, supera o embate do relativo X universal na conformação que este assumiu dentro da modernidade totalizante. Mas qual o compromisso ético que deve conduzir os múltiplos contatos interculturais?

O amor!

A partir de uma razão alteral, nós propomos o amor. Doar-se desde o amor caridoso, fazendo da transposição alteral o ato de entrega a realidade do outro. O reconhecimento da dignidade humana como reconhecimento da dignidade ao próximo.

É neste sentido que Leonardo Boff nos chama a atenção²¹⁶:

[...] devemos mudar. Se não mudarmos de paradigma civilizatório, se não reinventarmos relações mais benevolentes e sinérgicas com a natureza e de maior colaboração entre os vários povos, culturas e religiões, dificilmente conservaremos a sustentabilidade necessária para realizar o projeto humano aberto para o futuro e para o infinito.

E continua o pensador²¹⁷:

A saída [...] é encontrar uma nova base de mudança necessária. Essa base deveria apoiar-se em algo que fosse realmente comum e global, de fácil compreensão e realmente viável. Partimos da hipótese de que essa base deve ser ética, de uma ética mínima, a partir da qual se abririam possibilidades de solução e salvação da Terra, da humanidade [...].

²¹⁶ BOFF, Leonardo. **Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos**. Rio de Janeiro: Record, 2009. p. 17.

²¹⁷ Idem. p. 17.

Boff sugere-nos justamente uma base ética como a base mínima para a promoção das mudanças necessárias no mundo. Segundo o autor o mundo “urge por uma revolução ética mundial²¹⁸”.

Propomos, pois, aqui: o amor ao próximo como lastro essencial à revolução ética mundial!

Ora, o projeto humano²¹⁹:

[...] não pode ter como referência única o modelo de ser humano ocidental, branco, adulto, científico-técnico, cristão, secularizado, mas deve incorporar outros elementos civilizacionais, como o multiétnico, o multirreligioso, o feminino, os vários estados etários. Mas fundamentalmente deve dar centralidade à questão ética e moral, pois, como vimos, a Terra está ameaçada em seu equilíbrio ecológico (ecologia ambiental) e a maioria da humanidade sofre sob pesadas injustiças sociais (ecologia social). Importa construirmos uma civilização planetária que consiga inserir a todos, que impossibilite a bifurcação da humanidade (ecologia integral) e que mantenha unidos, conscientemente, os pólos da unidade e da diversidade como valores complementares (ecologia mental).

Vimos no decorrer deste capítulo uma série de concepções que compõem a guia central para uma neoformatação dos direitos humanos sob o horizonte paradigmático descolonial.

Concepções acerca das quais lançamos apenas os esboços, tanto pela complexidade inerente à proposta de um novo paradigma como pela necessidade de mais amadurecimento, estudo e trabalho em prol dos propósitos de nossa tese. Ademais, um trabalho monográfico de conclusão de curso é canal limitado para irmos além destes esboços.

Ante uma realidade, contudo, em que os “pensadores” muito expõem sobre os problemas do mundo e pouco se comprometem com a solução destes, esboçar é mais que o começo. Hoje, vemos livros, trabalhos científicos, palestras, ensaios, etc., todos eles repletos de constatações fáticas e teóricas acerca dos muitos males da humanidade, mas pobres de propostas de mudanças, de alternativas, de comprometimento. Quando muito, os “grandes” pensadores hodiernos esforçam-se para por abaixo as construções daqueles que se aventuraram a fazer diferente: a propor algo novo!

É assim que propomos a modernidade alteral como projeto.

O descolonial como paradigma.

A alteridade como razão.

E o amor como ética.

²¹⁸BOFF, Leonardo. **Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos**. Rio de Janeiro: Record, 2009. p. 18.

²¹⁹ Idem. p. 25.

5.5 Apontamentos finais

O descolonial descortina as antes travestidas relações de dominação e opressão coloniais, esforça-se, portanto, para aclarar periferizado e periferizante. É quando o periférico percebe-se não só como um dos excluídos, mas como um dos múltiplos excluídos.

A modernidade através de sua razão alteral materializa-se pouco a pouco através do pensar descolonial. Quando o ser no mundo põe-se no lugar do outro e sensibiliza-se com a opressão submetida àquele, ali se instala uma visão alteral do mundo. É assim que pessoa por pessoa, oprimido por oprimido, dominado por dominado, dor por dor, realidade por realidade, o projeto da modernidade alteral vai sendo posto em prática.

Neste ínterim, acreditamos que a racionalidade de resistência proposta por Herrera Flores, com inteireira, coaduna-se com o pensar descolonial e a modernidade alteral. Deste modo, em nossa sistemática, a racionalidade de resistência coloca-se como canal de atuação destes no específico embate relativismo X universalismo dos direitos humanos.

Por fim, propomos o amor ao próximo como lastro essencial a uma revolução ética mundial.

Eis que o compromisso da modernidade alteral com a outridade deve necessariamente pautar-se pelo pressuposto ético do amor ao próximo. Pois se é a alteridade que abre os canais do diálogo, é o amor que os perpetua.

CONCLUSÃO

Nos dizeres da palavra Parintintin²²⁰ *pypeka*, nós tiramos o bucho da disputa de Valladolid. Retiramos dela seu caráter descolonial. O primeiro descolonial. O descolonial entranha do ventre de nossa América. Como que em parto, de Valladolid, tiramos um filho. Um paradigma, o descolonial. O pai: Bartolomé de Las Casas. O pai dos descoloniais. Descolonial, como vimos, no não colonial.

O primeiro passo. Presenciamos a insustentabilidade do paradigma dominante moderno. Desde o epistêmico, por sua cisão da realidade. A modernidade totalizante isomorfiza o conhecimento científico através do julgo da racionalidade cognitivo-instrumental.

Se o pilar da emancipação descrito por Weber antes abarcava também as artes (racionalidade estético-expressiva) e o composto ética / direito (moral prática), ao cabo da modernidade totalizante o pilar é reduzido à ciência, ao científico. É o que, como aprendemos, Santos chama de hipercienfização do pilar da emancipação.

No outro pilar da modernidade (regulação) verificamos, à semelhança do que ocorrera na esfera da emancipação, uma hiper concentração do princípio de mercado em detrimento dos princípios da comunidade e do Estado.

Neste íterim, demonstramos que a ciência, sobretudo por seus critérios de eficiência e eficácia, converteu-se na principal força produtiva do princípio de mercado, acabou por este cooptada.

É dizer, a promessa iluminista de emancipação acabou sob a hierarquia do capital.

A partir do viés jurídico percebemos que a ruptura da ciência com as representações gnosiológicas do senso comum não possui sentido algum senão o da construção, desde a dinâmica do poder, de um sistema qualificado à manutenção do status *quo*.

Neste sentido, atestamos o cada vez maior descompasso entre direito e realidade, consubstanciado, sobretudo, na estrutura positivista-dogmática que se alastrou per sobre a concepção jurídica do direito moderno (totalizante).

²²⁰ BETTS, La Vera. Dicionário: Parintintin-Português/ Português-Parintintin. Cuiabá: Sociedade internacional de linguística, 1981. Disponível em: <www.sil.org/americas/brasil/publcns/dictgram/PNDict.pdf> Acesso em: 02 de nov. 2011

Percebemos, pois, que pressupor o direito como a “ciência normativa” do dever-ser, como a “ciência lógica” que se utiliza do método analítico-dedutivo para a composição de seu “sistema normativo”, não é outra coisa que negar de antemão a promoção da justiça.

Na busca por uma crítica eficaz ao paradigma em crise, investigamos o porquê da dificuldade de se empreender uma teoria crítica funcional mesmo ante uma realidade repleta daquilo ao que se criticar.

Ante a investigação nos apercebemos que a causa chave da falibilidade das teorias críticas hodiernas corresponde a tomar a sociedade a partir de uma compleição homogênea, prescrevendo-lhe como solução de seus problemas um princípio único transformador.

Ou seja, a teses críticas pecam na redução da latente complexidade da composição social a uma mera massa homogênea.

Prosseguimos nossos estudos através da apresentação de pensamentos alternativos ao pensar totalizante do paradigma dominante.

Eis que, no pós-modernismo de Lyotard identificamos o mérito de ter posto as teorias críticas num norte funcional de atuação. Ao preconizar o despontar das “narrativas modestas” o autor afasta a possibilidade de metalinguagem universal e infere da heterogeneidade da linguagem a heterogeneidade das composições sociais. É dizer, deixa de apontar, como o fazia as teorias críticas até então, para uma feição homogênea da estrutura social.

Com o transmoderno atestamos a limitação do debate moderno X pós-moderno e atinamos para necessidade de superá-lo. Percebemos, pois, que mesmo a crítica pós-moderna não supera o ímã solipcista europeu e o seu mito do desenvolvimento.

No sentido desta incapacidade, identificamos que o discurso pós-moderno de Lyotard, por exemplo, se entende produzido numa “sociedade mais desenvolvida”, no que se mostra aprisionado ao totalizante.

Do pós-colonialismo sul asiático de Edward Said ressaltamos a crítica feita ao “Grupo Latino-Americano” e seus alicerces essencialmente fundados nos referências teóricos do “Norte Global”. Crítica esta responsável pela cisão do grupo latino e pelo surgimento da corrente descolonial.

No pensamento descolonial descobrimos a beleza, a simplicidade, e a efetividade de um olhar que toma por horizonte a exterioridade das múltiplas realidades alijadas da constituição do sistema-mundo.

Olhar, pois, que supera a defasada crítica binária excludor / excluído, percebendo-a como apenas mais uma imersa na infinitude complexa das dores, opressões e dominações incursas no sistema-mundo.

Identificamos a composição narciso-solipsista da identidade europeia como superioridade modelo. Seu auspício totalizante de isomorfizar a humanidade sua imagem e semelhança.

Delatamos o maléfico, dissimulado e demagogo discurso sepulvedano fundado na concepção aristotélica da servidão natural.

Atestamos que o intento de tal discurso não é senão o de contemporizar os preceitos morais da Europa cristã do século XVI com anseios cobiçosos do sistema de capital que emergia.

Determinamos Valladolid como o verdadeiro marco inicial da modernidade e dos direitos humanos. Nasciam, pois, ambos, direitos humanos e modernidade, em sinérgico imbricamento.

Neste sentido, percebemos que a disputa entre Las Casas e Sepúlveda, a pretexto de discutir o paradigma dos direitos humanos, discutia o paradigma da modernidade.

Neste confluir, resgatamos a proposta paradigmática lascasiana renegada em Valladolid como discurso válido à aplicação material na realidade concreta.

Justamente durante este resgate identificamos em Bartolomé de Las Casas uma proposta eminentemente alteral, fundada no amor ao próximo, e aguerridamente contrária ao discurso dissimulatório da modernidade totalizante fundado no mito da superioridade do homem europeu.

Atestamos sua defesa aos índios. Devoção de toda a sua vida. Evidenciamos sua luta em defesa da primeira realidade exteriorizada pela modernidade. Enxergamos o Las Casas pai do descolonial. Descolonial ao opor-se com veemência àquilo que era a origem do processo colonial.

Concluimos pelo estabelecimento do paradigma descolonial lascasiano como um novo projeto para a modernidade: a modernidade alteral.

Evidenciamos o absurdo que é a defesa de Bobbio de que, no hodierno, o problema dos direitos humanos é sim o do incremento dos meios de garanti-los em detrimento de uma necessidade de fundamentá-los.

Atestamos que pelo papel fundamental que desempenham no resguardo da dignidade humana são justamente os direitos humanos que devem guardar a relação mais

íntima com a própria fundamentação. O descompasso entre a realidade social e os direitos humanos representa verdadeiro risco à perpetuação da existência humana. Pelo que o pensar de Bobbio não é só errado, mas sobremaneira perigoso.

Apontamos para a estrutura contraditória do sistema internacional de direitos humanos.

Nesse sentido, demonstramos que o primeiro grande ato internacional tomado após a assinatura da Carta das Nações Unidas foram os ataques nucleares a Hiroshima e Nagasaki. Demonstramos ainda o envolvimento direto dos Estados Unidos, principal idealizador do sistema internacional de direitos humanos, com a maior parte dos regimes ditatoriais instalados da América Latina.

Através das concepções de visão complexa e racionalidade de resistência de Herrera Flores presenciamos a superação do embate relativismo X universalismo no cerne dos direitos humanos.

Por fim, estipulamos o amor ao próximo como princípio ético universal.

REFERÊNCIAS

A.,Huerga. **Bartolomé de las Casas. Vida e obras.** In: TOSI, Giuseppe (org.). **Direitos humanos: história, teoria e prática.** João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 2005.

ARAÚJO, Braz. **Hiroshima e Nagasaki: paradoxos da estratégia.** Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/26/07-braz-100.pdf>> p.76. Acesso em 16 de set. 2011.

ARISTÓTELES. **A política.** Rio de Janeiro: Editora Ediouro.

AZEVEDO, Plauto Faraco de. **Crítica à dogmática e hermenêutica jurídica.** In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico.** Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

BETTS, La Vera. Dicionário: Parintintin-Português/Português-Parintintin. Cuiabá: Sociedade internacional de linguística, 1981. Disponível em: <www.sil.org/americas/brasil/publens/dictgram/PNDict.pdf> Acesso em: 02 de nov. 2011

BIGELE, Alexandre. **Primeiro ataque atômico da história encerrou a 2ª Guerra.** Disponível em: <<http://educacao.uol.com.br/historia/hiroshima-primeiro-ataque-atomico-da-historia-encerrou-a-2-guerra.jhtm>> Acesso em: 19 de set. 2011

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos.** Trad. de Carlos Nelson Coutinho. -8ª Ed.- Rio de Janeiro: Elsevier. 2004.

BOFF, Leonardo. **Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos.** Rio de Janeiro: Record, 2009.

BUBER, Martin. **Eu e tu.** Trad. por Newtow Aquiles Von Zuben. São Paulo: Editora Moraes. 1974.

CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico.** Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”.** Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992.

_____. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão.** In: : CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico.** Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

_____. **Europa, modernidad y eurocentrismo.** In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico.** Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

_____. **Introduccion a una filosofia de la liberacion latinoamericana.** México: Editorial Extemporaneos, 1977.

FLORES, Alberto Vivar. **Antropologia da libertação latino-americana.** São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

FLORES, Joaquín Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência.** Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/issue/view/1489>> Acesso em: 21 de set. 2011.

_____. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência.** In: PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional.** – 11ª ed. – São Paulo: Saraiva 2010.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A igreja dos pobres na América Latina.** In: FLORES, Alberto Vivar. **Antropologia da libertação latino-americana.** São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

HABERMAS, Jürgen. **Der Philosophische Diskurs der Moderne.** In: DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”.** Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992.

HEGEL. In: DUSSEL, Enrique. **Introduccion a una filosofia de la liberacion latinoamericana.** México: Editorial Extemporaneos, 1977.

HREA. – Human rights education associates. **O Sistema dos Direitos Humanos das Nações Unidas.** Disponível em: < http://www.hrea.org/index.php?doc_id=439 > Acesso em: 15 de set. 2011

KANT. **Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?** In: DUSSEL, Enrique. **Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana.** México: Editorial Extemporaneos, 1977.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas.** In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: caminhos para descolonização do saber jurídico.** Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevísima relación de la destrucción de las Indias.** In: DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”.** Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992.

_____. **Brevísima relación de la destrucción de las Indias.** Espanha, 1552. < Disponível em:
http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12817291026719384321435/p0000001.htm#I_0_.> Acesso em 13 de out. 2011.

LOWEN, Alexander. **Narcisismo, negação do verdadeiro self.** - 9 Ed. - São Paulo: Editora Cultrix. 1993

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã.** In: FLORES, Alberto Vivar. **Antropologia da libertação latino-americana.** São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

MIGNOLO, Walter D. **Diferencia colonial y razón postoccidental.** In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico.** Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

_____. **La colonialidad a lo largo y a lo ancho.** In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico.** Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 125.

_____. **La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial).** 2ª Ed. CyE, 2009.

MONTESQUIEU. **Do espírito das leis.** São Paulo: Martin Claret Ltda., 2010.

OLIVEIRA, Lucas Kerr de. **Democracia terrorista**. <Disponível em: <http://www.cacos.ufpr.br/textos1.html>> 2002. p. 10-13. Acesso em: 4 out. 2011.

O’GORMAN, Edmundo. **La invención de América**. In: DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992.

ONU Brasil. UNIC- United Nations Information Centre - Rio de Janeiro. **A história da organização**. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/conheca-a-onu/a-historia-da-organizacao/>> Rio de Janeiro. Acesso em: 14 de out. 2011 >

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. – 11ª ed. – São Paulo: Saraiva 2010.

RUDNICK, Lois P.; SMITH, Judith E.; RUBIN, Rachel Lee. (org). **America Identities: An Introductory Textbook**. Malden: Blackewll publishing Ltd, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 8ª ed. São Paulo: Editora Cortez, 2011.

_____. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. Coleção para um novo senso comum; v.4 -3ª ed.- São Paulo: Cortez, 2010.

_____. **Uma concepção multicultural de direitos humanos**. In: PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. – 11ª ed. – São Paulo: Saraiva, 2010.

SEPÚLVEDA, Ginés de. **De la justa causa de la guerra contra los indios**. In: DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del otro hacia el origen del “mito de la modernidad”**. Conferencias de Frankfurt. La Paz: Plural editores- Facultad de humanidades y ciencias de La educación – UMSA, 1992.

_____. **Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios**. Disponível em:<<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--demcrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/>>. Acesso em: 10 de ago. 2011

TOSI, GIUSEPPE. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América** v. 5, n.5. João Pessoa: Verba Juris, 2006.

UNIC. **Carta das Nações Unidas e estatuto da corte internacional de justiça**. Rio de Janeiro, 2001. Disponível em: <http://www.unicrio.org.br/img/CartadaONU_VersoInternet.pdf> Acesso em 11 de set. 2011.

WARAT, Luiz Alberto. **Introdução geral ao Direito: interpretação da lei, temas para uma reformulação**. In: CHAMECKI, Eduardo. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica crítico-alterativa: Caminhos para descolonização do saber jurídico**. Tese (Mestrado em Direito) - Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.