



UnB

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GABRIEL SILVEIRA DE ANDRADE ANTUNES

**A PERSPECTIVA PROGRESSISTA DA HISTÓRIA
E A QUESTÃO DA VIOLÊNCIA ENTRE BENJAMIN E DUSSEL**

BRASÍLIA – DF

2015

GABRIEL SILVEIRA DE ANDRADE ANTUNES

**A PERSPECTIVA PROGRESSISTA DA HISTÓRIA
E A QUESTÃO DA VIOLÊNCIA ENTRE BENJAMIN E DUSSEL**

Dissertação apresentada à Universidade de Brasília, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para obtenção do título de Mestre em filosofia.

Orientador: Julio Cabrera

BRASÍLIA – DF

2015

Antunes, Gabriel Silveira de Andrade

A perspectiva progressista da história e a questão da violência entre Benjamin e Dussel / Gabriel Silveira de Andrade Antunes. – Brasília: UnB, 2015.

167p.

Dissertação apresentada à Universidade de Brasília, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Possui Referências bibliográficas, figuras e fotografia colorida.

Orientador: Julio Cabrera

1.Filosofia.2.Progresso.3.Violência.4.Modernidade.

5.Colonialismo. I. E.Dussel. II.W.Benjamin.III.Título.

CDU: 11

CDD: 100

GABRIEL SILVEIRA DE ANDRADE ANTUNES

**A PERSPECTIVA PROGRESSISTA DA HISTÓRIA
E A QUESTÃO DA VIOLÊNCIA ENTRE BENJAMIN E DUSSEL**

Dissertação apresentada à Universidade de Brasília, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para obtenção do título de Mestre em filosofia.

Orientador: Julio Cabrera

APROVADA, 08 de Maio de 2015.

Prof. Dr.: Julio Cabrera
(Orientador)

Prof. Dr.: Wanderson Flor do Nascimento

Prof. Dr.: Daniel Pansarelli

Prof. Dr.: Miroslav Milovic
(Suplente)

AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares pelo apoio prestado, especialmente à minha esposa Viviane Ribeiro Correia. Aos amigos Lúcio Vasconcellos de Verçoza, Marcos Pinheiro, Murilo Seabra e Tomás Bueno pela discussão de vários temas e passagens deste trabalho. Aos professores Julio Cabrera, Miroslav Milovic e wanderson flor pela orientação e crítica deste trabalho desde etapas anteriores. Ao Instituto Federal de Alagoas e à Universidade de Brasília. A todos vocês, meus insuficientes agradecimentos.

RESUMO

Este trabalho visa pensar criticamente a perspectiva progressista moderna por sua relação com exercício de violência valendo-se em grande medida de interpretação e apropriação de conceitos das obras de Walter Benjamin e Enrique Dussel. Pensar esse tema deve contribuir no julgamento de processos históricos que se veem vinculados ao progresso moderno, especialmente neste trabalho o “descobrimento” da América, o submetimento e evangelização dos índios, a instrumentalização racial dos colonizados, a modernização do fazer filosofia no Brasil, a apreensão da alteridade pelo discurso iluminista europeu e o desenvolvimento técnico. A consideração da perspectiva progressista inicia-se com a detecção de vínculos com a violência no colonialismo moderno europeu, assim como na composição de concepções afirmativas da história em Rousseau, Kant e Hegel e na visão determinista e progressista da história que se apreendeu por aspectos da obra de Marx. Em seguida, faz-se abordagem da obra de Benjamin relacionando sua concepção da história com o contexto colonial latino-americano, elaborando seu potencial crítico contra outras formas de justificação da violência que as visadas originalmente pelo pensador. Observando uma assimetria entre cultura superior europeia e elementar nacional formulada por Benjamin a propósito da educação na Rússia bolchevique, articula-se uma crítica ao eurocentrismo do referido filósofo, denunciando insuficiência da perspectiva benjaminiana em detectar violência na constituição histórica daquela assimetria. Por fim, considera-se o pensamento de Dussel sobre a modernidade, onde o encobrimento do outro e a pretensa justificação da violência colonial compõem a perspectiva progressista da história num horizonte mundial geopolítico. Desse modo, a modernidade como emancipação racional europeia se processa, segundo Dussel, sobre o sacrifício do outro colonizado. Apresenta-se brevemente, por fim, os conceitos de libertação e transmodernidade como práticas de superação desse progresso de realização unilateral dos vencedores coloniais.

Palavras-chave: Progresso. Violência. Modernidade. Colonialismo.

ABSTRACT

This work aims to think critically about the modern perspective on progress connected to the exercise of violence. Interpretation and appropriation of concepts taken from the works of Walter Benjamin and Enrique Dussel are largely implemented. By thinking this topic a contribution is made to the judgement of historical processes connected to progress, in particular the so-called "discovery" of America, the subjugation and evangelization of the Indians, the racial exploitation of the colonized, the modernization of the philosophy activity in Brazil, the apprehension of otherness by the European enlightenment discourse and the modern technical developments. The consideration of the perspective of progress starts with the detection of crucial links with violence in modern European colonialism, as well as the composition of affirmative conceptions of history in Rousseau, Kant and Hegel and deterministic and progressive vision of history captured by some aspects in Marx's work. Benjamin's conception of history is put in connection with the colonial Latin American context, in order to develop their critical power against other forms of justification of violence not originally targeted by the German thinker. Observing an asymmetry between European culture and national cultures in one text of Benjamin concerning education in Bolshevik Russia, the present essay articulates a critique of Eurocentrism of the German philosopher, denouncing failures of Benjamin's perspective in detecting violence in the historical constitution of that asymmetry. Finally, we consider Enrique Dussel's thought on modernity, where the concealment of the other and the alleged justification of colonial violence constitute the view of progress in history in a global geopolitical horizon. Therefore, the European modernity as a rational emancipation process is only possible, according to Dussel, on the sacrifice of the colonization of the other. The concepts of liberation and transmodernity are presented as practices of overcoming this kind of unilateral progress of the winners.

Keywords: Progress. Violence. Modernity. Colonialism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1 CENÁRIOS DE JUSTIFICAÇÃO DA VIOLÊNCIA MODERNA NA HISTÓRIA.....	14
Primeiro cenário: “Descobrimento”.....	15
Segundo cenário: Evangelização entre Sepúlveda e Las Casas.....	22
Terceiro cenário: Colonização e colonialidade – a violência entre racialização e exploração econômica.....	30
Quarto cenário: Modernização do pensar desde o caso das Missões Francesas.....	37
Quinto cenário: Perfectibilidade, esclarecimento, moralidade: concepções da história em Rousseau e Kant.....	47
Sexto cenário: A história e suas negações como justificação de Deus em Hegel.....	53
Sétimo cenário: Aspectos de justificação da violência moderna no marxismo.....	60
2 A CRÍTICA DE BENJAMIN À CRENÇA NO PROGRESSO ATUALIZADA PARA FORA DA EUROPA.....	63
2.1 Considerando a crítica aos pressupostos da noção de progresso.....	71
2.1.1 Contra descrever o passado “tal como ele foi”.....	72
2.1.2 Contra a empatia com o vencedor e celebração do patrimônio cultural.....	82

2.1.3	Contra uma história universal enquanto reconstrução aditiva de fatos.....	89
2.2	Limites e interesse desta atualização do pensamento de Benjamin.....	95
3	DUSSEL E O MITO SACRIFICIAL DA MODERNIDADE.....	106
3.1	Propósitos e oportunidades para pensar a violência moderna com Dussel depois de Benjamin.....	107
3.2	Modernidade entre encobrimento e justificação da violência colonial.....	116
3.2.1	Encobrimento da violência colonial.....	123
3.2.2	Justificação da violência colonial ou <i>Mito sacrificial da modernidade</i>	135
3.3	Libertação e transmodernidade.....	142
	CONCLUSÕES.....	155
	REFERÊNCIAS.....	160
	ÍNDICE.....	166

INTRODUÇÃO

Este trabalho busca pensar criticamente a perspectiva progressista moderna e sua relação com exercício de violência valendo-se em grande medida de interpretação e apropriação de conceitos das obras de Walter Benjamin e Enrique Dussel. Pensar esse tema deve contribuir para julgar a orientação de processos históricos que se veem implicados no progresso moderno, considerando seus pressupostos, justificativas e custos sociais. O desenvolvimento deste trabalho é iniciado indicando o cenário de nossas considerações, onde se destacam o expansionismo colonialista moderno europeu em vários aspectos, a composição de concepções afirmativas da história em Rousseau, Kant e Hegel e a perspectiva determinista e progressista da história que se apreendeu por aspectos da obra de Marx. A partir desses cenários se apresentam alguns problemas que nos ocuparão insistentemente por todo o trabalho, como a crítica à visão épica do “descobrimento”, o embate entre Las Casas e Sepúlveda quanto ao submetimento e evangelização dos índios, a instrumentalização racial dos colonizados, o impacto de assimetrias coloniais sobre o pensar no Brasil, a apreensão da alteridade pelo discurso iluminista europeu e o lugar do desenvolvimento técnico em processos históricos que se supõe estarem orientados beneficentemente.

Na sequência, no que toca à interpretação e apropriação de Benjamin e Dussel para consideração do tema do trabalho, havendo profusa e rica literatura que trata da crítica à ideologia do progresso em Benjamin tendo em conta o contexto histórico capitalista europeu, julguei ter mais a contribuir com o pensar o tema dar atenção a uma menos desenvolvida – ainda que presente em trabalhos como os de Reyes Mate (2011) ou de Michael Löwy (2005) – aproximação do pensamento do filósofo com o contexto latino-americano. Já na literatura disponível que aproxima o pensamento de Benjamin com a América Latina há menções ao filósofo Argentino exilado no México Enrique Dussel, o que se justifica nesses trabalhos por esse filósofo estar relacionado à revisão da relação entre a esquerda e a religião e ter como uma das linhas fundamentais do seu trabalho a consideração das ruínas do passado, fazendo disso componente de pensamento político revolucionário – duas linhas também presentes na obra de Benjamin. Além disso, recentemente, Dussel tem dado importante espaço em suas conferências, cursos e escritos à obra de Walter Benjamin. Por outro lado, pensando a perspectiva progressista da história moderna e formas de violência a ela vinculadas, podemos ter Dussel diretamente como referência ao tema geral do trabalho, enriquecendo a discussão do mesmo com a apresentação de duas perspectivas que, além de aproximações, tem igualmente importantes distanciamentos.

Na abordagem da obra de Benjamin nos ocuparemos principalmente de sua crítica à noção do desenvolvimento técnico como emancipação e de suas críticas ao historicismo e a história universal, compondo uma perspectiva sensível aos custos do progresso e que apresenta a rememoração redentora do passado como ação política que rompe com um tempo contínuo e determinista da história. O texto fundamental para o tratamento de Benjamin neste trabalho foi o *Sobre o conceito da história*¹. Já na consideração de Dussel, apresentaremos uma aproximação pormenorizada de sua filosofia com a de Benjamin, seguida do estudo de sua concepção da modernidade, onde na face colonial do processo se dá o encobrimento da alteridade e a justificação da violência civilizadora colonial, concluindo com breve abordagem dos conceitos de libertação e transmodernidade construídos como alternativa à ordem mundial vigente. Quando tratando de Dussel², priorizamos o trabalho *1492: el encubrimiento del Otro*.

Tanto no capítulo dedicado a Benjamin como naquele que se ocupa de Dussel, o trabalho é composto de modo essencial de momentos apropriativos, analogias e excursos que insistem nos problemas indicados acima, cuja primeira apresentação se dá no capítulo *Cenários de justificação da violência moderna na história*. A intenção que gerou esse modo de compor o texto é a de priorizar, sobre a mera exegese de filósofos, o tratamento do problema do vínculo entre perspectiva progressista moderna e violência em variados aspectos – ainda que a exegese seja um meio muitas vezes útil ao filosofar e que para ser aceito o projeto que originou este trabalho (como aparentemente qualquer outro) numa seleção de mestrado em filosofia ele tivesse que se apresentar sob a chancela de autores já estudados na academia brasileira. Parto de que a filosofia passou a existir e existe na medida em que pessoas ao redor do mundo têm se debruçado com diferentes resultados sobre problemas que lhes tocam, desenvolvendo reflexões com os meios que dispõem e com os que produzem por ocasião das mesmas. Num segundo momento surgiu daquele anterior uma série de tradições, fontes e escritos que se levam ou se poderiam levar em conta quando refletimos hoje, o que não torna o refletir hoje exclusivamente se reportar àquelas reflexões conservadas do passado. Resulta dessa situação de priorizar refletir o problema sobre o tratamento de autores, tendo, no entanto, que considerar competentemente filósofos cujo discurso já é (em diferentes medidas) objeto de atenção dos estudos universitários em filosofia, uma escrita um tanto prolixa, que exige do leitor atentar às nuances de um discurso que se volta sucessivamente à

¹ No que segue, utilizaremos a sigla SCH, seguida de número, para nos referirmos às teses de *Sobre o conceito da história*.

² Todas as citações de textos de Dussel serão traduzidas ao português por mim.

realidade histórica, a textos de filósofos, à interpretação, a analogias, à apropriação e à crítica de modo interligado ao longo de seu desenvolvimento. Assim, nem nos capítulos que tratam de Benjamin ou Dussel se está sempre a falar deles.

O leitor que esperar deste trabalho um estudo sóbrio, voltado a um debate sempre retroalimentado de especialistas, não encontrará aqui um bom texto, pela simples razão de que ele não foi escrito para ser isso. Ficará surpreendido e talvez indignado com os vários momentos apropriativos e críticos que, compondo longos trechos do trabalho, não são exegese ou interpretação. Inversamente, o leitor que procure aqui um trabalho que refleta e se expresse diretamente sobre o tema do progresso e seu vínculo com violência, sem o peso de referências a autores e tradições filosóficas, deve frustrar-se com seu vagar demorado cheio de citações ou com sua linguagem fortemente povoada de jargões acadêmicos. Ao primeiro tipo de leitor seria necessário pedir, para evitar um choque pouco produtivo com este texto, que conceda maior autonomia ao pensar e ao expressar-se que o adequado ao inserir-se “tecnicamente” no debate acadêmico. Ao segundo tipo de leitor que parece poder se frustrar com este trabalho, eu convidaria a uma maior entrega à lentidão e à insistência, algo do ruminar que Nietzsche pedia aos espíritos livres que lessem seus livros, posto que sem essa “demora” escrever estas linhas seria impossível na academia, ainda que certamente legítimo como produção de pensamento ao menos fora dela. A despeito disso, acredito que tanto o leitor mais acadêmico quanto o mais passional terão certamente ricas possibilidades de apreensão deste trabalho que superam minhas possibilidades de previsão. De qualquer forma, saliento, apesar do importante desacordo que sustento com a impositiva ênfase exegética no trabalho filosófico no Brasil, que do exposto não resulta que este trabalho tenha um interesse postíquo por Benjamin ou Dussel, bem como por outras referências, o que deve estar nítido no próprio texto a seguir.

O trabalho foi desenvolvido em três capítulos: *Cenários de justificação da violência moderna na história*, *A crítica de Benjamin à crença no progresso atualizada para fora da Europa* e *Dussel e o mito sacrificial da modernidade*. Além disso, a título de conclusão acrescentamos um julgamento dos resultados destes capítulos ao final. O primeiro capítulo busca apresentar casos de violência moderna que se apresentam em discursos de variadas proveniências como progresso histórico juntamente com justificativas dos processos nos quais se dão esses casos de violência. Obviamente, não se pretende fazer aí uma exposição completa seja dos casos de violência que se tomem por meio de progresso, seja de suas justificativas, mas, com isso, se espera ter apresentado o escopo de casos a partir dos quais serão desenvolvidas as considerações deste trabalho. O leitor não poderá deixar de notar que

nesse escopo o contexto latino-americano tem destaque, mantendo esse aspecto formal do trabalho forte relação com todo seu conteúdo. O segundo capítulo continua pensando vínculos entre violência e perspectiva progressista da história valendo-se do vigoroso desenvolvimento teórico de Benjamin sobre o tema, deslocando, no entanto, os referenciais do pensamento do filósofo para pensar o contexto latino-americano. Nesse sentido, fazemos com Benjamin uma atualização de seu pensamento arrancando-o de sua época e de seu contexto, como ele fazia com os objetos de sua crítica literária. Diferente do que ocorre numa (dócil) leitura de Benjamin de inspiração latino-americana – como reivindica fazer Michael Löwy – a atualização aqui empreendida implica tanto em larga apropriação como em decidida crítica de Benjamin. Na sequência, começamos a última parte do desenvolvimento deste trabalho estabelecendo um nexos para articular na consideração do nosso tema Dussel depois de Benjamin. Para tanto, os autores são aproximados por meio de sentidos análogos de seus esforços, das tradições a que se vinculam e por referência comum ao problema de que nos ocupamos. Passamos, então, a considerar a concepção de Dussel da modernidade, onde são apresentadas suas críticas à violência colonial moderna e sua justificação, ocupando-nos especialmente do *encobrimento* da alteridade pelo discurso eurocêntrico e do irracional *mito sacrificial* de justificação da violência. É com base no *encobrimento* do outro e na pretensa justificação da violência sobre ele desferida, seguindo Dussel, que a violência moderna/colonial aparece como orientada para o progresso, como emancipação racional. Com Dussel temos um aporte inexistente no pensamento crítico do progresso em Benjamin, qual seja, o de uma teoria *geopolítica* do progresso moderno como processo histórico mundial violento. Concluímos o capítulo com a consideração do projeto alternativo de Dussel à violência moderna/colonial com a apresentação apropriativa dos conceitos de libertação e transmodernidade.

Entre as teses que desenvolveremos nesse percurso, destaco: a atribuição do nome “índio” aos habitantes originários das terras a que chegou Colombo em 1492 é resultado de um arranjo assimétrico de poder sobre os por ele nomeados (primeiro cenário); as boas intenções de pregação mansa e pacífica de Las Casas vinculam-se ao submetimento colonial como tutela dos indígenas (segundo cenário); a instrumentalização dos colonizados por meio de sua classificação racial pelos colonizadores os constitui como objetos vis no ordenamento estabelecido, especialmente os aí denominados “negros”, tendo, apesar disso, as raças produzidas como subalternas na modernidade se sublevado inúmeras vezes até hoje (terceiro cenário); a profissionalização dos estudos filosóficos no Brasil na primeira metade do século XX mediante a influência da academia francesa estabeleceu uma ênfase na exegese dos

clássicos da filosofia europeia que reconfigura a dependência cultural na área e faz da formação universitária em filosofia uma violência dirigida contra outras referências e formas de pensar que a promovida no sentido da referida profissionalização (quarto cenário); Rousseau considera a perfectibilidade por que teria passado o homem civil funesta como desenvolvimento da espécie, mas justificada por criar as condições de possibilidade de vida moral, enquanto Kant vai mais longe e considera reflexivamente brilhantes as condições miseráveis que proporcionam o necessário para o exercício autônomo da razão, ainda que esse desenvolvimento seja apenas uma preparação para a vida moral (quinto cenário); Hegel concebe a história como uma justificação da sabedoria divina, cujo resultado do desenvolvimento é necessariamente afirmativo, sendo os conflitos e sofrimentos apenas meios dispostos para o fim, o qual corresponde à modernidade europeia, estando excluídos dessa realização por diferentes formas de imaturidade os povos africanos, americanos e asiáticos (sexto cenário); A obra de Marx tinha, entre outros componentes, um projeto social de reconstrução crítica do ser e uma concepção histórica que, ao menos partindo de algumas de suas obras, pôde ser apropriada posteriormente de forma determinista e evolucionista, onde se supunha que o desenvolvimento do capitalismo conduzia automaticamente à sua superação (sétimo cenário); a crítica à recepção celebratória do desenvolvimento técnico de Benjamin pode ser vinculada ao contexto histórico-político latino-americano e, através dela, se afirma que nem uma suposta (inexistente como processo cumulativo homogêneo) ampliação das forças produtivas como decorrência do colonialismo por desenvolvimento técnico na América deveria ser entendida como benefício geral (progresso) dos que nela vivem (capítulo 2); segundo Benjamin, uma fiel neutralidade aos registros preservados do passado filia-se à perspectiva subjacente a tais registros, de modo que a construção de versão dos eventos do descobrimento colombino pretendida fiel aos *factos* registrados e conservados afirmará esses eventos de modo favorável às pretensões do navegante, de seus financiadores e de seus seguidores que deixaram os registros, enquanto, por outro lado, se for construída uma perspectiva por suspeitas e com criticismo do que dizem esses documentos se afirmará a precariedade das pretensões expansionistas daquele grupo (2.1.1); de acordo com Benjamin, admirar patrimônio cultural produzido e transmitido com violência como se fossem valores universais e independentes desses processos é ceder a uma perspectiva que encara a história unicamente do lado dos vencedores, de modo que admirar os clássicos da filosofia europeia como se fossem valores universais e independentes é abandonar em ruínas toda outra formulação de filosofia (2.1.2); conforme Benjamin, a concepção de tempo subjacente à história universal (e ao determinismo de correntes marxistas) torna o presente aprisionado

num processo entre passado e futuro obscurecendo a necessidade de julgar e se interpor aos ditames das continuidades históricas, obscurecimento que se repete na América Latina na suposição de ser uma necessidade da emancipação de oprimidos pela modernidade colonial serem incluídos nos seus desenvolvimentos técnicos (2.1.3); Benjamin não dá mostra de nenhuma consideração refletida com relação ao deslocar no espaço suas considerações estéticas, políticas ou históricas e aderiu a um esquema colonial de pensamento ao contrapor, considerando a situação da Rússia dos anos vinte do século passado, “a dimensão europeia da cultura superior e a nacional da cultura elementar” (BENJAMIN, 2013a, p. 39), de modo que admirar excessivamente Benjamin é uma irresponsabilidade (2.2); Dussel ocupa-se do frustrado na história como a América esquecida na história mundial por influência da obra de Leopoldo Zea – tema que se vê em Reyes Mate (2011) como uma consequência possível da proposta metodológica de Benjamin –, sendo aproximado à Teoria Crítica por vários autores e reivindicando uma tradição materialista messiânica na qual se entronca Benjamin (3.1) Dussel sustenta que com o descobrimento e colonização da América Latina se inicia o período moderno, rompendo a anterior condição sitiada da Europa, mas, num primeiro momento, ainda sem estabelecer uma hegemonia mundial, estruturando desde então um sistema-mundo de fortes assimetrias de poder, o que está vinculado a um processo interno à Europa de emancipação racional que, externamente, nas colônias, implica no genocídio, submetimento e exploração violenta de populações outras (3.2); Para Dussel, a modernidade está fundamentada numa apreensão encobridora do outro, onde o outro “ameríndio” é disposto nos projetos eurocêntricos como asiático, descoberto, conquistado, explorado, evangelizado e – a despeito de todo anterior – (pacificamente) encontrado, onde o eu conquistador antecede ao *ego cogito* cartesiano (3.2.1); Segundo Dussel, Sepúlveda estabeleceu o clássico da justificação da violência colonial europeia, um mito irracional que atribui culpa à vítima da violência, que repercute nas filosofias de Locke, Kant e Hegel, que parte da suposição da superioridade da Europa e de que o caminho do desenvolvimento de toda cultura seria aquele já percorrido por aquela cultura tida por superior (3.2.2); Dussel apresenta a subversão da ordem moderna/colonial como alternativa crítica à violência do sistema-mundo capitalista eurocêntrico, postulando um projeto mundial de superação da modernidade como co-realização de distintas formas de vida, o que ele denomina transmodernidade (3.3).

Visto que está informado e justificado o tema e como é tratado, prevenindo alguns equívocos de possíveis leituras, e estando apresentadas a estrutura e parte das principais teses desenvolvidas, estamos em condições de iniciar o trabalho propriamente dito.

CAPÍTULO 1:

CENÁRIOS DE JUSTIFICAÇÃO DA VIOLÊNCIA MODERNA NA HISTÓRIA

As perspectivas de Benjamin e Dussel com relação à história e à modernidade vinculam-se à detecção de formas de violência que se integraram ao pensamento filosófico do período e contra as quais investem seus esforços intelectuais. Tanto o colonialismo quanto a ideologia do progresso foram apresentados justificados de variadas formas na obra de pensadores modernos, de modo que as propostas de Dussel e Benjamin se ocupam, especialmente, em revelar os compromissos entre essas perspectivas teóricas e o exercício de formas de injustiça. Este capítulo apresentará alguns casos de justificação da violência moderna, atentando a acontecimentos históricos diferentes em que se encontram, desde os primeiros momentos de constituição da modernidade, situações dos conflitos e danos ocasionados por seu advento. Não se pretende atingir uma exposição completa de quando e onde se deu e se dá casos de justificação da violência moderna na história, porém, ainda assim, é essencial para este trabalho a indicação de alguns casos importantes. Para tal indicação compomos aqui quadros de proveniência diversificada sobre os quais pretendemos desenvolver a consideração do pensamento de Benjamin e Dussel, de modo que tenhamos cenários com que se mobilizem e avaliem as propostas dos referidos filósofos.

Nas análises que seguem, buscamos entrar em contato com o passado em atenção às atualizações prospectivas que se dão em cruzamentos com o presente. Este capítulo não está consagrado a uma retórica conciliadora ou pacificadora, nem constitui seu objeto como patrimônio cultural a transmitir. No lugar de sintetizar o positivo do passado numa narrativa linear e ascendente, encontramos na composição de quadros distintos a explicitação aguda de momentos da violência moderna cuja interrupção da injustiça infligida segue sendo uma causa da luta dos que hoje são, novamente, por ela acometidos. Não é meta desta seção que os filósofos nela abordados, ou suas obras e conceitos, sejam considerados exaustivamente e sistematicamente, de modo que sua apresentação será francamente funcional e centrada no tema de nosso interesse. A atualização funcional desses autores será tanto melhor quanto constituir ocasião de atualização do pensamento, incluindo possibilidades frustradas de suas obras (e não somente o que aqueles efetivaram), tomando-os do seu contexto sem enfraquecer a nossa análise pela simplificação de perspectivas que eventualmente representem e contra as quais escrevemos.

A primeira seção deste capítulo compõe uma imagem do “descobrimento”, onde se vê na desconsideração com o universo linguístico dos “descobertos” assimetrias decisivas que se instauraram já desde esse momento inaugural da modernidade. Na segunda seção é considerada a temática da evangelização, referida centralmente à controvérsia entre Las Casas e Sepúlveda sobre o direito de a Espanha mover guerra aos índios para evangelizá-los. Em seguida, consideramos colonização e colonialidade interessados na violência exercida pela classificação racial e por exploração econômica. Na quarta seção, buscamos detectar a violência se exercendo na modernização do pensar analisando o caso da profissionalização dos estudos filosóficos no Brasil sob influência da academia francesa. Depois, temos seção dedicada ao estudo das concepções da história em Rousseau e Kant, seguida de seção voltada àquela concepção de Hegel. Finalizamos apresentando na sétima seção aspectos de justificação da violência moderna no marxismo.

Primeiro cenário: “Descobrimento”

Viva Cristóvão Colombo
 Que para nossa alegria
 Veio com três caravelas
 A Pinta, a Nina e a Santa Maria

[As três caravelas – música de Alguero Jr. e Moreau – versão João de Barro]

Intelectuais como o semiólogo Tzvetan Todorov e Enrique Dussel veem a chegada de Colombo à ilha de *Guanahani* em doze de outubro de 1492 como momento inaugural da modernidade europeia. Concentro aqui na declaração de tomada de posse da ilha (denominada por Colombo desde então *San Salvador*) em nome dos Reis da Espanha o início do que pretendo tomar por uma linha de sucessivas transformações políticas, econômicas, sociais e epistêmicas cuja perspectiva é de uma temporalidade de conquista. Esse desenvolvimento onto-histórico se deu certamente através de esforços de gerações que vieram a cruzar e que fizeram à força que outros cruzassem o Atlântico, o que, por meio de sua atuação política ao redor do globo, teve, tem e terá consequências mundiais. Entendo, então, que o que será e é desde então o tempo de revoluções científicas, industriais e políticas que instituem uma

Europa distinta daquela *medieval* – tempo que se tornou modelo vigente para o resto do mundo enquanto paradigma de modernização – é não menos o tempo em que as potências daquele continente dispõem progressivamente de vastos territórios do mundo em favor de seus interesses comerciais, religiosos, políticos. Esse tempo que a primeira viagem de Colombo inaugura, isto é, essa temporalidade que se entende distinta e nova – a modernidade –, é uma temporalidade de conquista europeia.

Outra é a temporalidade daqueles que, de antes do mencionado dia do desembarque, viviam em *Guanahani* e que a partir de então tiveram de posicionar-se frente a quem lhes faz viver em *San Salvador*. Os europeus trouxeram com suas caravelas, gorros, espelhos e armas de fogo a necessidade de que aqueles chamados por eles de índios se posicionassem e se posicionem frente a um desconhecido deus único em nome do qual portavam suas ações. Aos povos originários apresentou-se e apresenta-se uma importante e custosa tensão: ou aceitavam ter vivido sem conhecer ao “verdadeiro Deus”, ou afirmavam arriscadamente não ser verdadeiro o “verdadeiro Deus” dos navegantes (pelo menos enquanto único). Em outros termos, essa tensão pode ser vista como: ou se admitiam como carentes da verdade que o invasor trazia, ou resistiam à necessidade de assumir o referencial do invasor em exclusão daquele que lhes era então próprio. E *San Salvador*, um nome de um deus que os tornaria hereges, esse é o nome que a temporalidade da conquista confere ao lugar onde vivem os habitantes de *Guanahani*.

A forma como utilizamos a nomenclatura envolvida andarão junto com submissões ou resistências, está inserida em lutas simbólicas³, vinculando-se com a assunção de estar dentro ou não da história do colonizador. Uma forma de buscar estar fora da história do colonizador e falar daí é chamar *Guanahani* de “*Guanahani*”, marcar um caráter postizo dos nomes que figuram nessa história colonial, onde também *Guanahani* possivelmente não corresponda ao nome que davam os habitantes à ilha a que chegou Colombo, visto a flagrante incapacidade (e mesmo desinteresse, como aponta Todorov) do navegador de se comunicar. Tampouco devemos ficar seguros de que a versão de Colombo de que os “indígenas” pensavam que os navegadores tinham vindo do céu nos diga algo significativo com relação à percepção dos “descobertos”, visto que nada sabemos das concepções destes quanto ao seu mundo. Colombo atesta por várias vezes a incompreensão com relação às línguas indígenas, chegando a dizer

³ Tomo o conceito de lutas simbólicas de Murilo Seabra (2014).

que levaria para a Espanha seis índios “para que aprendam a falar” (COLOMBO, 2010, p. 45). Assim, marcar os nomes conferidos pelo colonizador como tais se trata de declarar que o nome que o invasor nos confere pode até não ser um apelido de mau gosto, mas continua não sendo o nosso nome, continua sendo algo que rememora a posição que recusamos e ele aceita e (distraidamente ou não) atua em nos conferir: a de objetos. Afinal, aos objetos não faz sentido atentar a sinais de auto apreciação, enquanto a uma mulher ou a um homem que decido levar em consideração conheço perguntando seu nome, de onde vem, em que acredita, o que espera⁴.

Com sua terra e com seu nome batizado na história dos que recém chegavam, aqueles para quem a Terra tinha três continentes (Europa, Ásia e África), tem os “índios” de se posicionar diante de um modo de perceber inserido numa temporalidade alheia que os toma para si. Os “índios”, como índios, são só um ponto de chegada das *grandes* navegações dos Espanhóis – e daí em diante dos europeus. O importante desse gesto de nomeação e que, a meu ver, o constitui como ato assimétrico de poder, não é só um conjunto dado de qualidades do sentido do nome que seja conferido, mas o balanço de forças que se estabelece como contexto quando o nome conferido pelo invasor predomina, no presente, sobre o nome assumido anteriormente pelo próprio nomeado.

Murilo Seabra (2014), filósofo brasileiro egresso da UnB, pensa a semântica como um campo de batalha onde às vezes se luta por uma palavra para manter o funcionamento das coisas e outras vezes se luta para mudar o uso de uma palavra e desse modo transformar as coisas. Tomo um de seus aforismos para exemplificar o tipo de análise linguística que ele produz e enseja, especificamente um que ele trata de como a luta por abrir espaço para filosofia autoral (e não somente exegese de obras filosóficas) nos departamentos de filosofia brasileiros passa por uma luta simbólica:

De um lado temos sujeitos como Gonzalo [Armijos Palácios] dizendo que o rótulo 'filosofia' não é apropriado para designar o que se faz nos departamentos de filosofia; do outro lado, temos os professores aos quais ele se opõe dizendo que o rótulo 'filosofia' é apropriado para designar o que se faz nos departamentos de filosofia. De um lado, temos sujeitos como Gonzalo empenhados em rearranjar os signos para mostrar que é preciso rearranjar as coisas; do outro, temos professores aos quais ele se opõe empenhados em não rearranjar os signos para mostrar que não é preciso rearranjar as coisas. Trata-se de uma luta simbólica! E por que tanta luta em torno dos signos? Porque eles têm o poder de legitimar e deslegitimar linhas de conduta. Os signos são as nossas placas de trânsito. São com eles que dizemos “Pare!”. São com eles que dizemos “Siga!”. (SEABRA, 2014, p. 199).

⁴ Este tema é retomado mais à frente, na seção 3.2.1.

Obras que tematizam criticamente os nomes dados pelos colonizadores estão, desse modo, tratando criticamente do arranjo em que esses nomes são atribuídos e em que eles seguem sendo usados. Conferir um nome, fazê-lo predominar e dominar diretamente ao outro não são atos desvinculados, pois a nomeação de alguém é um modo de tratamento, e a arena da nomeação das alteridades (pelo menos frequentemente) é a mesma que define quem dará as ordens. Quando uma pessoa é capaz de fazer que tenha a outra um determinado nome enquanto a segunda não é capaz de fazer o mesmo com a primeira, temos uma relação de nomeação – e assim de tratamento – assimétrica. Criticar o nome que resulta dessa condição é deslegitimar as linhas de conduta que as produziram e aquelas que as fazem perdurar. O antropólogo mexicano Bonfil Batalla assim explicita o estabelecimento político da categoria ‘índio’:

(...) a categoria de índio designa ao setor colonizado e faz referência necessária à relação colonial. O índio surge com o estabelecimento da ordem colonial europeia na América; antes não há índios, senão povos diversos com identidades próprias. Ao índio cria o europeu, porque toda situação colonial exige a definição global do colonizado como diferente e inferior (1981, p.20).

Assim, se o “índio” a partir de então é dito índio, é porque é preciso de algum modo assumir o gesto conquistador enquanto constituinte da sua condição. Isso foi e é a tal ponto coercitivo que os “índios” frequentemente se dizem índios, uma vez que se tornou necessário para eles o uso desse instrumento simbólico. Inversamente aos “caras-pálidas” não foi necessário (como atestam as práticas linguísticas vigentes) serem assumidos como caras-pálidas, o que corrobora a tese de haver uma marcada assimetria de poder já na nomeação na invasão da “América”. “Caras-pálidas” não são caras-pálidas, são tão somente homens e mulheres, indivíduos, cidadãos. Que não haja uma contrapartida de nomeação dos colonizadores pelos colonizados que tenha se tornado prática linguística corrente nas sociedades americanas evidencia que a efetividade do nome índio se dá como um dos momentos do estabelecimento de uma evidente assimetria de influências culturais. Chego a suspeitar, como agravamento do que acabo de detectar, que seja tamanha a assimetria que o fato de não haver um nome do colonizador com difusão equivalente ao do colonizado destitui ao “índio” do próprio inimigo. Veja que dissolução provoca a ideia da sociedade não-índia de que hoje só haveria “miscigenados”! Ela não se aceita sequer negadora do “índio”. Pensa-se como misturada com ele, em desconsideração de condições de valor (moral, político, estético)

em que essa interação biológica se processou e se desdobra hoje.

Se a modernidade, como sugerem Todorov (2007) e Dussel (1994), surge com a descoberta da América, então ela surge sobre a desconsideração daqueles que foram “descobertos”. Além de a modernidade ter lhes reservado uma nomeação alheia às suas próprias tradições, aqueles grupos que viviam nas terras então “descobertas” tinham, antes mesmo da chegada das caravelas, colocada em questão a posse da terra em que viviam. Podemos entender a “descoberta” como sucesso desse empreendimento de desconsiderar os habitantes de onde viria a aportar Colombo. O navegador que deixou o porto de Palos rumo às Índias pelo poente tinha sido feito “Almirante-Mor do Mar Oceano, Vice-Rei e Governador Perpétuo de todas as ilhas e terra firme que descobrisse e conquistasse” (COLOMBO, 2010, p. 28). O título conferido pela monarquia espanhola evidencia, assim, que além de financiar viagem de Colombo ao oriente se pretendia, por meio de tal viagem, expandir os domínios daquele Estado diretamente, a princípio tanto quanto fosse ao almirante possível descobrir e conquistar. Nas tomadas de posse das ilhas – registradas por notário, com testemunho de marinheiros e sem testemunho dos desconsiderados habitantes locais – e na fixação de cruzes se expressa uma vez mais essa incorporação das terras ao domínio espanhol e católico⁵. Que os reis Fernando e Isabela não tivessem como saber o que Colombo encontraria pela frente, e mesmo se teria forças para fazer descobertas e, fazendo-as, conquistar tais terras, é irrelevante quanto ao teor francamente expansionista do gesto de constitui-lo naquela posição, conferindo à navegação de Colombo uma motivação de expansionismo político sobre o que venha a encontrar. Aqui, mais uma vez, o outro é irrelevante. Que sejam chineses ou japoneses que se pretende evangelizar e fazer comércio, ou que sejam outros povos desconhecidos, trata-se de descobri-los e, podendo, conquistá-los. Depois do retorno de Colombo, os reis católicos encontrarão forte apoio para os seus propósitos por parte do papa Alexandre VI, que na bula *Inter caetera* de 03 de maio de 1493 escreve:

[...] fazendo uso da potestade apostólica e com a autoridade de Deus Onipotente que temos na terra e que foi concedida ao bem-aventurado Pedro e como Vigário de Jesus Cristo [...] vos doamos, concedemos e atribuímos perpetuamente, à vós e a vossos herdeiros e sucessores nos reinos de Castela e Leão, todas e cada uma das ilhas e terras previstas e desconhecidas que até o momento foram encontradas por vossos

⁵ O assinalar com a cruz a terra conquistada reaparece como gênese do projeto de Lúcio Costa para o concurso do plano piloto de Brasília: “Nasceu do gesto primário de quem assinala um lugar ou dele toma posse: dois eixos cruzando-se em ângulo reto, ou seja, o próprio sinal da cruz” (COSTA apud RELATÓRIO, 1991, p. 22). Parece-nos uma marca de continuidade entre expansionismo colonial e integração de território como do Estado brasileiro.

enviados, e as que se encontrem no futuro e que na atualidade não se encontrem sob o domínio de nenhum outro senhor Cristão (ALEXANDRE VI, 2014. Tradução minha.).

Todorov (2007) retrata traços psicológicos de Colombo o apresentando como um naturalista, fortemente interessado nas árvores, na geografia física, nos animais, enquanto dava seguidas mostras de desinteresse em interações humanas. Parece-me que entre os índios e Colombo só temos bons motivos para supor que se entendiam em algum nível elementar quanto àquilo que diz respeito ao corpo: objetos trocados, alimentos, água potável, plantas medicinais, lugares para dormir. O relato de Colombo é muito pobre em nos dar informações sobre o universo simbólico dos “descobertos”. Uma consequência desse apagamento do simbólico dos “descobertos” no relato de Colombo é que, enquanto ele mesmo nos dá conta em carta aos reis da Espanha do nome San Salvador ser atribuído “em memória de sua Alta Majestade” (COLOMBO, 2014. Tradução minha.) – o que seria até dispensável considerando o esperado acervo cultural católico dos destinatários da referida carta – o registro do nome Guanahani não vem acompanhado de nenhum modo de elementos que nos orientem para qual poderia ser o sentido deste nome na visão de mundo dos descobertos. É como se a mudança do nome da ilha não fosse despojo de nada dos seus habitantes originais, pois sem nenhum vínculo com história ou cultura alguma o antigo nome é como uma etiqueta arbitrária, o que não se pretende, certamente, do nome escolhido para substituí-lo. Essa situação de um despojo tão radical que é feito como se nem tivesse existido o que foi subtraído – numa extrapolação que caberia estudar detalhadamente detectando casos enquanto fosse possível – parece ser característica da relação majoritária que se mantém no Brasil com seu passado não colonial ou com condições nem ocidentais nem em modernização que se vivam nestas terras.

Dussel (1994), com apoio do historiador mexicano Edmundo O’Gorman, chama atenção para o fato de Colombo manter, até sua última viagem ao novo mundo europeu, fé inabalável de que aquelas terras se tratavam de partes da Ásia, pensando estar sempre muito próximo de chegar ao Japão ou a China, de modo que, rigorosamente, nunca descobriu a América. Esse equívoco de Colombo ou ainda seu mencionado desinteresse pela interação humana, no entanto, não impediu que se produzisse desde suas viagens a construção da imagem do novo mundo “descoberto” como sendo de terras ricas habitadas por homens pobres e dóceis, que podiam ser boa mão-de-obra para extração das riquezas que ali haviam, que podiam (e deviam) ser trazidos à religião católica, que se podiam dispor, até mesmo, para colocar contra a vontade no porão das caravelas e levar à Espanha como mero objeto de exposição ou como escravo para financiar a colonização europeia daquelas terras.

Se esta é uma boa imagem do “descobrimento”, então dessa imagem não decorre gratificante ser descoberto. A epígrafe desta seção, retirada de música cantada por Caetano Veloso e Gilberto Gil no emblemático disco “Tropicália”, como parte de um difuso sentimento de integração latino-americana que animou a época daquele movimento cultural – e ao que parece também o próprio movimento – celebra o descobrimento. A celebração do feito de Colombo encontra muitas ressonâncias tanto na cultura latino-americana, quanto na europeia. Considerar, somente, as praças, ruas, monumentos dedicados ao navegador na Espanha, ou nos países da hispano-américa, renderia um muito extenso trabalho histórico-geográfico. Francisco Romero, filósofo argentino do começo do século XX, produziu um texto exemplar nesse sentido: *Influencia del Descubrimiento de América en las Ideas Generales*. Por um lado, o texto indica por meio da consideração de vários autores clássicos do pensamento europeu (Morus, Montaigne, Bacon, Locke, Rousseau, Berkeley, Kant, Humbolt) a influência do descobrimento nas ideias filosóficas do período moderno, o que é bastante interessante para um propósito de descobrir o pensamento europeu. Por outro lado, é manifesta aquela mesma atitude alegre e de acolhimento ao expansionismo europeu, entendendo a própria América nos termos desse expansionismo:

América é o espaço aberto, o campo propício para todo o livre esforço, a possibilidade (...). América vai sendo algo assim como a ilusão da Europa, a última reserva, o escape possível. (...) Abre o Novo Mundo seus vastos horizontes a toda força comprimida, a todo ímpeto subjogado (...). América vive inclinada sobre o futuro, e transmite à Europa de ritmo mais lento sua convicção juvenil de que as grandes metas são acessíveis e de que a projeção do espírito humano para adiante é uma realidade que tem o triunfo por destino. (ROMERO, 1947, p. 220-3)

A comoção estética ensejada por esse tipo de imagem do descobrimento, de ímpeto heroico e competente, merece toda desconfiança. Menos por como queiram os europeus chamar seu próprio ímpeto que por como venhamos a sentir suas consequências na nossa carne. A celebração de Colombo, de sua vinda para “nossa alegria” na música de Caetano Veloso e Gilberto Gil, não pode ser vista de outro modo que tendo a referida América Latina que se quer integrada como continuidade do descobrimento... E assim se esquece que, não menos, ela é continuidade do que foi feito dos “descobertos”, do que é feitos dos “descobertos”, certamente com muito pouca alegria da parte deles. E essa violência – como outras feitas sobre povos negros, árabes, asiáticos ou sobre minorias dentro da própria Europa, que igualmente propiciaram grande alegria para aqueles que se viam na rota dos benefícios por ela produzidos – compõe o quadro mesmo da perfectibilidade “humana” e do progressismo moderno que teria, para Romero (1947), no veloz desenvolvimento da América

européia um dos mais sólidos argumentos.

Segundo cenário: Evangelização entre Sepúlveda e Las Casas

A expansão do cristianismo era, desde o início, um dos motivos para empreender a viagem rumo às índias pelo oeste. Colombo (2010) refere-se seguidas vezes ao pedido do rei da Tartária pelo envio de clérigos da Igreja Católica registrado por Marco Polo. Por outro lado, Colombo espera, pelos ganhos econômicos do empreendimento, tornar possível uma expedição para tomar para os cristãos a cidade de Jerusalém. Na continuidade dos propósitos da expedição de Colombo a questão de como evangelizar os povos indígenas se torna objeto da famosa controvérsia de Valladolid, ainda que estes indígenas não tivessem nenhuma relação com aqueles povos asiáticos que, segundo relato de Marco Polo, tinham pedido pela missão dos clérigos, nem ocupassem a cidade onde Jesus fora crucificado. Nas palavras de Domingo de Soto, presidente da banca de jurados e elaborador de um sumário da argumentação dos debatedores, o objeto da disputa entre Bartolomé de Las Casas e Ginés de Sepúlveda era:

inquirir e constituir a forma e as leis pelas quais nossa santa fé católica possa ser pregada e promulgada naquele novo orbe que Deus nos há descoberto [...] e examinar qual forma há para que aquelas gentes ficassem sujeitas à Majestade do Imperador, nosso senhor, sem lesão de sua real consciência (SOTO apud LAS CASAS, 2010, p. 122).

Não era objeto da controvérsia, seguindo os termos em que nos apresenta Soto, o pregar e o promulgar a fé católica nas terras descobertas, tampouco examinar se deveriam ou não ser submetidas à autoridade Espanhola, menos ainda considerar opiniões e razões dos povos que se queria evangelizar a respeito de sua evangelização e submissão à coroa espanhola. Soto (apud LAS CASAS, 2010, p. 122) faz notar, ainda, que a questão acima referida foi tratada e disputada em particular quanto à licitude de o Rei da Espanha mover guerra aos índios antes de pregar-lhes o evangelho. O debate se dá, assim, sobre o acordo entre espanhóis de que os índios devem ser evangelizados e sujeitos à coroa espanhola. Sepúlveda, então, defenderá ser lícito e conveniente à coroa espanhola sujeitá-los pela guerra antes de evangelizá-los. Las Casas, por seu turno, defenderá não ser lícito nem conveniente à coroa espanhola sujeitá-los pela guerra antes de evangelizá-los. Para Sepúlveda os índios

devem ser sujeitos à coroa espanhola pela guerra: 1) por cometerem idolatria e pecarem contra a natureza; 2) por serem bárbaros; 3) por ser mais conveniente para sua evangelização; 4) pelas injúrias que cometem entre si – sacrifícios humanos e canibalismo. Las Casas responde a cada uma dessas linhas de modo bastante prolixo, mas que considero que pode ser sintetizado do seguinte modo: 1) não há autoridade bíblica ou doutrinária que habilite fazer guerra devido à idolatria; 2) a sujeição dos bárbaros não se aplica aos índios, pois eles não são bárbaros; 3) a guerra não é meio adequado para a pregação da fé; 4) não é conveniente nem decente defender as inocentes vítimas de sacrifício ou canibalismo por meio de guerras.

Entendo que é necessário, antes de prosseguir com a consideração da controvérsia de Valladolid, considerar algumas dificuldades com relação a tomar a questão da evangelização da América como um problema vinculado à justificação da violência moderna na história. A evocação de imagens como o proselitismo católico assumido como tarefa amparada pelo braço secular, ou guerras movidas por motivação religiosa pareceria nos afastar da questão da violência moderna e nos situar melhor num outro registro temporal, no do medievo. Também o fato de ser um problema político como esse tratado na controvérsia de Valladolid como questão disputada, ao modo escolástico, com intensa utilização do recurso às autoridades bíblicas, doutrinárias e filosóficas, poderia ser tomado como razão para pensar que o caso em tela não deve ser aproximado das formas de violência que se veem vinculadas à modernidade europeia. Contra essa possibilidade poderiam ser elencadas características que se vejam relacionadas ao que se toma frequentemente por modernidade, como o cenário de uma Espanha como Estado nacional unificado e de poder centralizado onde se dá esse debate, que vinha de expulsar os mouros e os judeus de seu território, onde se intensificam as relações comerciais e o poder político com base em inovações técnicas, ou ainda que Domingo de Soto, o presidente da banca da referida controvérsia, tenha sido visto por historiadores da ciência como Pierre Duhem como precursor de Galileu (cf. ARIEW, 2014). Essas considerações, penso, seriam apropriadas somente para evitar uma concepção daqueles tempos como demasiadamente próximos ou demasiadamente distantes do que se toma, geralmente, por modernidade – que como veremos a seguir não corresponde inteiramente com o conceito com que trabalhamos aqui. O importante, no entanto, não é tirar um resultado ponderado das características daquela época em favor de ser ela modernidade ou não, mas, entendendo a modernidade como um processo histórico complexo que tem, hoje, importantes impactos sobre os mais diversos grupos humanos, sondar naqueles acontecimentos do final do século XV e do século XVI transformações profundas das relações da Europa com outras partes do mundo, em especial com o que viria a se tornar América. Essas transformações se

verão vinculadas ao desenvolvimento econômico, científico e cultural capitaneados pela mesma Europa e que, a despeito de suas pretensões universais, se fizeram e se fazem sobre intensa violência contra alteridades internas e externas a ela. Modernidade, numa primeira aproximação, seguindo aceção de Dussel (1994), é então um fenômeno histórico de transformação geopolítica global que, tendo seus primeiros elementos na expansão marítima ibérica, constitui Europa como centro dinâmico de um mundo progressivamente feito sua periferia. Essa concepção tem na inclusão do mundo Ibérico na modernidade a importante consequência de que:

[...] dessa maneira América Latina redescobre também seu “lugar” na história da Modernidade. Fomos a primeira periferia da Europa moderna; quer dizer, sofremos globalmente desde nossa origem um processo constitutivo de “modernização” (ainda que não se usava naquele tempo essa palavra) que depois se aplicará à África e à Ásia. (DUSSEL, 1994, p. 12. Tradução minha).

O elemento de pregação religiosa do projeto expansionista espanhol fica então vinculado à temática da violência moderna, uma vez que se integra à constituição como periferia de mundo europeu das terras e dos povos do que viria a ser denominado América. Como veremos mais detalhadamente na sequência deste trabalho, Dussel (2010) distingue dois momentos iniciais da modernidade: 1) crise do paradigma filosófico antigo em contato com as navegações atlânticas na península ibérica do século XVI; 2) construção de um novo paradigma, a partir dos desenvolvimentos do século anterior, desde a Holanda, França e Inglaterra no século XVII. Naquele primeiro momento da modernidade o “descobrimento” da América será um elemento mobilizador do pensamento filosófico nas universidades ibéricas e de intelectuais (geralmente padres) na América Latina, tendo pensadores daquele período se dedicado a questões jurídicas, antropológicas, geográficas, religiosas que envolviam aqueles acontecimentos, de modo que se perguntavam que direito teriam (ou não) de dominar colonialmente aquelas terras então descobertas. A suposição não tematizada de que os europeus tinham esse direito se tornará uma marca do segundo período da modernidade, marca que perdura até nossos dias, conforme Dussel (2010, p. 309).

O projeto evangelizador parte, então, no caso da referida controvérsia de Valladolid, da suposição de que a esses povos falte a salvação cristã de que dispõem os pregadores espanhóis. Desse modo, aos índios caberia atingir uma condição já atingida pelos espanhóis, como posteriormente caberá à colônia orientar-se pelos desenvolvimentos políticos, econômicos e culturais das metrópoles europeias, atingindo seja suas “instituições democráticas”, sua “produtividade industrial” ou sua “excelência acadêmica”, para ficar com

alguns exemplos. Em Sepúlveda a diferença entre espanhóis e indígenas é mais ainda que uma marcada assimetria de qualidade religiosa, mas uma diferença de natureza: os espanhóis como homens racionais e prudentes seriam naturalmente senhores daqueles seres rudes, que viveriam fora da razão natural e dos bons costumes (cf. SEPÚLVEDA apud LAS CASAS, 2010, p. 156). Essa distinção entre senhores e escravos com base numa diferença de natureza remete a Aristóteles, que afirmou no primeiro capítulo do primeiro livro da *Política*:

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. (ARISTÓTELES, [19--]. p.12)

A acentuada assimetria entre espanhóis e indígenas, pensada nos termos da assimetria entre senhores e escravos em Aristóteles, guardaria também para Sepúlveda coincidência de interesses entre as partes. A submissão dos indígenas à conquista dos espanhóis e sua servidão (cinicamente denominada “ajuda”) nas minas são tidos por Sepúlveda como um justo pagamento pelo empreendimento evangelizador, “pois [ele] é feito em seu proveito” (apud LAS CASAS, 2010, p. 162). Com relação a esse forçado proveito dos índios, Todorov entende que se articula o seguinte postulado-prescrição às quatro linhas de razões de Sepúlveda expostas acima que tornaria legítima a guerra contra os índios para evangelizá-los: “temos o direito de impor aos outros o que nós consideramos como um bem, sem nos preocuparmos em saber se é também um bem do ponto de vista deles” (TODOROV, 2003, p. 225). A salvação cristã é a tal ponto superior à qualquer bem que possam fruir aqueles povos idólatras que Sepúlveda afirma:

[...] são muito maiores os males que se evitam pela guerra do que aqueles que dela se seguem, porque, além do mais, evitam-se mortes de muitas almas daqueles que se convertem e se converterão. O quanto esse mal espiritual seja maior que aquele que provém da guerra, o declara Santo Agostinho na epístola 75, onde diz que é maior mal morrer alguém sem batismo, do que matar infinitos homens, mesmo que sejam inocentes (SEPÚLVEDA apud LAS CASAS, 2010, p. 159).

A guerra contra os índios antes da evangelização seria lícita, segundo Sepúlveda (apud LAS CASAS, 2010), para sujeitá-los e tirar-lhes a idolatria, e não para matá-los. Essa guerra seria justa pela gravidade da idolatria que praticavam, que não poderia ser desculpada, tendo a Igreja autoridade que permitiria a coação corporal violenta aos de fora de seu corpo, mediante exortação dos reis às guerras justas pelo Papa. O Papa, por sua vez, teria o poder para pregar o evangelho em todo o mundo dispondo, para esse fim, dos meios necessários – incluindo a

guerra. Além disso, os índios não viveriam conforme à razão natural e teriam maus costumes aprovados entre eles, o que acusaria sua condição de bárbaros, devendo ser submetidos ao domínio dos mais prudentes para seu próprio benefício. A guerra seria também conveniente, além de lícita, para Sepúlveda (apud LAS CASAS, 2010), por ser um remédio necessário à idolatria, sem ser um impedimento à conversão, mas retirada de obstáculos à pregação, a qual deveria ser feita com toda mansidão depois da guerra. As mortes ocasionadas em tal guerra seriam um mal accidental e menor que o mal espiritual da perda de almas não batizadas, ou ainda menor que o total de pessoas que seriam mortas pelos próprios índios em seus rituais de sacrifício e canibalismo, segundo estimativa de Sepúlveda (apud LAS CASAS, 2010, p. 158). Por fim, Sepúlveda argumenta em favor de ser correta a ordem de primeiro sujeitá-los à Espanha e depois pregar o evangelho, denunciando como absurda a proposta de Las Casas de primeiro pregar o evangelho e depois submetê-los à coroa espanhola.

Dussel sustenta que a descrição dos índios como bárbaros em Sepúlveda, com base no texto *Da justa causa da guerra contra os índios*, se fundamenta em eles não se relacionarem com pessoas ou coisas de modo individual, isto é, por não se encaixarem numa concepção bastante moderna de homem, qual seja, aquele ser emancipado que possui “a liberdade [...] da subjetividade que guarda autonomia e até pode opor-se à vontade e ao capricho dos senhores” (DUSSEL, 1994, p. 71). Com isso, “a chamada conquista, na realidade, é um ato emancipatório, porque permite sair (o *Ausgang* de Kant) ao Bárbaro de sua 'imaturidade', de sua barbárie” (DUSSEL, 1994, p. 72). A salvação das almas daqueles tidos por infieis e das vítimas de sacrifícios vem se somar a esse quadro que, de forma evidente, justifica o exercício de violência da expansionista Espanha moderna como se fosse benefício aos povos subjugados. A guerra aparece como uma primeira medida de um processo de interrupção dos “maus costumes” dos indígenas, seguido por uma pregação católica “mansa” financiada com o trabalho dos índios, cujo destino seria, supostamente, torná-los sujeitos livres autônomos como os europeus.

Las Casas considerava a guerra contra os índios ilícita e inconveniente à pregação como vimos acima. Sua ideia de evangelização está sintetizada na tese fundamental de seu livro *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*:

O modo estabelecido pela divina Providência para ensinar aos homens a verdadeira religião foi único, exclusivo e idêntico para todo o mundo e todos os tempos, a saber: com razões persuadir o entendimento e com suavidade atrair e exortar a vontade. E deve ser comum a todos os habitantes da terra, sem discriminação alguma em razão de seitas, erros ou costumes depravados (LAS CASAS, 2005, p. 59)

Os princípios teológicos, cosmológicos e antropológicos que sustentam essa conclusão se apresentam já nos parágrafos primeiro e segundo do primeiro capítulo conservado da obra. No primeiro parágrafo, Las Casas (2005, p. 61-4) considera as coisas criadas como tendo em si tendências espontâneas, faculdades e atividades naturais que as inclinam a desejar o bem, ou seja, a atingir a perfeição de sua natureza criada por Deus. Essa inclinação natural nas coisas é tida como semelhante à condição das coisas pesadas de se moverem naturalmente em direção ao seu lugar natural, como na física de Aristóteles. A pregação da fé, que visa ao bem sobrenatural, deve ser semelhante em sua suavidade à essa orientação natural das coisas criadas ao bem, devendo, assim, ensejar docemente nas criaturas racionais as atividades próprias à realização daquele bem sobrenatural a que se destinam. No segundo parágrafo, Las Casas (2005, p. 64-9) considera essas orientações mais detalhadamente quanto à natureza e a condição da criatura racional, afirmando que esta deve ser levada ao bem conforme a sua natureza, sendo a pregação persuasiva à inteligência e atraente à vontade. Como na fé a inteligência não é suficientemente movida por não lhe serem evidentes as verdades reveladas, pois essas verdades superariam a capacidade da inteligência, supõe-se um ato de vontade que incline a inteligência a assentir à fé. Assim, “o ato de crer supõe o querer, e de forma alguma pode ser imposto” (LAS CASAS, 2005, p. 65).

Chega-se, assim, a uma concepção da evangelização como convencimento, onde certamente “o temor, o castigo, o uso das armas e a guerra são os meios mais afastados de uma tal eventual aceitação de uma argumentação” (DUSSEL, 2010, p. 307). Nas palavras de Las Casas a guerra contra os índios seria “contra o modo instituído [por Deus] para mover e dirigir a criatura racional naturalmente para o bem” (2005, p. 270). Las Casas (2005, p. 276-80) considera ainda que os responsáveis pela guerra contra os índios seriam culpados por suas mortes e pela perdição de suas almas. E quanto a perdição, seriam responsáveis tanto por aqueles mortos imediatamente durante a guerra quanto por aqueles que recusarão a fé escandalizados pela violência dos espanhóis. O legado da guerra para o propósito evangelizador poderia, seguindo os passos de Las Casas, se ver exemplificado no seguinte caso descrito na *Brevíssima relação sobre a destruição das Índias*:

Esse cacique e senhor esteve sempre fugindo dos cristãos, desde que chegaram àquela ilha de Cuba, como que já os conhecia, e defendia-se quando os encontrava. E, afinal, o prenderam. (...) Amarrado ao esteio, escutava quanto lhe dizia um religioso de São Francisco, santo varão que estava ali, e lhe propunha algumas coisas de Deus e da nossa fé, o que nunca jamais tinha ouvido. (...) se quisesse acreditar naquela mensagem, iria para o céu, onde havia glória e eterno descanso, e se não, iria para o inferno para padecer perpétuos tormentos e penas. Ele, pensando um pouco, perguntou ao religioso se os cristãos iam para o céu. O religioso respondeu-lhe que sim; mas que iam aqueles que eram bons. Disse logo o cacique, sem pensar mais, que ele não queria ir para lá, mas para o inferno, para não ficar onde estivessem os cristãos, e para não

ver gente tão cruel. (LAS CASAS, 2010, p. 506)

Neste ponto podemos explorar já uma diferença bastante importante entre Sepúlveda e Las Casas. Enquanto Sepúlveda (apud LAS CASAS, 2010, p. 158) via na guerra contra os índios um meio de salvar almas conservando a vida dos clérigos de perigos e tendo como mal accidental a morte de índios infiéis, Las Casas (2005, p. 280, 2010, p. 192) via na guerra a causa do assassinato e da destruição dos povos indígenas, da perdição das almas dos índios injustamente (e não acidentalmente) mortos, assim como dos escandalizados pela mesma. Por contraste, parece-nos que a perspectiva de Sepúlveda parte de uma concepção de dispensabilidade da vida e da salvação (pelo menos) dos índios insubmissos, enquanto a perspectiva de Las Casas não toma a vida de índios ou sua salvação como dispensáveis. Antes de preparada para matar, Las Casas (2010, p. 210-1) toma a vida dos pregadores cristãos como devendo estar pronta a morrer pela finalidade da conversão. Com relação a isso lembramos que Todorov considera que Las Casas nega justamente aquele princípio de Sepúlveda de poder impor o bem aos outros sem considerar a perspectiva deles, de modo que: “Não somente a morte de milhares de pessoas não se justifica pela salvação de uma pessoa; a morte de uma só passa a pesar mais do que sua salvação. O valor pessoal – a vida, a morte – passa a ter precedência sobre o valor comum” (TODOROV, 2003, p. 226).

Enquanto a guerra dos espanhóis contra os índios é tida como injusta por Las Casas, a resistência e a guerra indígena contra os Espanhóis é tida como justa. O que os espanhóis adquiriram por meio da submissão violenta dos índios é visto por Las Casas como expressamente criminoso, estando todos os envolvidos (seja de forma direta ou indireta) implicados na necessidade de restituição e satisfação daqueles povos ofendidos. Mais grave que a própria usurpação que se efetuou sobre os índios, Las Casas (2005, p. 287) considera a continuidade da retenção por parte dos espanhóis daquilo que foi tomado, de modo que a necessária restituição e satisfação seriam um modo de cessar uma ofensa que, sem tal ato, permanece como tal indefinidamente. Os índios estariam na posição, então, de usar de meios violentos para cobrar o que lhes seria devido. A radicalidade da posição de Las Casas se vê, por um lado, na afirmação de que “os índios mantêm justíssima guerra até o dia do juízo contra os da Espanha e, ainda, contra todos os cristãos” (2010, p. 210) e, por outro lado, na projeção dessa injustiça cometida numa condenação após a morte, de modo que os envolvidos nos danos causados aos índios “estão obrigados a tal satisfação, que nunca realizarão em vida, e portanto devem temer aquela que os espera após a morte” (2005, p. 296). Ainda do ponto de vista religioso, mas agora buscando representar a perspectiva dos índios, Las Casas (2010, p.

193) considera que, uma vez que os índios têm seus deuses por verdadeiros e não lhes foi mostrada a falsidade de seus deuses (e a verdade do Deus cristão), os índios estariam obrigados a defendê-los pelo direito natural. A tentativa de impor a pregação e mesmo a aceitação da fé cristã mereceria reação proporcional por parte dos índios, que faziam bem “não querendo ouvi-la e em perseguir e fazer em pedaços todos que a impuserem” (LAS CASAS, 2010, p. 189).

Contra a posição de Sepúlveda de que os índios deveriam ser submetidos aos espanhóis por praticarem sacrifício de vítimas humanas, Las Casas avança um dos seus argumentos mais surpreendentes. Como consequência de aceitar a pretensão dos índios de serem verdadeiros seus deuses, considera a questão dos sacrifícios com relação à lei natural:

(...) não se lhes pode provar facilmente ser contra a lei natural oferecer vítimas humanas em sacrifício a Deus verdadeiro (ou falso, se é considerado e estimado como verdadeiro); antes, por boas, prováveis e quase irretorquíveis razões, se pode persuadir o contrário. (...) E não houve nações no mundo, ou houve muito poucas (...), que não usassem oferecer aos deuses sacrifícios de vítimas humanas, induzidas pela razão natural. Porque se deve a Deus isso e mais por todos os homens, e embora o doutor [Sepúlveda] estude alguns dias mais de propósito dos que estudou, não encontrará evidência de que sacrificar homens a Deus verdadeiro (ou falso, se é estimado como verdadeiro), seja contra a lei natural (LAS CASAS, 2010, p. 191-2).

Além de chegar à afirmação de que os índios não poderiam ser punidos com justiça por fazerem sacrifícios humanos, como podemos ver acima, Las Casas constrói na sua argumentação – certamente de pressupostos externos às culturas indígenas – a possibilidade de uma racionalidade daquela prática tão chocante aos europeus. A estima de deus(es) como verdadeiro(s) não teria no sacrifício de humanos em seu nome nenhuma evidente contradição, antes “prováveis e quase irretorquíveis razões” (LAS CASAS, 2010, p. 191) de ser conforme à lei natural. O culto a Deus teria no sacrifício humano sinal de intensa devoção, o que é sugerido por Las Casas invocando exemplos de povos da antiguidade europeia que praticaram sacrifícios para aplacar a fúria dos deuses e pela afirmação de que “se deve a Deus isso e mais por todos os homens” (2010, p. 191). Assim, é pelo valor conferido à vida humana que ela é devida ao divino. Também na prática do sacrifício, para Las Casas, enquanto não lhes for mostrado erro de suas concepções, estariam os índios obrigados a defender suas práticas religiosas contra os espanhóis como uma guerra justa, enquanto aqueles quisessem lhes impor violentamente o fim de suas práticas.

Las Casas ganhou da Coroa Espanhola o título de Defensor Universal dos Índios. A militância impressionante do bispo contra as atrocidades cometidas pelos espanhóis foi notada inclusive por Benjamin (2013b). Dussel (2010) o considera formulador do primeiro anti-

discurso da modernidade e, até, precursor da ética do discurso, chegando “ao que se poderia chamar 'o máximo de consciência *crítica* possível para um europeu nas Índias' – que, no entanto, não é a consciência *crítica* do próprio índio oprimido” (DUSSEL, 2010, p. 310. Grifos do autor). A desconsideração aos habitantes do chamado Novo Mundo pode certamente, com Las Casas, não ter as mesmas características de quando com Colombo, mas ainda com ele temos aos índios aparecendo somente como boas, inocentes, indistintas e pacíficas criaturas racionais. O próprio fato de ser tido como defensor universal dos índios alguém que não compartilhava do universo de sentido de nenhuma das nações indígenas da América testemunha sobremaneira o desaparecimento daqueles povos e indica que mesmo as boas intenções de pregação mansa e pacífica representava uma dimensão tutelar dos indígenas – e já por isso têm enquadramento no processo de submetimento colonial⁶.

Terceiro cenário: Colonização e colonialidade – a violência entre racialização e exploração econômica

Nesta seção iremos buscar apresentar a colonização como um processo constitutivo da modernidade eurocêntrica que articula e justifica violências, especialmente àquelas vinculadas à constituição de alteridade racial e à exploração econômica. Nas seções anteriores vimos como o “descobrimento” consiste em exercício de violência na constituição de alteridade como “índios”, enquanto pela evangelização a violência se exerce na constituição desses “índios” como carentes do cristianismo. A consideração desses cenários já nos apresenta importantes características da violência e das respectivas justificativas ocasionadas pelo fenômeno que se constituirá como colonialismo moderno⁷. Como vimos na seção anterior, o

⁶ Essa linha crítica mencionada quanto à participação de Las Casas no colonialismo é indicada por Todorov (2003) e, mais radicalmente, pelo psicanalista Mexicano Raúl Páramo Ortega no artigo *Bartolomé de Las Casas: em búsqueda del rostro amable de la conquista* (2015). Páramo propõe entender essa dissolução das diferenças que faz dos índios indistintos na perspectiva de Las Casas em termos de uma terminologia militar também utilizada por Todorov (2003, p. 249), o anexionismo. Segundo Páramo, o anexionismo do outro teria sido uma pulsão que se apoderou da vida de Las Casas, buscando “ativamente que o outro se iguale comigo, seja igual a mim, isto é: assimilar ao outro, dissolvê-lo em mim, apagar as diferenças” (PÁRAMO, 2015, p. 15. Tradução minha). Semelhante a um esquema evolucionista, Páramo apresenta o anexionismo enquanto tomada da temporalidade alheia: “ainda sem tu o saber, adoras ao mesmo e único Deus que eu suavemente trato de te impor. Tu vives em um erro transitório que não percebes, mas eu generosamente te declaro partícipe de minha própria visão de mundo” (PÁRAMO, 2015, p. 15). Não surpreende o duro juízo que dá Páramo do Frei Bartolomé de Las Casas: “de fato, não respeitou as diferenças de identidade com os aborígenes, senão que as quis aplinar por cristã e respeitável compaixão, mas sem tocar nem com a pétala de uma rosa as pretensões universalistas do Cristianismo” (2015, p. 21).

⁷ É válido tratar o “descobrimento” como parte do fenômeno do colonialismo enquanto se tome vinculado ao

estabelecimento de relações mais intensas de exploração dos indígenas – como o trabalho nas minas – chegou a ser pensado por Sepúlveda como devida retribuição por sua evangelização. No entanto, os aspectos econômicos e raciais da colonização merecem um tratamento mais aprofundado e que, além de considerar sumariamente acontecimentos históricos, deve passar pela análise do que resulta do colonialismo como uma série de consequências estruturais de longa duração. Tal configuração estrutural, que veremos com mais detalhes na sequência desta seção, o sociólogo peruano Aníbal Quijano nomeou *colonialidade*.

A exploração dos recursos e dos habitantes das terras que passaram a se chamar América desenvolveu-se por diferentes modos desde a vinda de Colombo. O almirante, efetivamente, não teve sucesso em obter expressivas riquezas de suas viagens, o que deve ter sido crucial para a condição de descrédito na qual ficou em sua velhice. Tanto nas terras que vieram a ser colonizadas pela Espanha, como naquelas que foram colonizadas por Portugal, navegadores desses países (e também de outros) estabeleceram, inicialmente, o escambo com os nativos e fizeram explorações em busca de ouro e prata sem constituir relações de submissão ou exploração contínuas – e já com esse modo intermitente de exploração praticaram numerosos genocídios. No caso do Brasil essa situação parece ter configurado isoladamente as práticas portuguesas até as primeiras tentativas de implantar a cultura da cana-de-açúcar na colônia, o que se deu aproximadamente trinta anos depois da vinda de Cabral, mesma época em que se inicia também a utilização intensa de mão-de-obra escrava e o estabelecimento de centros dessa atividade econômica contínua como modo de obter riquezas pelo empreendimento colonial. Será justamente para utilização de mão-de-obra escrava nas plantações que se iniciará o que se denominou tráfico negreiro para a América, uma vez que, além de outras dificuldades, a escravização dos índios vai sofrer importante oposição da Igreja. Com as plantações de cana se estabelece uma dinâmica de ocupação do território, fundação de cidades, constituição de instituições políticas e práticas comerciais regulares no que viria a ser o Brasil. Quanto ao empreendimento colonial espanhol, Todorov (2003) aponta a campanha de conquista de Cortez, que antecede em aproximadamente uma década a implantação da cana-de-açúcar no Brasil, como uma ruptura com o modelo de até então de limitar-se a coletar na América a maior quantidade de ouro no menor espaço de tempo. Nesse sentido, para Todorov, “assim que [Cortez] fica sabendo da existência do reino

empreendimento continuado de expansionismo, anexação, submissão e exploração de povos denominados índios etc. Não fazê-lo implica em tomar a chegada de Colombo em 1492 numa historicidade totalmente distinta (o que agora não fazemos), isto é, numa na qual teria falhado completamente nos propósitos já enunciados quando de sua partida e na qual o legado do acontecimento não o constituiria em sua importância e consequências hoje geralmente reconhecidas.

de Montezuma, decide não apenas extorquir riquezas, como também subjugar o reino” (2003, p. 143).

Por processos históricos como esses o empreendimento ibérico estabelecerá uma rede densa de exploração econômica, de hierarquias, de comércio e de utilização de recursos naturais. Essa rede que se articulava entre os continentes é a consequência pela qual o “descobrimento” se consolida como acontecimento que modifica de modo acelerado a economia e a política mundiais. Cumpre destacado papel em toda essa rede aquela definição global do colonizado como diferente e inferior que construiu a categoria ‘índio’ – como sugeriu Bonfil Batalla (1981, p. 20) –, definição que aparece na concepção de Cortez dos índios como somente “sujeitos reduzidos ao papel de produtores de objetos” (TODOROV, 2003, p. 188-9). O colonizado é então reduzido de sua anterior heterogeneidade histórica e cultural a categorias raciais instrumentalizadas economicamente. Contrariamente a outras classificações sociais mais antigas, como a de gênero:

(...) a produção da categoria de ‘raça’, a partir do fenótipo, é relativamente recente, e sua plena incorporação à classificação das gentes nas relações de poder tem apenas quinhentos anos, começa com América e a mundialização do padrão de poder capitalista. As diferenças fenotípicas entre vencedores e vencidos foram usadas como justificação da categoria ‘raça’, ainda que se trata, antes de tudo, de uma elaboração das relações de dominação como tais. (QUIJANO, 2014, p. 317-8).

Tal tipo de definição não tardará a se impor sobre outros povos, que sendo então também despojados dos nomes que se atribuíam, serão ditos negros. Essa nova identidade moderna e colonial foi assimilada como item de comércio marítimo europeu para atender à demanda de mão-de-obra principalmente no Brasil e em outras partes da América. Quanto a essa demanda, particularmente no Brasil, “desde 1539, jamais se cessara de clamar contra a falta de negros para o tamanho das terras e o trabalho nos engenhos” (GOULART apud FERREIRA; BITTAR, 2003, p. 44). É o tamanho das terras e o trabalho dos engenhos que se toma por determinante, para tais clamores, da quantidade de “negros” que se deveria sequestrar para a colônia portuguesa na América – são, para tal mentalidade, nada mais que instrumentos.

A transição de uma exploração intermitente para uma contínua poderia nos motivar a pensar que os colonizadores ibéricos passarão a se preocupar em obter seu enriquecimento de uma forma mais interessada na preservação daquela mão-de-obra que se propunham em explorar. Há fortes indícios, no entanto, de que esse não foi o caso. Ao massacre direto dos índios nas guerras de conquista somou-se, longamente, a condução de atividades econômicas

marcadas pelo ritmo de trabalho exaustivo, acompanhados de condições degradantes de alimentação e descanso e de numerosos “acidentes”. A tal respeito, tendo foco na colonização hispânica, Todorov afirma:

Os conquistadores-colonizadores não têm tempo a perder, devem enriquecer imediatamente; conseqüentemente, impõem um ritmo de trabalho insuportável, sem nenhuma preocupação com a preservação da saúde e, portanto, da vida, de seus operários; a expectativa de vida média de um mineiro da época é de vinte e cinco anos. (TODOROV, 2003, p. 193).

Quanto aos escravos “negros” traficados ao Brasil, “a expectativa de vida dos que chegavam era de apenas seis ou sete anos e os escravos nascidos no Brasil viviam, em média, só até os vinte anos” (BRAZIL). Essa situação de brutal regime de trabalho, ao menos no caso do Brasil, não foi uma característica somente dos séculos XVI e XVII, mas perseverou inclusive ao longo do século XIX. Com relação ao descaso com a preservação da vida da mão-de-obra escrava, “na Gazeta Médica da Bahia, em um editorial publicado no dia 25 de agosto de 1866, os seus editores conclamaram: ‘Não deixemos ao acaso a proteção de tantas vidas necessárias à prosperidade do país’” (EUGÊNIO, 2010, p. 149). O tipo de descaso que essa conclamação evoca, mais uma vez tomando aos escravos de modo instrumental, parece repetir as cenas de horror descritas por Las Casas e outros padres do que viam fazer os conquistadores com os índios naqueles primeiros momentos da conquista hispânica:

(...) sujeitavam as suas escravas grávidas “ao serviço da roça e tarefas ordinárias, chegando algumas a darem à luz durante o trabalho”, como uma negra que em tempo de parir havia sido assim mesmo mandada colher café. Porém, sentindo muitas dores, acabou retirando-se para casa com o que tinha colhido à cabeça, quando, no caminho, ocorreu o parto, após o qual desmaiou e, ao despertar, os porcos tinham dilacerado a criança. (PINTO apud EUGÊNIO, 2010, p. 147).

Nesse mesmo artigo do historiador Alisson Eugênio (2010) de onde tiramos os trechos acima retratando discurso letrado sobre os negros e que versa sobre as reflexões médicas no Brasil quanto às condições de saúde dos escravos negros no século XIX a partir da análise de documentos diversos da época, uma hipótese importante é levantada de que teria havido resistência pela mentalidade dos fazendeiros em tomar o escravo como um bem escasso que precisa de cuidado – mesmo depois do fim do tráfico. Desse modo (como inclusive já ocorrera séculos antes algo similar na argumentação de Las Casas em defesa dos índios), além de se apresentar nesses documentos médicos numerosas conclamações humanitárias (inclusive algumas abolicionistas) quanto às condições dos escravos, os autores se dedicavam em mostrar com argumentos ser contrário ao interesse dos senhores deixar sua mão-de-obra

(sua propriedade) se dilapidar de modo vão. De qualquer forma, ainda que possa ter sido um modo ineficiente de “gestão de recursos”, David Gomes Jardim, numa tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro em 1847, colheu a seguinte resposta de um fazendeiro à proposição de que a alta estatística mortuária de seus escravos devia lhe causar prejuízo:

“pelo contrário, não lhe vinha prejuízo algum, pois quando comprava um escravo, era só com o intuito de desfrutá-lo durante um ano, tempo além do qual poucos poderiam sobreviver; mas que não obstante, fazia-os trabalhar por tal modo, que chegava não só a recuperar o capital neles empregado, porém ainda a tirar lucro considerável.” (JARDIM apud EUGÊNIO, 2010, p. 127).

A instrumentalização dos colonizados por meio de sua racialização aparece, com isso, como processo que chega a constituí-los efetivamente como instrumentos indignos de qualquer consideração, como objetos vis. A perspectiva de Cortez com relação aos índios conquistados, nesse sentido, considerando o que defende Todorov (2003), não chegaria a tanto ao assimilar ao colonizado como sujeito produtor de objetos. Ainda no século XVI, quando Cortez se pronuncia ao rei da Espanha quanto à escravidão dos índios, “encara o problema de um único ponto de vista: o da rentabilidade do negócio; nunca se leva em conta o que os índios poderiam querer” (TODOROV, 2003, p. 189). É por essa perspectiva de rentabilidade que Cortez se opõe à escravização dos índios.

À despeito desse ordenamento racial instrumentalizar aqueles povos, desde muito cedo se deram sublevações de indígenas e negros na América, se mantendo condição de agonismo político vinculado às questões raciais, sem sombra de dúvida, até os dias de hoje. Com relação às sublevações dos escravos negros no Brasil, o texto do historiador João José Reis (1996) *Quilombos e revoltas escravas no Brasil* recolhe inúmeros casos que vão desde Palmares até a década de oitenta do século XIX. Deixando de acompanhar aquelas fontes médicas ilustradas que vimos acima, encontramos no texto de Reis (1996) a atividade fugitiva e rebelde dos negros como operante na realidade social em que eram inseridos, o que nos fornece uma possível resposta ao estranhamento apontado acima frente à aparentemente inconsequente dilapidação da mão-de-obra representada pelo descaso dos senhores: não deixar durar a vida do cativo e retirar dela o máximo em curto espaço de tempo garantia aos senhores uma dominação mais segura, já que o quilombo e a revolta nunca estiveram demasiado longe dos escravos e era a condição mais fragilizada para empreender tais atos, justamente, quando de sua chegada ao Brasil. Assim, se “o escravo da senzala frequentemente tinha em seu currículo

uma ou mais passagens pelo quilombo” (REIS, 1995/6, p. 21), então a melhor forma de não deixar o escravo se fortalecer com a construção de solidariedades clandestinas é não lhes deixar – tanto quanto possível – forças nem tempo para tal.

A rede de exploração econômica implantada em benefício de interesses europeus, inicialmente pelas metrópoles Ibéricas, passou, no século XIX, pelo movimento das independências de Estados latino-americanos. Esse acontecimento provocou mudanças nessa rede, mas em grande medida não alterou as determinações sobre as quais a atividade econômica e o ordenamento político da antiga colônia haviam sido dispostos. Com relação ao Peru, Mariátegui (2007) considera até que a condição dos índios se agravou com o estabelecimento da república. Tomando as independências pelo que se deu na maior parte dos casos (o que não contempla particularidades que seriam relevantes para nossa discussão, como o que se passou no Haiti), elas foram largamente determinadas pelos interesses das elites (brancas) locais contra sua submissão às metrópoles, de modo que esse movimento não pretendia colocar em questão as bases mesmas do poder dessas elites localmente, o que, mesmo assim, ocorreu em alguma medida pela atuação das camadas populares. Com isso, “a colônia continuou vivendo na república”, como afirmou José Martí (2011, p. 24).

Um dos mais importantes aspectos daquela rede implantada pelo colonialismo que se manteve depois das independências das antigas colônias foi a classificação social com base na racialização. A continuidade desse aspecto fundamental do colonialismo nos Estados latino-americanos independentes, longe de ser um acontecimento inusitado, está em consonância com o que Aníbal Quijano entende que seja o padrão de poder mundial que se constituiu mediante o colonialismo, isto é, a colonialidade, o que implica que sua continuidade sequer seria um problema estritamente local, mas global. A constituição de classificações raciais hierarquizadas que se iniciou com o descobrimento da América, a qual já por se vincular ao fenótipo naturalizava os resultados políticos da história conflitiva do expansionismo europeu capitalista, não parava então de ganhar força tendo, inclusive, se pretendido constituir como ramo das ciências biológicas europeias entre o século XIX e começo do século XX. Mas, seria ainda muito pouco ver só na eugenia um precipitado recente e impactante desse padrão de poder, cujas implicações são, segundo Quijano, muito mais amplas do que isso:

Esse resultado da história do poder colonial teve duas implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daqui para frente não eram senão raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores.

Implicava também na sua recolocação no novo tempo histórico, constituído com América primeiro e com Europa depois: desde então eram o passado. Em outras palavras, o padrão de poder fundado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva do conhecimento dentro da qual o não-europeu era passado e desse modo inferior, sempre primitivo. (QUIJANO, 2014, p. 801).

A racialização implicou, assim, na inferiorização de grupos humanos e suas culturas, bem como na constituição temporal dessa hierarquia que coloca ao europeu como mais avançado numa concepção histórica unidirecional. Esse ordenamento naturalizado conduz e justifica, assim, à conversão da ideia de raça em “critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade” (QUIJANO, 2014, 780). Tal distribuição atua no controle de trabalho em âmbito mundial, onde se estabelecerá uma articulação pelo mercado de diferentes formas de exploração vinculadas à condição racial dos envolvidos. Os vencidos constituídos como negros são articulados nesse esquema como mão-de-obra escrava, os índios, primeiro como escravos, depois em diferentes regimes de servitude. Entre os brancos, no entanto, se constituirá o predomínio da relação empregatícia com pagamento de salário. O trabalho das raças subalternas era então, nessa divisão mundial do trabalho, em contraste com a branca, não-pago. Também a autoridade no ordenamento político era uma exclusividade dos brancos na administração colonial. À despeito de não haver mais a instituição da escravidão no mundo de hoje e da abertura de postos na administração do Estado a indivíduos daquelas raças antes excluídas desses papéis, “o menor salário das raças inferiores por trabalho igual ao dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser (...) explicado à margem da classificação social racista da população do mundo” (QUIJANO, 2014, p. 785). A colonialidade do poder determina, então, que ao passar a ser pagos pelo trabalho, as raças tidas por inferiores não recebam salários equivalentes àqueles pagos aos brancos. Além do já apontado acima, essa estratificação racial do trabalho – aspecto econômico da colonialidade – determinou, para Quijano, a distribuição geográfica das formas de trabalho no capitalismo mundial:

(...) o capital, enquanto relação social de controle do trabalho assalariado, era o eixo em torno do qual se articulavam todas as demais formas de controle do trabalho, de seus recursos e seus produtos. Isso o fazia dominante sobre todas elas e dava caráter capitalista ao conjunto da tal estrutura de controle do trabalho. Mas ao mesmo tempo, essa relação social específica foi geograficamente concentrada na Europa, sobretudo, e socialmente entre os europeus em todo o mundo do capitalismo. E nessa medida, e nesse modo, Europa e o europeu se constituíram no centro do mundo capitalista. (QUIJANO, 2014, p. 785-6)

A racialização moderna/colonial, que como vimos inferioriza e instrumentaliza aos vencidos no empreendimento colonial, tem, assim, um papel constitutivo no ordenamento geopolítico onde Europa e o europeu se fizeram centro do mundo capitalista. Além do âmbito econômico, a racialização teve importantes impactos em outros âmbitos, como nas relações de gênero, na subjetividade e intersubjetividade, nas formas de organização da autoridade. Esses âmbitos onde a violência moderna/colonial deixou também profundas marcas, em grande medida articuladas àquelas que acabamos de ver, não serão muito aprofundados neste trabalho⁸, salvo quanto à consideração das relações de poder estabelecidas no caso do roteiro modernizador do pensar pela importação de técnicas francesas de estudo filosófico na formação da Universidade de São Paulo (USP), onde a colonialidade se atualiza no âmbito de constituição subjetiva e intersubjetiva como aperfeiçoamento eurocentrado do pensar.

Quarto cenário: Modernização do pensar desde o caso das Missões Francesas

No contexto do nacional-desenvolvimentismo dos anos trinta do século XX, a fundação da USP representou um esforço em constituir em São Paulo um núcleo intelectual que cultivasse padrões e práticas consagradas desde centros universitários de renome. Para tanto, a recém instaurada universidade lançou mão de um expediente de integração internacional, pelo qual vieram, num primeiro momento, professores franceses em importante quantidade. A esse fluxo regular de professores franceses para a USP em seus primeiros anos se costuma referir por missões francesas, tendo a Faculdade de Filosofia e Letras da USP recebido alguns desses professores. Os estudos de filosofia que se articularam desde o referido projeto modernizador, isto é, desde a constituição de uma universidade orientada para um desenvolvimento nacional espelhado nos países de ponta da modernidade, entraram em oposição com aquelas práticas já desenvolvidas por pensadores e instituições locais. Para o núcleo uspiano que se formou se tratava da oposição entre modernos e arcaicos, entre filósofos profissionais e filosofantes. Enquanto aquelas novas práticas ganhavam terreno sobre seus rivais, foi se estabelecendo como concepção de progresso da filosofia no Brasil o aprofundamento técnico e rotineiro de seus estudos, em meio institucionalizado e autônomo

⁸ A consideração dessas questões que não tivemos competência de aprofundar devidamente neste estudo é brevemente retomada na seção 3.2.1. Há indicações importantes ao tema já nos artigos de Quijano citados nesta seção, bem como em *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global* de Ramón Grosfoguel (2006).

de especialistas, reivindicando um senso crítico ilustrado e orientado para uma integração internacional. A hegemonia que aquelas práticas mais modernas conseguiram junto às agências de fomento do Estado se traduziu na enorme influência que tem hoje a referida concepção técnica, institucional e integrada de estudos em filosofia.

A vinda dos professores franceses para São Paulo, segundo testemunhos deles e dos que acompanharam suas aulas, foi um acontecimento de monta na cena cultural de então. Jean Maugüé, que substituindo um seu compatriota em 1935 foi o segundo professor de filosofia francês a chegar a USP, retratou a aclamação com que eram recebidas as aulas dos professores das missões francesas comparando sua saída dos anfiteatros com a de solistas da sala de concerto (apud ARANTES, 1994, p. 71). Às aulas se seguia uma integração social que passava pelos grupos de alunos acompanhando aos professores na saída, bem como pelas *matinés* dançantes ou pelo chá na Confeitaria Vienense. Gilda de Mello e Souza assim descreveu essa peculiar atmosfera:

Era já noitinha quando saíamos dos cursos para a réplica ligeiramente europeia da Praça da República de então. Os plátanos, a algazarra dos pardais, o vento frio, o eco francês da voz de Maugüé – que carregando meio curvado a sua inseparável *serviette*, ia à nossa frente, discutindo a aula com algum aluno – tudo isso nos envolvia numa doce miragem civilizada. (apud ARANTES, 1994, p. 71).

Sentimo-nos conduzidos para as ruas de Paris com essas imagens, como se a aventura das missões francesas transfigurasse magicamente o cenário paulista. A doce miragem civilizada que advém da fruição estética daquele contato, segundo a rememoração de Gilda de Mello e Souza, expressa algo do aspecto vivencial que resultou daquele esforço de identificação de um país “atrasado” com uma (nova) metrópole civilizada. Como se a *doce civilização* que não era aqui repentinamente se realizasse mediante a prestigiosa presença do mestre francês, a apreensão estética daquela experiência antecipa ao seu ideal, o qual facilmente poderia corresponder a uma vivência até banal de formação de estudantes brasileiros na Sorbonne. Assim, nesse agradável delírio, a distância que separa São Paulo de Paris estava como que suprimida, bem como um olhar crítico sobre a capital francesa. No desenvolvimento nacional, no entanto, essa supressão era meta de um duro trabalho a realizar no tempo. Estariam os estudantes da USP ávidos por se formar como supunham ser a formação dos estudantes franceses? É reveladora a afirmação de que a partir da lembrança de Gilda de Melo e Souza se encontra nesse mesmo tempo o acontecimento de que “pela primeira vez estávamos aprendendo a estudar, a começar pela descoberta do que vinha a ser uma aula de verdade” (ARANTES, 1994, p. 67). Não só a formação de verdade era resultado

do transplante cultural francês como, por contraste, a formação anterior ao referido transplante é considerada nula.

Apesar do que evocam essas imagens, o filósofo egresso da USP Paulo Arantes apresenta a formação da cultura filosófica uspiana como uma “reviravolta decisiva em nossa malsinada dependência cultural” (1994, p. 61), pois por meio das missões francesas se dava a implementação de uma prática filosófica de formação rotineira e organizada, centrada na leitura cuidadosa dos textos clássicos da filosofia como antídoto ao diletantismo, ao filoneísmo e à adivinhação que caracterizariam as práticas anteriores. Justamente aquele professor a quem acompanhava Gilda de Mello e Souza, o *normalien* Jean Maugüé (2014), num texto intitulado *O ensino de filosofia e suas diretrizes*, aparecido pela primeira vez no *Anuário da faculdade de filosofia* de 1934-1935, procurou estabelecer as condições para o ensino filosófico na USP segundo a fórmula kantiana de que só se ensina a filosofar. Paulo Arantes (1994) toma o documento de Maugüé como certidão de nascimento dos estudos filosóficos na USP, tendo servido de “norte doutrinário na tarefa de disciplinar nossas veleidades filosóficas” (ARANTES, 1994, p. 67). Arantes entende que aí se engendra uma articulação entre a máxima kantiana e a tradição universitária francesa, orientando no sentido histórico o ensino filosófico do estabelecimento, uma vez que a leitura dos clássicos com critério e sentimento era concebida como o único meio para se aprender a filosofar. Respondendo aos *defeitos* referidos acima da vida cultural brasileira, com o mencionado patronato da modernidade kantiana, Maugüé assim formulou a tarefa do professor de filosofia:

Parece-nos que a tarefa do professor de filosofia, no Brasil, consiste em não esquecer as ideias novas, mas principalmente em situá-las lealmente, modestamente, no conjunto da perspectiva filosófica. É preciso não ter medo de passar por "clássico", ou por "elementar"... É preciso que nos recusemos esse prazer de parecer renovadores, de ser ultra modernos... O que é necessário é suscitar, avivar, no estudante, o senso da reflexão e das ideias gerais: em suma, criar o discernimento. (MAUGÜÉ, 2014)

A exigência de recuo histórico na formação daquele discernimento pretendido por Maugüé é certamente uma poderosa ferramenta de disciplinamento na apreciação de obras filosóficas. Esse discernimento do estudante em formação está, então, segundo as diretrizes de Maugüé, condicionado pela vinculação de ideias novas ao pretendido conjunto da perspectiva filosófica. Nesse condicionamento do recente pelo passado, o mestre francês assim compara os clássicos às estrelas fixas para a navegação oceânica: “Os filósofos clássicos são os pontos fixos da história. Se o presente não se situar exatamente em relação ao passado, será como um

navio que perdeu a rota” (MAUGÜÉ, 2014). A comparação de Maugüé situa o presente numa temporalidade da filosofia referida rigidamente ao que seria seu passado clássico, o qual só se pode entender como europeu, vinculando o ambiente filosófico brasileiro à continuidade da temporalidade daquela tradição de pensamento.

Entendendo o projeto de Maugüé no cenário nacional-desenvolvimentista da constituição da USP, ele representa uma vinculação modernizadora a referências históricas constrangedoras⁹, quais sejam, aquelas do único e definido conjunto da perspectiva filosófica. Nesse sentido, a formação ensejada por tais diretrizes produz um tipo de discernimento referido exclusivamente à tradição europeia (pois aí estão os clássicos, não em outra parte). Na operação local dessas diretrizes não há lugar para passado do pensamento que não seja europeu, como tampouco para discernimento que de passado não europeu se nutra ou para pensamento atual que não expresse competentemente suas credenciais modernas. Aquele cujo juízo seja exterior a esses quadros se toma, com isso, por desconhecedor da filosofia e, se exercendo os constrangimentos acima, supõe-se que aquela formação proposta por Maugüé (que o localiza fora desses referenciais inescapáveis) é uma necessidade para o seu próprio discernimento. Nesse sentido, o disciplinamento de Maugüé é uma violência sobre as possibilidades reflexivas exteriores à temporalidade moderna europeia e seria exercida para suposto benefício da vítima. Está aí negada a possibilidade que outra coisa que os clássicos europeus possa orientar no agora do pensamento¹⁰.

A despeito de boas intenções e da enorme simpatia que incitou, pesa que Maugüé promove com suas diretrizes para o ensino na USP uma perspectiva onde impera a unilateralidade da tradição europeia. As orientações para a formação em filosofia que

⁹ Com o termo constrangedor e os de sua família quero indicar, de uma só vez, que as referências históricas clássicas como dispostas nas diretrizes propostas por Maugüé são coativas ao pensamento promovendo um mal-estar moral, isto é, promovendo um sentimento unilateral de dívida do pensamento local (feito assim dependente) com a tradição europeia. A palavra também possibilita a desejada perspectiva crítica de, por meio de ambiguidades intencionais do texto, pensar que o constrangedor nas missões francesas – agora no sentido exclusivo do que provoca embaraço – é ter admitido a obrigatoriedade de referir-se àqueles clássicos exclusivamente.

¹⁰ Diz-se que o pensamento filosófico dos referidos clássicos tem pretensão universal e, assim sendo, não se tratam de produções de interesse particular dos europeus. Posso aceitar a referida defesa com a condição que também se reconheça que tinha pretensão universal o pensamento de Sepúlveda ao retomar Aristóteles e sua concepção da natureza humana como justificativa da escravização dos índios, ou a idéia de que um ser de natureza dual (*Ometeótl*) é o fundamento último do mundo, como tem pretensão universal o desenvolvimento de armamento nuclear, ou a declaração dos direitos humanos etc. A defesa da pretendida universalidade de pensamentos dos clássicos da filosofia não é um mérito seu pelo qual se deve medir (e diminuir) tudo mais, posto que sequer essa pretensão se poderia coerentemente tomar como exclusiva dos mesmos, salvo com algum critério adicional implícito que exclui, ao mesmo tempo, outras pretensões de universalidade que não interessam. A questão política relevante é ver que os pensamentos tomados como de pretensão universal são constituídos e promovidos, que sua existência e sua atuação supõem uma série de tópicos cuja avaliação é necessária, em especial aquela que conduz a “estranha situação” de a universalidade do pensamento ter lugares e tempos prediletos de enunciação. Tudo isso sem dar um passo além e questionar a própria universalidade.

apresenta, desse modo, assimilam todo o filosofar a uma atualização dos clássicos da filosofia, o que é especialmente problemático quando os mencionados clássicos da filosofia constituem um patrimônio cultural que ignora completamente tradições de pensamento de diversas populações em benefício de um cânone cultivado especificamente por um núcleo de grupos humanos. No entanto, pode parecer despropositado ou desproporcional ver nas propostas de Jean Maugué para o ordenamento dos estudos filosóficos de uma universidade que nascia o desenvolvimento – e mesmo o aprimoramento – de relações de dependência cultural. Pode parecer ainda mais despropositado e desproporcional atribuir à implementação das suas diretrizes um exercício de violência que, junto àquele aprimoramento da dependência, se consolidou de tal modo que determina, mais de meio século depois, os rumos das políticas de Estado na referida área. De fato, o documento de Maugué isoladamente não pode corresponder à razão de todo esse desenvolvimento histórico, porém há razões importantes para considerar que o referido projeto expressa elementos cruciais das tensões e tendências que seguiram, em grande medida, caracterizando o meio profissional de filosofia. A questão que importa seguir aqui não é a da localização absoluta da origem de um tipo de violência epistêmica, mas da constituição relacional de práticas cujas implicações, além de vários desenvolvimentos institucionais que deixamos de lado, impõem um direcionamento que nega pretensão filosófica a discursos desalinhados a uma perspectiva que se tornava hegemônica. Já Arantes se refere às propostas de Maugué como tendo servido de “norte doutrinário na tarefa de disciplinar nossas veleidades filosóficas” (ARANTES, 1994, p. 63). Desse modo, a apreensão crítica das diretrizes de Maugué que aqui tentamos está direcionada para a apreensão crítica da condição atual da filosofia no Brasil. Considero que através do documento se encontram as seguintes linhas de força: 1) um passado da filosofia no Brasil que sofria de uma intensa paixão pelas novidades filosóficas de além-mar sem uma formação acadêmica ordenada e que se pretende desconstituir; 2) um futuro em construção da filosofia como estudos rotineiros, metódicos e organizados dos clássicos eliminando os males do filoneísmo que se efetivou ao menos parcialmente e; 3) um futuro que não se realizou de voltar o pensamento que se municia das técnicas historiográficas e do discernimento eurocentrado para pensar o concreto.

Antes de considerar o que seria o aspecto frustrado das diretrizes de Maugué no cenário atual, tomemos muito brevemente alguns indícios do que pode lastrear as teses que apresentamos nessa seção. O professor da UFG Gonçalo Armijos Palácios, num pequeno livro polêmico publicado em 1997, intitulado *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*, escreve:

[...] há lugares onde os estudantes são forçados a admirar excessivamente a tradição e não se lhes permite ousar afastar-se dela. Esse lugar é a academia. Vejamos só os títulos das dissertações de graduação e pós-graduação: “O conceito de xxx em YYY”, “A noção de www em ZZZ”, “A categoria de uuu em VVV” etc. E o mesmo ocorre com os artigos e publicações acadêmicos. Dessa forma, é o sentimento de inferioridade em relação aos filósofos gregos, medievais, modernos ou contemporâneos que impede as novas gerações de filosofar [...]. (ARMIJOS PALÁCIOS, 1997, p. 14).

Considerando rapidamente o conteúdo da página da Faculdade de Filosofia e Letras da USP, em consulta realizada no dia dezessete de outubro de 2014, entre as vinte e oito dissertações apresentadas na pós-graduação em filosofia no ano de 2013 vinte e sete seguiam o padrão dos títulos de trabalhos apresentado acima. Entre as vinte e uma teses defendidas no mesmo ano, treze títulos estavam dentro do padrão¹¹. Ora, vemos essa situação descrita por Gonçalo Armijos Palácios, que, salvo provado o contrário, permanece atual, como um resultado do preceito fundamental daquela corrente chamada por Ubirajara Marques (professor da Unesp Marília) *Escola francesa de historiografia da filosofia*, isto é, um resultado da adoção da ênfase exegética nos estudos universitários de filosofia. Segundo Ubirajara Marques (2007), tal ênfase se instalou entre os acadêmicos franceses que compunham a corrente por consequência de como reagiram à interdição da instauração metafísica do mundo a partir de Kant, o que tornou a antiga obsessão dos filósofos sobre a verdade de seus objetos algo que teria interesse fundamentalmente compreensivo e histórico. Mesmo sem discutir se é o caso de ter a filosofia kantiana como tal divisor de águas da filosofia, a resposta exegética à impossibilidade de a metafísica ser uma ciência não é, certamente, o único caminho a seguir. No entanto, esse caminho é seguramente o mais perseguido e estimulado na academia brasileira. Poderia, como indica Gonçalo Armijos Palácios, a explicação disso estar num sentimento de inferioridade aos filósofos consagrados? Ou numa política de inferioridade aos mesmos? Um dos precursores da corrente francesa de historiografia da filosofia, ainda no século XIX, escreveu que o caminho a seguir seria:

(...) o estudo direto, paciente e dócil dos mestres gregos, franceses e alemães (...). A filosofia não é mais uma coisa a inventar; ela está feita, toda inteira nas suas obras; o que cada um de nós pode chamar de a sua filosofia é só a sua maneira de interpretá-las (LACHELIER in: MARQUES, 2007, p. 59-60).

¹¹ Entre dissertações e teses, Foucault, Kant e Nietzsche tinham três trabalhos com seus nomes no título; Arendt, Maquiavel e Rousseau foram abordados no título de dois trabalhos cada um e tiveram um trabalho com nome mencionado em títulos Adorno, Aristóteles, Louise Bourgeois, Georges Canguilhem, Cícero, Condorcet, Descartes, Engels, Espinosa, Freud, Grotius, Hegel, Hölderlin, Hume, Kafka, Kuhn, Giacomo Leopardi, Lukacs, Marcuse, Max Stirner, Merleau-Ponty, Montaigne, Schulze, Wittgenstein e Xenofonte.

Um dos mais importantes precipitados daquela *Escola francesa de historiografia da filosofia* no Brasil, para além do que já pôde se fixar nas diretrizes e mesmo no ensino de Jean Maugüé, foi o método estruturalista de leitura e estudo das obras filosóficas. O referido método, que contou na sua fixação na academia brasileira com a vinda de Martial Guérout em missão para USP na década de 1950, organiza todo um modo de apreensão dos clássicos da filosofia voltado à leitura interna dos textos, isto é, uma leitura que busca construir a compreensão dos documentos a que se volta segundo a perspectiva do próprio autor do texto, em exclusão do juízo daquele que opera a leitura. Oswaldo Porchat, professor da USP que promoveu intensamente esse método durante décadas na instituição, acabou por lhe fazer uma dura crítica à mesma época do escrito de Gonçalo Armijos Palácios. Mostrando alguma ambivalência no sentido da perspectiva que aqui estamos construindo, Porchat assim apresentou o problema da situação de então da formação em filosofia:

Porque o temor que me assalta é que, levados pela nossa segura consciência de que a Filosofia se alimenta continuamente de sua história, tenhamos ido longe demais na prática da orientação historiográfica. Que, no louvável intuito de assegurarmos a nossos estudantes uma sólida base de conhecimentos historiográficos [...] tenhamos perdido de vista a meta que muitos desses estudantes – e de nós, também – tinham – tínhamos – em nossos horizontes: a elaboração de uma reflexão filosófica, a compreensão filosófica de nós mesmos e do mundo. (PORCHAT PEREIRA, 2010, p. 22-3).

No livro de Murilo Seabra (2014), *Metafilosofia*, encontramos toda uma série de argumentos que fortalecem a perspectiva de ser a academia brasileira um espaço que privilegia o estudo historiográfico e a exegese de obras da filosofia europeia. Nesse sentido, onde somente o comentário é ensejado nas universidades, ele afirma ironicamente: “Comento, logo existo” (SEABRA, 2014, p. 88). Buscando ler nos produtos dos departamentos de filosofia as regras implícitas que regem o trabalho ali desenvolvido, Seabra apresenta também o eurocentrismo como constituinte das expectativas que conduzem à leitura e ao juízo com relação a obras filosóficas. A partir de uma coleta de dados que realizou no banco de dissertações de mestrado em filosofia da UnB até então defendidas, Seabra (2014, p. 100) observou que vinte e oito de quarenta e duas dissertações tinham nomes de europeus e norte-americanos nos seus títulos, enquanto nenhuma tinha nomes de sul-americanos; e que trinta e oito das quarenta e duas dissertações tinham nomes de europeus e norte-americanos nos títulos de seus capítulos, enquanto apenas três tinham nomes de sul-americanos. Apesar de admitir ser tecnicamente bastante difícil mostrar haver favorecimento a europeus e norte-americanos e desfavorecimento a sul-americanos e a outras proveniências, Seabra considera que se pode vislumbrar pelas proporções apresentadas regras implícitas do que é admitido produzir no departamento de Filosofia da UnB. Em suas palavras:

[...] embora a liberdade da filosofia seja muitas vezes glorificada, o fato é que as suas chances de ser admitido nos programas de mestrado e doutorado em filosofia aumentam consideravelmente quando você apresenta um insípido projeto exegético sobre um filósofo europeu de renome – e diminuem drasticamente quando você apresenta um projeto que revela a sua intenção de filosofar! (SEABRA, 2014, p. 101).

Uma recente onda de insurgência estudantil no México, ocasionada pelo assassinato e desaparecimento de estudantes em Iguala, deixou a imagem que, tomada de seu contexto original e inserida aqui nesse fluxo argumentativo, pode suscitar a experiência do avesso da *doce miragem civilizada* de Gilda de Mello e Souza e da existência segura dos eruditos na academia: a imagem da violenta formação colonial/modernizante que impõe duro silêncio àqueles que identificam como ignorantes. Trata-se da imagem da formação por instituições de ensino de Estados periféricos em modernização consistir – enquanto assimilam o pensar à miragem civilizada que perseguem – no desaparecer com o pensar que excede ou resiste ao disciplinamento e à utilidade da e para os poderes constituídos.



Figura 1 – Cogito anulativo latino-americano – autoria desconhecida – Cidade do México. Fonte: https://twitter.com/regeneracion_r/status/519983363177086976

Como no caso do genocídio indígena que se seguiu ao “descobrimento”, também aqui, com relação à violência formativa que o projeto de modernização implica, a atitude de atenuação e mesmo de negação do problema são comuns. Atenuação e negação são, num caso como no outro, atitudes que tranquilizam e acomodam, enquanto a atitude de denúncia que veiculamos aqui provoca justamente o contrário. Os argumentos, as falas e as imagens que compus para caracterizar a ocorrência de violência por meio da modernização da academia (onde as missões francesas da USP são tomadas por caso paradigmático) não são uma prova irrefutável contra o ceticismo de que exista esse tipo de violência, além de serem mais gerais do que me parece ser necessário para perceber quando tal violência ocorre. Desse modo, ainda que eu esteja convencido de que haja repercussões graves de violência moderna/colonial nas instituições de formação e especialmente nos estudos de filosofia, especialmente no caso brasileiro, concedo que atitudes céticas e atenuantes poderiam, com justiça, mostrar problemas e incertezas com relação a essa perspectiva. Mas, concedendo isso, eu ainda diria que, infelizmente, não podemos ficar tranquilos nem enquanto estiver aberta somente a possibilidade de a modernização dos estudos de filosofia – como o que se seguiu do trabalho das missões francesas – serem um desenvolvimento fundamentado na frustração do pensar que não se situe na continuidade da tradição europeia de pensamento. Não podemos como tampouco podemos estar tranquilos com relação ao “desenvolvimento” econômico enquanto este seja processo histórico cuja realização implique em possível desaparecimento de culturas ou possível destruição ecológica irreversível. Ou, pelo menos, não podemos ficar tranquilos enquanto não tivermos, no lugar de ceticismo, uma atitude cínica a respeito dos danos que isso *possa ter causado e possa causar* injustamente. Não estaria o ceticismo a respeito disso muito próximo da impostura ética de não se importar com o dano que tantas vezes se está atribuindo ao modo atualmente implementado no Brasil de ordenar a formação em filosofia?

Voltando a Maugüé para uma última consideração de seu projeto, vejamos o que Arantes toma como um aspecto frustrado das diretrizes do mestre. Esse aspecto pode se ver uma vez que Maugüé, segundo Antônio Cândido, “tencionava principalmente nos ensinar a refletir sobre os fatos” (in: ARANTES, 1994, p. 65). Sua atitude voltada ao concreto, que admitia a filosofia proceder por alusões (já que, ainda seguindo Kant, não tinha domínio próprio) e buscava dar conta com a reflexão da experiência do mundo à sua volta, segundo Arantes (1994, p. 84), não teve legado na cultura uspiana. É mesmo impressionante encontrar daquele que é reputado por Arantes como pai fundador do departamento de filosofia da USP afirmações de teor tão longínquo da postura de muitos dos técnicos da inteligência filosófica de hoje quanto estas:

Não é corajosamente filósofo senão aquele que cedo ou tarde expressa o seu pensamento acerca das questões atuais. Aliás, nada mais atual do que o Platão do III século antes de Cristo e o Descartes do século XVII. As próprias vicissitudes de suas existências dão testemunho de um caráter concreto que não devemos esquecer. (MAUGÜÉ, 2014).

A formação filosófica pretendida por Maugüé deveria proporcionar o necessário para se utilizar da tradição da filosofia para a consideração da vida cotidiana, do concreto. Considerando o estilo ensaístico em tela, sua condição de solidez seria enunciada por Maugüé (2014) como a filosofia pressupor a aquisição de “uma cultura vasta e precisa” de que necessita para seu exercício reflexivo. Tal cultura vasta era entendida à europeia, segundo Arantes (1994, p. 83), e sua aquisição nesses termos não teria sido viável, ao menos para todos. Arantes parece considerar difícil encontrar esse sistema de reminiscências culturais que servem à reflexão filosófica “nestas paragens de desencontro permanente entre vida intelectual raquítica e processo social pouco diferenciado” (1994, p. 83). Assim, para Arantes, uma vez que esse “equilíbrio de rotina (...) e fantasia ensaística, enquadramento técnico e interesse político-cultural” (1994, p. 83-4) não se mostrou acessível, quebrou-se a unidade do projeto de Maugüé, sobressaindo assim exclusivamente do legado do mestre “o esforço necessário para normalizar uma técnica intelectual” (ARANTES, 1994, p. 82). Desse modo, foi conservado somente “do programa de cultura filosófica delineado por Jean Maugüé (...) as óbvias vantagens propedêuticas do apego exclusivo à letra miúda dos clássicos, explicados segundo os métodos rigorosos e perfeitamente modernos da História da Filosofia” (ARANTES, 1994, p. 84).

A interpretação de Paulo Arantes da quebra da unidade do projeto de Maugüé é, então, de que o subdesenvolvimento, em seu desencontro entre vida intelectual raquítica e processo social pouco diferenciado, fez abandonar esse lado mais promissor (e exigente) de pensar o concreto e a própria contemporaneidade. Suspeito que a questão do subdesenvolvimento esteja implicada no problema de outro modo bem mais problemático que aquele que supõe Arantes: a erudição em um “país atrasado” tem a armadilha de se processar numa dinâmica de desenvolvimento da dependência - estar *up to date* é difícil e é sobrevalorizado. A consequência disso é que, além das implicações coloniais já apontadas quando consideramos a centralidade dos clássicos na formação em filosofia, a formação de alto nível e atualizada na história da filosofia (europeia) trabalhe aqui contra (e não a favor) de voltar o pensamento ao concreto. Além disso, a própria noção de concreto nesse cenário de referência modernizante tem sua armadilha. O problema é que, ao formando uspiano, pareceria natural que o concreto e o contemporâneo efetivo é aquele de que a sua contemporaneidade cotidiana e concreta parece advir: das metrópoles de que sua modernização depende. Logo, sua formação improvável e sobrevalorizada se destina a que ele se torne pensador contemporâneo do que

imagina que seja a contemporaneidade de ponta. Por fim, enquanto a formação e o pensar a atualidade deslizam perdidos entre perspectivas que não se traduzem diretamente (moderna e em modernização), algo que parece escapar de alguma forma a isso são os clássicos. De efetivo, então, fica-se com uma obsessão por eles. Com tudo isso, sustento que, partindo da concepção de que somos subdesenvolvidos no que seria necessário para pensar filosoficamente, a formação eurocentrada tecnicamente enriquecida das missões francesas vem aperfeiçoar o referido subdesenvolvimento e frustrar que o pensamento se volte ao concreto.

Tendo como passado fundante do fazer filosofia no Brasil as missões francesas, nos deixamos assimilados a um método que faz da história da filosofia uma intimidação ao pensar. Filosofar, quando raramente transpõe nestas paragens o prolongamento indefinido de uma atividade meramente escolar, fica preso num ditame do tempo onde tudo tem de estar bem referido à tradição europeia. Contra isso precisamos de algo bem mais radical do que negar o estudo de clássicos europeus: negar a ação de atualização da dependência que se processa mediante esses estudos.

Quinto cenário: Perfectibilidade, esclarecimento, moralidade: concepções da história em Rousseau e Kant

No famoso opúsculo de Kant *Resposta à pergunta: que é o iluminismo?* o filósofo prussiano define o iluminismo como sendo “a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado” (KANT, 2004, p. 11). Pouco mais de trinta anos antes, no entanto, Rousseau venciu o concurso da Academia de Dijon afirmando que o restabelecimento das artes e das ciências não contribuía em purificar a moral, mas em corrompê-la. Ele mesmo admitia a aparência de provocar uma situação paradoxal em que estaria ousando “censurar as ciências perante uma das mais sábias companhias da Europa, louvar a ignorância numa Academia célebre e conciliar o desprezo pelo estudo com o respeito pelos verdadeiros sábios” (ROUSSEAU, 1999, p. 185). Apesar de ser um dos maiores inspiradores da recusa romântica da sociedade burguesa que surgia, Rousseau (1999, p. 185) afirma que o objetivo de seu escrito não era maltratar a ciência, mas defender a virtude perante homens virtuosos. Seguindo o *Discurso sobre as ciências e as artes*, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* o pensador manteve um olhar estrangeiro perante o otimismo com o desenvolvimento da ciência e da cultura. Como no seu primeiro

discurso à Academia de Dijon ele nega uma representação triunfante do presente propondo, no lugar disso, a ideia de que o homem de seu tempo é um ser profundamente degenerado. Voltando, agora, ao pensamento kantiano, nota-se que a avaliação que o filósofo propõe de sua época, aquela do iluminismo, não é a de uma pura positividade que devesse, sem mais, ser contraposta à avaliação crítica de Rousseau, uma vez que afirma Kant (2004, p.17): “se, pois, se fizer a pergunta – Vivemos nós agora numa época esclarecida? – a resposta é: não”.

O que explica, então, a perspectiva tão negativa de Rousseau? Para o filósofo genebrino as relações ao longo do tempo entre o desenvolvimento cognitivo e técnico do ser humano e as características morais e políticas de sua forma de viver – originadas a partir da condição metafísica de seu ser como perfectível – são complexas e ambíguas. Elas tendem, no entanto, segundo Rousseau (1999), para um desenvolvimento cumulativo das primeiras concomitante a uma degradação igualmente cumulativa das últimas.

O termo perfectibilidade, que denomina a característica distintiva indisputável da natureza humana para Rousseau, como não é difícil de entender, remete à concepção do homem como algo passível de aperfeiçoamento. A perfectibilidade não é mais que a faculdade de desenvolver faculdades com auxílio de circunstâncias – uma espécie de meta-faculdade. Com isso, o que tornaria os homens o que são, propriamente, seria uma disposição indeterminada de desenvolver faculdades que se concretiza de modo situado. As faculdades humanas se desenvolvem, segundo o *Discurso sobre a desigualdade*, de modo a propiciar a satisfação das necessidades do homem natural de modo adaptativo e circunstancial. Além disso, para o filósofo genebrino (1999, p. 75) as faculdades só se desenvolveriam nas ocasiões de se exercerem, não sendo nem supérfluas nem tardias. Em outras palavras, vale quanto a isso a imagem da natureza como a tudo produzindo corretamente, dando pelo exercício ao homem natural – e também ao selvagem – um corpo forte, ágil e saudável, e proporcionando ao homem civil o intelecto de que necessita para as complexidades da vida em sociedade.

Rousseau traça o caminho entre o homem natural e o civil por um processo lento e repleto de contingências, no qual a perfectibilidade vai moldando ao longo do tempo com o auxílio das circunstâncias faculdades que se somam mudando o aspecto do humano. Passamos do homem natural a um estágio de *sociedade nascente* num percurso que parte do homem em estado de natureza como um indivíduo que percorre as florestas, passando pela formação dos primeiros núcleos familiares, pelo nascimento de línguas rudimentares, chegando à criação de vínculos mais duradouros entre os homens com o estabelecimento de relações entre famílias e com as primeiras formas de julgamento e valoração. Chega-se, então, ao estágio em que estariam a maior parte dos povos ditos *selvagens*, que os europeus

encontravam na América e na África. Rousseau considerou (1999, p. 93) que este teria sido o mais feliz e duradouro período da história natural da espécie humana, do qual o homem saiu “por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido” (ROUSSEAU, 1999, p.93). A *sociedade nascente* é o ponto em que a perfectibilidade leva o homem mais longe antes de deturpar seu sentido em decadência da espécie, consistindo no meio do caminho entre o homem natural e homem civil. O homem, então, não é mais solitário, o sentimento de piedade já sofreu alguma alteração, ele é vinculado aos seus semelhantes e é exigente de consideração. Porém, na sociedade nascente ainda não se aprofundaram dependências recíprocas e assimetrias sociais, e tampouco essas assimetrias foram pactuadas legítimas por obra dos privilegiados, como serão na sociedade civil.

A ruptura com a felicidade natural do homem se dá na passagem entre a sociedade nascente e a sociedade civil, cujo momento culminante é a criação da propriedade privada. Os progressos do homem depois do estado selvagem foram para Rousseau (1999, p. 93), aparentemente, passos de aperfeiçoamento do indivíduo e, efetivamente, passos de decadência da espécie. Dessa passagem encontramos a seguinte síntese no segundo discurso:

Enquanto os homens (...) só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e a artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por natureza (...); mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de um outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas. (ROUSSEAU, 1999, p. 94).

O aperfeiçoamento das faculdades individuais e a degeneração da espécie arrastarão o homem para cada vez mais longe de sua boa constituição original, e, como na interpretação benjaminiana da gravura *Angelus Novus* de Klee (SCH 9), o passar do tempo apresentado hipoteticamente no *Discurso sobre a desigualdade* revela uma sequência funesta de catástrofes. De forma imaginativa, amparado na sua atitude pessimista diante da história, como se antecipasse a filosofia da história de Benjamin, ele percebe no rumo dos acontecimentos da história natural do homem um momento em que muitas das atrocidades que viriam a ocorrer – e que levariam a humanidade ao ponto que chegou – poderiam ser evitadas, preservando a felicidade do homem primitivo:

Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se

esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!’
(ROUSSEAU, 1999, p. 87)

Ao longo dos dois discursos podemos notar a ideia de a perversão moral e política a tal ponto estar implicada com o desenvolvimento cognitivo e técnico-artístico que esse mesmo desenvolvimento – o qual ficamos tentados em chamar, anacronicamente, de ideologia do progresso – chega a servir para encobrir a própria perversão de que se origina. Onde se está habituado a ver como valor inestimável os talentos humanos e seu gênio criativo, com Rousseau encontramos já a política situando esses talentos e dando-lhes seu sentido mais próprio. Com a ironia que lhe é habitual, o pensador (ROUSSEAU, 1999, p. 190-1) não se deixa tomar pela gratificação do cultivo do espírito enquanto este vive em escravidão. Estimando negativamente o valor do cultivo dos talentos, Rousseau põe em evidência que a questão da emancipação, pensada aqui como não-escravidão, é independente da questão do aperfeiçoamento técnico e do desenvolvimento da cultura, podendo tal aperfeiçoamento não passar de escravidão tecnicamente habilitada ou culturalmente refinada.

No entanto, segundo passagem do *Discurso sobre a desigualdade*, essa sequência de eventos ora esquematicamente aludida não representaria a verdade factual do surgimento da sociedade civil (ROUSSEAU, 1999, p. 52-3). Esses raciocínios hipotéticos e metafísicos, ainda que contrafactuais, seriam úteis para conhecer as bases da sociedade humana, possibilitando vislumbrar uma reforma das estruturas morais e políticas da sociedade. Como se sondasse o plano divino subjacente às origens da sociedade que fez com que Deus desejasse tornar desiguais os homens pouco depois da criação, evitando concluir pela ruptura com o processo civilizatório, Rousseau considera que toda essa infelicidade do progresso no sentido do surgimento da sociedade civil acaba se justificando. Por que Rousseau, apesar da corrupção do homem civil e da felicidade do passado natural, não quer um retorno a viver nas florestas? No final de uma longa nota que se refere ao parágrafo onde o filósofo define a perfectibilidade (ROUSSEAU, 1999, 126-133), temos o delineamento de duas alternativas excludentes: 1) *voltar à natureza*, aos que assim podem fazer e não ouviram a voz celeste nem reconhecem para o homem “outro destino senão o de terminar em paz esta curta vida” (ROUSSEAU, 1999, p. 132-3); 2) *respeitar os sagrados laços da sociedade de que são membros*, aos que não são capazes de deixar a vida civil e “estão convencidos de ter a voz divina chamado todo o gênero humano às luzes e à felicidade das inteligências celestes” (ROUSSEAU, 1999, p. 133). Aqueles que, como o autor do *Discurso*, caem na segunda alternativa, isto é, aquela de *respeitar os sagrados laços da sociedade de que são membros*, “todos esses, pelo exercício das virtudes que se obrigam a praticar ao aprender a conhecê-las,

esforçar-se-ão por merecer o prêmio eterno que devem esperar” (1999, p. 133).

A vida moral, como propósito distinto de terminar em paz a vida, e que se volta ao merecimento de algo mais que essa existência finita, é o valor que justifica suportar os males da civilização engendrados pela perfectibilidade em meio a uma série de acasos. Entendo, seguindo o exposto acima, que Rousseau vê o aperfeiçoamento humano justificado – e indiretamente a própria faculdade da perfectibilidade –, em última instância, pela imagem de uma excelência moral vinculada à fé, que seria uma dignidade que ultrapassa desproporcionalmente o bem estar físico ou mesmo a paz de espírito. Apesar dos males em que o homem se vê implicado, Rousseau crê ser de um chamado sobrenatural a possibilidade de instaurar “uma moralidade que [as ações humanas] não adquiriram ao fim de muito tempo” (1999, p. 133), e uma vida como a do homem em estado de natureza ou de sociedade nascente está aquém da plena condição do aperfeiçoamento moral do homem. Com a análise da história natural do homem, fazendo a crítica do tempo atual, Rousseau busca os primeiros elementos para a conversão do homem social pervertido em algo melhor. Politicamente esse projeto se articula como um (novo) contrato social. A perfectibilidade acaba por ser – em momentos distintos – o que leva à perversão e o que pode fazer o homem dela sair.

O pensamento moral e político de Kant retoma esse compromisso penitente de maneira notável, assumindo reflexivamente que a finalidade do desenvolvimento, pela natureza, de um ser capaz de agir moralmente não é a felicidade, mas a dignidade. Porém, contrariamente à análise de Rousseau que apresentamos acima, Kant não está dedicado a compreender como o homem de seu tempo poderia estar em uma tal condição de decadência como aquela que apresenta Rousseau, mas em como ele pode viver uma época caracterizada por tornar-se mais esclarecida, por gozar de inovadora liberdade de consciência e pensamento, e por esperar do futuro a continuidade desse processo de emancipação. É preciso ter claro que essa finalidade, isto é, a emancipação (síntese de esclarecimento e liberdade), não é, para o filósofo prussiano, atingida imediatamente. De acordo com o já mencionado opúsculo *Resposta à pergunta: que é o iluminismo?*, ela supõe um processo de lento esclarecimento propiciado pelo uso público da razão que não rompe, através da atividade crítica, com o ordenamento social.

Como se pode detectar de forma mais direta em *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, afirmamos que o pensamento kantiano vincula-se a expectativa otimista de permanente aperfeiçoamento humano, que se concretiza de modo temporalmente indeterminado no futuro. Como que tentando superar a perspectiva indignada de Rousseau diante da realidade social, escreve Kant:

Não é possível conter uma certa indignação quando se contempla a sua [dos homens] azáfama no grande palco do mundo; e não obstante a esporádica aparição de sabedoria em casos isolados, tudo, no entanto, se encontra finalmente, no conjunto, tecido de loucura, vaidade infantil e, com muita frequência, também de infantil maldade e ânsia destruidora: pelo que, no fim das contas, não se sabe que conceito importará instituir para si acerca de nossa espécie, tão convencida de sua superioridade. Não há aqui outra saída para o filósofo, uma vez que não pode pressupor nenhum propósito racional peculiar nos homens e no seu jogo à escala global, senão inquirir se ele não poderá descobrir uma intenção da natureza no absurdo do trajeto das coisas humanas, a partir da qual seja possível uma história das criaturas que procedem sem um plano próprio, mas, no entanto, em conformidade com um determinado plano da natureza. (KANT, 2004, p.22)

Aprofundando-se nessa perspectiva, Kant compõe uma imagem da história ascendente e conciliada. Encontramos, na *Crítica da faculdade do juízo*, passagem em que o filósofo chega a registrar, assumindo para sua perspectiva boa parte dos resultados obtidos por Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade* – considerando reflexivamente a natureza enquanto sistema teleológico – que apesar da terrível opressão da maioria no trabalho amargo e na infelicidade necessária ao desenvolvimento da cultura:

A habilidade não pode desenvolver-se bem no gênero humano, a não ser graças à desigualdade entre os homens (...). No entanto as misérias crescem paralelamente ao progresso da cultura (...). Mas a brilhante miséria está ligada todavia ao desenvolvimento das disposições naturais e o fim da própria natureza, mesmo que não seja o nosso fim, é todavia atingido deste modo. A condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar esta sua intenção última, é aquela constituição na relação dos homens entre si, onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme leis num todo que se chama *sociedade civil*, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais. Para essa mesma sociedade seria contudo ainda certamente necessário (...) *um todo cosmopolita*, isto é, um sistema de todos os Estados que correm o risco de atuar entre si de forma prejudicial. Na falta de um tal sistema (...) a *guerra* aparece como algo inevitável (...). A guerra, assim como é uma experiência não intencional dos homens (provocada por paixões desenfreadas), é uma experiência profundamente oculta e talvez intencional da sabedoria suprema, para instituir, se não a conformidade a leis com a liberdade dos Estados e desse modo a unidade de um sistema moralmente fundado, ao menos para prepará-la e apesar dos terríveis sofrimentos em que a guerra coloca o gênero humano e dos talvez ainda maiores, com que sua constante preparação o pressiona em tempos de paz, ainda assim ela é um impulso a mais (...) para desenvolver todos os talentos que servem à cultura até o mais alto grau. (KANT, 2002, p. 272-3. Grifos do autor).

A racionalidade da sociedade burguesa, enquanto forma ideal de desenvolvimento da cultura (fim terminal da natureza), volta a ser suposta, como em Rousseau, como possível de se justificar mediante algo como um plano divino. Salientamos, no entanto, que esse juízo não tem valor cognitivo, mas somente reflexivo – isto é, diz respeito ao que seria a natureza se julgada enquanto sistema conforme à fins (o que está para além da faculdade determinante do entendimento) e não do que é a natureza segundo a ciência. Kant admite, então, que através da

desigualdade, da miséria da maioria, das disputas dos poderosos e o consequente estado de guerra (ou de preparação para ela) dá-se justamente as condições para o desenvolvimento da cultura até o mais alto grau. Nesse plano a miséria pode ser dita pelo mencionado filósofo alemão brilhante, posto ser ela condição necessária do exercício autônomo da razão. A consideração reflexiva da história humana constitui assim uma peculiar apologia da modernidade europeia. Kant (2004, p.32) vai mais longe que Rousseau na justificação que concede ao desenvolvimento da civilização, pois vincular-se a este não é só a condição necessária para “merecer o prêmio eterno que devem esperar” (ROUSSEAU, 1999, p. 133), mas a condição para esperar a emancipação (análogo secular da salvação) na história humana. No entanto, há ainda para Kant (2002: 274) uma distinção importante, do ponto de vista da construção de uma perspectiva crítica com relação ao progresso, entre cultura e valor moral, de tal forma que para o mencionado filósofo o desenvolvimento da cultura por si só não torna o homem moralmente melhor, mas apenas o prepara para a vida moral.

Sexto cenário: A história e suas negações como justificação de Deus em Hegel

Hegel irá levar ao paroxismo as pretensões presentes de uma forma mais comedida na perspectiva de Kant, especialmente aquela de atribuir um sentido para a história. Contrariamente ao seu antecessor, para Hegel o sentido da história não é concebido somente como conceito reflexivo, mas concebido como realidade, como efetividade. Segundo o verbete Hegel da *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, o princípio fundamental da realidade para aquele filósofo é a razão, concebida como um processo, de acordo com o paradigma de um organismo vivo. Essa visão da história como um processo constituiu uma abordagem bastante influente de filosofia da história para diversas correntes posteriores. O conhecimento da história visado por Hegel pretendia:

(...) ganhar noção de que o fim da sabedoria eterna se produziu à base da natureza e do espírito real e ativo no mundo. Nossa observação é, em certa medida, uma teodiceia, uma justificação de Deus que Leibniz tentou a seu modo, metafisicamente, mediante categorias ainda indeterminadas e abstratas (...). Na verdade, não existe uma maior exigência para tal conhecimento conciliador do que a história universal. Essa conciliação só pode ser alcançada pelo conhecimento do afirmativo, no qual desaparece o negativo (...). (HEGEL, 2008, p. 21).

Compreende Hegel, então, a história como uma teodiceia racional teleologicamente

orientada pela realização da razão. O devir do Espírito se pode compreender abstratamente como processo no qual o princípio racional em atividade evolui, por uma série de tensões e superações, em direção à autoconsciência. Essa razão autoconsciente, que reconhece a si mesma na sua atividade, é como Hegel concebe a liberdade. Hegel (2008, p. 53) distingue o modo como se dá o processo do espírito, primeiro, de transformações cíclicas da natureza – ressaltando que na história irrompe o novo – e, depois, de um conceito de perfectibilidade que seria ainda indeterminado, no que Hegel se afasta da concepção do desenvolvimento das faculdades humanas de Rousseau. O modo como o espírito progride não estaria, então, como na perfectibilidade, sujeito às contingências exteriores, mas consistiria na realização de “uma determinação interior” (HEGEL, 2008, p. 53) que não se altera ante as contingências. Não sendo resultado de contingências, mas da própria atividade, “o espírito é somente o que ele se faz, e ele se faz o que é em si” (HEGEL, 2008, p. 54). Enquanto na natureza a determinação interior da vida natural se produziria sem oposição, no homem a evolução do espírito se dá na oposição com a própria inserção natural humana, de modo que esta evolução se dá numa luta do espírito consigo mesmo.

A concepção metafísica que vimos acima, do espírito se realizar arduamente em oposição à si mesmo, prevê a negação como um elemento inerente ao percurso, pois a afirmação daquele princípio, se efetivando por meio de contradições, não seria um dado imediato. Os aspectos negativos do percurso histórico, na forma de infortúnios e destruição de “povos, governos e virtudes privadas” (HEGEL, 2008, p. 26), comporia um quadro terrível, que levaria ao sentimento de uma “tristeza para a qual não existe um resultado conciliador que a contrabalance” (HEGEL, 2008, p. 26). A melancolia em que poderia ser tomado o historiador que se fixasse àqueles aspectos negativos falharia, para Hegel (cf. 2008, p. 27), justamente em apreender o geral da história, de modo que o filósofo sugere afastar-se desse sentimento. Hegel, então, à luz daquele princípio diretor da história, considera esse quadro negativo como sendo parte dos meios para aquele fim absoluto, que seria o “resultado verídico da história universal” (HEGEL, 2008, p. 27).

O momento negativo, como citado anteriormente, desaparece no resultado afirmativo da história. Como meios para a realização da liberdade, isto é, da razão autoconsciente, eles são exteriores a ela. No entanto, esses meios são necessários à realização daquele fim supremo, porque tal fim teria de vigorar, no curso da história humana, através da condição particular dos homens, ou seja, por suas necessidades, instintos, tendências, paixões. Dito de outro modo, a realização do princípio da história estaria determinado pela condição de que “nada é realizado sem que os indivíduos ativos também se satisfaçam” (HEGEL, 2008, p. 28).

Na ação imediata dos homens, no entanto, pode estar contido algo além do que era sua intenção (cf. HEGEL, 2008, p. 31-2). A condição racional, pensante, dos agentes da história faz com que o conteúdo de seus objetivos, vinculados certamente às suas particularidades, esteja também “impregnado de determinações gerais e essenciais do direito, do bem, do dever, etc., pois a mera cobiça, a selvageria e a rudeza do querer são estranhas à cena e à esfera da história universal” (HEGEL, 2008, p. 32). Essa transcendência da ação com relação à sua inserção imediata se dá especialmente naqueles que Hegel denominou indivíduos históricos universais. Esses homens trazem com suas ações a realização de aspectos interiores do espírito que ainda não se encontravam no sistema então vigente, dando oportunidade a uma nova situação surgir na história. Por consequência da ruptura que promove, “tão grande figura precisa, inevitavelmente, esmagar algumas flores inocentes e destruir algo mais em seu caminho” (HEGEL, 2008, p. 35). A relação entre interesse particular e realização do princípio universal chega, então, ao seguinte ponto:

O interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação no universal, pois é também da atividade do particular e de sua negação que resulta o universal. É o particular que se desgasta em conflitos, sendo em parte destruído. Não é a ideia geral que se expõe ao perigo na oposição e na luta. Ela se mantém intocável e ileso na retaguarda. A isso se deve chamar *astúcia da razão*: deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e outra afirmativa. O particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A ideia recompensa o tributo da existência e da transitoriedade, não por ela própria, mas pelas paixões dos indivíduos. (HEGEL, 2008, p. 35).

Logo na sequência, Hegel retoma a questão do sacrifício dos indivíduos na realização da ideia, notando aí uma dificuldade para seu propósito de justificar a providência pela história universal. O aspecto que não se encontra bem colocado até ali e que Hegel tenta então incluir no seu ponto de vista, segundo os termos de seu próprio pensamento, é de que os indivíduos participam no fim racional, no que sacrificá-los seria sacrificar algo do próprio fim. A reconsideração, leva, então, à afirmação de que pelo lado subjetivo dos indivíduos – que está implicado no processo histórico – “os seres humanos são também fins próprios segundo o conteúdo de seu fim” (HEGEL 2008, p. 36). Essa participação (moralidade subjetiva, objetiva e religiosidade) é aquilo que Hegel retifica como se devendo retirar da categoria de meio quando se considera os indivíduos na história universal. Com isso, no entanto, Hegel não altera completamente a posição antes assumida quanto ao quadro negativo que acompanha a realização da razão ao longo do tempo. O tratamento, mais uma vez, passa por tomar o negado como menor, como na seguinte passagem: “quando se trata de um fim em

si e por si, o que se chama ventura ou infortúnio deste ou daquele indivíduo em particular não pode ser tomado como momento da ordem racional do universo” (HEGEL, 2008, p. 36). Finalmente, quanto “ao atrofiamento, à violação e à ruína dos fins e das condições religiosas e morais, deve-se ressaltar que são, no fundo, infinitos e eternos, mas, nas suas manifestações, podem ser limitados ao contexto natural, submissos aos imperativos contingentes” (HEGEL, 2008, p. 38). A participação naqueles fins absolutos pelos indivíduos teria um valor infinito independente de condições sociais distintas (o que parece sugerir a preservação do indivíduo como fim em si mesmo por algo como sua dignidade intrínseca), estando “afastado do êxito ruidoso da história universal e das mudanças, não apenas externas e temporais, mas também daquelas que trazem consigo a necessidade absoluta do conceito de liberdade” (HEGEL, 2008, p. 38). Mantêm-se, no entanto, que o “direito do espírito universal ultrapassa todos os direitos especiais” (HEGEL, 2008, p. 38)¹².

O processo histórico propriamente dito tem, para Hegel, seu início numa condição específica. Com relação a isso a ambiguidade da palavra história (que teria na língua alemã significação relacionada tanto aos fatos do passado quanto à narração dos mesmos) seria instrutiva, pois deriva de “que as narrativas históricas aparecem simultaneamente às ações e aos acontecimentos históricos, pois há um fundamento comum interno que os cria juntos” (HEGEL, 2008, p. 58). O fundamento dessa coincidência estaria na condição nova que se estabelece com relação ao ordenamento de uma sociedade quando esta se constitui como Estado, ou seja, na condição em que as decisões se expressarão em leis universalmente válidas que precisam ser compreendidas e lembradas. Com isso, ainda que em épocas anteriores ao Estado tenham ocorrido acontecimentos de grande monta, uma vez que estes não se articulavam a uma necessidade de serem narrados claramente, esses acontecimentos permaneceram, para Hegel, fora da história, não sendo legado desse tempo documentos que esses povos não tinham a necessidade de produzir. Nesse sentido, “apenas com o Estado, com a consciência das leis, ocorreram as ações claras, e com elas a claridade de sua conscientização, conferindo a capacidade e mostrando a necessidade de registros duradouros” (HEGEL, 2008, p. 59). O estabelecimento do Estado para Hegel, então, é condição para o movimento em que a razão se torna autoconsciente, posto que este é o modo que se estabeleceria a situação em que se exige clareza e abrangência das ações e da memória delas,

¹² A temática tratada aqui quanto a relação entre os momentos afirmativo e negativo na história universal e sua justificação permanece uma tônica que atravessa todo o livro *Filosofia da História*, tendo várias inflexões que desconsideramos aqui, além de remeter a outros textos de Hegel e a uma série de debates na academia. Está fora dos interesses e das possibilidades deste trabalho dar conta de todas essas referências. Esperamos, no entanto, ter já indicado elementos suficientes para a discussão que nos propomos fazer desse tópico na sequência.

sem o que a existência de um povo seria, como indicado por Hegel com relação aos hindus, “cega em si mesma, e um constante jogo da arbitrariedade de variadas formas” (HEGEL, 2008, p. 140).

Além de estarem excluídos da história universal, como acabamos de ver, os povos hindus, também a América, a China e a África negra estariam dela excluídos. De um modo geral, os argumentos de Hegel para considerar essas e outras regiões e povos como não estando na história universal derivam da consideração que faz deles os tomar como sem desenvolvimento espiritual, onde o próprio filósofo se apresenta como adequadamente informado com relação aos referidos povos e munido dos critérios corretos para atestar a ausência desse desenvolvimento. Entre os critérios de Hegel para a possibilidade desse desenvolvimento encontramos inclusive o climático, que delimita a região da história universal como a zona temperada. A sensibilidade hegeliana parece orientada, fundamentalmente, por uma relação de proximidade: é desenvolvimento espiritual o que se aproxima às minhas referências culturais. Esse eixo de interpretação das diferenças culturais toma a constituição europeia de então como critério de juízo do estado de todas as outras formas de vida do passado e do seu presente¹³, sem que se possa igualmente tomar de cada uma delas critérios para pensar a elas mesmas e ao estado da cultura europeia. Esses elementos sugerem que a filosofia da história hegeliana se contenta com uma universalidade em que está previamente subtraída a possibilidade de outras perspectivas que aquela interna às pretensões imperialistas europeias. Pareceria absurdo supor que, sem o sucesso bélico e comercial que esse imperialismo então gozava, o pensamento hegeliano tivesse contexto favorável às próprias considerações. O empobrecimento da cultura dos outros em tal narrativa é já metodológico, uma vez que àquelas culturas não está franqueada a possibilidade de fundamentar e estabelecer os critérios de seu próprio desdobramento histórico. Vejamos com mais detalhes como essa exclusão da história universal se dá quanto à América e à África.

A América é vista por Hegel como uma região originalmente habitada por povos primitivos e impotentes, cuja inferioridade seria manifesta até nos aspectos físicos. Esses povos que “fatalmente sucumbiriam assim que o Espírito se aproximasse deles” (HEGEL, 2008, p. 74) teriam que ter uma dignidade própria incutida pelos europeus, seriam absolutamente preguiçosos e submissos, sendo sua fraqueza “a principal razão de se levar

¹³ O procedimento hegeliano está em oposição com a consideração que dá Montaigne da vida dos canibais da América do Sul. Enquanto Hegel indicará a ausência de desenvolvimento espiritual desses povos (que poderíamos tomar como sua condição bárbara), Montaigne mostrará em seu estudo concepções guerreiras de virtude entre estes e sugere a possibilidade de eles terem críticas a levantar à forma de vida dos franceses de sua época. Desse modo, vemos o ponto de vista hegeliano em forte oposição à proposta relativista de Montaigne.

negros para a América, com o objetivo de empregar a capacidade que eles têm de trabalhar” (HEGEL, 2008, p. 75). Hegel considera que os indígenas praticamente desapareceram da América e que “a maioria da população ativa vem da Europa” (HEGEL, 2008, p. 75). Essa migração dos europeus é vista como fator de dinamismo na América do Norte, que passava por desenvolvimento industrial pelas habilidades europeias ali empregadas. Hegel distingue entre América do Norte e do Sul, sendo a última composta pelos países desde o México até o extremo sul do continente. O ordenamento político das Américas é descrito em termos bastante distintos, sendo a América do Norte caracterizada pela existência de uma ordem civil e de liberdade, estando orientada para o trabalho e possuindo uma universal propriedade privada, enquanto a América do Sul seria composta por repúblicas (com exceção do Brasil) que repousam sobre o poder militar em revolução constante, sendo todas elas fruto de uma conquista espanhola para dominar e enriquecer. As diferenças entre as Américas do Norte e do Sul são referidas por Hegel às características de sua ocupação pelos europeus que para lá foram, considerando a preponderância do protestantismo ao norte e do catolicismo ao sul como fatores que influenciaram na configuração acima apresentada.

Hegel compara a América do Norte à Europa, e, considerando que na primeira haveria uma preponderância do interesse particular e a legalidade não se veria vinculada à moralidade, afirma que não teria ali havido ainda necessidade de um verdadeiro Estado ou governo de Estado. Essa condição da América do Norte se daria por estar ainda “continuamente aberta a larga via da colonização (...) [de modo que] a principal fonte de descontentamento desapareceu” (HEGEL, 2008, p. 78). Não estando a sociedade civil comprimida sobre si mesma, ela não apresenta as tensões que levariam a precisar de um Estado orgânico. O quadro descritivo da América, por fim, não oferece muito à concepção do desenvolvimento do Espírito de Hegel:

América é, portanto, a terra do futuro, na qual se revelará, em tempos vindouros, o elemento importante da história universal (...). Por ser a terra do futuro, a América não nos interessa aqui, pois, no que diz respeito à história, nossa preocupação é com o que foi e com o que é, e, em relação à filosofia, nos ocupamos do que não é nem passado nem futuro, mas do que, simplesmente, é, em existência eterna: a razão. (HEGEL, 2008, p. 79).

Também a África é tida por Hegel como estando fora da história. É importante salientar que Hegel toma a África propriamente dita como sendo sua porção ao sul do Saara, enquanto a faixa litorânea ao norte (às margens do Mediterrâneo) estaria integrada ao mundo europeu e o Egito à Ásia. Hegel não vê nessa região ao sul do Saara se dar nenhum

movimento ou desenvolvimento, manifestando um desprezo pelos povos negros e suas formas de vida ainda maior que aos indígenas americanos. Sem uma vida política e sem moralidade, os negros são tomados como “o homem natural, selvagem e indomável” (HEGEL, 2008, p. 84). Não podendo ser compreendidos por meio da moralidade ou mesmo do sentimento, Hegel chega a afirmar que “neles, nada evoca a ideia do caráter humano” (HEGEL, 2008, p. 84). Desse modo, percebe-se Hegel defender que, apesar da escravidão ser “injusta, pois a essência humana é a liberdade” (2008, p. 88), ela seria apropriada como processo educativo, como amadurecimento e inserção “em uma moralidade mais sublime e na cultura associada a essa moralidade” para os negros. Vê-se assim que a injustiça da escravidão para “os homens” não se qualifica do mesmo modo, segundo Hegel (2008), para os negros, que teriam nela uma passagem para essa humanidade europeia. Consequentemente, ainda que sendo um meio vil, pelo processo de formação que representaria, “a abolição progressiva da escravidão é algo mais apropriado e correto do que a sua abrupta anulação” (HEGEL, 2008, p. 88). O que a filosofia da história hegeliana em sua narrativa da realização da liberdade tem a oferecer aos negros é sua escravidão progressivamente abolida como tutela civilizadora europeia.

O pensamento hegeliano da história comporta, de maneira explícita, elementos fundamentais que serão alvo das críticas de Benjamin e Dussel: a concepção ascendente, afirmativa e conciliada da história e o eurocentrismo colonialista. Os dois momentos se encontram intimamente ligados, pois é com a concepção de uma história europeia que realiza a razão no mundo, onde o negativo dessa realização é feito menor ou mesmo irrelevante, que se constitui a alteridade daquela Europa como frustrando essa necessária realização e, no fim das contas, por isso tendo o próprio desenvolvimento que ser incutido por aquela parte do mundo. Esse tipo de perspectiva encontra certamente muitas e importantes consonâncias filosóficas e políticas na periferia europeia. Podemos considerar novamente, aqui, o caso de Romero (1947), que assume alegremente a perspectiva hegeliana da América ser o espaço aberto ao expansionismo de uma força europeia que não pode realizar-se salvo no suposto vazio de um território a colonizar. A novidade da América, sua alteridade frente a Europa, fica reduzida com Romero a uma útil agilidade de seus movimentos, que se veria retornar sobre aquela Europa, imprimindo um progressismo futurista à modernidade supostamente compartilhada. Deixando Romero e pensando algo do debate político institucional fortemente presente no Brasil (e certamente também fora dele), o compartilhamento da modernidade, do esforço pelo desenvolvimento econômico como problema central de governos de Estado e pela conseqüente integração de populações num mercado de trabalho e consumo mundiais – cujo padrão de excelência remete sempre aos mesmos referenciais europeus e norte-

americanos – está a tal ponto inculido na leitura geopolítica mundial que se faz um mecanismo óbvio distinguir os países em desenvolvidos ou subdesenvolvidos com base nessa mesma impensada perspectiva. Entendo que se poderia associar, com alguma interessante e perigosa abertura, tal perspectiva à história *universal* de Hegel, no sentido que se tem nela um *télos* unificado para todo o mundo que se identifica com uma imagem do ocidente. O que fica fora de disputa nessa política diminuta é a constituição efetiva de referências de desenvolvimento. Uma consideração mais fina desse problema apenas assinalado – que mereceria um tratamento empírico – encontraria certamente uma condição mais complexa do referido quadro, porém acredito ser difícil com isso obter uma total contradição do que está aqui sinalizado.

Sétimo cenário: Aspectos de justificação da violência moderna no marxismo

Seguindo um caminho diferente daquele traçado por Kant, pode-se afirmar que a tradição socialista aprendeu com Rousseau a criticar os discursos liberais que – recorrendo a uma suposta universalidade de interesses – faziam passar interesses privados por interesses públicos. Aprendeu ainda a criticar a ideia de Locke da propriedade privada ser fundada pacificamente no trabalho individual e, também, a desconfiar de uma suposta ligação linear entre progresso técnico e científico e emancipação humana. Nessa tradição emancipação significa – no lugar de um progressivo e indefinido aperfeiçoamento orientado pelo desenvolvimento da razão – uma transformação ontológica do ser humano desde suas raízes sociais e políticas que o habilita à consciente e coletiva construção de seu próprio ser. As críticas ao sentido do desenvolvimento da civilização se recolocam, desde pressupostos socialistas, no pensamento de Karl Marx. Já nos *Manuscritos econômico-filosóficos* encontramos:

O estranhamento do trabalhador em seu objeto se expressa, pelas leis nacional-econômicas, em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais valores cria, mais sem valor e indigno ele se torna; quanto mais bem formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica; quanto mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente o trabalhador se torna; quanto mais rico de espírito o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador. (MARX, 2004, p. 82)

No lugar de um (esperado) progresso conjunto entre as potencialidades técnicas e a existência dos seres humanos, Marx encontra na situação social de sua época, de modo bastante imediato, o paradoxo do aumento do poder criativo e transformador do trabalho ser seguido pelo decaimento violento das condições de vida dos trabalhadores. O estranhamento, raiz desse paradoxo, processo resultante da separação entre os produtores e o controle do processo produtivo na forma da propriedade privada burguesa, condiciona que o movimento de exteriorização do trabalho humano se defronte perante os homens como uma potência autônoma e hostil. Nas rodas do crescimento desse poder e na disputa pela apropriação do capital “cada homem especula sobre como criar no outro uma **nova** carência, a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, colocá-lo em nova sujeição e induzi-lo a um novo modo de **fruição** e, por isso, de ruína econômica” (MARX, 2004, p. 139. Grifos do autor). A atividade humana de produção e reprodução da existência encontra-se, no capitalismo, pela sua constituição própria, orientada para a produção de carência e degradação, fazendo com que encontremos a liberdade na fruição mais básica de nossas necessidades biológicas e encontremos aprisionamento no exercício das atividades criadoras e transformadoras do trabalho. Ainda que a sociedade de consumo tenha modificado as condições de vida de uma parte significativa dos trabalhadores no sistema capitalista, desenganado das fantasmagorias da mercadoria, Marx (2004, p. 142) criticava o capitalismo não só por limitar de forma atroz o consumo dos trabalhadores do século XIX, mas, num sentido radical – e que certamente se mantém atual também nos países ditos desenvolvidos –, por limitar sua vida à tautologia do ter para viver e do viver para ter. O comunismo será pensado, recuperando em outros termos o humanismo presente na tradição revolucionária e iluminista, como superação da condição de separação entre a produção e o controle da produção, isto é, transformação do modo de produção e reprodução da vida social. Trata-se, para Marx, de uma revolução profunda do modo de ser do humano, “verdadeira dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem” (MARX, 2004, p. 105).

As condições de produção e reprodução da vida humana não são, para Marx, uma natureza eternamente definida. Pelo contrário, elas consistem numa realidade historicamente constituída. Ao longo da história, a organização do trabalho humano passou por mudanças profundas, que no *Manifesto Comunista* e em outros escritos aparecem como resultado da *luta de classes*. As transformações de uma ordem social para outra na história, segundo Marx e Engels, estão associadas à atuação de classes que, num determinado momento histórico, graças às condições materiais de sua existência, encontram-se na condição de sujeitos revolucionários. Durante a dissolução da sociedade feudal, a burguesia assumiu esse papel, levando com as revoluções industrial e francesa a uma extrema simplificação da estratificação

social em duas classes antagônicas: burguesia e proletariado. Tal condição colocava a nova classe revolucionária, o proletariado, numa situação singular: para ela a transformação revolucionária da sociedade pela supressão da classe que a oprime corresponderia à supressão da opressão de uma classe por outra, a supressão da opressão de uns homens pelos outros.

Essa oportunidade histórica encontrava-se, segundo Marx e Engels no *Manifesto Comunista*, facilitada pela lógica do processo histórico, pois, em linhas gerais, o aumento do capital se dá por seu acúmulo privado, seguido pelo reinvestimento em instrumentos e aparato produtivo e pela intensificação da exploração do trabalho na forma da mais-valia. Por sua vez, o acúmulo do capital e a necessidade cada vez maior de investimentos no aparato produtivo aliado aos limites da intensificação da exploração do trabalho tornam obter lucro cada vez mais difícil na condição de competição mercantil do capitalismo e, enquanto isso, o peso da opressão se torna cada vez mais insuportável para os proletários. Além disso, o desenvolvimento da exploração fabril dos proletários supõe sua concentração e coordenação em grandes fábricas, o que facilita sua organização política para a transformação radical do decadente modo de produção. Desse modo, “a burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis” (MARX; ENGELS, 1998, p. 51).

Nos anos que se seguiram à publicação do *Manifesto* o movimento operário ganhou força na Europa e em outras partes do mundo, desencadeando várias insurreições, conquistando direitos na luta política em diferentes Estados Nacionais e chegando à vitória na Rússia em 1917. Nesse ínterim, viu-se ideias revolucionárias passarem a justificar o que era, ao menos para outras perspectivas, vitimações. Enquanto isso, o materialismo histórico de Marx e Engels passou por várias interpretações que, apoiando-se em passagens como a citada acima do *Manifesto*, acentuaram um viés determinista de compreensão da história. Nessas interpretações, fosse num sentido revolucionário ou reformista, o processo histórico encaminhava-se, no *seu* ritmo próprio, para a emancipação. Assim, a possibilidade da emancipação futura da classe operária repousava sobre uma dinâmica histórica violenta e automática, de modo que o sofrimento e a exploração na história eram necessários ao desejado fim revolucionário. Apesar disso, como já indicamos, a superação da sociedade capitalista e de suas contradições estaria, com antecipação, “teoricamente demonstrada”. Entre os herdeiros de Marx instalou-se tal otimismo quanto ao avanço histórico em direção das metas do movimento operário que a luta contra a sociedade de classes se viu arrefecer, como denuncia Benjamin em *Sobre o conceito da história*. Mas, para espanto desses otimistas, em 1933, Hitler chegava ao poder na Alemanha e, em pouco tempo, Stálin fará pacto de não-agressão com os nazistas. Para onde tinha ido o *progresso*?

CAPÍTULO 2:

A CRÍTICA DE BENJAMIN À CRENÇA NO PROGRESSO ATUALIZADA PARA FORA DA EUROPA

Neste capítulo continuamos perseguindo vínculos entre violência e perspectiva progressista da história, agora nos valendo de interação com escritos de Benjamin sobre o tema. Nossa consideração, porém, na sequência dos cenários acima elaborados, confere ao contexto histórico latino-americano lugar destacado. Nesse sentido, fazemos com Benjamin uma atualização de seu pensamento arrancando-o de sua época e de seu contexto, como ele fazia com os objetos de sua crítica literária. Diferente do que ocorre numa (dócil) leitura de Benjamin de inspiração latino-americana – como reivindica fazer o sociólogo brasileiro radicado na França Michael Löwy (2005) – a atualização aqui empreendida implica tanto em larga apropriação como em decidida crítica de Benjamin (a qual se verá na seção final deste capítulo).

Benjamin buscou construir uma concepção de história que pudesse superar a incapacidade que acometia a esquerda de sua época de detectar, entender e responder ativamente à possibilidade do desenvolvimento técnico e econômico vincular-se à exploração dos trabalhadores, ao acirramento do belicismo imperialista ou outras expressões de violência da modernidade capitalista. A ascensão do fascismo, que parecera a muitos de seus contemporâneos um estranho e anacrônico fenômeno, mostrava, para Benjamin, o equívoco de supor uma benfazeja regra histórica que conduziria, progressivamente, a uma emancipação inevitável da humanidade. A crença de que a história consistiria, fundamentalmente, numa sequência de condições tendendo ao melhor era uma perigosa herança dos ideais progressistas do século XIX que se convertia, afinal, em dogma inabalável das mais importantes correntes marxistas do começo do século seguinte. Essa crença no progresso do século XIX prolongava na sociedade capitalista industrial que se consolidava algo do otimismo com as promessas da razão e da inventividade humanas que se manifestaram já no renascimento. A racionalidade moderna, que dera origem a uma ciência que transformara, por meio da técnica, a relação humana com o *cosmos*, fez nascer forças nunca antes vistas. A criação dessas novas condições cobrou, para Benjamin, elevado custo nos horrores da guerra entre as potências imperialistas, a chamada Primeira Guerra Mundial. Os prodígios da racionalidade moderna encontravam naquela imensa destruição terreno adequado às suas manifestações enquanto não se

interrompia a negatividade que tinha aninhada no seu processo.

Como vimos ainda na introdução deste trabalho, buscamos desenvolver nossas considerações desde um ponto de vista que se tome pensamentos de Benjamin na busca de sua atualização em atenção ao que possa ser conectado com o contexto histórico latino-americano. Ora, as promessas da razão e da inventividade do homem do renascimento chegaram em caravelas a muitas partes do mundo, abrindo um processo duradouro de expansão das potências europeias, de sua influência cultural e de seus mercados, de modo que os caminhos da modernidade não podem ser considerados exclusivamente sob o prisma europeu. Atualizar o pensamento de Benjamin em atenção a um mundo que não se resume à Europa implica, então, numa consideração da modernidade onde também haja atenção para a face colonial da mesma. Nesse sentido, enquanto no tempo europeu o renascimento chega ao capitalismo industrial, no espaço mundial chega a um desigual, porém integrado, capitalismo imperialista. Assim, se o *cosmos* com o qual a relação se altera pela técnica se altera politicamente, como Benjamin (2013c, p. 64-5) indica, é preciso afirmar também que essa alteração não é, certamente, homogênea. Grosso modo, acontece de para uns se alterar como desenvolvimento enquanto para outros como subdesenvolvimento; para uns se alterar como emancipação enquanto para outros como dependência. Pensamos que não é o caso de atribuir rigidamente essas categorias como umas para Europa e as outras para os outros, posto que ainda na Europa (como tanto indicou Benjamin ao longo de seus escritos) desenvolvimento e emancipação nunca comportaram uma unilateral e universal realização afirmativa da história. Tampouco é o caso de pensar que a história das periferias teve suas populações integralmente e exclusivamente acometidas com o negativo daquele desenvolvimento e emancipação europeias. Desenvolvimento e emancipação nunca foram bens universais, mas sempre objeto de disputas sociais em que coube desigualmente a distintas partes das sociedades mais ou menos de seu gozo bem como mais ou menos de seus custos. Porém, apesar de não ser a Europa lugar de completa e universal realização de fins históricos, pela sua constituição como referência central de desenvolvimento histórico-social mundial fez-se outras partes do mundo atrasadas e em déficit com relação à mesma.

Uma condição em que promessas e expectativas de benefício por meio de processos históricos são dispostas como justificção de exercício ou manutenção de violência, que tanto preocupou Benjamin em suas críticas à social-democracia e aos comunistas, parece estar presente na defesa da submissão dos índios aos espanhóis por Ginés de Sepúlveda. Em outras palavras, como a expectativa de o progresso técnico realizar as metas do proletariado acabava por justificar a violência de que dependia e que gestava esse progresso, o empreendimento da

evangelização tomado como melhora da condição dos índios anda junto, em Sepúlveda, com uma abertura a ver na violência desferida sobre eles um meio para seu próprio benefício. Ou seja, tanto no progressismo dogmático da esquerda do início do século XX quanto na submissão evangelizadora dos índios em Sepúlveda a violência (em diferentes formas) é acomodada a um processo histórico tomado por benéfico. O resultado afirmativo que se supõe em ambos os processos acaba justificando o negativo pelo que se tornou possível, do mesmo modo que se justifica um meio pela nobreza do fim atingido por ele. No entanto, supondo que os partidos de esquerda europeus fossem, ainda que de forma controversa, organizações políticas de trabalhadores submetidos aos danos do sistema capitalista atuando por sua emancipação, há no caso em tela uma diferença bastante importante e que agrava a violência a que estavam submetidos os índios: é evidente que Sepúlveda, diferente dos partidos socialistas e comunistas europeus, não representa a perspectiva dos índios do que era melhor para eles. Mesmo assim, entre essas posições é compartilhado um esquema em que processos históricos orientados beneficentemente fazem com que os danos do mesmo não sejam tomados em sua negatividade, mas acomodados a um papel na realização de uma condição desejável por vir.

Um elemento pode, ainda, dar mais força a essa aproximação quando lembramos que entre as razões que Sepúlveda elencou para sustentar a inferioridade dos indígenas com relação aos espanhóis e a justiça de sua dominação estava, segundo Domingo de Soto, a “rudeza de seus engenhos” (apud LAS CASAS, 2010, p. 123). A condição de superioridade nos engenhos dos espanhóis se mostrava, para Sepúlveda, na contraposição desses com os índios, “que são mais bárbaros do que se possa pensar, pois falta-lhes absolutamente qualquer conhecimento das letras, ignoram o uso do dinheiro, geralmente andam nus, inclusive as mulheres, e carregam fardos sobre os ombros e as costas, como animais” (SEPÚLVEDA apud TODOROV, 2003, p. 227). A inferioridade atribuída aos índios por Sepúlveda tem a diferença de condição técnica entendida como um dos fundamentos, visto serem tidos como inferiores, como vimos acima, por desconhecerem a escrita e o dinheiro e por não disporem de animais de carga. Assim, um dos argumentos que Sepúlveda agrega a sua defesa da licitude de submeter aos índios, isto é, de fazer-lhes guerra antes de evangelizá-los, situa essa licitude como tendo base na diferença das formas de vida de índios e espanhóis entendida como inferioridade técnica dos primeiros.

Como vimos no segundo cenário deste trabalho, em Aristóteles – filósofo cuja obra dá base ao argumento de Sepúlveda da submissão pela superioridade sobre os bárbaros – senhores e escravos teriam a ganhar com a relação de domínio daquele que seria naturalmente

superior. No caso americano, isso se daria porque, como escravos naturais, os índios não teriam nada além da força física para executar, sendo do seu interesse como do senhor beneficiar essa força física com os *dons* daquele “que possui inteligência capaz de previsão [e] tem naturalmente autoridade e poder de chefe” (ARISTÓTELES, [19--], p. 12). A obediência das paixões à inteligência e à razão seria útil e justa para Aristóteles ([19--], p. 15), de modo que aos que não têm naturalmente desenvolvido o entendimento, lhes seria igualmente útil e justo obedecer àqueles que têm. Seguindo Sepúlveda teríamos, então, de crer hoje que a conquista da América foi benéfica aos índios por sua alfabetização, pela sua inserção em economias com sistemas monetários, por terem sido vestidos como europeus e por passarem a dispor de animais de carga – ainda que tenham sido, a pretexto desse desenvolvimento, obrigados a padecer uma intensificação genocida do uso de seus corpos para carregar o fardo das minas espanholas.

A aversão moral que o pensamento de Sepúlveda provoca hoje entre nós por sua atitude francamente escravista e em nada simpática aos indígenas não deve nos desviar da consideração política de que sua perspectiva do que se deveria passar na América não só representava um ponto de vista teórico fortemente vinculado com o que já vinha acontecendo à época (como, por sinal, não deixou de notar Las Casas), como, também, vinculado com o que veio acontecendo desde então. Como vimos acima, quase três séculos depois, a inferioridade e a submissão imediata aos europeus é ainda a imagem dos indígenas para Hegel. Desse modo, as diferenças culturais entre espanhóis e indígenas (ou entre portugueses e indígenas e hoje entre não-indígenas e indígenas), isto é, as diferenças consideradas por meio da racialização moderna/colonial, seguiram dando base a formas de dominação sobre os últimos, ainda que não exatamente nos termos que pleiteava Sepúlveda. Além disso, junto com os negros, foram também os índios aqueles que sustentaram diretamente mediante sua força de trabalho, com enorme sacrifício e se opondo em incontáveis revoltas, a economia colonial implantada pelos Estados europeus em grande parte da América. Por último, concebe-se em discursos conciliadores saldo positivo do “contato”, na figura da diversidade cultural, da miscigenação, da apropriação do cristianismo e das línguas europeias, do desenvolvimento etc., onde igualmente se pretende que os próprios índios aí encontrem benefício. Em síntese, pode-se encontrar uma rica gama de correlatos na história e no presente da América da perspectiva que lançou Sepúlveda do que aqui deveria se passar porque, efetivamente, vários componentes de seu discurso eram atuantes na realidade de então e se mantiveram em atividade, vencendo uma série de oposições, ao longo dos séculos. Se é o caso de ter aversão às teses de Sepúlveda, então é o caso de ter aversão ao que nos tornamos. E já

não se poderá sonhar com um presente étnico conciliado.

Um aspecto desses acontecimentos pelo que poderíamos seguir construindo a perspectiva crítica que aqui desenvolvemos com o pensamento de Benjamin sobre a história se apresenta tomando como um dos pretendidos efeitos civilizadores da colonização europeia da América a ampliação do poder das forças produtivas. Hegel, por exemplo, como vimos acima, entende que a implementação das habilidades europeias na América do Norte levava ao desenvolvimento industrial que ali se processava. Apesar do desacordo com a licitude da guerra aos índios para submetê-los aos espanhóis, Las Casas indica, no contexto do trabalho de pregação e conversão que se dava no Novo Mundo, “o admirável progresso que houve neles nas artes mecânicas e liberais, como ler e escrever, e música de canto e de todos os instrumentos musicais, gramática e lógica, e de todo o restante que lhes foi ensinado e que ouviram” (LAS CASAS, 2010, p. 182). Poderia ser dito muito mais querendo ver na colonização da América a ampliação das forças produtivas. Assim, foi pela colonização que diversas tribos passaram a se utilizar da agricultura para produção de alimentos, inclusive com a utilização de variedades de plantas exóticas; foi também pela colonização que se implementou e se expandiu a utilização de instrumentos de metal em toda a América, assim como a utilização da roda e de animais de carga; foi ainda pela colonização que se estabeleceu diversas cadeias de produção com vistas ao excedente (e não somente às necessidades de subsistência) e se estabeleceu intercâmbio comercial entre a América e outros continentes. Todo esse processo, por sinal, segue em expansão.

A esquerda da época de Benjamin, fortemente tomada de motivos evolucionistas – de que se poderia, inclusive, como vimos no capítulo anterior, encontrar importantes traços na obra de Marx –, considerava o desenvolvimento técnico e a ampliação das forças produtivas como um acontecimento por si benéfico. O desenvolvimento técnico prenunciava, nessas correntes, uma sociedade próspera pelo domínio da natureza que seria, além disso, justa pela superação das contradições do capitalismo. O trabalho reconfigurado pela técnica ampliava fortemente suas potencialidades, de modo que ele seria, para um social-democrata como Josef Dietzgen, o “redentor dos tempos novos” (apud BENJAMIN, SCH 11). Eis a ilusão que denuncia Benjamin: a suposição de que no progresso técnico se tenha já uma conquista política do proletariado, isto é, de que a sucessão de seus desenvolvimentos esteja a favor de seus objetivos e encaminhe para sua emancipação.

Também os comunistas são visados na crítica benjaminiana à crença cega no progresso, como podemos constatar pela décima tese de *Sobre o conceito da história*. Com relação a isso, o filósofo espanhol Manuel-Reyes Mate estabelece relação com a seguinte

declaração de Lenin feita em 1920: “O comunismo é o poder soviético mais a eletrificação de todo o país... só quando o país estiver eletrificado, quando a indústria, a agricultura e o transporte descansarem sobre a base técnica da grande indústria moderna, só, então, venceremos definitivamente” (LENIN apud REYES MATE, 2011, p. 232). Vê-se aí o entendimento da vitória do comunismo como uma bastante simples adição da organização de base dos trabalhadores (soviets) com o desenvolvimento técnico. Mariátegui, apesar da articulação inovadora entre o passado inca e a organização revolucionária do socialismo no Peru afirmou, nos *Princípios programáticos do Partido Socialista*¹⁴, que o socialismo tinha como pressuposto a aquisição das conquistas da civilização moderna, ou seja, “uma técnica de produção perfeitamente científica” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 124). Não por acaso, então, Benjamin considera a crença cega no progresso um dos vícios fundamentais da esquerda – incluindo socialistas e comunistas.

[Benjamin] critica, aqui, o artigo de fé essencial do marxismo subserviente e reducionista, comum às duas principais correntes da esquerda: a acumulação quantitativa ao mesmo tempo das forças produtivas, das conquistas do movimento operário, do número de membros e de eleitores do partido, em um movimento de progresso linear, irresistível e “automático”. (LÖWY, 2005, p. 98)

Essa perspectiva do progresso da técnica havia sido criticada, anteriormente, por Marx. Benjamin (SCH 11) registra que “Marx respondera já que o ser humano que não possua outra riqueza a não ser a força de trabalho 'será necessariamente escravo dos outros seres humanos, os que se transformaram em proprietários’”. A concepção de Marx do estranhamento do produtor com o produto de seu trabalho, considerada rapidamente acima, salienta, justamente, que sob a dominação capitalista a atividade do trabalhador cria um poder hostil a ele mesmo. O pensamento social-democrata, apesar de se pretender herdeiro de Marx, falhava, para Benjamin, em determinar o modo que o produto do trabalho “pode reverter a favor dos trabalhadores enquanto eles não forem detentores do produto desse trabalho” (SCH 11). Nesse sentido, a concepção do aperfeiçoamento técnico da produtividade do trabalho da social-democracia “apenas leva em conta os progressos da dominação da natureza, mas não os retrocessos da sociedade” (SCH 11). Ora, é justamente a consideração dos retrocessos da sociedade vinculados ao desenvolvimento moderno, ou seja, a consideração do patrimônio negativo desse processo, incluindo crucialmente aquele do progresso das técnicas produtivas, que pode nos habilitar para uma crítica social que detecte como a continuidade da opressão e

¹⁴ Apesar do nome, o Partido Socialista peruano era filiado à Terceira Internacional, o que justifica considerá-lo aqui juntamente ao partido bolchevique.

da violência na história – como exploração dos trabalhadores e outros conflitos com raiz nas contradições do capitalismo – tem seu aperfeiçoamento nesse desenvolvimento. É nesse conhecimento que despontam as possibilidades de ação transformadora. Por não considerar tais retrocessos desde suas ideias econômicas, a social-democracia não se caracterizou por uma atitude crítica, mas pelo conformismo.

A integração da América ao capitalismo imperialista pode ter ampliado as forças produtivas na mesma, considerando a introdução daquelas técnicas produtivas que vimos acima. Porém, seguindo Benjamin, dizer isso não basta para entender essa ampliação como um benefício geral dos que nela vivem. Um primeiro problema que se impõe quando se considera essa ampliação é entendê-la como um processo de ascensão homogênea onde nada relevante (ao menos do ponto de vista das forças produtivas) se perdeu. Seria um equívoco bastante fácil de se produzir, com uma portentosa impressão do atual parque industrial instalado nas Américas, de pronto e como num vazio político, ver a condição atual como sucedendo a condição dos indígenas quando do “descobrimento”. Mariátegui (2007, p. 34-8), estudando a história do Peru, ressalta que a política econômica da colônia continuou o extermínio dos indígenas iniciado na conquista. O empreendimento colonial, segundo Mariátegui (2007), orientou a atividade econômica para a exploração das minas de ouro e prata, que sob um sistema de trabalhos forçados e gratuitos dizimou a população. Além das mortes causadas diretamente pelo trabalho – seja pelos “acidentes”, seja pela exaustão que provocava –, o que já poderia ser entendido como decréscimo das forças produtivas pela diminuição do número de trabalhadores, Mariátegui indica que, mesmo depois das leis que proibiram a escravização dos índios, “os índios continuaram à mercê de uma feudalidade cruel que destruiu a sociedade e a economia incas sem substituí-las com uma ordem capaz de organizar progressivamente a produção” (MARIÁTEGUI, 2007, p. 35. Tradução minha). A reorientação da economia peruana para o trabalho nas minas diminuiu a produção agrícola e provocou escassez de alimentos. No período inca, a agricultura – que não era desprovida de recursos técnicos, como se pode ver ainda hoje pelas construções nos vales andinos – produzia alimentos abundantemente (REYNAGA, 2007, p. 23, 246)¹⁵. A reorientação da atividade econômica para as minas, ainda que tenha produzido uma imensa acumulação que contribuiu decisivamente no desenvolvimento eurocêntrico em todo o mundo, se amparava em uma miséria cujos “atrasados” indígenas não conheciam.

Apesar de já nesse terreno haver ilusões progressistas a destruir, a questão da

¹⁵ Ramiro Reynaga é um líder político indígena quéchua-aymara, com importante obra crítica ao colonialismo e ao Estado boliviano.

ampliação das forças produtivas, independentemente, não é decisiva. Além do apontado por Marx com relação à condição social em que um desenvolvimento produtivo se dá o determinar como potencialmente hostil ao trabalhador despossuído, o problema histórico do desenvolvimento técnico pode ser abordado como problema de sua recepção. Benjamin trata da questão da recepção da técnica no século XIX em alguns escritos, entre eles no ensaio *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*. O entusiasmo com a técnica que tomou a esquerda de fins daquele século pareceu ignorar o “fato de a técnica só servir a essa sociedade para a produção de mercadorias” (BENJAMIN, 2012, p. 135). A evolução posterior de técnicas cuja expressão máxima reclamava a guerra, pois “não encontravam nas nossas vidas privadas uma utilização completa e adequada” (BENJAMIN, 2012, p. 111), se construiu, para Benjamin, justamente na condição em que se ignorava as energias destruidoras da técnica. Na ausência de um ordenamento social que determinasse o desenvolvimento da técnica pela realização de um potencial social emancipador, a técnica viu-se *enobrecer* por pseudo finalidades artísticas, como no projeto de urbanização de Paris de Haussmann (cf. BENJAMIN, 2009, p. 63-4), e servir aos propósitos do mercado e da manutenção da ordem estabelecida, desembocando num duradouro vínculo com o aparato militar e com as pretensões imperialistas das potências europeias. Como vimos anteriormente, a perspectiva de Rousseau do desenvolvimento cognitivo e técnico-artístico do homem, já no século XVIII, apontava para os compromissos desse com a desigualdade e a perversão política. Ainda que não fosse de todo otimista, a perspectiva de Kant não aprofundou um caminho crítico inaugurado por Rousseau, chegando àquela afirmação de o progresso da cultura lançar uma luz sobre a miséria que pressupõe (KANT, 2002, p. 273). Com Benjamin nos motivamos a afirmar o contrário: a miséria projeta uma sombra sobre a cultura.

Voltando à mencionada proposta de Mariátegui de construir o socialismo no Peru integrando as populações indígenas à técnica moderna, vê-se aí continuar o mesmo equívoco da recepção da técnica que acometeu a esquerda desde fins do século XIX. A emancipação do índio é proposta como sua integração à técnica moderna quando deveria ser o contrário: ao “emancipar-se”, o índio realizará o potencial latente da técnica de que se apropriar e determinará os rumos daquela que desenvolver! Essa é uma recepção revolucionária da técnica, ao contrário daquela que entende seu desenvolvimento como uma corrente destinada à emancipação indistinta de todos. Na equivocada recepção da técnica de uma esquerda comprometida com a visão positivista da ciência e de seus produtos – que não corresponde em importantes aspectos com a atitude revolucionária de Mariátegui – há uma inversão no papel de ativo na revolução social: no lugar de serem os oprimidos em luta a força ativa que

determina a revolução passam a sê-lo as condições de produção em desenvolvimento.

Ainda que seja interessante considerar com acuidade o que está em jogo na apreensão de um processo histórico como progresso, esse tipo de análise, como visto ao longo desta seção, poderia deixar desconsiderados os pressupostos mesmos da ideia de progresso. Benjamin voltou-se a esses pressupostos quando criticou as perspectivas da social-democracia e dos comunistas. Assim, lemos na décima terceira tese:

[...] quando as posições se extremam, a crítica tem de recuar até a raiz desses atributos e fixar-se num ponto que é comum a todos. A ideia de um progresso do gênero humano na história não se pode separar da ideia de sua progressão ao longo de um tempo homogêneo e vazio. (BENJAMIN, SCH 13)

O aprofundamento dessa atualização que empreendemos do pensamento de Walter Benjamin quanto à justificação da violência na história passa a considerar criticamente os pressupostos da noção de progresso.

2.1 Considerando a crítica aos pressupostos da noção de progresso

A consideração de processos históricos – ou mesmo da totalidade da história – como progresso só se sustenta com uma acomodação funcional, diminuída ou justificada dos momentos negativos que compõem esses processos. A chave da crítica a essa perspectiva está em problematizar, então, essa acomodação, diminuição ou justificação do negativo. Vimos, de um modo geral na seção anterior, o tensionamento de concepções afirmativas de processos históricos – que entendemos como concepções progressistas, ainda que o foco da crítica de Benjamin não tenha sido originalmente dirigido a esses processos – ser articulado pela atenção à violência moderna, em suas expressões do colonialismo e do estranhamento no seio do regime capitalista de produção.

Nesta seção seguimos o movimento de Benjamin de buscar atingir criticamente os fundamentos da crença no progresso. Tal crença acomodava a esquerda de sua época diante de um automatismo do processo histórico. Com isso, o negativo na história que se encobre no progresso – isto é, na concepção de processos históricos realizando fins benéficos onde se diminui, justifica ou desaparece a violência que é inerente aos mesmos – tem de ser visto como desaparecendo já pelos pressupostos dessa noção. Ora, a crítica de Benjamin aos pressupostos da noção de progresso pode ser apresentada em três momentos: o primeiro

contra a orientação atribuída à Leopold von Ranke de descrever os fatos tal como foram; o segundo contra às atitudes de celebração do patrimônio cultural e de empatia com o vencedor; e, por fim, contra a reconstrução da história mediante a adição de fatos num tempo vazio e homogêneo compondo, finalmente, a imagem da história como contínuo progresso (SCH 13; 17). Como anteriormente, nosso tratamento buscará ampliar o escopo dessa crítica, fazendo o estudo de Benjamin estar orientado por um exercício atual de pensamento, visando sua articulação com aspectos do colonialismo europeu e do pensamento moderno.

2.1.1 Contra descrever o passado “tal como ele foi”

Iniciemos a análise do primeiro pressuposto criticado por Benjamin, ou seja, aquele de escrever a história descrevendo fatos tal como eles foram. Na sexta tese de *Sobre o conceito da história* lê-se: “Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’” (SCH §6). Entre os historiadores visados diretamente pela crítica de Benjamin encontra-se especialmente o autor daquela expressão ‘tal como ele propriamente foi’, ou seja, Leopold von Ranke. O destacado acadêmico prussiano, associado ao esforço em tornar a história uma ciência, evitava entender o passado com termos de épocas posteriores e se negava a julgá-lo desde o presente ou sintetizar períodos e processos em torno de conceitos supostamente subjacentes. Com isso, opondo-se a Hegel, Ranke rejeitava uma abordagem teleológica da história. Essas características costumam ser entendidas em termos de uma proposta empirista e, em alguns aspectos, relativista no estudo da história – relativista uma vez que busca preservar as épocas e os povos dos juízos que pretendessem, anacronicamente, ser emitidos a partir de um patamar exterior à própria época e que tivessem uma suposta universalidade.

Essa abordagem, que é denominada *historicista* por Benjamin, pretendia estabelecer uma neutralidade do pesquisador perante o passado, partindo da ideia de que o caráter desinteressado habilitaria o historiador a descrever o passado *tal como ele foi*¹⁶. O passado, nessa linha de pensamento, foram os fatos, os acontecimentos que se deram objetivamente – e não há lugar aí para o que não se deu. O acesso aos fatos deve buscar fontes primárias, documentos que atestem de modo fidedigno o que ocorreu. Aqui parece haver uma

¹⁶ Auxiliou na composição dessa descrição do pensamento de Leopold von Ranke consulta ao verbete *Philosophy of history* na *Internet Encyclopedia of Philosophy* (2012) e o livro de Reyes Mate (2011).

semelhança entre a pretensão de neutralidade e adequação factual por essa linhagem e uma característica fundamental das ciências naturais (pelo menos na modernidade) de atribuir um ganho de valor epistêmico à possibilidade de tornar o resultado de uma pesquisa universalmente replicável. Nesses termos, o ideal do historiador da escola de Ranke seria, enquanto persegue uma atitude neutra diante de fatos acessíveis mediante fontes primárias, que de posse dos mesmos documentos e fontes fosse produzido sempre o mesmo relato desse passado, armando “a imagem eterna do passado” (SCH §16).

A pretensão de neutralidade do historicista, tendo em mente as lutas que se travaram e se travam na história, tende a um conformismo com os dominadores de cada época. As fontes primárias e os documentos que nos foram preservados do passado não devem ser encarados, como faria uma história factual escrita fielmente com base em tais documentos, como acesso pacífico ao que aconteceu, mas, certamente, como resultado das tensões que, daquela época até hoje, deixaram ali marcas específicas e cuja leitura exige a construção de toda uma hermenêutica. A definição consagrada do trabalho do historiador por Ranke é “totalmente quimérica” (BENJAMIN apud REYES MATE, 2011, p. 148) ¹⁷ e implicaria tão somente, segundo Löwy (2005, p. 65), na confirmação da visão dos vencedores. Tomando um exemplo tratado anteriormente neste trabalho, buscando dar lugar às questões políticas envolvidas com uma apreensão factual da história nos moldes apresentados acima, avaliemos se é o caso de verificar no diário de Colombo que:

O Almirante chamou os dois comandantes e demais acompanhantes, e Rodrigo de Escovedo, escrivão de toda a armada, e Rodrigo Sánchez de Segóvia, e pediu que lhe dessem por fé e testemunho como ele, diante de todos, tomava, como de fato tomou, posse da ilha em nome de El-Rei e da Rainha, seus soberanos, fazendo os protestos que se requeriam (COLOMBO, 2010, p. 44).

O diário da primeira viagem de Colombo afirma, então, que o Almirante convocou seus acompanhantes e seu escrivão a dar fé que ele tinha tomado a ilha, e que ele a tinha realmente tomado, em nome dos reis da Espanha. Como vimos anteriormente, sua expedição tinha sido, desde antes da partida, respaldada pelos mesmos reis a conquistar as terras que descobrisse. Além disso, depois de seu retorno, o Papa Alexandre VI pretendeu validar as pretensões expressas naquele gesto, concedendo perpetuamente, pela autoridade de Deus, as ilhas descobertas para o reino Espanhol. Seguiu-se, como se sabe, séculos de dominação Espanhola, e depois também de outras potências europeias na região, de tal forma que há

¹⁷ Tradução minha de trecho da versão francesa da tese VI.

ainda os documentos de independência política de muitas ilhas do Caribe que poderiam servir para atestar que houve mesmo tomada de posse Espanhola. De posse desses documentos, que tinham o respaldo inclusive da autoridade das poderosas instituições da Igreja e do Estado Espanhol, mediados por séculos de colonialismo, se poderia talvez, seguindo preceitos historicistas de descrever a partir de documentos os fatos tal como foram, atestar o *fato* da tomada de posse por Colombo, para os reis da Espanha, da ilha agora denominada *El Salvador* e das demais em que chegou durante sua expedição. O acontecimento ganhou, inclusive, séculos depois, a seguinte representação imponente em uma pintura:



Figura 2 – *Desembarque de Colombo* – John Vanderlyn – 1846

Ainda naquele diário, no entanto, não encontramos qualquer referência ao estabelecimento de espanhóis na ilha de Guanahani quando houve sua pretendida tomada de posse, ou do estabelecimento de qualquer relação duradoura com seus habitantes, ou mesmo de alguma edificação. Os navegadores que ali chegaram, com uma pequena frota e com enorme dificuldade, sequer tiveram condições de determinar precisamente onde chegaram ou, pelo menos, seu grande feito não nos foi transmitido de modo tão verossímil e preciso a ponto de hoje haver certeza de em qual ilha na região das Bahamas ocorreu o desembarque relatado (BRITANNICA, 2014). É fortemente provável que, com os meios técnicos que dispunham,

não fosse possível determinar com acuidade a localização da ilha. A condição de dificuldade material dos navegadores era tamanha que a manutenção dos víveres dos tripulantes das caravelas, inclusive a disponibilidade de água potável, deu-se com ajuda dos habitantes das ilhas que estavam sendo tomadas, a julgar pela profusão de casos do gênero que constam no diário do Almirante. O diário relata a fixação de cruzeiros em algumas das ilhas por que passou Colombo, mas, se quiséssemos ver uma ação mais contundente de estabelecimento de relações ou presença nos locais que vinha descobrir e tomar posse no relato da primeira viagem, teríamos que esperar pelo encalhe da caravela Santa Maria em Bohio (chamada, então, *Española* pelos “descobridores”). O encalhe, acontecimento acidental como o próprio nome sugere, levou à construção do Forte *Navidad*, onde Colombo deixou trinta e nove de seus homens “muito amigos do cacique [local] Guacanagri” (COLOMBO, 2010, p. 89). O navegador parte dali rumo à Espanha em quatro de janeiro de 1493 e, menos de um ano depois:

(...) na rota pelas ilhas da segunda viagem, descobrem (é novembro de 1493) atrás de umas moitas, junto a um rio, dois cadáveres, um deles de espessa barba. O pior dos pressentimentos se confirmou quando percorreram doze milhas e descobriram o lugar em que naufragara a *Santa Maria*. Nada restava da aparentemente sólida Navidad. (FAERMAN apud COLOMBO, 2010, p. 20)

Os habitantes de Bohio nada deixaram de sua primeira, e até então única, fortificação. Em documento redigido por Colombo (2010, p. 128) durante a segunda viagem vê-se uma muito sutil referência à derrota dos espanhóis em Forte Navidad, atribuindo a morte dos que ali foram deixados à própria falta de precaução. Ao que parece, mesmo as precauções do Almirante, que antes de deixar Navidad na primeira viagem fizera esforços para estabelecer amizade com o cacique Guacanagri e dera tiros simulando uma luta entre os soldados para “infundir medo e temor” (COLOMBO, 2010, p. 89), não surtiram o efeito pretendido¹⁸.

Com essa breve elaboração reflexiva dos registros de Colombo temos, então, um conflito: 1) uma leitura que encontraria o *fato* da viagem de Colombo ter estabelecido uma duradoura posse dos Espanhóis das terras descobertas em profusa documentação e no sentido do que queriam dizer os enunciadores desses documentos; 2) uma leitura que afirmasse a precariedade das pretensões de tomada de posse de Colombo ou, até, a inexistência da tomada de posse, com base numa muito menor documentação e exigindo muitas vezes que se construa a perspectiva por suspeitas contra o que quis dizer aquele que escreveu o relato. Os fatos a

¹⁸ Não foi o próprio cacique Guacanagri o responsável pela destruição do forte. “Foi Caonabo (...) o que resistiu ao roubo das mulheres de seu povo perpetrada pelos espanhóis deixados por Colombo no forte *Navidad*. Estes roubavam, violavam, matavam índios. O cacique se dirigiu ao forte e ajustiçou aos invasores. Foi o começo da resistência no continente”. (DUSSEL, 1994, p. 133)

que se teria acesso de modo neutro a partir dos documentos conservados e transmitidos tenderiam, assim, para uma mera confirmação da versão dos que (com muitos revezes que pouco ou nada foram documentados) se tornaram os vencedores. Entendendo a primeira leitura como uma que buscasse, a partir de documentos, descrever os fatos tal como foram, a fidelidade historicista aos fatos fixa a mediação dos vencedores como continuidade dos tempos, instaura a versão deles como verdade completa e inalterável do passado. Por oposição, a construção crítica que se realiza pela segunda leitura constrói uma versão que, possivelmente, não tenha deixado registro documental direto, mas que, através de registros, elabora pela lembrança o passado como algo que não se deixa encapsular na versão dos vencedores vista na primeira leitura. A elaboração crítica do “descobrimento da América” na segunda leitura a torna mais distante da conquista e da vitória europeia e apresenta ao presente a possibilidade de ver aos habitantes originários resistindo e saindo do segundo plano. O passado, na segunda leitura, altera-se pela imagem que se capta dele.

O que o nosso exemplo ilustra (esperamos que com acuidade) é que a mediação pela transmissão e conservação de documentos e relatos no caso da “descoberta da América” deixa registros favoráveis, primeiramente, à perspectiva dos mesmos descobridores e dos que os seguiram. Uma fiel neutralidade na leitura dos registros, assim, filia-se à perspectiva que é subjacente a tais registros. Os registros só se fazem favoráveis, em alguma medida, para a construção de uma memória distinta se lidos à contrapelo. Porém – talvez no que indique dificuldades maiores para a elaboração dessa memória –, mesmo lidos a contrapelo os escritos de Colombo não têm praticamente nada a nos oferecer sobre o universo de sentido dos habitantes de Guanahani, Bohio etc., como discutido acima.

Há uma curiosa incongruência que já aponta para uma vinculação entre o que se encontra como fato pela neutralidade dos historicistas e a versão que se conservou passando de uns para os outros vencedores (de “descobridores” para conquistadores e deles para os colonos). A edição da L&PM dos diários das viagens de Colombo tem o nome de *Diários da Descoberta da América*. Mas como pode ter Colombo escrito diários da descoberta da América se ele até o fim de sua vida pensou ter chegado a ilhas próximas da Ásia, dizendo estar sempre próximo do Japão, da China e da Índia? Parece provocar uma desordem nos fatos norteadores da história da América que se transmite nas escolas ter como história de Colombo uma em que se lhe apresentasse chegando com enorme dificuldade a um lugar que não sabia onde era (pensando que sabia), dizendo tomar posse desses lugares indeterminados com a confirmação por homens importantes (Rei da Espanha, Papa) que, como ele, não sabiam onde ele chegara, e realizando tudo isso apesar da resistência bem sucedida – não mal

sucedida – dos que já viviam num dos lugares que ele pretendia ter descoberto. E, para piorar, era exatamente esse lugar da derrota dos espanhóis o único em que deixara alguns de seus homens e construído um forte (que durou menos de um ano). Nesse quadro crítico, o que dizer da posse das ilhas em que não deixou nada ou somente uma cruz insignificante? Nessa rememoração crítica, que não pretende ter por documentos acesso neutro a um inerte passado que caiba descrever tal como foi, vale a ousadia de projetar a crítica histórica que se destine à seguinte condição: “Não há nem houve conquista” (BONFIL BATALLA, 1981, p. 38).

A versão fiel aos “fatos” documentados por Colombo, pelos reis da Espanha, pelo Papa e pela continuidade de vencedores que se seguiram com a implementação do poder colonial faz desaparecerem as tensões políticas em favor do que se estabeleceu afirmativamente para a mesma. Os direitos dos habitantes originários de Guanahani e Bohio, no *fato* do “descobrimento” (ainda antes da pretensão de tomada de posse), estão desconsiderados. Proponho, a partir disso, chegar a um entendimento (que não é certamente transmissão isenta dos conteúdos do pensamento benjaminiano) da afirmação de que “o perigo ameaça tanto o conteúdo dado da tradição quanto os seus destinatários” (SCH §6). A tradição de resistência está sob ameaça de desaparecer nos relatos históricos que não reservam nenhum esforço para elaborar a condição dos oprimidos como conteúdo do passado em oposição à dominação dos vencedores. Esse desaparecimento, no entanto, é desaparecimento das aspirações frustradas dos vencidos, pois o vencedor frequentemente lhe reservará alguma posição de subserviência no processo histórico que implementa – quando não, lhe reservará o desaparecimento completo. Colombo, como vimos acima, pretendia ensinar os índios até a falar. Se o “Almirante-Mor do Mar Oceano, Vice-Rei e Governador Perpétuo de todas as ilhas e terra firme que descobrisse e conquistasse” (COLOMBO, 2010, p. 28) não entende o que dizem os habitantes de suas ilhas é porque eles não falam. Se não se expressam nos termos do “descobridor”, se sua fala não funciona em acordo com suas categorias, ela não existe. Existe, no entanto, o escambo, sinais de ouro, a possibilidade de converter ao cristianismo e a possibilidade de usar da mão de obra e dos conhecimentos geográficos dos, assim, descobertos. Esses são os índios que continuamente existem nos escritos de Colombo e não os que destruíram o Forte *Navidad*. O conteúdo da tradição que se transmite a uma leitura neutra de seus diários é aquele em que só existem os índios como instrumentos dos planos e convicções do descobridor. O conteúdo da tradição torna-se um instrumento da classe dominante, ou seja, no nosso caso, dos colonizadores, e o passado está esquecido nas aspirações que não se deixam expressar na auto-afirmação que os vencedores documentaram, se resumindo à preservação do que institui a dominação.

O perigo que faz o passado só existir como passado dos dominadores é o perigo que ameaça os destinatários daquela tradição dos oprimidos. Os destinatários da tradição dos oprimidos seriam a classe lutadora e oprimida “que levará às últimas consequências a obra de libertação em nome de gerações de vencidos” (SCH 12). A esquerda da época de Benjamin se via comprometida com heranças de cientificismo e pretendia que sua concepção histórica repousasse em descrições factuais do passado. Oferecia, então, como formação histórica da classe operária que pretendia organizar para a luta, uma perspectiva do passado funcionalizada aos dominadores de cada época. Não havia, nesse tipo de apresentação da história, libertação a construir como realização dos esforços tantas vezes frustrados de gerações de vencidos, porque os esforços dessas gerações não podiam constar nos fatos. Benjamin não apontou diretamente que entre os vencidos, que cabia aos lutadores de sua época vingar, estavam as vítimas do colonialismo europeu, mas nós o fazemos agora.

Uma vez estabelecido o vínculo entre a pretensão de neutralidade do historicismo com um conformismo aos fatos favorável aos dominadores, Benjamin salienta, contra a orientação de Ranke, que “em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugar-la” (SCH §6). Como vimos acima, a atitude neutra perante os fatos se conforma ao curso dos acontecimentos em nome de uma descrição objetiva do passado. Essa atitude, no entanto, aparece na sexta tese de *Sobre o conceito da história* como algo que, longe de ser inerte, está no tempo-de-agora na iminência de subjugar¹⁹ a transmissão da tradição dos oprimidos. A atitude neutra historicista, reduzindo o estudo do passado ao assentimento aos fatos, dispõe-se como força ativa em subjugar o conteúdo de injustiça sofrida e de luta contra a opressão, pois não leva em consideração os elevados custos humanos do passado como vida frustrada, isto é, não admite no horizonte de compreensão do ocorrido a consideração das aspirações dos vencidos que não se realizaram. O historicismo não reserva nenhum direito para os que pagaram anonimamente com a própria vida pelo brilho dos acontecimentos preservados na cultura e nos documentos oficiais, favorecendo tanto a indiferença ao sofrimento e à injustiça quanto a exaltação do que for investido com a concepção (que confere poder) de contributo ao progresso humano.

Conhecer a história nesse horizonte do historicismo é sempre o mesmo: conhecer fatos que se deram no passado. Na contramão dessa perspectiva, concebendo a história como algo que se move e onde a atualidade concorre positivamente na sua compreensão, Benjamin recolhe nas *Passagens* a seguinte citação:

¹⁹ Na versão francesa da tese aparece o termo violar.

O passado deixou nos textos literários imagens de si mesmo, comparáveis às imagens que a luz imprime sobre uma chapa sensível. Só o futuro possui reveladores suficientemente ativos para examinar perfeitamente tais clichês. Várias páginas de Marivaux ou de Rousseau contêm um sentido misterioso que os primeiros leitores não podiam decifrar plenamente. (MONGLOND apud BENJAMIN, 2009, p. 524).

A articulação histórica do passado, tomada pela urgência como acesso político e cognitivo, se configura no materialismo histórico – tal como apresentado por Benjamin – como algo próprio do historiador consciente de que “também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso” (SCH §6). Resgatar esses mortos mediante a articulação histórica do passado como atividade atualizadora, ou seja, como atividade presente, significa reconhecer seus direitos contra os discursos que, mediante a afirmação dos valores dos vencedores, justificam as violências do passado como necessárias ao suposto desenvolvimento da humanidade. Além disso, a concepção redentora do passado traçada por Benjamin implica que as lutas de libertação atuais são visadas por esse passado de tal maneira que o presente atualiza as reivindicações daqueles que um dia, contra a corrente da civilização, lutaram contra a dominação. O despertar da fantasmagoria do progresso, o tornar-se consciente da produção do tempo histórico contra o fetichismo do desenvolvimento técnico e da cultura como mero recolhimento dos bens tomados pelos dominadores no curso contínuo do tempo, consiste em “atear ao passado a centelha da esperança” (SCH §6). Se isso é possível é porque a vitória dos dominadores, enquanto não seja agora definitiva, não terá sido nem no passado definitiva²⁰.

Frente às críticas de Benjamin ao historicismo, como lidar com a intuição de que o passado é um conjunto de acontecimentos acabados? O que dizer desta evidência aparentemente inquestionável da irreversibilidade das palavras proferidas, dos atos executados, das injustiças cometidas? Poderia se pensar que, para mostrar a orientação neutral pelos fatos como confirmação de uma perspectiva própria ao *status quo*, bastaria atacar a neutralidade, revelando-a como atitude servil e questionando a decorrente abordagem e seleção de fontes históricas. Porém, a concepção de história que se desenha nas teses de Benjamin implica mais do que isso. A relação que o materialista estabelece com o passado partindo dali está longe de ser algo que se deixa de algum modo terminar no ocorrido, determinar-se pelo factual, posto que ele mantém uma relação de redenção com o passado, relação que não deixa o evento fechar-se no tempo sem mais. Uma célebre nota do projeto das passagens reproduz um trecho de uma carta de Horkheimer endereçada a Benjamin, onde

²⁰ A linha esboçada no final desse parágrafo voltará a ser tratada na seção 2.1.3 deste trabalho.

lemos: “a afirmação do inacabamento [da história] é idealista se nela não está contido o acabamento. A injustiça passada aconteceu e está consumada, acabada. (...) o terror e as dores do passado são irreparáveis.” (HORKHEIMER apud BENJAMIN, 2009, p. 513). Ora, penso que Benjamin, ao afirmar o inacabamento da história, não abandona um ponto de vista que pode ser concebido em termos seculares e, também, não idealistas – ainda que inegavelmente, como o próprio pensador admitia, esse pensamento mantenha-se tomado internamente de motivos teológicos²¹. Aqui chegamos ao terreno decisivo de nossa interpretação da problemática da sexta tese, isto é, da argumentação contra o fechamento factual do passado no pensamento de Benjamin. Pensamos que a questão fundamental de onde se distingue as distintas posições envolvidas nesse debate pode ser apresentada através da seguinte pergunta de sentido ontológico: *o que pode acontecer ao que ocorreu?* Com essa questão gostaríamos de repensar o horizonte de evidência da tese do acabamento da história historicista contra qual Benjamin voltou suas críticas e, também, compreender seu pensamento na sua especificidade diante de Horkheimer. A nossa questão orientadora (*o que pode acontecer ao que ocorreu?*) será analisada nos parágrafos subsequentes mediante três formas de respondê-la que têm importância central para a problemática da história factual que analisamos: 1) a historicista, 2) a de Horkheimer e 3) a do próprio Benjamin.

Uma forma extrema de entender o passado como acabado, que pareceria adequada à atitude historicista, como se pode concluir da exposição acima elaborada, seria responder que *nada pode acontecer ao passado*, ou seja, que tudo que ocorreu não pode sofrer qualquer influência do presente. A descrição dos fatos ao modo da proposta de Ranke parte do pressuposto de que há um algo inerte e imóvel do passado passível de ser descrito com isenção, e seria esse o ofício do historiador. Para o historicista, o passado estaria definitivamente acontecido e, ainda que a descrição oferecida pelo historiador possa ser falsa, o passado permanece de todo inalterado.

Horkheimer²² (apud REYES MATE, 2011, p. 94), por sua vez, é sensível a uma necessidade de, nos quadros da secularização que desencanta o mundo, fazer da história tribunal perante a consciência das causas do passado. Assim, Horkheimer (apud REYES MATE, 2011, p. 94-96), admite apenas com relação ao que acontece com o que ocorreu que *na consciência da humanidade atual pode ser julgada a injustiça sofrida no passado e que nada pode acontecer ao passado enquanto reparação efetiva da injustiça sofrida, ainda que possa acontecer algo ao passado como nova injustiça*. Acontece ao passado do seu conteúdo

²¹ Conforme o próprio Benjamin (2009, p. 513).

²² A apresentação aqui esboçada da posição de Horkheimer consiste num estudo inicial e circunscreve-se, por ora, ao objetivo de uma compreensão mais articulada da proposta benjaminiana.

negativo projetar-se no juízo histórico posterior, de modo que “Horkheimer se mantém no nível do conhecimento, da consciência: não podemos compreender melhor a verdade das coisas do que guiados pelos gritos dos que sofrem” (MATE, 2011, p. 97). Esse papel cognitivo do negativo pode ser, talvez, algo como uma reparação à continuidade da injustiça na consciência, visto que a negatividade é redimida como conhecimento histórico positivo, mas, nesses termos, o conteúdo negativo do passado continua consumado, ainda que julgado pelo presente e ainda que o conteúdo positivo esteja aberto a ser vertido em negativo.

Para Benjamin, mediante a rememoração, pode acontecer ao passado o encerramento do inacabado (da felicidade, do positivo) e a abertura do consumado (do sofrimento, do negativo). Desse modo, a história não se limita a ser uma ciência e, sendo também rememoração, “o que a ciência ‘estabeleceu’, pode ser *modificado* pela rememoração” (BENJAMIN, 2009, p. 513. Grifo nosso.). Em suma, retomando a nossa questão orientadora, para Benjamin *pode acontecer ao que ocorreu tanto novas injustiças quanto reparação às injustiças para além da consciência*. Entendemos que o importante não é, no entanto, como se poderia talvez admitir num discurso teológico, transpor a solução dessa exigência de justiça constitutiva de uma perspectiva de transformação da história para uma solução divina e transcendente. Acontece aqui entre o materialismo e a teologia uma relação semelhante àquela desenhada na primeira tese de *Sobre o conceito da história*: o movimento visível que poderá ganhar a partida acontece pelas mãos do materialismo, o qual, internamente, é animado pela teologia²³. Com isso, mantendo o motivo messiânico em mente, a justiça aos oprimidos, no plano secular, deve ser um acontecimento que responda agora à injustiça por eles sofrida. Se admitimos o encerramento dos fatos, do ponto de vista materialista benjaminiano, o passado continua acontecendo em sua injustiça enquanto o historiador não elabora o não-ocorrido a que as reivindicações das vítimas teriam direito na construção da história. Nesse sentido, como afirma Reyes Mate (2011) em sua interpretação de Benjamin, haveria uma segunda injustiça sobre os vencidos. O fechamento do passado torna os fatos inertes às aspirações dos que foram oprimidos. Abrir o passado, por outro lado, é sustentar a vigência dessas aspirações e afirmar a possibilidade de atualizá-las – e não só tomá-las como acesso à verdade histórica, como para Horkheimer. Essa “*fraca* força messiânica” (SCH §2, grifo do autor) que o presente tem sobre o passado consiste em pôr em questão a continuidade da injustiça atualizando as aspirações dos que foram vencidos. Tal questionamento não se limita a cumprir um papel crítico e cognitivo, consistindo, não menos, num motivo revolucionário.

²³ Subscervo aqui a interpretação da primeira tese de Löwy (2005).

2.1.2 Contra a empatia com o vencedor e celebração do patrimônio cultural

Na descrição do passado tal como foi tem-se o primeiro pressuposto de uma história que seja escrita como progresso humano. Nela o passado é imóvel e encerrado, mas não há ainda elementos valorativos nem, rigorosamente, uma imagem de continuidade ou processo. Para além da confirmação da versão dos vencedores na história factual, Benjamin (SCH 7) detecta na postura de historiadores como Fustel de Coulanges a empatia com os que, até hoje, foram os vencedores da história. A empatia com os vencedores está relacionada à celebração de momentos históricos épicos e de bens culturais, no que se desenha uma concepção da história que recolhe em relato esses valores. No capítulo anterior consideramos brevemente a celebração do “descobrimento” de Colombo no sentimento de integração latino-americana do tropicalismo e no trabalho *Influencia del Descubrimiento de América en las ideas Generales* de Francisco Romero. Encontramos no celebrar o feito de Colombo em imagens da América um modo de entendê-la desde a adesão aos benefícios que se atribuem a esse acontecimento, os quais, por sua vez, são o ônus e a violência sofrida historicamente pelos grupos submetidos aos poderes constituídos. Na empatia com os vencedores do expansionismo colonialista europeu se tem mais do que a confirmação da sua versão da descrição factual historicista (que vimos acima exemplificada no primeiro tipo de leitura dos diários de Colombo), se tem o reviver a sua perspectiva.

Tomemos com mais vagar a questão. No início da sétima tese de *Sobre o conceito da história*, Benjamin escreve: “Ao historiador que quiser reviver uma época, Fustel de Coulanges recomenda banir de sua cabeça tudo o que saiba do curso ulterior da história” (SCH §7). Esta recomendação que Benjamin atribui a Fustel de Coulanges deve ter uma vinculação em suas pretensões com aquela fórmula cientificista de Ranke – segundo a qual cabe ao historiador descrever o passado tal como foi –, visto que, em acordo com o espírito positivista que prosperava em boa parte da intelectualidade francesa do século XIX, Coulanges considerava a história uma ciência como a física ou a geologia²⁴. Com isso, sugiro que ambas as orientações partilham a concepção de na produção de um saber histórico não fazer intervir a fortuna crítica posterior de uma obra ou acontecimento do passado, pois esses momentos posteriores não dizem respeito ao passado fixo que o historicista busca. Reyes Mate (2011, p. 175), salientando mais um aspecto que aproxima os dois autores historicistas

²⁴ Conforme Löwy (2005, p. 71).

visados pelas críticas de Benjamin, considera que Fustel de Coulanges defendia que para conhecer bem o passado o historiador deve estudá-lo desinteressadamente e Benjamin interpreta, na tese sete, ainda segundo Reyes Mate, essa neutralidade buscada pelo mencionado historiador como visando fazer abstração “daquilo que esses fatos supuseram para a posteridade e dos tópicos que hoje temos sobre esse passado” (REYES MATE, 2011, p. 175). Apesar da aproximação entre as orientações recolhidas de Ranke e de Coulanges, há uma diferença importante entre as imagens benjaminianas das orientações historiográficas supracitadas: enquanto naquela de Ranke basta descrever o passado, na de Coulanges trata-se de revivê-lo. Consequentemente, nessa abordagem historicista, desenha-se, mediante a exigência de reviver num mesmo ânimo aquilo de que estamos distanciados pela posteridade, a pretensão de um acesso íntimo ao passado. Considerando como o historicista revive o passado e a que visa o acesso interno pretendido, Benjamin aponta que o procedimento fundamenta-se na empatia com o vencedor.

Qual o vínculo dessa empatia historicista com o vencedor e a ideologia do progresso? A empatia do historicista com o vencedor se articula àquela perspectiva afirmativa da história porque, ao não reconhecer na posteridade dos acontecimentos o processo crítico que pode reconfigurar o passado e sendo o vencedor o objeto daquele sentimento, reconstrói o passado em torno do vencedor. Nesse contexto, o que é apropriado pelos vencedores pelo seu êxito nos conflitos em que participaram ganha uma designação que lhe confere um valor positivo geral e independente, “lhes é dado o nome de patrimônio cultural” (SCH 7). Com isso, a empatia com o vencedor, revivendo sua perspectiva como a perspectiva do passado, está presente na gênese de um modo de conceber os precipitados da história afirmativamente com independência da consideração crítica da sua produção e do seu legado. Além disso, a um vencedor se seguirá o outro, e assim por diante, de modo que “os detentores do poder são os herdeiros de todos aqueles que, em cada momento, detêm o poder” (SCH 7), criando uma continuidade da herança do passado na relação entre os vencedores.

Apesar do comprometimento do patrimônio cultural com a exploração de classe e com longa tradição de violências – algo que poderíamos ver admitido por Kant na *Crítica da faculdade do juízo* –, conforme Benjamin (2012, p. 132-4), entre fins do século XIX e o começo do século XX vicejou na esquerda europeia trabalhos de história da cultura e de popularização da ciência que pretendiam fazer das massas herdeiras dos tesouros da cultura e da ciência burguesa. Ainda quando foram feitas críticas às posições historicistas que queriam fazer, por exemplo, do “idealismo alemão uma herança assumida pelas classes trabalhadoras”

(BENJAMIN, 2012, p. 134), a exaltação das ciências da natureza e da técnica que ela fundamentava seguia inconteste. Os produtos da ciência e da técnica, como os da cultura em geral, são, para Benjamin, codeterminados pelas relações econômicas da sociedade, e não se pode ver neles valores independentes desse processo em que tem origem nem, tampouco, daquelas condições que determinam a sua transmissão ao longo do tempo. No relato historicista, tomado de empatia com o vencedor, o momento negativo é suprimido em favor da composição de um quadro que reviva os valorosos tesouros do passado. Sem deixar de ver nos documentos de cultura a barbárie que os constituem e com que se transmitem, “o materialista histórico se afasta quanto pode desse processo de transmissão da tradição, atribuindo-se a missão de escovar a história a contrapelo” (SCH 7).

Reconhece-se frequentemente, como “patrimônio cultural” do período colonial tomado como encerrado, entre outras obras, diversas catedrais. Reyes Mate, buscando o sentido e a atualidade da sétima tese de *Sobre o conceito da história*, assumindo o distanciamento com que o historiador benjaminiano encara os patrimônios culturais, escreve: “não se pode, sob pena de irresponsabilidade, visitar a imponente catedral do México sem ter na retina as ruínas do Templo Maior” (REYES MATE, 2011, p. 185). Igualmente não se pode, sob pena de irresponsabilidade, visitar a imponente catedral de Sevilha e ignorar as ruínas da mesquita que ali havia, ou contemplar o ouro de tantas catedrais, na Europa e em suas colônias, e esquecer das vidas miseráveis nas minas de Potosi, de Ouro Preto e de tantos outros lugares do mundo que ali se apresentam em arte sacra. Frente a uma catedral celebrada com obras de artistas renomados, mais além de nos casos gritantes de serem seus fundamentos diretamente ruínas dos vencidos, a barbárie está já no esquecimento do preço que cobrou aos sem nome cada condição de sua construção que repousa sobre a exploração da vulnerabilidade dos outros.

Sigamos, por analogia, essa imagem das ruínas que fundamentam catedrais no intuito de considerar mais um âmbito no qual o pensamento benjaminiano contra a empatia e a celebração na história pode ser atualizado. O que dizer da admiração excessiva dos clássicos da filosofia europeia a que, segundo Gonçalo Armijos Palácios (como vimos acima), seriam forçados os estudantes de filosofia? A modernização do pensar pelas missões francesas produz assim também suas ruínas: o submetimento pela formação à celebração dos clássicos. A habilitação técnica desse submetimento, por mais importante que seja, não pode converter-se diretamente em desenvolvimento de autonomia – salvo se com o concurso de outras linhas de força. Dessa postura herética, que desenvolvemos quanto à academia brasileira, ficamos

tentados a afirmar que, como na Paris de Haussman se pretendia enobrecer a técnica urbanística – que servia ao mercado – com pseudofinalidades artísticas (cf. BENJAMIN, 2009, p. 64), trata-se na modernização eurocentrada dos estudos filosóficos de enobrecer uma política cultural – que serve à dependência – com pseudofinalidades técnicas²⁵. Traria essa admiração forçosa, mas qualificada, guirlandas de flores para adornar as correntes? O aluno feito submisso funcionário de miudezas exegéticas é ruína de uma alteridade pensante posta a serviço de um patrimônio cultural feito instituição de exigências universais. E esse aluno não é o único arruinado, mas todas possíveis tradições de pensamento que não são descobertas sob a bela aparência do conjunto dos clássicos. Eis a miséria intelectual de que é feita a catedral de *discernimento* de Maugüé. Utilizando-se de um trecho de Reyes Mate, temos o delineamento de duas alternativas:

Quem optar por repetir tópicos e frequentar itinerários consagrados só dará brilho a um cilindro enferrujado. Se o que queremos é aprofundar o conhecimento da história ou, melhor, “que nada se perca”, então, é preciso escovar a história a contrapelo, isto é, atentar para o desprezado pela história canônica (REYES MATE, 2011, p. 185).

A recente lei nº 11.645 de 10 de março de 2008, que determina o ensino das culturas afro-brasileira e indígena no ensino fundamental e médio, é sintomática de que o sistema educacional brasileiro levou em conta somente o que fosse oriundo da cultura europeia, optando pelos produtos dessa origem histórica como único itinerário de conhecimento básico necessário. Com os estudos universitários de filosofia, segundo a linha derivada das missões francesas, o caso não é diferente. Profissionalizar-se em filosofia seria por aí frequentar os itinerários canônicos, dar às ideias novas lugar na sequência da filosofia “toda feita” dos clássicos. Escritos críticos à filosofia da história de Kant ou à noção de *ousía* em Aristóteles, que são certamente publicados com frequência na academia, poderiam causar a falsa impressão de que, por existirem, negam a atitude celebratória que estamos denunciando. Acontece que essa atividade crítica, a despeito do enorme interesse e profundidade que pode ter em outros termos, se dá geralmente sem colocar em questão a própria postura com que nos

²⁵ Se no século XIX se pretende enobrecer a técnica pela arte, no século XX o fetichismo da técnica parece atingir um grau maior de pureza, a ponto de que a própria técnica se pretende converter no que confere valor a uma política – seja na eletrificação do país que conduz à vitória do comunismo soviético, seja no implante cultural de rotinas e métodos modernos que profissionalizam a filosofia uspiana. A questão não é, obviamente, negar que haja valor em se dar desenvolvimento técnico, mas em ter claro que esse valor não pode ser tido como um resultado automático e independente de processos de determinação econômica e política em contextos sociais de tensões e disputas. Uma consideração na contracorrente da orientação política desses processos, conseqüentemente, implica na consideração das finalidades técnicas que lhes são dirigidas como *falsas finalidades técnicas*.

relacionamos com obras filosóficas, postura em que todo o material do pensar tem de estar referenciado à história canônica da filosofia europeia. Em outras palavras, é perfeitamente possível – até provável – que, sob a linha das missões francesas, ao se escrever trabalhos críticos a figuras chave da história da filosofia se o faça reivindicando outros apoios na própria história canônica da filosofia. Nesse sentido, quando um filósofo é tomado criticamente, tal é feito na condição de manter o pano de fundo da relação com o conjunto consagrado de filósofos não criticado, como se suas obras fossem em todo caso uma herança que convém indefinidamente e unicamente aprender, relacionar e transmitir.

Pode parecer que tomamos demasiada distância do tema proposto nesta passagem, isto é, a crítica benjaminiana à empatia com o vencedor e à celebração de patrimônio cultural, visto a ênfase que concedemos a uma problemática de formação cultural. Porém, Walter Benjamin selecionou nas notas e materiais das *Passagens* um interessante fragmento de Lotze que poderia indicar um aprofundamento no embate com o historicismo em torno da questão da formação cultural. Trata-se de considerar a relação entre a riqueza de informações produzida não vir acompanhada, mediante a transmissão, de maior autonomia daqueles que as recebem, mas justamente da subtração de autonomia:

A maneira como a educação da Antiguidade é quase que exclusivamente transmitida (...) leva à formação de um instinto de cultura que abrange cada vez mais elementos da vida moral e os subtrai da ação autônoma, para transformá-los em uma propriedade já sem vida. (...) O progresso da ciência não é ... de imediato um progresso da humanidade; ela o seria se, com o crescimento dos conteúdos de verdade acumulados aumentasse igualmente a participação dos seres humanos nestes conhecimentos, e a clara compreensão do que significa para eles o seu conjunto. (LOTZE apud BENJAMIN, 2009, p. 522).

Ao se fazer a transmissão do passado identificado à apropriação que dele fizeram os vencedores, o presente recebe como seu passado um conjunto de propriedades que culminam como bens universais sem nenhuma vida, sem nenhuma ação. A participação na transmissão de um legado histórico guarda, assim, espaços de articulação política posteriores onde, a pretexto de se transmitir conhecimentos e valores universais, se submete aos que recebem tal transmissão a uma condição passiva e estática com relação ao passado – o que deve ser razão de afastamento para o historiador revolucionário. Tal atitude contemplativa e de celebração de resultados de processos históricos não os considera a luz de que o presente pode julgar novamente o processo que levou a tais resultados, isto é, que o que recebemos estamos em condições de modificar.

Como o que se pode dizer com relação às catedrais inspirados pela crítica de Benjamin a uma atitude de celebração dos bens culturais, deve-se afirmar: admirar excessivamente os *clássicos da filosofia* é uma irresponsabilidade. Avançando ainda mais essa atualização da preocupação benjaminiana com a atitude celebratória com relação à história, indo mais uma vez onde Benjamin nunca foi, podemos retomar algumas das questões indicadas na seção anterior *Colonização e colonialidade*. Vimos ali, com auxílio de Quijano, que a categoria moderna/colonial de raça foi construída sobre as diferenças fenotípicas entre vencedores e vencidos, e que aquelas identidades raciais atribuídas aos vencidos implicaram no “despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade” (QUIJANO, 2014, p. 801). Junto ao padrão de poder que se constituía, assim, se edificava um padrão cognitivo, segundo o qual “o não-europeu era passado e desse modo inferior, sempre primitivo” (QUIJANO, 2014, p. 801). Ora, quando Benjamin conduz sua crítica aos pressupostos do progresso o faz como perspectiva de conhecimento, o que se evidencia inclusive no título de um dos trabalhos de *Passagens*, isto é, *Teoria do conhecimento, teoria do progresso*. Ainda que Benjamin não tenha alcançado esse ponto na sua consideração do conceito de história, com Quijano vemos que a matriz moderna/colonial de pensamento entende as raças tidas como inferiores como atrasadas no plano temporal de desenvolvimento, incluindo os aspectos culturais e epistêmicos. O encontro desse aspecto colonial que obtivemos de Quijano do culto dos bens culturais europeus que compõe a imagem do progresso como fenômeno mundial – a subtração da produção cultural das raças tomadas como inferiores da história da humanidade – com a teoria crítica do conhecimento histórico que pretende produzir Benjamin deve frutificar. Finalmente, se negamos uma atitude de celebração dos clássicos da filosofia e nos interessamos em construir perspectiva que não deixe se perder a memória dos vencidos, então os pressupostos que colocam a sucessão de pensadores desde Tales de Mileto até Jürgen Habermas – desde os pré-socráticos até a filosofia contemporânea – como história completa da filosofia devem estar sob suspeita.

Retomando aquele caso de celebração revisto no início desta subseção, reafirmo que somente com empatia com vencedores se teria Colombo como vindo “para nossa alegria”. O afirmativo de um passado reconstruído, os documentos de cultura apresentados em empatia com o êxito dos que foram vitoriosos, são também documentos de barbárie – especialmente quando o presente construído sobre violência volta as costas à reparação do passado esperando as bênçãos de futuro progresso. No imaginário de integração latino-americana, a referência comum ao mundo ibérico serviu à construção de discursos afirmativos de um

patrimônio histórico-cultural de proximidade e mesmo de uma pretendida identidade compartilhada contra o imperialismo dos EUA. Parece-me que faltou à luta anti-imperialista de então, ao menos considerando a Tropicália como uma sua expressão, a força retrospectiva de, se opondo à potência de então, ser uma luta contra o imperialismo desde suas versões anteriores e desde sua repetida insistência estrutural. Se é feito como se fôssemos contentes herdeiros de Colombo (e Cortez, e Maugüé...) a instaurar com o custo dos outros uma cultura e uma identidade (à qual ainda se quer, à força, e depois das atrocidades deixadas de lado, incluir a esses outros negados), como repudiar aos novos dominadores que seguem justamente o mesmo preceito?

Uma ocupação dialética com a história, na trilha que indicou Benjamin, longe de uma atitude de desinteressada e distanciada contemplação do passado, de preservação de valores seus fixados, é caracterizada pelo desassossego “para tomar consciência da constelação crítica em que se situa precisamente esse fragmento, precisamente nesse presente” (BENJAMIN, 2012, p. 128). No presente da luta anti-imperialista, sem fazer da história um reviver a ousadia e outros atributos heroicos do navegante, a constelação crítica a construir com a vinda de Colombo é aquela que lembra do investimento de tomada de posse que a constitui, cujo desenvolvimento não foi contínuo pacífico e teve, *até agora*, legado que majoritariamente a confirmou. A *boa índole* de Colombo com o habitante a ser anexado e seu idealismo cristão, como um imperialismo diplomático, generoso e democrático, está determinado por aquela intenção que é justamente o que cabe frustrar. O meio suave dos dominadores, devemos sabê-lo por nossa constelação crítica, é ainda uma decisão estratégica deles a que os oprimidos ficam sujeitos. A ocasião dessa sujeição como acolhedora integração não se deve tomar como regra histórica. Sem interromper o imperialismo pode se dar a ocasião de verter aqueles meios mansos em meios francamente ofensivos, segundo a conveniência da própria condição que se visa instaurar (ou manter). O legado crítico de Colombo são os esforços em frustrar o projeto de falsa universalidade que nele encontrem origem, ou seja, são, desde a destruição de Forte *Navidad*, os esforços contra a anexação política de alteridades aos interesses do expansivo cristianismo ibérico e de seus herdeiros – esforços contra a constituição da modernidade-colonialidade.

2.1.3 Contra uma história universal enquanto reconstrução aditiva de fatos

O último pressuposto da imagem da história como contínuo progresso que encontramos em Benjamin é o da composição de uma história universal mediante adição cronológica dos fatos. Vimos que a descrição dos fatos tal como foram pretende conceder ao historicista a chancela de cientificidade, enquanto a empatia com o vencedor proporciona o momento valorativo da crença no progresso histórico – o que não poderia sair diretamente da descrição objetiva dos fatos –, pois associa ao saldo das vitórias legadas no curso da história um acúmulo de valor no tempo. O historicismo, elaborando a descrição dos fatos tal como foram e reconstruindo empaticamente o patrimônio cultural do passado, culmina na história universal simplesmente pelo entendimento de que se chega ao todo da narração da história mediante a soma daquelas partes de que é composta, isto é, através da adição ordenada no tempo vazio daqueles elementos factuais e reconstitutivos que a historiografia de Ranke e Fustel de Coulanges se ocupavam. Desse modo, nesta subseção, buscamos analisar mais detalhadamente o que está envolvido na reconstrução do passado pela mencionada corrente *história universal*. Porém, cabe reforçar que o interesse na história universal, assim como no caso do historicismo, não consiste exatamente no centro das preocupações de Benjamin nas teses, mas, mais propriamente, trata-se de explicitar e criticar o papel que essas concepções assumem dentro do campo teórico marxista de sua época – tanto entre os comunistas como, mais contundentemente, entre os socialdemocratas. Desse modo, esta subseção terá de passar também pela explicitação dessas relações entre a esquerda e a história universal.

A história universal é descrita nas teses (SCH §17) como uma historiografia desprovida de armação teórica. “O seu método é aditivo: oferece a massa dos fatos acumulados para preencher o tempo vazio e homogêneo” (SCH §17). Os fatos históricos – aquele material subjacente e inerte do passado que, segundo Ranke, pode ser descrito tal como foi pelo historiador – são assim o componente que adicionado produz a história universal. A história universal herda, desse modo, uma pretensão cientificista de objetividade. Essa concepção aditiva da história, para além de ser o fundamento de uma corrente historiográfica criticada por Benjamin, consistia numa representação da história comum no século XIX. Em *Paris, capital do século XIX* (exposé de 1939), Benjamin escreve logo nas primeiras linhas:

O objeto deste livro é uma ilusão expressa por Schopenhauer numa fórmula segundo

a qual para apreender a essência da história basta comparar Heródoto e o jornal da manhã. É a expressão da sensação de vertigem característica da concepção que no século XIX se fazia da história. Corresponde a um ponto de vista que considera o curso do mundo como uma série ilimitada de fatos congelados em forma de coisas. O resíduo característico dessa concepção é o que se chamou “A História da Civilização”, que faz o inventário das formas de vida e das criações da humanidade ponto a ponto. (BENJAMIN, 2009, p. 53).

Entendemos o termo ‘história da civilização’ como relacionado ao que Benjamin chama de história universal nas teses, pois ambas as expressões referem-se a um ponto de vista comum que considera o tempo uma série ilimitada de fatos e se dedicam, igualmente, a listar os mencionados fatos históricos do passado ordenadamente. A adição cronológica dos fatos recolhidos produz a imagem de uma continuidade entre o passado mais remoto e o presente. Essa continuidade, no entanto, só se sustenta desprezando o papel controverso da transmissão desse passado e ignorando tudo o que, em benefício da civilização e da cultura preservadas, teve de ficar interrompido. Atento ao que chama tradição dos oprimidos, Benjamin afirma (2009, p. 517) que a catástrofe é perder o momento crítico, é a ameaça do *status quo* ser mantido. A imagem da continuidade entre os fatos promove, novamente, a celebração do cortejo dos vencedores, oferecendo, segundo Benjamin (2009, p. 516), uma base inadequada para quem quer articular a compreensão histórica adequada à ruptura desse cortejo.

A pretensão de universalidade construída na perspectiva de adicionar a totalidade dos fatos históricos considera o tempo somente como um curso homogêneo e vazio rumo ao futuro desses fatos. Assim, a compreensão histórica, que teria pretensão de ser universal nesse desdobramento do historicismo, fica restrita à particularidade do que ocorreu. Sobre isso escreve Reyes Mate (2011, p. 343), considerando que mesmo no caso de nenhum dado escapar ao registro do historicista “seu relato nem se aproximaria de uma história universal pela simples razão de que o dado é só uma parte da realidade” (REYES MATE, 2011, p. 343). Benjamin afirma na tese dezessete que “ao pensar pertence não só o movimento dos pensamentos, mas também a sua imobilização” (SCH §17). Conforme Reyes Mate (2011), somente com o choque transmitido por essa imobilização o objeto da história não aparece mais remetido ao falso universal do contínuo, deixa de aparecer como um elo na cadeia de eventos e se apresenta ao materialista histórico “como uma mônada” (SCH §17). Ora, mas qual é o interesse de Benjamin nessa figura da metafísica de Leibniz? Reyes Mate assim nos oferece uma resposta a essa pergunta:

O que Benjamin vê de valioso em Leibniz nesse particular é, em primeiro lugar, a

ideia de que algo tão minúsculo represente o todo. Ele encontra na monadologia clássica a ideia de que “na análise do mais mínimo momento singular podemos descobrir o cristal do processo em seu conjunto” (GS V/1, p. 575 e 594). (REYES MATE, 2011, p. 345).

Utilizando de uma citação de Benjamin em seu texto, Reyes Mate nos esclarece que o interesse na mônada de Leibniz diz respeito a uma noção de particular que não é meramente um componente subsumido no todo, mas um particular que, ele mesmo, expressa algo do conjunto do processo histórico. Para construir uma verdadeira universalidade da história, segundo Reyes Mate (2011, p. 344-5), o frustrado se torna, então, um momento privilegiado da análise materialista. Nesse sentido Reyes Mate afirma que essas “cicatrices do passado remetem a todo um mundo de circunstâncias que se explicam e ficam vinculadas a elas” (REYES MATE, 2011, p. 345). Essas circunstâncias vivificam o tempo, criam novos movimentos, como o salto de tigre dos revolucionários que citavam a antiga Roma (SCH §14), tendo o tempo fruto da compreensão histórica como semente preciosa da possibilidade de redenção (SCH §17).

Voltemos agora nossa consideração ao modo como a concepção aditiva da história vincula-se às concepções então dominantes dos partidos comunistas e da socialdemocracia. Entendemos que entre os partidos comunistas da época da redação das teses o compromisso com a concepção aditiva da história pode ser vislumbrada, segundo Benjamin, na “crença obstinada desses políticos no progresso, sua confiança em sua ‘base de massa’ e, finalmente, sua submissão servil a um aparelho incontrolável” (SCH §10). Essas três atitudes dos comunistas são um hábito caro à tradição marxista (incluindo a socialdemocracia), qualificadas, no entanto, como vícios fundamentais que se mantinham na política de esquerda na versão francesa da tese²⁶. Eles consistem, segundo Benjamin (SCH §10), numa só coisa.

A tese dez, no entanto, não nos diz claramente que unidade é essa partilhada entre os vícios da esquerda. Elaborando interpretação fundamentada em uma das notas preparatórias²⁷ à redação final das teses, Löwy (2005, p. 98) considera que a unidade partilhada entre crença no progresso, confiança nas massas e submissão ao partido²⁸ é a redução do materialismo histórico ao automatismo da acumulação quantitativa. Löwy assim escreve:

[Benjamin] critica, aqui, o artigo de fé essencial do marxismo subserviente e reducionista, comum às duas principais correntes da esquerda: a acumulação

²⁶ A versão francesa de Benjamin pode ser consultada em Reyes Mate (2011, p. 222).

²⁷ Há um trecho de uma nota preparatória que deve ser aquela a que se refere Löwy. “Conexão entre fé obstinada no progresso e a confiança na base de massas: a acumulação quantitativa basta a si mesma para conseguir isso” (BENJAMIN apud: REYES MATE, 2011, p. 407).

²⁸ Conforme a versão francesa de Benjamin (apud: REYES MATE, 2011, p. 222).

quantitativa ao mesmo tempo das forças produtivas, das conquistas do movimento operário, do número de membros e de eleitores do partido, em um movimento de progresso linear, irresistível e “automático”. O materialismo histórico é assim reduzido ao boneco – o autômato descrito na tese I. (LÖWY, 2005, p. 98)

Entre os socialdemocratas a concepção aditiva da história pode ser vislumbrada de forma bem mais direta nas teses de *Sobre o conceito de história*. Com efeito, lemos na décima terceira tese:

A teoria social-democrata, e ainda mais a sua prática, foi determinada por um conceito de progresso que não levou em conta a realidade, mas partiu de uma pretensão dogmática. O progresso (...) era, por um lado, um progresso da própria humanidade (...). Em segundo lugar, era um progresso que nunca estaria concluído (...). Mas, quando as posições se extremam, a crítica tem de recuar até a raiz desses atributos e fixar-se num ponto que é comum a todos. A ideia de um progresso do gênero humano na história não se pode separar da ideia da sua progressão ao longo de um tempo homogêneo e vazio. (SCH §13).

Chama atenção nessa tese a afirmação direta por Benjamin de que a concepção progressista dogmática da socialdemocracia determina não só a sua teoria, mas, de forma ainda mais marcante, também a sua práxis. Como vimos, a noção de progresso herdada do século XIX tem como base uma representação da história onde os fatos são mobilizados para preencher um tempo homogêneo e vazio. Conceber essa cadeia de eventos como progredindo envolve a celebração do contínuo recolhido nessa abordagem histórica, ou seja, envolve a identificação afetiva com algum elemento de continuidade nessa sequência que permita avaliá-la como afirmação de um valor. O progresso, para a socialdemocracia, era de toda a humanidade porque – como podemos ver na tese onze de *Sobre o conceito de história* –, considerando o avanço dos meios técnicos de dominação da natureza independentemente dos retrocessos sociais a ele associados, no aperfeiçoamento “do trabalho consiste a riqueza, que pode, agora, consumir o que nenhum redentor até hoje consumou” (SCH §11). O desenvolvimento técnico é aqui considerado apenas no seu conteúdo afirmativo a despeito da vinculação entre dominação da natureza e dominação do homem pelo homem, por exemplo, na administração e no incremento da produção com inovações tecnológicas. Somente nessa abstração do negativo o desenvolvimento técnico pode implicar pacificamente num incremento de valor num sentido social e político. A identificação afetiva que permite a manutenção dessa concepção de progresso pela socialdemocracia é com a imagem dos descendentes liberados (SCH §12), com a classe operária como próxima vencedora da história, em desconsideração das reivindicações dos ancestrais escravizados. De forma

interminável, mas irresistível, a história estaria gestando essa vitória. O conformismo é a atitude *natural* a se esperar de uma concepção do tempo e das mudanças políticas que entrega, na teoria e na prática, a emancipação ao automatismo do processo histórico assim concebido, ou seja, ao curso de tempo homogêneo preenchido numa continuidade afirmativa rumo ao futuro.

No *Manifesto comunista*, como vimos, Marx e Engels apresentaram a revolução proletária como culminando um processo histórico-econômico inevitável. Apesar de importantes diferenças com relação às concepções de história criticadas por Benjamin, a mencionada tese da vitória inevitável do proletariado (tomada talvez um tanto isoladamente) oferece igualmente uma perspectiva linear, aditiva e afirmativa da história. Este tópico pode ganhar uma grande complexidade se remetido às articulações entre análise estrutural econômica e intervenção na luta de classes na obra de Marx, o que não será explorado aqui. Independentemente de uma solução interpretativa dessas dificuldades, a posição de Benjamin no debate tinha seu interesse garantido já no tratamento de derivados políticos que se estabeleceram na esquerda que se apropriou do pensamento marxista de modo francamente determinista e evolucionista. Os derivados políticos de automatismo e conformismo com relação à história que seguiram tal modo de entender Marx, respectivamente entre comunistas e social-democratas, como expressões da ideia de um progresso do gênero humano na história, não se podem “separar da ideia de sua progressão ao longo de um tempo homogêneo e vazio” (SCH 13). Tal tempo homogêneo e vazio é aquele contra o qual atiraram os revolucionários aludidos por Benjamin (SCH 15), tempo cronológico e contínuo que se presta à experiência (pretensamente) científica da história e que mantém entre diferentes momentos somente sucessão e relações causais. O presente que se obtém em tal concepção do tempo é aquele encadeado no processo entre passado e futuro. Essa concepção de tempo colide fortemente com aquela messiânica de tradição judaica que compunha uma das linhas fundamentais do pensamento de Benjamin. Reyes Mate apresenta esse choque recuperando alguns elementos de Rosenzweig, pensador judeu que exerceu grande influência sobre Benjamin.

A cultura ocidental – essa que vai, em palavras de Franz Rosenzweig, “dos jônios até Jena” – familiarizou-se com a ideia de tempo que progride continuamente; nessa concepção, o instante presente está irremediavelmente remetido ao antes e ao depois: é o que resulta do passado e o que determina o futuro. (...) Nada se choca tanto contra essa concepção do tempo “quanto a possibilidade de que o objetivo ideal possa e deva ser alcançado no instante seguinte ou inclusive nesse mesmo instante” (Rosenzweig, 1990, p. 253). (...) A essência dessa antecipação do futuro é o desejo de abolir o *Diktat* [ditame] do tempo. Em vez de submeter-se à jurisdição dos

fatos, isto é, a lógica da história, poder julgar a história. (REYES MATE, 2011, p. 370).

Transpondo essa imagem de ditame do tempo para lugares cuja posição não sabemos ainda determinar bem com relação ao contínuo entre a Jônia e Jena, quando Lenin ou Mariátegui consideram a modernização técnica como condição do sucesso da luta social revolucionária eles parecem estar se submetendo aos ditames do tempo moderno/colonial. Como vimos, com tal consideração daqueles comunistas, se coloca a agência da técnica como emancipadora, e não a agência com relação à técnica dos que se emancipam. O risco de tal concepção da técnica como qualificando por si mesma um processo histórico espreguiça: seria absurdo ver Lenin e Mariátegui, a esse respeito, próximos de Sepúlveda? Em outras palavras, analogamente ao que defendia Sepúlveda, deve o revolucionário marxista mover guerra a eventuais resistências de setores populares à implementação de técnicas produtivas modernas destinadas ao benefício dos mesmos? Por outro lado, tal ditame do tempo moderno é, não menos, o de assimetrias resultantes do colonialismo, o que compôs – seguindo Quijano – um padrão epistêmico global onde os não-europeus estariam atrasados com relação aos europeus. Nesse sentido, não poderia ser o discernimento de Maugüé, enquanto ajuste dos estudos filosóficos uspianos à senda então trilhada por certa tradição europeia, mais um obscurecimento do julgar tal padrão epistêmico?

Contra esse tipo de situação aprisionada do presente em concepção contínua da história, Benjamin escreve: “o materialista histórico não pode prescindir de um conceito de presente que não é passagem, mas no qual o tempo se fixou e parou” (SCH 16). Tal presente imobilizado, no lugar de um aprisionado à continuidade do passado, Benjamin segue na trilha do messianismo como concepção de agora que julga e redime o passado. Tal presente não se estabelece desde uma relação científica do tempo que se fixasse aos fatos positivamente estabelecidos numa sequência impositiva, mas se abre mediante a recordação²⁹. Ao fazer experiência de um passado que não se esgota no legado do processo histórico, a recordação promove, diferentemente da história científicista que se fixa aos fatos, a recuperação do perdido desse legado como momento crítico e transformador da história. O frustrado assim considerado, enquanto objeto histórico tomado como mônada, rompe o contínuo da história: “o resultado produtivo (...) consiste em mostrar como na obra se contém e se supera a *oeuvre*, nesta a época e na época toda a evolução histórica” (SCH 17). O passado que se move com o

²⁹ A distinção entre a recordação (*Eingedenken*) e o acesso neutral e pretensamente científico ao passado como chave de uma atitude distinta com relação à história é um tópico exaustivamente abordado nos estudos benjaminianos, de modo que situar tal modo de interpretar Benjamin com base neste ou naquele estudioso dificilmente não incorresse em patente injustiça.

presente, que não se deixa tomar em empatia pelos vencedores e que não se escreve de um presente acorrentado ao processo histórico tem em cada instante do tempo abertura para luta política. A crítica benjaminiana aos pressupostos da ideologia do progresso mostra, então, o furtar-se a tal luta política – por um otimismo fácil quanto às potencialidades emancipadoras do desenvolvimento técnico – como consequência de uma concepção de história afirmativa e cronológica que culmina naquela visão aditiva da história universal. Furtar-se a tal luta é conceder à violência lugar constitutivo e indisputado na história. Uma vez que tal papel da violência ocupe esse lugar no horizonte teórico, é de se esperar que também na ação política revolucionária tal enquadramento tampouco possa ser absolutamente distinto.

2.2 Limites e interesse desta atualização do pensamento de Benjamin

Nossa atualização do pensamento de Benjamin com relação à história tomou suas considerações críticas da noção de progresso como justificção de violência e as atualizou com forte intervenção do contexto histórico latino-americano (saliento, ainda que talvez não seja necessário, que a temática latino-americana não compõe este texto como mero exemplo a que se aplicam as categorias de Benjamin). Vimos como tal tipo de promessa justificadora de exercício de violência como a da ideologia do progresso já se colocava, num sentido análogo ao visado pelas críticas de Benjamin, na perspectiva do processo de evangelização e dominação que defendia Sepúlveda para implantação na América. Nesse sentido, vimos que inclusive a diferença de desenvolvimento técnico era vista como indicativa de superioridade espanhola em Sepúlveda e, assim, como sendo mais um indício da necessidade de submeter aos índios para tutela do que seriam seus próprios interesses, tendo nossa consideração projetado, a partir daí, a problematização do presente da questão étnica pelo apontamento de continuidades e correlatos atuais da perspectiva racista daquele pensador.

A crítica de Benjamin à concepção de que o desenvolvimento técnico seria já uma conquista política das classes exploradas ganha assim grande interesse na leitura crítica da história latino-americana. Apontamos, nesse contexto, com auxílio de Mariátegui e Reynaga, que mesmo a concepção de que a colonização levou a uma certa e ascendente ampliação das forças produtivas na América é enganosa. Paradoxalmente, a crítica de Benjamin atinge também a Mariátegui, posto que por uma concepção das técnicas produtivas modernas como um suposto obrigatório da revolução que viria emancipar aos índios, o comunista peruano não

articula à sua perspectiva revolucionária a crítica do desenvolvimento da técnica tal como aquela construída por Benjamin na problematização de sua recepção. Resulta, então, que Mariátegui veja, em certo sentido, a emancipação dos índios como objeto do desenvolvimento técnico moderno, não se percebendo de que antes a liberação indígena deveria determinar apropriação crítica da técnica moderna e nova linha de desenvolvimento sob as condições políticas transformadas. Contra esse fetichismo do desenvolvimento técnico, Benjamin aponta ser o conhecimento da negatividade social que se vê vinculada aos processos em curso o lugar do qual as possibilidades de ação transformadora se colocam.

Passando à crítica de Benjamin aos pressupostos daquela concepção progressista de história da esquerda de sua época, vimos seu enfrentamento com a pretensão de descrever o passado tal como foi, com a empatia com os vencedores e a celebração de seu patrimônio cultural e com a ideia de uma história universal que fosse o contínuo cronológico de fatos adicionados num tempo vazio e homogêneo. A propósito do tema de o passado não se encerrar nos fatos ocorridos e poder ser modificado pela recordação que dele fazemos no presente, construímos uma versão crítica do “descobrimento” de Colombo onde os “descobertos” não se deixam pacificamente no segundo plano e onde a grandeza do navegador e de seu feito mingua diante da possibilidade de que nunca tenha havido conquista. Por ocasião da proposta benjaminiana de negar-se à empatia com o vencedor e distanciar-se da celebração dos bens culturais, criticamos a atitude de festejo da vinda de Colombo por música da tropicália e por escrito do filósofo argentino Francisco Romero e, com auxílio de Reyes Mate, denunciemos a irresponsabilidade de admirar excessivamente produções culturais como catedrais e clássicos da filosofia. Por fim, com a crítica à reconstrução aditiva e cronológica dos fatos denominada história universal, apresentamos sinteticamente a concepção monadológica e messiânica do tempo de Benjamin em oposição ao aprisionamento do presente num processo evolucionista entre o passado e o futuro, aprisionamento que relacionamos, por sua vez, a aspectos da obra de Marx, bem como a ideias de Lenin, Mariátegui, Sepúlveda e Maugüé.

Feito esse movimento de estudo e apropriação do pensamento benjaminiano com relação à história, devemos apreciar algumas imagens adicionais que devem nos auxiliar a julgar melhor seus limites e interesses. Começamos pela consideração de algumas poucas referências explícitas de Benjamin à América. Em *Rua de mão única*, encontramos dois pequenos aforismos que remetem à religião e ao México: *Embaixada mexicana* e *Trabalhos no subsolo* (BENJAMIN, 2013a, p. 15, 23). O primeiro tem uma epígrafe de Baudelaire que diz “Nunca passo diante de um fetiche de madeira, de um Buda dourado, de um ídolo

mexicano sem dizer a mim mesmo: Talvez seja o verdadeiro deus” (apud BENJAMIN, 2013a, p. 15). Em seguida, Benjamin relata um sonho nesse aforismo, onde numa expedição científica encontra isolada em grutas uma ordem religiosa que vivia ali desde os tempos dos primeiros missionários. Ao entrar durante a celebração da missa numa das grutas centrais:

ainda assistimos à parte mais importante: um sacerdote ergueu um fetiche mexicano diante de um busto do Deus-Pai em madeira, que se via a grande altura, numa cavidade da parede. E a cabeça de Deus moveu-se três vezes da direita para a esquerda, em sinal de negação³⁰. (BENJAMIN, 2013a, p. 15).

O segundo aforismo também narra um sonho, no qual escavações na Praça do Mercado de Weimar trazem à tona o pináculo da torre de uma igreja: “um santuário mexicano pré-animista, o Anaquivitzli. (...) (Ana = *ává*; vi = *vie*; witz = igreja mexicana [!])” (BENJAMIN, 2013a, p. 23)³¹. Os dois aforismos não permitem captar nada como afirmações com relação à América, mas no máximo ver sugerida uma tensão com relação ao verdadeiro deus (estabelecida entre a epígrafe de Baudelaire e o Deus-Pai em madeira) e que a crença em falso deus (fetichismo) estaria sob a Praça do Mercado de Weimar. A presença de imagens que remetem ao México, ao processo conflitivo de evangelização dos povos originários, e às suas crenças religiosas parecem ser nesses aforismos, somente, um instrumento para tratar outros temas.

Talvez esses textos escritos entre 1924 e 1928 possam ser mais significativos à luz de Benjamin ter acompanhado um curso em Munique (entre outubro de 1915 e dezembro de 1916) de um dos maiores especialistas alemães nas culturas mexicanas originárias. Segundo Juan Manuel Contreras Colín³² (2015), ao longo desse curso de Walter Lehmann, cujo tema era a cultura e a língua do México antigo, Benjamin tomou contato com o pensamento náhuatl a partir da obra do frade franciscano Bernardino de Sahagún, que esteve entre os primeiros a

³⁰ Em um dos trabalhos de Sahagún, *Coloquio y doctrina christiana*, que foi traduzido ao alemão por Walter Lehmann, mas que possivelmente Benjamin não tenha conhecido por ter sido redescoberto em arquivos do Vaticano somente em 1924, registrou-se um acontecimento de grande importância para discussão da evangelização do México: o colóquio dos doze. Nesse trabalho registrou-se resposta dos *tlatatinimen* (chamados *sábios* e *filósofos* por Sahagún) aos padres que lhes vinham pregar o catolicismo: “*Vosotros dijisteis / que nosotros no conocemos / al Señor del cerca y del junto, / a aquel de quien son los cielos y la tierra. / Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses. / Nueva palabra es ésta, la que habláis, / por ella estamos perturbados, / por ella estamos molestos. / Porque nuestros progenitores / los que han sido, los que han vivido sobre la tierra, / no solían hablar así.*” (fonte: http://usuaris.tinet.cat/fqi_sp02/diale_sp.htm)

³¹ É interessante notar que a palavra *witz* é, ao mesmo tempo, termo maia que designa templo e, se tomada em alemão, *humor*.

³² Doutor em Filosofia pela *Hochschule für Philosophie* de Munique com o trabalho *Das Nican mopohua: kritischer Ausdruck des indigenen Denkens. Eine ethische und politische Lektüre* (2011), membro da Academia de Filosofia e História das Ideias da Universidade Autônoma da Cidade do México (UACM). Trabalha sobre a história mundial das filosofias, filosofia dos povos originários.

chegar ao México depois da vitória de Cortez. A viva impressão que lhe deixou o curso foi registrada por Scholem em *História de uma amizade*:

Benjamin se familiarizou com a memorável figura de Bernardino de Sahagún, a quem devemos muito a preservação das tradições maias e astecas. Algum tempo depois, em Berlim, eu vi o grande dicionário asteca-espanhol de Molino sobre a mesa de Benjamin – o havia comprado com o fim de aprender a língua asteca. (SCHOLEM apud CONTRERAS, 2015. Tradução minha).

Se a presença daqueles aforismos não parece servir para ver aí alguma tese substantiva com relação ao colonialismo, por outro lado indica ainda a persistência, uma década depois, de alguma familiaridade de Benjamin com a história da evangelização do México e com um termo de procedência maia. O interesse de Benjamin pela língua e cultura náhuatl pode apontar para um importante tópico da memória latino-americana:

Por que essa inquietude [de Benjamin]? Sem deixar lugar a dúvidas, parte da resposta está no conteúdo dos cursos de Lehmann. Ali, Benjamin seguramente ouviu falar dos *tlamatimem* e suas preocupações filosóficas, do método filosófico [...] da *flor e canto*, de *Ometeótl* – o princípio supremo absoluto no pensamento indígena –, [...] da ética e normatividade jurídica... (CONTRERAS, 2015. Grifos meus. Tradução minha.)

Pouco depois, em junho de 1929, Benjamin publica uma resenha – no contexto da divulgação de livros que julga que deveriam ser traduzidos ao alemão – de *Bartolomé de Las Casas: père des indiens*, livro de Marcel Brion. Com relação à mencionada resenha, Löwy considera “um documento de grande interesse que parece ter escapado à atenção dos críticos e especialistas de sua obra” (2005, p. 10) e Contreras afirmou que “ali, Benjamin, aplicando seu método crítico, lê e interpreta a história da América desde a perspectiva esquecida, quer dizer, a das vítimas da história colonial europeia” (2015. Tradução minha.). O curto texto de Benjamin (2013b) descreve a conquista espanhola como começo da história colonialista europeia, transformando o novo mundo “numa câmara de tortura”. Esse evento, que fez colidir “a soldadesca espanhola com os enormes tesouros de ouro e prata da América”, produz “uma disposição mental da qual ninguém consegue se inteirar sem ficar horrorizado” (BENJAMIN, 2013b). Benjamin nota, a respeito de Las Casas e seus opositores, que “os debates assumiram um caráter totalmente teológico-político”, onde:

(...) a necessidade econômica de uma colonização que ainda não era imperialista – naquele tempo se necessitava de países tributários, não de mercados – sai em busca de uma justificação teórica: a América seria uma terra sem dono; a subjugação seria a precondição da missão; seria dever cristão interferir nos sacrifícios humanos dos

mexicanos. (BENJAMIN, 2013b)

O quadro da justificação teórica da colonização feito por Benjamin coincide com parte das razões avançadas por Sepúlveda na controvérsia de Valladolid. Benjamin reconhece em Sepúlveda “o teórico da razão de Estado” (2013b) e, a respeito daquela controvérsia, observa o êxito de Las Casas com a promulgação por Carlos V de decretos que proibiam a escravidão, a *encomienda* e o patronado dos índios. Essas e outras medidas tomadas antes, no entanto, ficaram “praticamente sem efeito nenhum” (2013b) e, quando da morte de Las Casas em 1566, “a obra da destruição já havia sido consumada” (2013b). Por fim, conclui Benjamin:

O profundo trabalho de Brion mostra aqui, no campo da moral, a mesma dialética histórica com que nos deparamos no campo cultural: em nome do catolicismo um sacerdote se contrapõe aos horrores cometidos em nome do catolicismo; foi assim que um sacerdote chamado Sahagún, por meio de sua obra *Historia general de las cosas de Nueva España* [...], resgatou a tradição que foi entregue à destruição sob o protetorado do catolicismo. Brion nos enriqueceu com uma excelente exposição de batalhas dogmático-políticas, pelas quais justamente em nosso tempo se renova o interesse e a compreensão. (BENJAMIN, 2013b)

Michael Löwy (apud BENJAMIN, 2013b) encontra nessa dialética histórica do catolicismo, que Benjamin atribui à atuação de Las Casas e Sahagún, “quase uma intuição da futura Teologia da Libertação...”. Segundo a apresentação brasileira de sua obra de comentário às teses de Benjamin, “toda a leitura que propomos [...] é inspirada, até certo ponto, em uma perspectiva ‘latino-americana’ ou ‘indígena’” (LÖWY, 2005, p. 10). Algo que deve provocar desconfiança com relação à interpretação de Löwy e, também, com relação ao que desenvolvi até aqui com relação a Benjamin, é uma atitude sempre positiva, sempre de aproximação entre o pensamento do filósofo judeu e perspectivas latino-americanas, indígenas etc. Isso exige considerar, por exemplo, que ainda que a breve resenha de Benjamin faça uma leitura crítica da história latino-americana, esse é certamente um trabalho de pouco fôlego e pouca profundidade de Benjamin, nada comparável ao que dedicou a temas como crítica literária, *trauerspiel*, surrealismo, entre outros temas importantes de sua obra a que não dedicamos atenção neste trabalho. Os elementos que Contreras aponta terem sido certamente tratados por Lehmann ao longo do curso em que esteve Benjamin não aparecem explicitamente nesse texto, nem recebem, mesmo que abstratamente, o menor tratamento. Vê-se no texto de Benjamin a violência colonial sem que apareça, propriamente, o violentado, ainda que apareçam uns seus defensores (Las Casas, Sahagún). Algo que poderia ser de enorme interesse nesse pequeno texto de Benjamin, a disposição mental produzida pelo contato com as riquezas americanas, é aí apenas uma menção sem desenvolvimento, algo que

lembra a explicação de Las Casas da violência dos espanhóis se dever ao desejo de enriquecer.

Um outro aspecto importante a considerar nesse balanço que fazemos é devido à atitude de Benjamin com relação ao desenvolvimento técnico. Michael Löwy observa uma inflexão no pensamento de Benjamin entre 1933 e 1935 onde “alguns textos marxistas de Benjamin parecem próximos do ‘produtivismo’ soviético e de uma adesão pouco crítica às promessas do progresso tecnológico” (2005, p. 26). Entre os textos desse período onde se poderia observar tal inflexão, Löwy destaca *Experiência e pobreza, O autor como produtor e, parcialmente, A obra de arte na era de sua reproductibilidade técnica*. Apesar de, como Löwy, eu encarar com alguma perplexidade trechos de *Experiência e pobreza* e de *A obra de arte na era de sua reproductibilidade técnica* por um teor de otimismo com relação à técnica que pouco (ou até não) se articula à atitude crítica que encontramos em numerosos textos de Benjamin de diversos períodos, a maior tensão despertada por um escrito de Benjamin com relação às suas críticas às promessas da técnica – tal como àquelas que aparecem em *Sobre o conceito da história* – encontro num artigo sobre Moscou, publicado na revista *Die Kreatur* em 1927. Nesse artigo que compõe o volume *Imagens de pensamento*, escreve Benjamin:

O grito de “Basta!” com que o partido um dia, com a NEP (Nova Política Econômica), se opôs ao comunismo de guerra, teve um terrível efeito de ricochete que deixou abatidos muitos combatentes do movimento. [...] Agora, o que conta são ordens diferentes das do tempo de Lênin, apesar de serem lemas que ele próprio lançou. Agora, procura-se fazer ver a cada comunista que o trabalho revolucionário desta hora não é o da luta armada, não é o da guerra civil, mas o da construção de canais, da eletrificação e da construção de fábricas. Salienta-se de forma cada vez mais evidente a essência revolucionária da autêntica técnica. E como todo o resto, também a isso (e com razão) se faz em nome de Lênin. (BENJAMIN, 2013a, p. 49).

Aquela passagem de Lenin do comunismo ser tido como uma espécie de adição de organização dos trabalhadores e técnica moderna, que se fez contrapor ao que pensava Benjamin (cf. REYES MATE, 2011, p. 232), está sendo nesse escrito sobre Moscou indicada bastante positivamente. O desenvolvimento técnico se faz ver como um trabalho revolucionário, com endosso de Benjamin. Poderia se contrapor que a mudança de contexto político ao pensar a Rússia bolchevique permitiria a Benjamin considerar a técnica sob um novo prisma sem negar o que vinha fazendo com relação ao contexto burguês europeu. Porém essa questão vai mais longe do que isso. Pode se ver nesse trabalho a contraposição entre técnica moderna e outras formas de existência dispostos de forma assimétrica: “Uma viagem de bonde é também um microcosmo que espelha essa experiência da história universal na

nova Rússia, que é a do encontro entre o funcionamento da técnica e formas de existência primitivas” (BENJAMIN, 2013a, p. 32).

O artigo resultou de uma viagem que Benjamin fez à Moscou, havendo em *Imagens de pensamento* vários outros textos que apresentam elaborações com relação a lugares por onde ele esteve. Esses escritos de viagem deixaram algumas imagens depreciativas bastante simplistas. Benjamin sobre Nápoles: “em nenhum outro lugar, melhor do que no seio da Igreja, este povo pode entregar-se em maior segurança à sua imensa barbárie, nascida no próprio coração da grande cidade” (2013a, p. 09) e “a porosidade encontra-se não apenas com a *indolência do operário do sul*, mas sobretudo com a paixão da improvisação” (2013a, p. 12. Grifo meu). Benjamin sobre o Bairro *Les bricks* de Marselha: “este depósito de vielas gastas é o bairro das prostitutas. Invisíveis, correm as linhas que dividem o território entre seus legítimos donos, retas e angulosas como as das colônias africanas” (2013a, p. 61). Além dessas imagens depreciativas, que tratam costumes e divisões políticas com uma naturalização bastante empobrecedora para o que se esperaria de um pensador tão marcado pelas categorias desenvolvidas historicamente, encontramos também alguns momentos de exercício crítico onde o outro se torna motivo de questionamento do próprio. Fascinado com a forma sóbria e funcional com que organizam e se utilizam do espaço de suas casas camponeses do sul da Espanha, Benjamin constata: “nas nossas casas bem mobiliadas não há lugar para o que é precioso, porque não há espaço para seus serviços” (2013a, p. 105). No artigo sobre Moscou, vai mais longe: “aprendemos a ver e a julgar a Europa com o conhecimento daquilo que se passa na Rússia” (BENJAMIN, 2013a, p. 19). Em síntese, os escritos de viagem de Benjamin testemunham, por vezes, pensamentos que submetem a nova realidade à sua volta a imagens batidas e depreciativas centradas numa experiência bastante berlinense (possivelmente ele estivesse em casa até Paris), e, outras vezes, pensamentos nos quais o deslocamento produz motivos autocríticos. De qualquer modo, Benjamin não parece ter quanto a isso perspectiva de nenhuma armação teórica, isto é, não dá mostra de nenhuma consideração refletida e abarcadora com relação ao deslocar no espaço suas considerações estéticas, políticas ou históricas.

Lembramos que Maugüé cruzou o oceano e, frente ao que encontrou na São Paulo dos anos trinta, prescreveu a formação orientada pelos clássicos da filosofia europeia como devida ao ensino da disciplina naquelas terras. Löwy relata, na apresentação à edição brasileira de *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, que o historiador Erich Auerbach passou às instâncias competentes da USP o endereço de Benjamin como referência de professor de literatura alemã. Propõe Löwy que “algum escritor brasileiro deveria inventar um conto com a história

imaginária da estadia do ilustre exilado antifascista no Brasil dos anos trinta” (2005, p. 09), sugerindo ainda alguns acontecimentos hipotéticos, como ser recebido por colegas de sensibilidade progressista, tentar ler Machado de Assis no original, prisão pelo Dops como agente do comunismo internacional, conhecer Graciliano Ramos no cárcere etc. O contrato que poderia ter ocorrido, visto que Auerbach fora informado, então, da necessidade de contratação na área, teria sido uma alternativa às dificuldades econômicas em que estava Benjamin, bem como o levaria para bem longe da Alemanha nazista – ainda que o Brasil sob Getúlio não lhe fosse um resguardo absoluto, como atesta o caso de Olga Benário. Será que Benjamin, intelectual bastante crítico da academia na Alemanha e de estilo bastante alternativo, teria concebido as diretrizes de trabalho em nossas terras de maneira distinta àquela de Maugüé? O deslocamento de Benjamin para a Rússia deixou uma possível pista com as impressões que teve dos problemas relativos à cultura e a educação por lá:

Os teóricos do bolchevismo acentuam a grande diferença entre a situação do proletariado da Rússia depois da revolução vitoriosa e a da burguesia no ano de 1789. Nessa altura, antes de chegar ao poder, a classe vitoriosa tinha-se apoderado do aparelho intelectual, numa luta que durou dezenas de anos. [...] A situação da Rússia de hoje é totalmente distinta. Vai ser preciso começar por estabelecer os fundamentos de uma educação generalizada para milhões de analfabetos. É uma missão nacional russa. Mas a educação pré-revolucionária na Rússia era completamente incaracterística, europeia. Na Rússia busca-se hoje o equilíbrio entre a dimensão europeia da cultura superior e a nacional da cultura elementar. (BENJAMIN, 2013a, p.39).

Também do Brasil dos anos trinta Benjamin poderia dizer, com segurança, haver enorme número de analfabetos, ainda que possivelmente não visse por aqui uma política contundente de educação básica generalizada naquela época. Consideremos que Benjamin dissesse da formação que se desenvolvia na USP de então que era completamente incaracterística, europeia. Se tal avaliação incluísse o rumo que tomou o ensino de filosofia, lembrando Benjamin, quem sabe, da tradição de sábios e filósofos mexicanos com que tomou contato por Sahagún no curso de Lehmann, teríamos importante desacordo do pensador judeu com o ensino centrado nos clássicos europeus que se estabeleceu naquela universidade. Porém, se Benjamin encarasse a questão educacional brasileira como o fez com relação à Rússia e dissesse que se deveria buscar o equilíbrio entre a dimensão europeia da cultura superior e a nacional da cultura elementar, ele teria se juntado, incontestavelmente, à mentalidade colonial que classifica hierarquicamente culturas em desfavor do que não seja europeu – e não estaria tão longe de Maugüé. Com relação a isso, com base na noção de colonialidade como eixo de assimetrias culturais e epistêmicas eurocentradas (cf. QUIJANO,

2014), com independência de nossa ficção de um Benjamin em terras paulistas, é preciso dizer que ele aderiu a um esquema colonial de pensamento naquela contraposição entre cultura europeia superior e nacional elementar. Benjamin, como Sepúlveda, vê aí diferença em termos de superioridade e inferioridade. Admirar excessivamente Benjamin é uma irresponsabilidade.

A má impressão deixada por essa hierarquia cultural poderia ser matizada, ainda considerando o texto sobre Moscou, pondo em relevo a perspicaz análise de Benjamin da aproximação cultural que não esteja fundamentada numa comunidade político-econômica como sendo “um interesse da versão pacifista do imperialismo, [algo que] só serve de conversa fiada de expeditos agentes culturais e é, para a Rússia, um fenômeno restauracionista” (2013a, p. 40). No lugar dessa linha de detalhamento exegético, escolhemos abrir com uma pergunta outra linha de consideração, a qual será o último momento de interpretação desta seção: há algum importante aspecto de tensão entre a concepção de história de Benjamin naquele seu texto mais importante para este trabalho – *Sobre o conceito da história* – e os elementos latino-americanos com que estabelecemos relação na atualização que empreendemos? Sim. Benjamin escreve na oitava tese de *Sobre o conceito da história* que “a tradição dos oprimidos ensina-nos que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra.” A poderosa ideia para o contexto europeu que aí ele desenvolve contra a suposição de ser o progresso uma norma histórica benéfica interrompida por eventos como o nazismo supõe, no entanto, uma unidade dos oprimidos cuja consideração num panorama mundial do capitalismo é bastante problemática. A razão de tal unidade dos oprimidos ser uma consideração política que deve ser vista com desconfiança desde o debate latino-americano é que a classificação racial da humanidade estabelecida mediante o colonialismo, seguindo Quijano (2014), implicou num padrão de poder mundial que dispõe hierarquicamente a população mundial em vários âmbitos, onde as condições de opressão são distintas segundo a localização dos envolvidos nessa malha geopolítica. Com isso, por exemplo, as articulações dessa rede implicam na possibilidade de benefício de uns oprimidos de certa localização na rede com a condição de exploração de outros oprimidos em outra localização, como num caso possível de relações assimétricas entre centro e periferia que transfiram capital de ex-colônias africanas ao Reino Unido contribuírem para que operários ingleses tenham um sistema de saúde público que lhes pareça em grande medida satisfatório. Assim, grosso modo, entre explorados na África e no Reino Unido teríamos uma muito relevante distinção de situações e de linhas de luta política, o que deve levar a encarar suas tradições de resistência como igualmente descontínuas e, inclusive, podendo estar em oposição dependendo das

circunstâncias e das opções que os envolvidos fizeram. Buscando reconquistar a organização do pessimismo que aquela tese de Benjamin propõe, poderíamos assim reescrevê-la: *As tradições de opressões ensinam-nos que o “estado de exceção” em que vivemos é uma regra entre outras de diferentes regimes articulados que supõem relações históricas de exploração e violência.*

Escolhemos ter na nossa interação com Benjamin um momento para o desenvolvimento de pensamento em rebeldia contra o eurocentrismo em várias de suas dimensões, interessando-nos, sobretudo, por aquelas críticas do pensador judeu ao entendimento do desenvolvimento técnico como por si conquista política, ao fechamento factual da história, à empatia com o vencedor e celebração de patrimônio cultural, e ao aprisionamento do presente em um continuísmo entre passado e futuro. Essas críticas denunciam a justificação da violência que o progressismo europeu proporcionava à consideração histórica da esquerda do começo do século XX, o que tomamos para pensar também esquemas conceituais progressistas que, na história da América Latina, também garantiram acomodação da violência a perspectivas teleológicas afirmativas de processos históricos. Fazer essas passagens envolveu uma série de riscos, em especial na construção de distinções, aproximações e analogias, com relação a que um ceticismo mortificante pode preferir ater-se a uma “rigorosa” posição de crítica metodológica que imobiliza e frustra o pensar. Contra essa estanque pureza metodológica os riscos de “anacronismos” e de reconsiderar pensamentos mudando o contexto foram necessários para não permanecer fiel ao “autor estudado” (fetiche acadêmico) e indiferente a condições históricas.

Mais que inspirar-se na América Latina e nos indígenas para empreendermos uma leitura de Benjamin, como fez Michael Löwy (2005), a efetiva consideração de espaços e histórias políticas diversas daqueles dele para interpretá-lo não poderia prescindir de resultar, também, num movimento crítico com relação ao próprio Benjamin. Esboçamos um traçado desse tipo nesta última seção deste capítulo, sem nos entregarmos aos possíveis detalhamentos exegéticos de comentário especializado, prática que bem poderia se materializar, tediosa ou interessantemente, num intrincado jogo de periodizações do pensamento benjaminiano. Os termos do que queremos com Benjamin começaram já a se definir ao situá-lo num trabalho em sequência daqueles cenários modernos/coloniais do capítulo anterior, optando por não fazer uma leitura interna de sua obra, mas que não por isso deixa de permitir compreensão e desenvolvimento de aspectos específicos de seu pensamento, ainda que, certamente e sem que isso desconstrua o interesse deste estudo, não permita compreender ou desenvolver muitos outros aspectos da obra do pensador. A consequência

mais importante de não fazer uma leitura interna foi não nos deixar encapsular no autor estudado, numa sua tradição dada, ou naqueles seus pressupostos históricos e geopolíticos com os quais não pretendemos coadunar. Que o seu pensamento tenha aspectos importantes de eurocentrismo, assim, não impede que por essa nossa leitura atravessada, interessada, se faça ocasião de fortalecer uma atitude de luta contra o eurocentrismo. Desconstruir a imagem do “descobrimento” e criticar a celebração de patrimônio cultural como catedrais e clássicos da filosofia não são só exemplos funcionais de implicações do pensamento de Benjamin, pois, se fosse assim, a tensão construída por esses movimentos não resultaria na frase: *admirar excessivamente Benjamin é uma irresponsabilidade*.

A imagem de Benjamin (SCH 1) do tabuleiro de xadrez sintetiza a luta na história entre dois campos, onde o materialismo histórico deve ter como mestre a seu serviço um anão que não se pode ver – a teologia. Não vemos a luta na história como bem resumida na oposição entre dois campos e, sem querer desalojar o anão que Benjamin colocou sob o materialismo histórico – aquele com o qual ele pôde abrir o passado a uma recordação que lhe faz justiça –, passemos a ver outros anões e outros exércitos sob e sobre o tabuleiro.

CAPÍTULO 3:

DUSSEL E O MITO SACRIFICIAL DA MODERNIDADE

A perspectiva da história como realizando finalidades morais e políticas esteve presente na justificação da colonização da América e, posteriormente, no iluminismo. Num caso como no outro o suposto desenvolvimento e difusão de concepções teóricas tidas por superiores – isto é, o *progresso* da ciência – bem como a implementação de inovações técnicas na esfera econômica fez parte desse tipo de discurso otimista. No século XIX floresceram concepções muito positivas do processo histórico moderno europeu como a hegeliana, o positivismo e uma série de perspectivas sociais e antropológicas evolucionistas. Tais perspectivas levaram um otimismo com nuances de cautela em Kant a um grau superlativo, o que teve importante repercussão no estabelecimento de uma esquerda adepta de um determinismo histórico que tinha por fim seus próprios objetivos políticos emancipatórios. Vimos como Benjamin combate essa postura interessados em dimensões da modernidade que o mesmo nunca pensou. Essas dimensões oriundas da América Latina, cuja especificidade histórica não admite uma transposição imediata de discursos filosóficos de outras partes para pensá-la, incita a curiosidade de que tipo de crítica às contradições das referidas promessas da modernidade foram articuladas desde a região. Ora, se Sepúlveda, aquele pensador espanhol fundamental no debate inicial do colonialismo, pôde ser articulado ao tipo de justificação de processos históricos que Benjamin veio a criticar séculos depois, então um caminho que nossa curiosidade poderia seguir nesse pensar a modernidade desde outra parte que não a Europa seria voltar-se a pensadores que dediquem esforços a localizar e entender o que a obra daquele clérigo tem a oferecer no pensar a referida modernidade progressista. O crítico contemporâneo de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas, é certamente, com ele, uma referência obrigatória. Entre os pensadores que tem a controvérsia daqueles filósofos como referência fundamental encontramos Enrique Dussel. Antes de tratarmos de sua concepção histórico-filosófica da modernidade, vejamos algumas passagens importantes que dão maior detalhamento à ideia de pensar criticamente a noção de progresso com Dussel depois de Benjamin.

3.1 Propósitos e oportunidades para pensar a violência moderna com Dussel depois de Benjamin

Em suas obras de comentário a *Sobre o conceito da história*, tanto Michael Löwy (2005) quanto Reyes Mate (2011), fazem referências ao eurocentrismo hegeliano que faz sumir América e África da história, aos movimentos populares de contestação na América Latina, à controvérsia de Valladolid e a Bartolomé de las Casas, à teologia da libertação. Esse conjunto de questões constitui, sem dúvida, parte das principais temáticas que põem em marcha o pensamento do filósofo argentino exilado no México Enrique Dussel. Se pensar a obra de Benjamin suscita a Löwy e Reyes Mate tal conjunto de questões oportunamente, então deve ser igualmente oportuno ter em conta no debate, mais do que como um mero exemplo, mas como um tratamento articulado das mencionadas questões, o que propõe a obra desse filósofo latino-americano a respeito. Vejamos o que escreve Löwy na única referência direta a Dussel no corpo de seu texto:

A ideia de uma associação entre teologia e marxismo é uma das teses de Benjamin que suscitou mais incompreensão e perplexidade. No entanto, algumas dezenas de anos depois, o que, em 1940, era apenas uma intuição ia se tornar um fenômeno histórico de enorme importância: A Teologia da Libertação na América Latina. O conjunto de textos – escritos por autores de uma cultura filosófica extraordinária, como Gustavo Gutierrez, Hugo Assmann, *Enrique Dussel*, Leonardo Boff e muitos outros, que articulam de maneira sistemática o marxismo e a teologia – contribuiu para mudar a história da América Latina. (...) De fato, a maior parte dos movimentos sociais e políticos rebeldes latino-americanos durante os últimos trinta anos tem a ver, em diferentes graus, com a Teologia da Libertação. Certamente, em diversos aspectos, essa é muito diferente da “teologia da revolução” esboçada por Benjamin – aliás, desconhecida dos teólogos latino-americanos. (LÖWY, 2005, p. 46. Grifo meu.).

Já Reyes Mate (2011, p. 110-112), numa consideração mais cuidadosa e aprofundada do pensamento de Dussel, insere a temática do desaparecimento da América na história como um problema que é iluminado pela questão metodológica abordada na terceira tese de *Sobre o conceito de história*. Ora, nela lemos: “O cronista, que narra os acontecimentos em cadeia, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, faz jus à verdade, na medida em que nada do que uma vez aconteceu pode ser dado como perdido para a história” (SCH 3). A história hegeliana, como mostra Dussel em *1492 El encubrimiento del Otro*, parte da consideração de que o relevante é a Europa germânica, pois é ela que representa o espírito do iluminismo, a “saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado” (Kant, 2004, p. 11). Reyes Mate não só cita Dussel no contexto de sua análise da terceira tese, como aproveita de seus

resultados e apresenta o problema da desconsideração da América de modo semelhante (ainda que muito abreviado) àquela do filósofo latino-americano. Assim, se vislumbra já a partir de Reyes Mate – ainda que ele não coloque isso categoricamente – que a relação entre o pensamento de Benjamin e de Dussel pode ser bem mais rica do que a do pertencimento deste último a uma corrente da teologia que tem semelhanças com a proposta de Benjamin³³. Contra a distinção hegeliana entre o que é e o que não é relevante pode-se ver o esforço de Dussel em situar a América esquecida na história moderna como sendo uma necessária consequência da proposta de Benjamin. Desse modo, uma hermenêutica crítica de recuperação do esquecido como verdade e justiça aos vencidos (Benjamin) conduz à consideração da “descoberta”, colonização e exploração da América como momento fundante da modernidade e da supremacia europeia no globo (Dussel). Sugerimos com isso a possibilidade de encarar a concepção histórica de Dussel como realizando a proposta de Benjamin de uma hermenêutica³⁴ crítica de recuperação do esquecido como verdade e justiça aos vencidos. Vejamos como trata disso o próprio Dussel:

Recuperar etapas perdidas, esquecidas da história, é o primeiro trabalho que ele [Benjamin] faz (...), é o *trauerspiel*, que é uma espécie de movimento alemão, sem nenhuma significação importante na história, católico alemão, não luterano, do drama, que era considerado como uma tragédia má. Mas graças a Rosenzweig, que define o que é a tragédia, que Benjamin diz que não tem nada a ver com a tragédia, é outro estilo literário. É o drama. E então recupera uma etapa esquecida do pensamento alemão. Recupera uma ruína que tinha morrido e que precisava reconsiderar. Esta é a maneira, a intuição forte de Benjamin (...) de recuperar as etapas esquecidas. Para mim é fundamental. Eu lhes digo: América Latina está esquecida. E sua filosofia está esquecida. Há que refazê-la. (DUSSEL, 2012a, grifo meu).

Rompendo o contínuo eurocêntrico da história pretensamente universal, Dussel defende que um acontecimento tornado menor e periférico nesse relato, o descobrimento da América, é a data de nascimento da modernidade (1994, p. 07). Visto de um prisma benjaminiano como o que atualizamos no capítulo anterior, o esforço de Dussel de considerar a América Latina na história tem um sentido político de fazer justiça a passado oprimido, e a universalidade visada nesse intento teórico seria, então, uma que não admite friamente a continuidade da violência. Apesar de considerar a preocupação com o frustrado na história de Benjamin fundamental para a própria filosofia, a construção dessa temática na obra de Dussel

³³ Ainda a propósito disso, vale salientar que a passagem que vimos acima de Löwy considera a Dussel somente enquanto teólogo, quando, certamente, Löwy deveria tomá-lo não menos, no interesse da aproximação que propõe com Benjamin, como filósofo materialista que se ocupa profusamente da obra de Marx. O presente texto pretende avançar algumas contribuições nesse sentido.

³⁴ Devo o entendimento de ser o projeto de Benjamin uma especial proposta hermenêutica à Reyes Mate (2011).

não se dá, diretamente, por influência de seus estudos do pensamento de Benjamin – os quais foram bastante recentes (cf. DUSSEL, 2014), diferentemente do seu contato bastante mais precoce com outros autores da teoria crítica como Adorno e Horkheimer (cf. DUSSEL, 2015) –, mas tem como influência decisiva a obra do filósofo e historiador das ideias mexicano Leopoldo Zea. Nesse sentido, Dussel dá uma indicação em artigo comemorativo aos oitenta anos de nascimento (comemorados em 1992) de Leopoldo Zea:

Devo expressar que nesses anos a obra de Zea *América como conciencia* (1953) me impactou de tal maneira que desde aquele momento até hoje todo o meu intento é justamente possibilitar a ‘entrada’ da América Latina na história mundial (...). Devo agradecer a Zea (...) ter me ensinado que América Latina estava fora da história. (...) Volto a colocar este tema em minha última obra *1492: El encubrimiento del Otro*. (DUSSEL, 2007a, p. 75. Grifo meu).

No trabalho *América como conciencia* vemos Leopoldo Zea desenvolver uma linha semelhante, em certo sentido, àquela do escrito de Francisco Romero *Influencia del Descubrimiento de América en las Ideas Generales*, isto é, a história moderna europeia é posta ali em correlação com o “descobrimento” e colonização da América. Porém, Zea não vai pelo mesmo caminho de Romero de deixar a América como mero espaço aberto a um feliz expansionismo progressista europeu, e seu texto promove uma perspectiva tensa com relação ao enquadramento histórico da América. Zea defende que América correspondeu para a consciência europeia da época, primeiramente, a subterfúgio para efetivação de um desejo de reforma integral. Aquele desejo de reconstruir a realidade pelo esforço individual que expressou Descartes com sua filosofia era, para Zea, fundamentalmente o mesmo que impulsionava os navegantes às viagens atlânticas. América era o subterfúgio ideal para o que seria impossível na Europa porque se apresentava como terra nova, sem história, sem passado desde a referência daquela mesma Europa. Porém, novamente segundo Zea, encontrando a realidade americana o Europeu atraído por sua idealização se decepciona. Com essa decepção surge também a “inadaptação do homem que se formou nestas terras” (ZEA, 2015). A despeito disso América seguirá sendo terra nova, de promessa, de fantasias e futuro, de modo que conclui Zea que “esta foi a mais perfeita criação utópica da Europa” (2015). Nessa primeira abordagem do problema, “América não vinha a ser outra coisa que outra Europa” (ZEA, 2015). No entanto, se inicialmente foi idealizada, posteriormente América será condenada. Sintetizando essas flutuações, temos que América:

Como ideal representará a síntese de todas as perfeições, como realidade a síntese de todos os defeitos. Uns verão nela o ideal da nova humanidade, outros a sub-

humanidade. Para uns será a meta de todo progresso, para outros o mundo que se encontra fora de todo progresso. O racionalista europeu dos séculos XVII e XVIII lhe negará dimensão histórica para desenhar nela o tipo de homem que quer criar; o historicista do século XIX a condenará ao nada que é o futuro, por carecer desta história. Em cada um dos casos Europa não fará senão justificar-se a si mesma. Frente a estas projeções próprias da cultura europeia América irá tomando consciência de sua própria realidade em uma larga e penosa marcha. (ZEA, 2015).

A tomada de consciência da realidade americana fora das projeções da cultura europeia é assim colocada por Zea como um processo histórico longo e penoso. Tal movimento histórico crítico, que faz frente às projeções de um bom selvagem ou de um mundo não-histórico (imaturo), inexistente completamente na concepção de Francisco Romero. Dussel pensa que essa filosofia da história consiste em uma “hermenêutica histórica, [em] uma interpretação como autoconsciência da própria história” (2007, p. 72). Tal conceito de consciência se efetiva em círculos concêntricos: “Nossa história como mexicanos, como latino-americanos, como americanos e como homens sem mais” (ZEA apud DUSSEL, 2007a, p. 73). Dussel, dando mais detalhes à meta que vimos acima de fazer entrar a América Latina na história mundial, apresenta, então, sua própria filosofia em continuidade ao projeto de Zea:

O “fora da história” que Zea descobre nas “filosofias da história” europeias (como a de Hegel) agora é interpretado como um “fora” como uma “exclusão”, como uma “exterioridade” da mesma “comunidade de comunicação filosófica” concreta que domina o discurso filosófico (...), situada no eixo Europa - Estados Unidos, posição de exclusão imitada pelos filósofos “universalistas”, coloniais. É com relação a essa “filosofia” pretensamente universal (concretamente: europeu - norte-americana) que estamos excluídos. (...) É a afirmação dessa nossa exterioridade latino-americana, como o Outro, como o pobre, o que me impulsionou num projeto filosófico que tenta negar essa negação, e subsumi-la numa mundialidade futura (tanto humana em geral como filosófica sem mais, que penso que é o projeto de Zea), e isto durante meus últimos trinta anos (DUSSEL, 2007a, p. 77).

A inspiração que teve Dussel na hermenêutica de Zea tem, assim, uma transição importante: a conversão do *fora da história* em uma *exclusão* com relação a qual Dussel concebe um projeto crítico teórico e prático. Dito de outro modo, o impulso de uma filosofia da história como hermenêutica latino-americana de Zea converte-se, assim, em Dussel, em impulso para a construção de uma hermenêutica histórica *crítica* latino-americana. América-latina como sujeito frustrado da história, desde um passado *inaugurado* por um “descobrimento” europeu até um presente subdesenvolvido e dependente, converte-se para Dussel, considerando desde categorias benjaminianas, em ruína cuja consideração implica em possibilidades de ação transformadora no presente. Com isso, a relação que o pensamento de Dussel estabelece (principalmente) com o passado da América Latina é análoga à relação crítica e messiânica que concebeu Benjamin quanto ao passado que visava.

Recentemente, em curso na UNAM dedicado integralmente a Benjamin, Dussel (2014) salienta que, na relação que aquele filósofo estabeleceu com o romantismo de Schlegel e Novalis, ele desenvolveu uma concepção de crítica literária reflexiva onde a mesma tem um papel fundamental na constituição ou frustração do objeto a que se destina. A crítica realiza a obra, continua a sua escrita, a completa, a coloca em questão e a desdobra de novas maneiras – bem como, sendo essa crítica inadequada, faz desaparecer completamente ou parcialmente a obra. Dussel vê aí uma questão chave, vinculada certamente ao desaparecimento da América Latina da história, onde cabe abordar uma das preocupações que ocupou toda a vida intelectual de Zea e que também Dussel tem dado grande atenção: a existência de filosofia latino-americana. Tal existência, pensa Dussel (2014) tomando a concepção romântica de crítica literária desenvolvida por Benjamin para seu próprio contexto, está na dependência da crítica que os contemporâneos fazem do passado do pensamento da região. Isso significa, tomando um exemplo fundamental, que ter do pensamento indígena uma grande interpretação é o que pode constituir esse pensamento para nós como a filosofia relevante que pode ser – e que sem uma crítica adequada permanece desconsiderado. Parafraseando Novalis, que considerava que a antiguidade clássica passava a existir só então para os alemães modernos que a criaram e não propriamente para os próprios antigos, afirma Dussel:

A natureza e a explicação da natureza nascem ao mesmo tempo, como a filosofia latino-americana e o conhecimento desta filosofia. (...) tão somente agora a filosofia latino-americana começa a nascer. Acontece com a literatura clássica como com a filosofia latino-americana. Propriamente falando, não se nos há dado nem está presente, senão que deve ser produzida por nós. Só com o estudo diligente e engenhoso dos antigos nasce para nós uma filosofia latino-americana clássica, que os mesmos latino-americanos não tinham. (2014).

A inadequação das categorias críticas é um elemento chave para, na história mundial eurocêntrica, desaparecerem outras culturas com seus próprios desenvolvimentos históricos, como vimos acima no exemplar caso da filosofia da história hegeliana. De uma forma um tanto paradoxal, Dussel (2014) considera o trabalho *Black Athena* de Martin Bernal um estudo ideológico sobre o modelo de interpretação da história antiga que, atentando à constituição dos gregos antigos no lugar dos egípcios como cultura clássica da Europa moderna, seria um bom exemplo de aplicação da crítica que considera as ruínas da história tal como Benjamin propõe desde a tradição romântica supracitada. O método crítico com raízes naqueles românticos, assim, como que entraria em oposição no trabalho de Bernal com os próprios conteúdos que produziram, isto é, com o helenocentrismo germânico do século XIX. Esse debate com relação às heranças egípcias da cultura grega em vários âmbitos (religião,

matemática, filosofia etc.) tem precedente importante no pensador africano Cheikh Anta Diop, cujo trabalho foi referência de *Síntesis sistemática de la filosofía africana* do filósofo de Guiné Equatorial Eugenio Nkogo Ondó. Nesse trabalho denso e provocativo, lemos:

(...) tanto os rastros arqueológicos e demais manifestações de um alto nível de desenvolvimento do saber humano (...) como as fontes primárias helênicas tornam manifesto que o Egito da Negritude não só foi berço da sabedoria, senão também metrópole dos sábios e filósofos gregos. (ONDÓ, 2006, p. 90. Tradução minha).

A preocupação com o frustrado na história, tal como Dussel toma de Benjamin, deve se realizar como questionamento não só da exclusão da América Latina da história, mas também da África e da contribuição daquelas culturas que foram subsumidas pelo colonialismo na identidade negativa racial negra. Como vimos, Benjamin deixou marcas que nos levam a crer que aderiu à assimetria que toma a cultura europeia como superior. Por essa razão, uma possível vinculação de Benjamin a esse tipo de projeto, como aqui fazemos, que se estimula a partir de uma leitura descolonial de sua obra, deve se amparar também decididamente nas próprias orientações que tal leitura lança sobre os conceitos do filósofo judeu e alemão.

Dussel (2012) propõe estabelecer relação com Benjamin tendo em conta que tanto a filosofia da libertação como aquela do judeu alemão são constituídas desde situações de exterioridade. Como os judeus alemães eram considerados seres intrinsecamente inferiores pelo antissemitismo que proliferava na Europa da época de Benjamin – passando por uma progressiva perseguição que culminou nas atrocidades do nazismo –, os latino-americanos também vêm sendo historicamente inferiorizados, desde os primeiros momentos de instalação da dominação europeia – infelizmente não sendo tampouco poupados de partes de sua população terem sofrido genocídios. Além dessa exterioridade dizer respeito a grupos sociais de que provinham Benjamin e Dussel, cabe notar que ambos viveram o exílio como consequência de processos políticos totalitários em seus países de origem. Buscando conceber mais precisamente essa exterioridade de Benjamin no que tenha de relevante conceitualmente, vejamos o que Reyes Mate considera da não integração dos judeus na Europa moderna:

O ser-judeu conota marginalidade. Não me refiro à marginalização a que foi submetido pelos demais povos com suas expulsões e perseguições, mas a que se deriva do fato de não terem Estado nem história. O tempo do judeu não é a história dos demais povos. Lévinas expressa a universalidade que permite a marginalidade, tematizada por Rosenzweig, dizendo que o que lhe é próprio é “julgar a história, isto é, reivindicar o lugar de uma consciência que se afirma incondicionalmente”. (REYES MATE, 2011, p. 353).

Dussel, numa trilha análoga àquela que Lévinas seguiu já de Rosenzweig, busca a construção de um discurso latino-americano que julgue a totalidade afirmando formas de vida que lhe são distintas, exteriores. A exterioridade, desse modo, consiste numa perspectiva abrangente e crítica da totalidade (para a qual, por sua vez, aquela simplesmente não é nada) de que o povo judeu teria uma muito longa tradição. Dussel aponta que Hermann Cohen, filósofo judeu neokantiano que provavelmente influenciou Benjamin, “disse acertadamente que os profetas descobriam dentro do estado onde se encontrava o pobre e efetuavam desde ele o diagnóstico patológico do sistema” (1996, p. 122). A categoria de exterioridade, indicando o lugar desde onde se faz a crítica ao sistema e também a transcendência radical do outro – que é nada no ser do mesmo –, foi considerada por Dussel (1996) como a mais importante e renovadora da Filosofia da Libertação. Quanto ao nosso tema da perspectiva progressista da história e a violência – em diversas formas – que lhe está vinculada, Benjamin e Dussel vêm apresentar críticas a essas perspectivas desde o que não é por elas considerado: a tradição dos oprimidos e a ação revolucionária em Benjamin; a exclusão da América Latina da história moderna e sua libertação transmoderna em Dussel. A ênfase que essas filosofias dão ao negado pelo sistema estabelecido deve ter relação com o fato de serem formuladas, e não só casualmente, desde condições não integradas, exteriores, àquela totalidade.

Rosalvo Schütz (2012), professor de filosofia da UNIOESTE, pensa a postura crítica de Marx como se devendo ao “desde onde” é construída sua teoria. Considerando trabalhos de Horkheimer, Adorno e Dussel, conclui que tudo indica haver “uma grande afinidade eletiva entre a Filosofia da Libertação e a Teoria Crítica” (SCHÜTZ, 2012, p. 149). Essa afinidade se dá, para Schütz, na convergência de que a criticidade da teoria marxista que buscam seguir desenvolvendo em seus próprios projetos deriva da construção do conhecimento do capital – conforme Adorno – “a partir desses aspectos e impulsos não redutíveis ao sistema” (SCHÜTZ, 2012, p. 134) ou – conforme Dussel – “desde aquilo que o capital não é, desde sua exterioridade” (SCHÜTZ, 2012, p. 145). O próprio Dussel confirma tangencialmente essa aproximação num trabalho recente dedicado ao diálogo mundial de tradições filosóficas, onde afirma: “um diálogo crítico filosófico supõe filósofos críticos, no sentido da ‘teoria crítica’, que nós na América Latina chamamos de Filosofia da Libertação” (DUSSEL, 2009, p. 57). Mignolo, por sua vez, também aproxima indiretamente o projeto de Dussel à Teoria Crítica. Entendendo desde Horkheimer a teoria crítica como conhecimento para libertação do sujeito, onde este cumpre na teoria um papel constitutivo da realidade social, afirma Mignolo: “O pensamento descolonial é um novo movimento da Teoria Crítica, onde se integra a consideração do sujeito à questão do conhecimento e esse sujeito não é mais o europeu, mas

colonial” (2015. Tradução minha).

Um momento da crítica histórico-filosófica de Dussel ao eurocentrismo que tem uma repercussão interessante sobre o modo de apreender o pensamento de Benjamin é o seu esforço de considerar aspectos de tradições semitas, desde seus mitos, em confronto com concepções gregas que se tornaram centrais para a filosofia europeia. Tem especial relevo aqui o confronto de concepções antropológicas, que se pode sintetizar na oposição entre uma carnalidade unitária semita (que remonta ao Egito antigo) e um ser humano dual grego, que é alma imortal num corpo. A concepção semita levaria assim, para Dussel (2014), a critérios éticos advindos dessa carnalidade, que num texto mítico do julgamento de Osíris apareciam já como sendo os seguintes: alimentar o faminto, dar água ao sedento, roupa ao que não tem o que vestir e uma barca ao peregrino. A própria noção de ressurreição dos mortos, que novamente remonta ao Egito, implica na afirmação da dignidade da carne e num caráter indissolúvel da individualidade e de seus atos, pensando Dussel que “o messianismo sempre foi materialista” (2014). A interpretação que faz Dussel de Marx o vincula a tal tradição semita da carnalidade, de modo que o materialismo daquele pensador seria messiânico, tradição de que Benjamin também faria parte, ainda que sem ter clara consciência das relações do pensamento de Marx com aquelas raízes do judaísmo. Benjamin aqui se vê englobado pela interpretação de Dussel: sua filosofia da história, nessa perspectiva, é como um momento do desenvolvimento do materialismo messiânico de que sequer tinha consciência.

Vimos que o pensamento de Dussel foi relacionado à filosofia de Benjamin pela reelaboração da relação entre política combativa de esquerda e a teologia, bem como por levar adiante o tipo de preocupação de que nada fique perdido para a história, tendo o próprio Dussel se manifestado que a consideração das ruínas da história era um elemento fundamental de seu projeto. Além disso, a noção de crítica que Benjamin toma do romantismo como reflexão que continua a elaboração das obras é orientada, por Dussel, num sentido de superação do eurocentrismo, descortinando a constituição retrospectiva de novas tradições de pensamento. Na sequência, vimos como um pensar desde a marginalidade, desde a exterioridade, pode ser concebido como pensar crítico do sistema, no que Benjamin e Dussel estão próximos. Por fim, vimos que a discussão da categoria de carne na tradição semita por Dussel lança uma perspectiva de ampla aproximação entre materialismo e messianismo, segundo a qual já o materialismo de Marx seria messiânico – no que, inconscientemente, Benjamin teria o acompanhado. Essas relações entre os pensamentos de Benjamin e de Dussel devem nos apontar suficientemente que, apesar de Benjamin se manter um pensador

eurocêntrico, boa parte de sua elaboração teórica condiz, e não por mero acaso, com os esforços de Dussel de desenvolver a perspectiva de que América Latina "é um momento constitutivo da Modernidade" (DUSSEL, 1994, p. 21). Condiz tanto por concepções gerais de justiça que informam o modo de conceber a história em suas filosofias, como por entroncarem em tradições marxistas com importantes afinidades, bem como por articulações conceituais chave de seus pensamentos. Dentro dessa perspectiva histórico-filosófica que considera a América Latina também está tematizada criticamente a noção de progresso e formas de violência imiscuídas em seu conceito.

Ao trazer Dussel ao debate deslocamos novamente essa temática do centramento europeu, não mais pelo artifício legítimo de uma interpretação que atualize para outro contexto um pensamento originalmente do progresso europeu, mas pela própria abertura a uma filosofia que pensa o progresso, incluindo aquele não europeu, desde fora da Europa. Esse passo não é acidental. Sem fazer isso poderia parecer que emancipar-se da colonialidade epistêmica – uma das linhas de insistência fundamentais desse trabalho – fosse só tomar "a filosofia" (europeia) e desdobra-la criticamente em outro contexto, quando é também, necessariamente, livrar-se da submissão que fundamenta a ideia de que fazer filosofia em qualquer parte do mundo é colocar-se sob a autoridade de uma tradição helênico-ocidental, ou seja, livrar-se da verticalidade concedida ao pensar europeu como concebe a si mesmo. Nada melhor para isso do que estabelecer relações horizontais de pensamento com os que tampouco sejam europeus.

As relações categoriais entre Benjamin e Dussel, além de se amparar no que eles compartilham de referências comuns na história da filosofia europeia ou na integração de elementos da tradição semita ao fazer filosófico, se dão, para nós, ao referi-los ambos ao conjunto de problemas que tratamos neste trabalho. A aproximação de ambos, bem como o que for frutífero ou equivocado disso, não poderia se dar sem que suas categorias fossem articuladas a um conjunto de problemas comuns: neste trabalho, o que está em mobilização quanto ao fazer crítica da perspectiva progressista da história vinculada a formas de violência moderna e colonial. Encarando esse tema agora com Dussel passamos de uma atualização ao mundo colonial latino-americano de um pensamento crítico (o de Benjamin) à violência moderna, cujo foco era a Europa, para um pensamento que, desde sua origem, já pensou criticamente a modernidade atento a sua face colonial.

3.2 Modernidade entre encobrimento e justificação da violência colonial

Os colonizadores se beneficiaram com seu empreendimento na América pelas riquezas de que se apropriaram e pelo imenso poder sobre os colonizados que estabeleceram. Não bastasse isso, houve entre os colonizadores quem buscasse legitimar aquela sua ação, procurando mostrar que era benéfica para os submetidos a ela. No Brasil, por exemplo, o padre Antônio Vieira (cf. DUSSEL, 1994, p. 63-4) defendeu que, apesar do terrível sofrimento implicado, a escravidão negra representava para aqueles indivíduos uma oportunidade de salvação, entendendo a anterior vida pagã na África como o inferno, enquanto a escravidão e evangelização no Brasil os redimiam da idolatria e, como o purgatório, preparavam para a glória da salvação após a morte. Tornar-se escravo do empreendimento colonial português no Brasil seria, assim, um progresso para o cativo africano: levado ao conhecimento “do verdadeiro deus”, ele “obteria uma recompensa” que ultrapassaria desproporcionalmente ao que tinha de padecer pela mesma. Vimos que, numa talvez ainda mais impassiva forma de pensar, naquele mesmo século XIX de Hegel, médicos no Brasil conclamavam seus pares a preservação das vidas dos escravos necessárias para a prosperidade do país (EUGÊNIO, 2010, p. 149). Os escravos estariam assim beneficiados por cuidados médicos por, através disso, se cuidar da prosperidade do país? Ou seria melhor dizer que, enquanto instrumentos úteis, cabia a prudência de lhes garantir o manejo que trouxesse o maior tempo possível de utilidade? Como os indivíduos para a história universal em Hegel (2008), a saúde dos escravos era para esse discurso um meio para a prosperidade do império (branco) brasileiro. Sendo, no entanto, a saúde para os próprios negros disposição para a fuga e a resistência, os senhores parecem ter preferido tomar toda força possível de seus corpos no menor espaço de tempo a despeito de qualquer preocupação com a preservação de suas vidas.

Os outros submetidos pelo colonialismo foram assim dispostos em perspectivas dos colonizadores daquela situação histórica que fazia sumir a violência perpetrada num esquema de dignas realizações. Essas perspectivas são modos de apreender a história como afirmação de um bem que não o seria só para o lado de quem a conta, mas supostamente também (e até principalmente) de quem a sofre, onde dano e custo produzidos por uns sobre os outros aparecem como ação justificada. Essa orientação histórica está longe de ser um efeito menor da dominação política: “a maneira mais direta de fundamentar a práxis de dominação colonial trans-oceânica (...) é mostrar que a cultura dominante outorga a mais atrasada (...) os benefícios da civilização” (DUSSEL, 2010, p. 295). Todorov (2003) apontou acertadamente

que Sepúlveda e Las Casas discordavam sobre o direito dos espanhóis de impor o que tinham como bem aos índios. Sepúlveda, efetivamente, trata a submissão dos índios como um dever cristão, além de um direito natural dos superiores sobre os inferiores. Nesse sentido, seu argumento chega sem sobressaltos à conclusão de que os índios devem arcar com os custos da própria submissão, visto que essa seria efetuada em seu proveito (SEPÚLVEDA apud LAS CASAS, 2010, p. 162). Se fosse assim, os índios não deveriam sentir-se de modo algum lesados pela conquista – pelo menos enquanto pudessem, posteriormente, apreendê-la segundo as razões de Sepúlveda –, pois, impondo-lhes certamente o jugo de dominação alheia, vinha, no entanto, trazer-lhes os supostos frutos universais da reta razão e da fé em deus verdadeiro. Observando nessa consequência dos argumentos de Sepúlveda uma possível “contradição performativa”, Las Casas faz a seguinte réplica:

(...) como a gente espanhola era povo bárbaro e feroz, é de perguntar ao reverendo doutor se seria bom, e ele o aconselharia, que os romanos fizessem repartição deles, dando a cada tirano a sua parte, como foi feito nas Índias, para que, pegando todo ouro e prata que a Espanha tinha então, percessem todos os nossos avós em almas e corpos, como pretende sustentar o doutor (...). (LAS CASAS, 2010, p. 181).

Depois de cinco séculos de “ações civilizatórias” sobre os índios, eles continuam respondendo a Sepúlveda com atos como este:

Numa viagem do papa João Paulo II à América Latina, um indígena do Equador entregou-lhe uma Bíblia para simbolizar que lhe devolvia a religião que lhe tinham pretendido ensinar e pediu-lhe para que lhe devolvesse as riquezas extraídas das Índias Ocidentais. (DUSSEL, 2010, p. 297).

Em 1492, Dussel apresenta o conceito de modernidade como remetendo a dois conteúdos. O primeiro deles, positivo e conceitual, refere-se a um processo de emancipação racional, expressado classicamente por Kant em *Resposta à pergunta: que é o iluminismo?* (DUSSEL, 1994). Já o segundo conteúdo, negativo e mítico, consiste na justificação de uma práxis irracional de violência, cuja formulação clássica provém de Sepúlveda (DUSSEL, 1994), mas que também vislumbramos em Vieira, Hegel etc. Esses dois conteúdos do conceito de modernidade, como Dussel apresentou na obra 1492, estão vinculados entre si (como duas faces de uma mesma moeda), ainda que, frequentemente, se tenha somente o primeiro deles como referência para essa noção no debate histórico-filosófico. Posteriormente, em *Europa, modernidad y eurocentrismo*, Dussel (2000) passa a opor dois conceitos de modernidade: um primeiro regional, onde a sua constituição se dá exclusivamente desde o interior da história europeia; e um segundo mundial, que faz ver a

constituição de outros povos e culturas como periferia de uma Europa que vai se tornando centro da história mundial como fundamento da modernidade. Nesse segundo conceito aquele conteúdo de justificação de violência, mítico, aparece como a face exterior, colonial da modernidade, face que permanece encoberta quando se tem da modernidade um conceito somente europeu, regional.

A apreensão da modernidade somente a partir de seu conteúdo emancipador, positivo, consiste, para Dussel, numa concepção que encobre o constituinte negativo do referido processo, isto é, aquela sua dimensão de justificação de violência irracional. Como na análise de Benjamin da ideologia do progresso, ocorre em tal perspectiva emancipadora da modernidade uma desconsideração do patrimônio negativo do referido processo. Esse tipo de apreensão teve lugar destacado na filosofia de Hegel, que, ao pensar a história como justificação de Deus, considera o negativo somente um meio para o fim verídico afirmativo da história. O fim verídico e afirmativo, a emancipação racional, se realizou, para Hegel, na modernidade europeia, culminando um longo processo iniciado no oriente. Como vimos anteriormente, o mundo colonial não faz parte da modernidade para Hegel, está aquém de seu desenvolvimento. Dussel chama atenção que também para Habermas “o descobrimento da América não é um determinante constitutivo da Modernidade” (1994, p. 21). Uma vez que a apreensão da modernidade somente desde seu conteúdo emancipador nesses pensadores coincide com conceituá-la exclusivamente a partir de momentos internos da história europeia (reforma, iluminismo, revolução francesa), Dussel atribui a Habermas (o que se pode certamente estender a Hegel) uma definição dessa idade histórica “autocentrada, eurocêntrica, onde a ‘particularidade’ europeia se identifica com a ‘universalidade’ mundial sem ter consciência de tal passagem” (1994, p. 35). O eurocentrismo da perspectiva de Habermas, para Dussel, além de se dever ao conceituar a modernidade somente a partir de fenômenos intra-europeus, está também em que “o desenvolvimento posterior [da modernidade] não precisa de mais do que a Europa para explicar o processo” (DUSSEL, 2000, p.46). Para Dussel, uma definição efetivamente mundial da modernidade “nos descobrirá não só seu ‘conceito’ emancipador (que há que subsumir), senão igualmente o ‘mito’ vitimador e destruidor, de um europeísmo que se funda em uma ‘falácia eurocêntrica’ e ‘desenvolvimentista’” (1994, p. 22).

Uma definição mundial da modernidade, não pode, então, para Dussel, desconsiderar o descobrimento e a conquista da América. Benjamin deixou a esse respeito, como vimos, pouco mais que a indicação de que a conquista espanhola foi o começo da história colonialista europeia e o encontro com o ouro e a prata da América produziu “uma disposição mental da

qual ninguém consegue se inteirar sem ficar horrorizado” (BENJAMIN, 2013b). O pouco desenvolvimento da consideração de Benjamin da conquista da América não nos deixa fazer conjecturas de se para ele tal disposição mental participava de forma fundamental ou não na constituição da modernidade europeia. Em termos de Dussel, tem essa disposição mental apontada por Benjamin algo que ver com o *ego cogito* de Descartes, por exemplo? Não se pode afirmar qualquer coisa considerando o que foi examinado. De modo abstrato, no entanto, já defendemos ser a concepção de história do filósofo alemão favorável à construção de perspectiva que revela o que está ocultado no relato dos vencedores no que é tido por irrelevante e perdido. Até agora, foram os colonizadores os vencedores. A perspectiva mundial da modernidade que busca Dussel passa, inicialmente, por recuperar elementos tidos por irrelevantes para a concepção da modernidade, o que leva a “definir como determinação fundamental do mundo *moderno* o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) ‘centro’ da História Mundial” (2000, p. 46), o que não poderia ter se dado sem “o descobrimento da América hispânica” (2000, p. 46). Já em *Filosofía de la liberación*, cuja primeira edição é de 1977, Dussel (1996, p. 19) pensava que a abertura ibérica ao Atlântico era o momento fundamental da ruptura da condição periférica da Europa e, assim, de estabelecimento da modernidade.

A explicitação mais geral da perspectiva histórico-mundial de Dussel se faz necessária neste ponto. Dussel considera que a Europa era periférica do mundo muçulmano até sua abertura ao Atlântico e o “descobrimento”, o que situa 1492 como momento chave. É uma ingenuidade de que se precisa afastar pensar que a Europa tenha sido na história mundial sempre sede de grande poder político e militar, ponta de desenvolvimento científico e econômico, sendo sempre onde a “civilização” guardava a maior parte de seu “patrimônio universal”. Efetivamente, sequer se pode conceber o nome “Europa” como tendo por referência uma mesma coisa, mesmo como demarcação geográfica, que perdure por mais de dois mil e quinhentos anos de alguma forma. A perspectiva de Dussel vai no sentido contrário da tese (de origem no romantismo alemão) de que “a Europa” (ocidental) culmina um processo histórico unilineal e contínuo que se inicia na Grécia Clássica, seguindo pelo Império Romano e pelo cristianismo.

Considerando essa reconstrução muito sinteticamente, como suporte de sua tese, Dussel (1994, p. 171-3) sustenta que o termo “Europa” tinha uma conotação negativa e inculta para os gregos, era um espaço de bárbaros. Posteriormente, o ocidente do Império Romano diz respeito à porção cuja língua é o latim, o que inclui o norte da África, por oposição a porção de língua grega denominada Oriental, de modo que o ocidente não

corresponde ao que futuramente se chamará de Europa. Por outro lado, Dussel (1994; 2000; 2007) salienta a importância (já bastante reconhecida pelos estudos medievalistas) da filosofia aristotélica entre os muçulmanos, assim como seus aportes à matemática e outros ramos de conhecimento. A “cultura clássica” e as ciências, cujo cultivo se pretende tão definidor da Europa moderna, teve assim grande e essencial impulso no mundo árabe, entre os muçulmanos. Foi justamente através dos mouros da península Ibérica que Aristóteles foi difundido pelas universidades europeias desde o século XII. Do ponto de vista geopolítico, a “Europa” medieval encontrava-se, então, cercada pelo mundo árabe-turco, com ele em enfrentamento desde o século VII, não tendo sucesso com as cruzadas na tentativa de se impor no Mediterrâneo Oriental e sofrendo importantes derrotas (como a queda de Constantinopla) até o século XV, sendo então uma cultura periférica e isolada do importante comércio com a Ásia Oriental. É com o renascimento italiano que o ocidental latino se funde com o grego oriental e, opondo-se ao mundo turco, “permite a seguinte equação falsa: Ocidental = Helenístico + Romano + Cristão” (DUSSEL, 2000, p. 43). Trata-se, para Dussel (2000), de uma invenção ideológica que rapta a cultura grega como exclusivamente europeia, pretendendo que desde a época grega e romana essas culturas fossem centro da história mundial. Essa centralidade é falsa por não haver então história mundial (mas somente de civilizações justapostas ou isoladas) e porque o lugar geopolítico da Europa renascentista que se supõe herdeira daquela antiguidade lhe impede de ser o centro dessas civilizações – pois, quando da referida fusão, está sitiada pelo mundo muçulmano.

Recentemente, no primeiro tomo de *Política de la liberación*, Dussel (2007) revê parcialmente sua interpretação da instauração da centralidade da Europa com o “descobrimento” da América, limitando agora essa centralidade geopolítica a pouco mais que os últimos dois séculos. A razão para essa mudança é uma reconsideração da importância cultural, econômica e política da Índia e, especialmente, da China. Ele escreve:

A interpretação que sustentei do que denominei “primeira modernidade”, com Espanha e Portugal como primeira referência, graças ao “descobrimento” de Hispano-américa, e, portanto, como primeiro desenvolvimento do “Império-mundo”, haveria que reconstruí-la profundamente supondo uma presença forte na produção e no comércio da China e a região indostânica até o século XVIII. (...) Esta época da primeira Modernidade europeia (...) é, todavia, periférica do mundo indostânico e chinês e ainda muçulmano enquanto às conexões com o “oriente”. (DUSSEL, 2007b, p. 149).

A reconsideração de Dussel do lugar da China no período moderno inclui a descoberta,

a que Dussel (2007, p. 145-6) faz referência através de um estudo de Gavin Menzies³⁵, da grande magnitude da navegação chinesa no século XV. Antes disso, em *1492*, Dussel havia indicado que “os chineses chegaram com sua experiente navegação até as costas orientais da África, mas parece que igualmente às costas ocidentais da América” (1994, p. 92). Com base em Gavin Menzies, Dussel (2007) afirma que navegantes chineses cartografaram entre 1421 e 1423 partes do Atlântico sul e norte, bem como grande parte da costa do Pacífico da América, a Antártida e as ilhas Malvinas, a costa Oriental da África e a Austrália. Em 1424, imperadores da dinastia Ming “resolvem abandonar o domínio indiscutido de todos os oceanos, deixam, por um erro estratégico histórico, um ‘mercado-mundo’ com um vazio de poder naval e comercial” (DUSSEL, 2007b, p. 146). A consequência de tal decisão teria repercussão direta na expansão naval de Espanha e Portugal: “poucos decênios depois (e usando, às vezes sem saber, os mapas chineses chegados por Veneza ao Ocidente) Portugal preencherá esse ‘vazio’ no oceano Índico, e Espanha no Atlântico” (DUSSEL, 2007b, p. 146).

A China ganha também lugar de destaque nesse mais recente trabalho de Dussel, *Política de la liberación*, pela importância de sua economia num contexto mundial até o século XVIII. Nesse sentido, o filósofo aponta diversas passagens de Adam Smith que destacam o grande poderio econômico chinês. O vínculo comercial da Europa com a China, que fora duramente dificultado pelo controle turco-muçulmano do Oriente Médio durante séculos, valeu-se fortemente da prata extraída da América, sendo naquela parte do oriente mais alto o valor dos metais preciosos “que em toda parte do continente europeu [graças ao] descobrimento das minas da América” (SMITH apud DUSSEL, 2007b, p. 148). O descobrimento da América, então, não constitui mais para Dussel a Europa como centro com relação ao mundo asiático e sua expressiva produção e comercialização de mercadorias, antes proporciona, nesse tocante, condições à Europa interagir em melhores termos no comércio com ricas e poderosas regiões asiáticas (como a Índia e, especialmente, a China) prescindindo pelas novas rotas marítimas da mediação turco-muçulmana do Oriente Médio. Somente com a revolução industrial a Europa superará, efetivamente, a produção de mercadorias chinesa, o que se dará concomitantemente a um período de crise na região.

A revisão da posição de Dussel com relação à centralidade da Europa motivada por uma reconsideração da importância de China e Índia aponta para um segundo patamar de crítica ao eurocentrismo na concepção da história mundial. Esse patamar mais sutil de eurocentrismo que Dussel passou a criticar mais recentemente se expressa nas suas obras

³⁵ Trata-se de *1421: El año en que China Descubrió el mundo*, publicado em 2003 pela Grijalbo, Barcelona (cf. DUSSEL, 2007b, p. 574).

anteriores em ver na ruptura do cerco islâmico e no início do ciclo colonial europeu (o que representa a data 1492) o bastante para declarar o início da hegemonia mundial europeia sem considerar as condições de outras civilizações. O inadequado é que assim ainda se está a considerar a história mundial a partir dos acontecimentos europeus – inclui-se na perspectiva histórica somente o outro imediato do europeu – o que a visão mundial da modernidade que busca Dussel deve também superar. Há mais do que considerar o “descobrimento” da América para elaborar uma perspectiva mundial da modernidade e Dussel passa a pensar, na consideração da centralidade histórico-mundial da Europa, que é necessário “explicar o *Rise of the West* desde o *Decline of the East*” (2007b, p. 151). Essa revisão restringe ainda mais que antes a pretensão de centralidade mundial que se atribuiu a si mesma a cultura europeia, porém, a elaboração anterior de Dussel não perde com isso completamente seu interesse – e tampouco ele a abandona integralmente. Por um lado, de qualquer forma, o processo colonial latino-americano é um momento expansivo europeu que possibilitará ganhar forças para uma hegemonia futura ainda maior que aquela da modernidade inicial e tem nele o estabelecimento das linhas de poder que comporão estruturalmente até nossos dias assimetrias mundiais que Aníbal Quijano sintetizou no conceito de colonialidade (cf. DUSSEL, 2007b). Por outro, desse desdobramento histórico da Europa se vislumbra uma série de questões críticas cuja importância se projeta na compreensão histórica da modernidade como fenômeno em globalização, e não somente para uma política latino-americana.

Sem nos aprofundarmos mais nessa nova guinada do pensamento de Dussel em direção a uma concepção mundial da modernidade, manteremos nossa atenção especialmente nessa última linha do interesse de seu pensamento sobre a modernidade desde sua face colonial latino-americana. Retomando o tema geral deste trabalho – a perspectiva progressista da história – vemos que Dussel encontra desde 1492 a modernidade se processar como emancipação racional que encobre um exercício de violência irracional sobre o não-europeu. Esse encobrimento, fazendo sumir até genocídios das preocupações teóricas, favorece ver na modernidade progresso histórico, isto é, realização de supostas finalidades morais e políticas universais. Por outro lado, além do encobrimento da violência moderna/colonial, houve concepções dessa história que justificavam abertamente a violência, como a já mencionada de Sepúlveda. Essas concepções, por piores que nos pareçam, diferentemente do mero encobrimento, testemunham ainda, mesmo que muito abstratamente, a existência de quem padeça o referido processo de algum modo, mesmo que esse padecimento seja aí visto como justo. Ainda que seja difícil tentar justificar o padecimento infligido a alguém por meio de acontecimentos políticos, econômicos ou militares, só se pode efetivamente pretender fazê-lo

deixando admitir a existência de quem sofra, por menos que o consideremos. Porém, encobrimento e justificação da violência não estão necessariamente dissociados, ao menos enquanto ver ao outro que sofre diminuído cognitivamente e moralmente (encoberto na sua distinção) favorecer a possibilidade de justificar a violência que sobre ele se exerce – especialmente quando se apresentar essa violência como promoção do que a sofre. No limite, a desconsideração do outro tende a uma situação na qual o pensar simplesmente ignora que precise justificar – ou condenar – alguma violência praticada e, inversamente, a consideração do outro tende a dificultar tal justificação. Desconsiderado o sofrimento do outro a violência é mais um constituinte da pura natureza, algo sobre o que não cabe julgamento moral.

3.2.1 Encobrimento da violência colonial

Em *Filosofia de la liberación*, Dussel aponta que a filosofia moderna do centro, como ontologia, situa os outros como coisas, como entes interpretáveis, como ideias conhecidas, “como mediações ou possibilidades internas ao horizonte da compreensão do ser” (1996, p. 14). Como vimos, o “indígena”, já no relato de Colombo, é situado na Ásia, entendido como ignorante, infiel, mão-de-obra disponível. Descoberto que ali não era parte da Ásia, mas um “novo mundo”, a representação europeia daqueles habitantes originários não parece mudar muito. O questionamento do centro dominador sobre o estatuto ontológico daqueles sobre quem se expandia foi respondido, para além de teoria, na prática, reafirmando (e até reforçando) a negatividade pela qual os apreendera Colombo. Porém, já o questionamento ontológico do centro é dominação: os outros a quem Colombo e os conquistadores não facultaram de nenhum modo dizer *quem* eram, ganham deles toda uma série de questões e definições do *que* lhes parecem ser – por onde já desaparecem como outros.

A perspectiva europeia do “descobrimento” e posteriores desdobramentos da expansão europeia é exposta por Dussel através de seis figuras em *1492*: invenção, descoberta, conquista, colonização, conquista espiritual e encontro de dois mundos. Sendo o encobrimento que efetua a outra face da emancipação racional europeia, cada uma dessas figuras desenvolve aspectos da constituição da subjetividade moderna que culminará no *ego cogito* de Descartes assim como no sistema-mundo capitalista.

A primeira figura da modernidade ibero-americana que antecede Descartes é a “invenção” do “ser-asiático” do *Novo Mundo* (DUSSEL, 1994, p. 23). Dussel toma essa

figura do trabalho de Edmundo O’Gorman, ainda que sem coincidir completamente com sua análise. A suposição incondicional que Colombo mantinha de que as terras continentais a oeste do Mar Oceano (o Atlântico) eram parte da Ásia o fizeram inventar o “ser-asiático” daquelas terras, o que ficou marcado, como já vimos, na designação europeia geral adotada para seus habitantes originários (“índios”). “De todas as maneiras, a ‘invenção’ na América de seu momento ‘asiático’ transformou ao Mar Oceano, ao Atlântico, no ‘Centro’ entre a Europa e o continente ao oeste do Oceano” (DUSSEL, 1994, p. 30). Colombo, a despeito de assim não descobrir a América como outro continente, rompia com sua viagem o cerco muçulmano, “para iniciar a ‘constituição’ da *experiência existencial* de uma Europa Ocidental, atlântica, ‘centro’ da história” (DUSSEL, 1994, p. 30). O “ser-asiático” inventado contra o que poderiam ser as evidências empíricas, para Dussel (1994, p. 31), foi o modo como o outro desapareceu, como foi encoberto como o já conhecido, na fantasia estética e contemplativa dos grandes navegadores do Mediterrâneo.

“Descobrimento”, a segunda figura histórica do começo da modernidade, Dussel chama propriamente a experiência posterior àquela de Colombo que rompe com a representação de um mundo europeu composto por três continentes (África, Ásia e Europa). O descobrimento da “quarta parte” do mundo tem como personagem central o navegador Américo Vespúcio, terminando a constituição do homem moderno que iniciara Colombo e implicando a Europa deixar de “ser uma ‘particularidade sitiada’ pelo mundo muçulmano para ser uma nova ‘universalidade descobridora’ – primeiro passo na constituição diacrônica do *ego*” (DUSSEL, 1994, p. 34). Assim, “descobrimento” trata-se de constatar a existência de terras até então desconhecidas pelos europeus operando a abertura necessária no horizonte ontológico para tal novidade. Há agora um “Novo Mundo” para a Europa, o que se completa com a chegada dos sobreviventes da expedição de Fernão de Magalhães (1520) ao redor da terra que exclui para aqueles navegadores em definitivo a possibilidade de a América ser parte da Ásia (cf. DUSSEL, 1994, p. 35-6). Porém, “os habitantes das novas terras descobertas não aparecem como Outros, senão como o Mesmo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como a matéria do *ego* moderno” (DUSSEL, 1994, p. 36), pois “Europa constituiu às outras culturas, mundos, pessoas como ob-jeto” (DUSSEL, 1994, p. 36), encobrindo-os imediatamente como outros.

A prática colonial vinha garantir a inferiorização dos outros iniciada esteticamente por Colombo no situá-los na negatividade do próprio ser. Figura chave dessa prática, para Dussel, é o conquistador, cujo modelo maior é Cortez. “O ‘Conquistador’ é o primeiro homem moderno, ativo, prático, que impõe sua individualidade violenta a outras pessoas, ao Outro”

(DUSSEL, 1994, p. 40). Cortez, de pobre fidalgo na Espanha faz-se tratar como capitão geral durante a conquista, tendo recebido no México “cumprimentos de Deus e Senhor” (DUSSEL, 1994, p. 43). O reverso da inferiorização do outro é aí sentimento de grandeza e realização daquele que o subjuga. Para Dussel, com a campanha de Cortez tem-se um momento decisivo na constituição da subjetividade moderna, onde o Eu-conquistador “é a proto-história da constituição do *ego cogito*” (1994, p. 47). Cortez, em última instância, frente ao temor das dificuldades que se impunham a ele e seus homens, se apoiava numa fundamentação religiosa, invocando Santiago – patrono da *reconquista* contra os mouros – no momento dos ataques. Vale lembrar que o próprio poder que o rei da Espanha pretendia ter sobre as Índias tinha apoio na bula do Papa Alexandre VI *Inter caetera*. Assim, “desde a experiência desta centralidade fundada na religião, surge a certeza de que a representação do entendimento é a constituinte” (DUSSEL, 1996, p. 19).

A relação que Dussel estabelece entre o tipo de subjetividade do conquistador Cortez e o *ego cogito* cartesiano não é, certamente, uma interpretação feita segundo a ordem das razões numa leitura interna de *Meditações* ou do *Discurso do método*. Antes, essa relação é uma tese derivada de concepções histórico-políticas mais amplas que ultrapassam em muito uma compreensão textual de Descartes, que como vimos vinha se compondo para Dussel já nas transformações advindas ao Europeu pelas consequências das navegações de fins do século XV e começo do XVI. O interessante que encontramos nessa tese é a discussão subjacente do contexto a partir do qual pensar a obra de Descartes, bem como, no mesmo sentido, pensar obras do período moderno. O usual modo eurocêntrico de pensar a história da filosofia é só ter como contexto da filosofia cartesiana a fundamentação da ciência moderna, a crise da escolástica, o ceticismo... Há aí um contexto onde o pensamento filosófico moderno só se reporta aos eventos e problemas internos ao horizonte europeu, com o mundo ibérico excluído previamente, e fica pacificamente desaparecido tudo e todos mais. A ideia do *ego conquiro* como antecedente do *ego cogito* recusa precisamente esse proceder: “a modernidade tem origem, segundo a interpretação corrente que iremos tentar refutar, num ‘lugar’ e num ‘tempo’. O ‘deslocamento’ geopolítico desse ‘lugar’ e desse ‘tempo’ irá significar igualmente um deslocamento ‘filosófico’, temático e paradigmático” (DUSSEL, 2010, p. 284). Com a interpretação de Dussel do *cogito* se vislumbra que o solipsismo cartesiano suceda à violência colonial ao outro, ou seja, que uma subjetividade teórica auto-instituente seja um desenvolvimento de uma subjetividade prática de mesma natureza.

Essa interpretação de Descartes deve deixar insatisfeitos os que queiram discutir uma série de aspectos da obra do filósofo francês somente com esses elementos que apresentamos,

por ser talvez demasiado larga e haver nela poucas mediações e desenvolvimento que inclua uma série de detalhes. O que se está propondo na correlação de Cortez com Descartes certamente não é a compreensão da construção do *ego cogito* desde somente os motivos intencionais que compunham diretamente o próprio argumento de Descartes, mas uma compreensão histórico-política cujo alvo, como vimos, é estabelecer uma nova significação atribuída àquele argumento na leitura da “modernidade”. Dussel não enuncia, seja em *Filosofía de la liberación*, seja em *1492* ou em *Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade*, a tese do *ego conquiro* como antecedente do *ego cogito* fazendo exegese da obra de Descartes. Assim, buscando uma articulação que Dussel não explicita naqueles trabalhos, entendemos que está sugerido pensar a disposição cartesiana de rever as próprias opiniões e substituí-las, ou novamente acolhê-las, “após havê-las [privadamente] ajustado ao nível da razão” (DESCARTES, 1999, p. 45)³⁶ como guardando continuidade importante com aquele momento anterior de constituição da subjetividade moderna, ou seja, a disposição do conquistador de negar e substituir as opiniões e formas de vida de outros até as últimas consequências segundo as próprias regras de razão. A crítica segundo as próprias regras da razão de um eu que institui a segurança de suas opiniões por si mesmo e assim reconstrói teoricamente seu mundo (Descartes) prescinde tanto de quem não compartilhe suas regras de razão quanto os conquistadores (Cortez) prescindiam em suas realizações da correalização dos outros. O discurso solipsista como fundamentação da ciência e filosofia modernas expressa, assim, uma pretensão universal de validade que encobre outras pretensões de validade que se possam ter segundo outros modos de enunciação e outras regras de razão³⁷. Dussel assim registra, sinteticamente, o momento inicial da modernidade que culmina no *ego cogito*:

A “civilização”, a “modernização” inicia seu curso ambíguo: racionalidade contra as explicações míticas “primitivas”, mas mito ao final que encobre a violência sacrificadora do Outro. A expressão de Descartes do *ego cogito*, em 1636, será o resultado ontológico do processo que estamos descrevendo: o *ego*, origem absoluta de um discurso solipsista. (DUSSEL, 1994, p. 53).

Essa interpretação da correlação da conquista espanhola com a filosofia moderna, a propósito do solipsismo do *ego cogito*, fica melhor exposta se for possível fazer com ela desdobramentos com relação a momentos posteriores da filosofia europeia, uma vez que o

³⁶ Tal concepção assemelha-se muito à *coragem de servir-se do próprio entendimento*, mote do iluminismo proposto por Kant (2004, p. 11).

³⁷ Terá sido Maugüé solipsista (bastante ao gosto francês cartesiano) ao pretender a universalidade da filosofia segundo uma única e fixa tradição cujo desdobramento da consciência de si pretende reconstruir racionalmente o mundo?

cogito de Descartes consistiu numa das principais referências teóricas dos próximos desenvolvimentos da filosofia moderna europeia. Tomemos o caso da antropologia filosófica de Rousseau, já tratada brevemente acima no *Cenários*, como pretexto de um exercício nesse sentido.

O filósofo genebrino notou que apesar da grande quantidade de relatos de viagens publicados nos três ou quatro séculos que os europeus inundavam as outras partes do mundo, “só reconhecemos os europeus” (ROUSSEAU, 1999, p. 138). O *encobrimento* dos habitantes dessas outras partes do mundo lhe parece um problema epistemológico cuja causa seria que apenas tipos inadequados de homens europeus faziam, então, viagens de longo curso. Marinheiros, comerciantes, soldados e missionários, para Rousseau, não estavam habilitados ou, no caso dos últimos, ocupados para a adequada observação e descrição das outras nações e de seus costumes. Rousseau sugere como saída dessa situação enviar europeus qualificados e efetivamente interessados em descrevê-los, como “um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um Duclos, um d’Alembert, um Condillac ou homens dessa têmpera” (ROUSSEAU, 1999, p. 140). O fato incômodo para Rousseau da filosofia não viajar deve assim ser resolvido pondo os filósofos europeus em viagens. Rousseau (1999, p. 139) elogia o viajar de Platão, Tales ou Pitágoras para se instruir, mas não lembra de recomendar aos novos viajantes do pensamento europeu que, como os *seus* antigos, buscassem na distância das outras culturas outros homens que pudessem instruir-lhes. Fica patente que Rousseau, ainda percebendo pouca profundidade do pensamento antropológico de sua época e relacionando essa dificuldade às fontes que os europeus tinham acesso por meio dos relatos de viagens, prescreve como solução um expediente de descrever os outros desde as categorias e interesses articulados unilateralmente pela racionalidade do sujeito europeu que os investiga. O discurso ilustrado, científico, é, para Rousseau, saída suficiente para o conhecimento dos outros homens, visto que não há nenhuma sugestão outra que a confiança na excelência daquele tipo de intelectual para impedir que, novamente, ao fazerem os europeus representação dos outros com que tomam contato só se reconheçam a si mesmos.

O solipsismo do discurso moderno deve atingir o pensamento antropológico de Rousseau com ainda mais incidência. A sua teoria está determinada por esse ponto de partida, pois, como ele mesmo declara, quer fazer seu estudo sobre o homem como os físicos que, com raciocínios hipotéticos e condicionais, esclarecem a natureza das coisas e mostram sua verdadeira origem (ROUSSEAU, 1999, p. 52-3). Encarando a bondade natural e a felicidade selvagem com que descreve os não-civilizados como mera ausência dos males civilizados, não sendo constituição, ou desenvolvimento, ou talento próprio algum, vê-se que

efetivamente o que caberia chamar de moralidade, como estabelecimento de uma esfera intencionada de valores que rejam modos de agir, está além do alcance das formas de vida “primitivas” para esse filósofo. Assim, parece que ao irem os europeus empolgadamente, sob o patrocínio de Rousseau, conhecer os homens de outras partes do mundo – salvo, talvez, os do *Oriente* –, vão conhecer só a natureza e obras de acasos dispostos em longo tempo da história de um animal particular. O bom selvagem de Rousseau é mais um encobrimento, mera inversão do que ele entende que seja si mesmo. E isso deve desacreditar fundamentalmente a perfectibilidade e suas assimetrias arranjadas cronologicamente, isto é, não há base senão as projeções de uma autoimagem para dispor como mais felizes, saudáveis e inocentes “os mais primitivos” e mais infelizes, doentes e inteligentes “os mais civilizados”. A filosofia de Rousseau não viaja, e tampouco viajaria com o artifício de filósofos enviados aos confins da própria civilização como laboratório da natureza. O conquistado na política, como havia sido no “descobrimento” do continente americano, é objeto na ciência e os territórios para o único sujeito admitido são sempre transparentes e indistintos. Não há onde o *ego cogito* vá que não lhe seja indiferente.

Dussel, criticando a ontologia moderna em Rousseau, poderia lhe indicar: “o outro como outro, quer dizer, como centro de seu próprio mundo (...), pode dizer o impossível, o inesperado, o inédito em meu mundo, no sistema” (DUSSEL, 1996, p. 61). Descrever o outro como algo jamais o revelará como outro, sempre o encobrirá nos projetos de quem lhe descreve. A condição de possibilidade da filosofia viajar, diferente do que sugeriu Rousseau e como não fizera já o *naturalista* Colombo, é escutar o outro, é sair de seu próprio lugar dando lugar ao discurso do outro. Dussel tem como o primeiro anti-discurso da modernidade a crítica do colonialismo espanhol de Bartolomé de Las Casas, cuja originalidade se situa “na *Ética*, na *Política* e na *História*” (2010, p. 302) e teria se “adiantado em séculos à ética do discurso” (2010, p. 306). Apesar de concretamente o bispo não conhecer o mundo indígena, pensou que o único modo de atraí-los ao cristianismo era o convencimento, outorgando aos índios uma pretensão universal de verdade semelhante à própria, de modo que até que fosse provado que suas concepções fossem erradas eles teriam o direito de defendê-las inclusive por guerra justa (cf. DUSSEL, 2010, p. 306-10). Essa posição consiste, para Dussel no “máximo de consciência crítica possível para um europeu nas Índias” (2010, p. 310). Assim, a despeito de Las Casas não conhecer devidamente os indígenas que defendia, construiu seu discurso com base na afirmação dos direitos da concepção de mundo que aqueles tivessem, pensando assim que a relação entre os seus e os outros não se resolvia na correção das próprias convicções ou práticas, por mais extremamente discrepantes que fossem as dos outros para os

mesmos. Sem colocar em dúvida as próprias convicções – tendo certeza delas –, Las Casas nega direitos absolutos aos que sejam como ele sobre os “infieis”, não sustentando um direito absoluto de reformar aos outros que se tem convicção de estarem errados – o que poderia ser o análogo político colonial do solipsismo cartesiano.

Pretender conhecer o outro como outro, em termos europeus modernos, inclui necessariamente sua própria representação. Parece ter sido isso que não entendeu Rousseau e que, séculos antes dele, no México, se deu conta Sahagún. Para a escrita de sua monumental *Historia*, Sahagún decidiu compor o texto “a partir de informações recolhidas junto às testemunhas mais dignas de fé; e, para garantir sua fidelidade, ficarão consignadas na língua dos informantes: a *Historia* está escrita em nahuatl” (TODOROV, 2003, p. 327). Para a coleta dessas informações reúne, então, “anciões particularmente peritos nos assuntos antigos” com “seus quatro melhores alunos do colégio de Tlatelolco” (TODOROV, 2003, p. 328). Depois de reunir em duas localidades diferentes tal grupo de nativos (anciões e alunos seus), faz com seus alunos correções e acréscimos e, a partir de 1565 na Cidade do México: “durante três anos, revisei sozinho, várias vezes, meus escritos, e fiz correções; dividi-os em doze livros, e cada um dos livros em capítulos e parágrafos. (...) Os mexicanos corrigiram e acrescentaram várias coisas a meus doze livros, enquanto tratávamos de passa-los à limpo” (SAHAGÚN apud TODOROV, 2003, p. 328). Sahagún assim pôde preservar muito mais em sua obra (que ficou na maior parte sem impressão até o século XIX) da cultura e da história dos astecas que jamais poderiam fazer viajantes europeus com suas descrições, ainda que fossem cientistas e filósofos. Parece-nos que seu método poderia ser considerado um *anti-método* moderno inspirador: fosse ele cartesiano a pretender derivar unicamente do *eu penso* todo conhecimento do outro, teria arruinado sua obra.

Os exemplos de Las Casas e Sahagún apontados acima em oposição a Descartes e a Rousseau sugerem que a atividade intelectual e prática desses clérigos naquele começo do colonialismo europeu se projetam criticamente sobre posteriores desdobramentos da modernidade filosófica europeia. Em outras palavras, a crítica ao ego conquistador se projeta como crítica ao ego pensante solipsista e seus desdobramentos. A contraposição de Sahagún com Descartes e Rousseau que avançamos poderia, saindo do foco epistêmico, ser vertida sobre a admiração que esses filósofos expressam pelo ordenamento social com marcada unidade de concepção (em Rousseau, unidade até da vontade dos cidadãos), glorificando a figura de um legislador como Licurgo. Parece que, assim, para Rousseau e Descartes a pluralidade é, finalmente, só desordem, barreira à desejável realização política, contra que a imagem de co-autoria do trabalho antropológico de Sahagún evocaria analogamente a

possibilidade de encarar a pluralidade como condição de política articulada que supere as possibilidades de um “eu” unitário ordenador. Ao encarar filosoficamente a descoberta e conquista da América como momento decisivo da modernidade, como vem a tantos anos fazendo Dussel, incorpora-se o pensamento crítico elaborado no seio daqueles acontecimentos ao julgamento atual que se faz da modernidade. Assim, o deslocamento, sugerido por Dussel (2010, p. 284), dos referenciais que situam a modernidade incluindo o século XVI atlântico significa o estabelecimento de possibilidades críticas ignoradas sem tal deslocamento.

Consideramos com Dussel o encobrimento da alteridade desde 1492 nas figuras da invenção do ser-asiático do outro em Colombo, no descobrimento reificante do “Novo Mundo” e na conquista militar, de auto-imposição, de Cortez. Vimos esse processo em correlação ao surgimento de um ego moderno que rompe com a condição sitiada pelo mundo muçulmano, que é descobridor e conquistador, um ego cujo solipsismo terá, por fim, pelo pensamento cartesiano, pretensão universal de conhecimento. A quarta figura desse processo de constituição da modernidade, a *colonização*, desenvolve, para Dussel (1994), implicações eróticas, econômicas, culturais, pedagógicas e políticas:

A “colonização” da vida cotidiana do índio, do escravo africano pouco depois, foi o primeiro processo “europeu” de “modernização”, de civilização, de “subsumir” (ou alienar) ao “Outro” como “o Mesmo”; porém agora não mais como objeto de uma práxis guerreira de violência pura (...) senão de uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, *do domínio* dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalho, de instituições criadas por uma nova burocracia política (DUSSEL, 1994, p. 49).

Os efeitos desse processo são de longo alcance. Correspondem estruturalmente ao que Quijano (2014) denominou colonialidade do poder. Em 1492, ao considerar a colonização, Dussel trata principalmente as dimensões erótica e econômica. O domínio dos corpos no empreendimento colonial latino-americano se vale de uma política lastreada na instrumentalização de diferenças de gênero e raça, levando o índio à exploração econômica de trabalho que produz mercadorias (especialmente nas minas de prata) e subjugando a índia à dominação sexual – além de a uma exploração econômica especialmente em serviços domésticos a que uma citação utilizada por Dussel faz referência sem que ele leve essa relação explicitamente em consideração.

Dussel (1994, p. 51) salienta que o espanhol na América Latina, enquanto mantinha uma relação erótica frequentemente sádica com a índia, casava quando podia com uma espanhola, nascendo o mestiço como seu filho bastardo (fruto de sua relação ilícita com a índia) e o *criollo* como filho legítimo de espanhóis na América. Nessa situação, o machismo

instaura para Dussel uma dupla moral: “dominação sexual da índia e respeito puramente aparente da mulher europeia” (1994, p. 51). Considerando episódios em que mulheres indígenas foram dadas como presente ou coagidas a servir sexualmente aos conquistadores (incluindo índias muito novas ou casadas em suas tribos), Dussel afirma que, além de violento guerreiro, o conquistador era um *ego fálico* para quem a mulher nada era.

O alcance da crítica à dominação erótica pelo colonialismo, no entanto, fica diminuída por Dussel ter nesse tocante uma visão que não considera sexualidades outras que a heterossexual, monogâmica e reprodutiva. Com isso, fica ainda encoberto nessa análise que a instrumentalização da sexualidade indígena e negra não fica restrita ao âmbito do abominável uso machista dos corpos femininos submetidos na ordem colonial ou na ruptura da vida conjugal e familiar dos colonizados, mas também se exerce na imposição da normatividade de condutas, formas de parentesco e família. Também nisso o colonialismo se vê implicado numa constituição da subjetividade moderna como *ego fálico*. A dominação erótica tem interface com o econômico, como deixa notar Dussel, por através dela se modificar profundamente o modo de reprodução daqueles que os europeus vinham dominar, mas, por ser terreno de experiência num sentido mais amplo que o (re)produtivo, tem igualmente interface com o que se costuma denominar de âmbito cultural bem como o político. Por um lado, a dominação erótica é assim também produto da conquista espiritual, que pretendia disciplinar os submetidos à expansão europeia num modo de viver cristão ou, de forma mais eficaz, de estimar publicamente as condutas. Por outro lado, a dominação erótica é produto da conquista e colonização num sentido político, visto as formas jurídicas do ordenamento colonial disporem os membros da sociedade que se formava segundo aquele mesmo modelo erótico/familiar cristão, fosse como inseridos ou em desvio de suas instituições de casamento, parentesco, herança etc.

Como dissemos acima, o índio de gênero masculino foi explorado no colonialismo principalmente pelo trabalho, sendo seu corpo “imolado e transformado primeiramente em ouro e prata” (DUSSEL, 1994, p. 52). O dinheiro do capital nascente tinha, assim, como outra face, a “morte e desolação na América” (DUSSEL, 1994, p. 52). A exploração econômica como meio de acumular valor de troca, em atividades fortemente voltadas para a extração de metais preciosos, é também apresentado por Dussel como acontecimento latino-americano constituinte da modernidade eurocêntrica que vinha se configurando desde 1492:

A economia como sacrifício, como culto, o dinheiro (o ouro e a prata) como fetiche, como religião terrena (não celeste), semanal (não sabática, como indicava Marx em *A questão judaica*) começava seu rumo de 500 anos. A corporalidade subjetiva do

índio era “subsumida” na totalidade de um novo sistema econômico nascente, como mão de obra grátis ou barata (à que se somará o trabalho do escravo africano). (DUSSEL, 1994, p. 52).

A disposição mental dos conquistadores que horrorizou a Benjamin é para Dussel elemento do começo do capitalismo. A essa disposição correspondeu um regime de exploração genocida, cujo trabalho extenuante a que índios e negros eram submetidos na maior parte das vezes sequer era retribuído com algum salário. A riqueza obtida no colonialismo tendia assim a não implicar em nenhuma relação de reciprocidade, isto é, a mão-de-obra indígena e africana, como a natureza, são feitos aí disponíveis por força para apropriação dirigida à circulação de riqueza do mercado europeu. Participantes desse mercado verão uma promissora possibilidade de, através da livre associação de seus interesses, satisfazer cooperativamente suas necessidades, valendo-se de prévia dissociação de interesses e necessidades daqueles que, desde as colônias europeias, forneciam trabalho e riqueza para o sistema sem serem nele partes contratantes. O progresso material de uns, pela livre ação no mercado, parte do desprezo material pelos que não puderam se impor entre os tidos por iguais, ou seja, parte de não virem ao mercado os que foram colonizados em busca de seus interesses – ainda que venham oferecer recursos. Assim, se a relação empregatícia merece tantas vezes a crítica de nela não se estabelecer um contrato livre entre iguais, mas uma relação de poder assimétrica, com muito mais razão temos de ver assimetria na exploração do trabalho colonial. Que essa assimetria seja uma das forças motrizes do capitalismo implicando historicamente num mercado mundial fortemente determinado por diferenças de poder não deve ser em nada surpreendente.

A colonização impôs uma totalidade econômica, prático-produtiva, que instrumentalizava violentamente os corpos dos colonizados. Vimos pela análise de 1492 essa dominação econômica no âmbito da relação entre espanhóis e indígenas, mas podem ser traçados impactos da colonização também no produtivo, poético, como o próprio Dussel já havia sugerido em *Filosofía de la liberación*. Esse âmbito fica especialmente encoberto uma vez que se aceita com relativa facilidade que os índios fossem simplesmente inferiores do ponto de vista técnico aos europeus. Como vimos acima, Sepúlveda pretendeu que houvesse tal evidente inferioridade técnica e que, sendo índice da alegada barbárie dos índios, essa seria um dos fundamentos do submetimento que defendia. Seria de esperar, seguindo o pensamento de Sepúlveda, que fossem os índios beneficiados pela tutela colonial com seu desenvolvimento técnico e que o empreendimento espanhol, ou os civilizados europeus em geral, não tivessem benefício técnico a adquirir com o referido processo. No entanto, o mundo

produtivo indígena identificou, cultivou e melhorou por milênios plantas de uso alimentício, medicinal e ritual (milho, batata, cacau, coca, tabaco etc.) que foram incorporadas de modo decisivo para o sucesso do empreendimento colonial, sendo assim esses artefatos integrados à totalidade instrumental moderna, enriquecendo a cultura dominadora. Por outro lado, os caminhos e estradas produzidos pelos habitantes originários do continente foram convertidos rapidamente para funções políticas e econômicas dos colonizadores, seja na movimentação militar ou no transporte de mercadorias. A localização dos povoados, fossem tribais ou cidades dos impérios Inca e Asteca, foi muitas vezes adotada pelos colonizadores para seus próprios propósitos, assim como deve ter facilitado sobremaneira a lida com os elementos naturais locais as nomenclaturas indígenas que foram incorporadas nas designações geográficas, botânicas e da fauna local pelos invasores. Que os índios não produzissem muitos instrumentos que faziam parte do cotidiano produtivo dos europeus encobre, assim, que os europeus tenham se valido de inúmeros produtos resultados de criação e labor indígena anteriores à sua invasão, inclusive para dominá-los. Assim, os colonizadores tiveram na cultura indígena aporte para o próprio desenvolvimento, o que significa que além de os índios terem sido obrigados a produzir riquezas para os colonizadores num ordenamento econômico e social que os tornava miseráveis, foram úteis na incorporação possivelmente ainda mais significativa de arranjos técnicos historicamente constituídos de intervir no meio-ambiente, ocupar o território americano e nele produzir riqueza. A apropriação dos produtos da técnica do outro que interessaram ao vencedor moderno se deu com a concomitante destruição do mundo em que estava inserida essa técnica, cuja destruição é tal desde o ponto de vista hegemônico ainda hoje que é como se o mundo indígena não fosse estruturado pela ação humana. A cultura do outro é assim instrumentalizada como se não fosse cultura e o espírito moderno vê, então, os nativos como primitivos que declinam à sombra de sua própria atividade (cf. HEGEL, 2008, p. 74).

A quinta figura com que Dussel aborda a constituição da subjetividade moderna é a conquista espiritual. Através dessa figura, Dussel (1994, p. 56) apresenta como o choque moderno/colonizador negou o imaginário indígena buscando substituí-lo inteiramente pela própria compreensão religiosa do mundo da vida. Essa conquista se viu muitas vezes facilitada por elementos do imaginário indígena, onde havia o costume de incorporar os deuses dos vencedores depois de conflitos. Por outro lado, não houve entre os vencedores nenhum intuito de incorporar elementos religiosos dos vencidos, pois, para sua perspectiva, “todo o ‘mundo’ imaginário do indígena era ‘demoníaco’ e como tal devia ser destruído” (DUSSEL, 1994, p. 57). Sugerimos acima que distintas formas de sexualidade tenham sido

condenadas pela conquista espiritual, como também se poderia estender a suspeita de que assim também tenha sido com práticas terapêuticas indígenas e africanas. Até a participação argumentativa com referência ao cristianismo foi sumariamente negada com violência, como a exposição do Inca Atahualpa das consequências críticas que inferia do ordenamento cristão que lhe apresentaram os espanhóis para justificar que se submetesse ao Papa e à Coroa (cf. DUSSEL, 1994, p. 60). O impacto da conquista espiritual é devastador, pois implica: “um ciclo diferente do tempo (ciclo litúrgico) e do espaço (lugares sagrados etc.). “O sentido total da existência como rito mudava então” (DUSSEL, 1994, p. 61).

O encobrimento do outro desde 1492 é analisado, por fim, na noção de *encontro de dois mundos*. Essa última figura, “um eufemismo (...) porque oculta a violência e a destruição do mundo do Outro e da outra cultura” (DUSSEL, 1994, p. 62), foi bastante evocada no contexto comemorativo do quinto centenário do “descobrimento”, inclusive no contexto brasileiro há pouco mais de quinze anos. Como houve sincretismo cultural na América Latina apesar da ação violenta dos conquistadores e dos que se seguiram, pretende-se nessa figura ver naquele resultado não intencional – muitas vezes resistente – um êxito do processo moderno/colonial europeu. Percebendo essa inversão, Dussel (1994, p. 62-3) considera que o sincretismo foi antes produto da criatividade popular apesar da ação dos dominadores – e não graças a ela – e só no sentido dessa criatividade situada se poderia ainda falar de encontro.

O momento inicial da modernidade com as navegações ibéricas e o descobrimento da América abrem assim uma transição geopolítica de grande impacto para os séculos seguintes. A Europa que ia se constituindo experimenta o domínio de outros povos e seus territórios enquanto, internamente, redefine a si mesma segundo um discurso emancipador. Progresso científico, técnico e social se pretenderão realizações desse pensamento moderno que pretendia superar as tradições e edificar o futuro, mas essa mentalidade deixa sem consideração, encoberta, a participação da violência colonial nas suas condições de existência. Vimos nesta passagem ser des-encoberto, sob o belo aspecto de uma história afirmativa da modernidade, o genocídio e a dominação latino-americanas e a perpetuação de sua latente injustiça. Criticar um otimismo histórico que desabilite o pensamento político em ter sensibilidade para detectar a violência, algo que Benjamin produziu voltado para a realidade europeia, se faz com Dussel distintamente pelo deslocamento dos referenciais para pensar a modernidade. A modernidade não fica, então, pensada exclusivamente pelos que se assume comumente como seus exclusivos promotores, mas também buscando construir perspectiva de atingidos pelo processo. A consideração de perspectivas de atingidos supõe confrontação com a perspectiva hegemônica, supõe problematizar a autoimagem moderna de emancipação

racional de validade universal pelo que encobre de sua atividade que é violência para os outros. Sugerimos anteriormente que o encobrimento dos outros atingidos pela realização (parcial ou total) de uma teleologia histórica – no caso a moderna – favorece que se veja a mesma como justa e que, no limite, dispensa pensar moralmente o referido processo. No entanto, em 1550, no debate de Valladolid estava em causa “que direito tem a Europa de dominar colonialmente às Índias [Ocidentais]?” (DUSSEL, 2010, p. 309). Sepúlveda, o *teólogo da razão de Estado*, pretendia justificar a guerra contra os índios e seu submetimento.

3.2.2 Justificação da violência colonial ou *Mito sacrificial da modernidade*

A perspectiva europeia da modernidade foi apresentada por Dussel como encobrindo a alteridade indígena e, posteriormente, dos escravizados africanos em diversos aspectos, de modo que a desconsideração do outro e o brilho de explorações marítimas, revoluções científicas e desenvolvimento econômico (todos europeus) se veem interligados. A modernidade como emancipação racional de suposto interesse universal da humanidade aparece, então, implicada num processo violento de negação do outro, onde a expansão político-militar (inicialmente ibérica) que elimina ou submete “os infiéis” é continuada com pregação religiosa, atividades econômicas e paradigmas teóricos. A filosofia europeia, no entanto, se viu implicada no colonialismo e na violência ao outro por mais do que desconsiderá-los, posto que já o pensamento ibérico do século XVI deteve-se na questão da legitimidade da conquista do “novo mundo”, tendo aí a perspectiva dos dominadores desse processo culminado na tentativa explícita de justificação do próprio empreendimento. Essa filosofia mantinha-se, do ponto de vista do método, ainda escolástica, porém “é o começo explícito da filosofia moderna, no seu nível de filosofia política global, planetária” (DUSSEL, 2007b, p. 195). Dussel chama *mito sacrificial da modernidade* à justificação da violência então elaborada que pretendia provar a racionalidade da expansão colonial europeia, do que o mais marcante defensor foi Ginés de Sepúlveda.

Vimos anteriormente que Ginés de Sepúlveda afirmava ser útil aos próprios índios a dominação espanhola, atribuindo à sua alegada barbárie a causa da coação a que eram submetidos. Desse modo, o mito da modernidade consiste, para Dussel, numa inversão, “num vitimar ao inocente (ao Outro) declarando-o causa culpável de sua própria vitimação e atribuindo-se ao sujeito moderno plena inocência com respeito ao ato vitimador” (1994, p.

70). Essa tentativa de justificação da violência moderna/colonial atribuindo culpa às vítimas é apresentada por Dussel (1994, p. 72-3) em *1492* como um argumento com premissas, conclusões e corolários. Vejamos sinteticamente o argumento que trataremos mais detalhadamente na sequência. A premissa maior desse argumento, segundo Dussel (1994) é a afirmação da própria superioridade pelo europeu – o eurocentrismo. Conclui-se dessa alegada superioridade que o desenvolvimento histórico europeu é o caminho por que as culturas tidas por inferiores devem passar para sua própria realização – a falácia desenvolvimentista. Decorre assim como corolários que 1) a violência necessária para a civilização do bárbaro seja justificada; 2) O conquistador que a realiza seja, não só inocente, mas meritório; 3) As vítimas sejam culpáveis de serem conquistadas porque podiam e deviam ter saído voluntariamente da própria barbárie.

O argumento de justificação da violência moderna/colonial formulado primeiramente por Sepúlveda parte, então, da afirmação de que a própria cultura é a mais desenvolvida, isto é, que a Europa é uma civilização superior às demais formas de vida humana (cf. DUSSEL, 1994, p. 82). Vimos que Sepúlveda toma Aristóteles como base naquela concepção bastante hierárquica de domínio natural do perfeito sobre o imperfeito, do homem prudente sobre o bárbaro, do senhor sobre o escravo. Compreender a Europa como superior implica, assim, em compreendê-la como tendo direito natural de domínio sobre as culturas que lhe sejam inferiores – naquele contexto, especificamente, como vimos, pensava-se nos indígenas, e em breve nos negros. O eurocentrismo é assim um etnocentrismo que logrou obter, por sucessos militares, políticos, epistêmicos e comerciais, hegemonia mundial.

A despeito de denunciar o eurocentrismo como ideologia encobridora que pretende justificar a violência colonial, em *1492* Dussel (1994, p. 69-70) não quer negar que a cultura europeia seja superior em muitos aspectos, mas adverte que os critérios dessa superioridade são sempre qualitativos e, assim, de incerta aplicação. Dussel (1994, p. 70), novamente em *1492*, considerando essa incerta aplicação de critérios quanto ao desenvolvimento das culturas, indica como exemplo o novo olhar bastante mais favorável que antes que as formas de vida indígenas têm recebido frente ao quadro atual de destruição ecológica fruto da modernidade eurocêntrica. Dussel (2007, p. 153) parece ter se percebido de uma insuficiência dessa abordagem recentemente, pois passa a encarar o eurocentrismo inclusive como exclusão do não-europeu como critério civilizador, como exclusão dos critérios do outro de toda consideração prática e teórica. Assim, além de serem problemáticos critérios de uma superioridade europeia por serem qualitativos, eles o seriam por estarem desconsiderados outros critérios de valoração de processos histórico-políticos. Desse modo, o eurocentrismo já

está anunciado na unilateralidade com que se avalia formas de vida segundo critérios sempre de proveniência europeia – o que deve ser o caso no advento do índio redescoberto pelo desequilíbrio moderno como *equilíbrio perdido* com o meio ambiente.

O segundo momento da justificação da violência colonial é concluir que o caminho segundo o qual Europa tenha se constituído como cultura superior, moderna, seja o caminho pelo qual as outras culturas devem sair de sua barbárie para o próprio progresso. O raciocínio que conduz a essa conclusão deve supor noções gerais de progresso e desenvolvimento como idênticas ao particular caso de progresso e desenvolvimento europeu. Assim, universalizando uma particularidade sem consciência, concluir da alegada superioridade europeia uma sua condição de modelo de desenvolvimento temporal dos outros constitui uma falácia – a *falácia desenvolvimentista*. A universalização da particularidade do desenvolvimento europeu não é, no entanto, um casual erro de raciocínio, mas consequência de um tipo de pensamento que pretende, segundo posterior expressão hegeliana, apresentar o movimento necessário do ser. A falácia desenvolvimentista é assim “uma posição ontológica” (DUSSEL, 1994, p. 13) segundo a qual o movimento necessário do ser culmina na modernidade europeia. Nessa perspectiva do dominador o que chamamos outras culturas seriam propriamente *ainda* não-europeus (ou não-modernos de modo retardatário). Por outro lado, desde uma perspectiva geopolítica crítica dessa ontologia moderna, essa totalização do mesmo sobre o outro é assim apreendida por Dussel já em *Filosofía de la liberación*:

Em nome do ser, do mundo humano, da civilização, [Europa] aniquila a alteridade dos outros homens, de outras culturas, de outras eróticas, de outras religiões. Incorpora assim aqueles homens ou, de outra maneira, desdobra violentamente as fronteiras de seu mundo até incluir a outros povos em seu âmbito controlado. A Espanha que desde 718 vinha estendendo sua fronteira guerreira para o sul na sua luta da reconquista contra os árabes, desde 1492 a desdobra até incorporar à chamada América Hispânica. América Hispânica é um âmbito geopolítico totalizado, aniquilado em sua exterioridade, deglutido pelo ser antropófago em nome da civilização. (DUSSEL, 1996, p. 69).

Incluindo o outro nos registros ontológico-temporais do próprio desenvolvimento o europeu entendeu que aquele estaria atrasado na realização de sua história. Essa teleologia que se supõe partilhada implica igualmente na negação da possibilidade de não serem as finalidades europeias interesse dos outros. Desde Sepúlveda, seguindo a interpretação de Dussel (1994), a modernização já é tomada como um processo emancipatório, uma superação da condição rude em que estavam as outras culturas impulsionadas a desenvolver-se segundo o modelo europeu. Essa *emancipação compulsória* perdura de Sepúlveda – com sua interpretação da parábola bíblica do compelir a entrar na casa de deus (Lucas 14, 15-24) – até

as recentes e numerosas guerras “humanitárias” das potências ocidentais. A modernidade assumiu com suas “guerras justas” que “a superioridade obriga a desenvolver aos mais primitivos, rudes, bárbaros, como exigência moral” (DUSSEL, 1994, p. 176). Decorre, assim, como primeiro corolário das teses anteriores (DUSSEL, 1994, p. 73), que na perspectiva eurocêntrica desenvolvimentista a violência necessária para civilizar o bárbaro – que se opõe ao próprio progresso por sua condição – esteja justificada. Chegamos com isso, mais uma vez, ao ponto central da questão da justificação da violência na perspectiva progressista da história de que nos ocupamos nesse trabalho.

A violência civilizadora moderna, em continuidade ao projeto expansionista e de evangelização espanhol, está justificada em Sepúlveda (apud LAS CASAS, 2010, p. 150-53; 162) segundo duas linhas complementares: 1) utilizar dos meios necessários para promover o bem é uma obrigação do que está em condição de conhecê-lo e 2) obter um bem que não se tem é um interesse do bárbaro. Os meios violentos justificam-se pelas condições *impostas* aos europeus de realização de fins de alegado interesse do submetido à violência. Para Sepúlveda, a resistência, por falta de prudência e por obstinação dos índios, torna necessária a violência como *último recurso* dos espanhóis para civilizar os bárbaros, de modo que, em última instância, decorre que a violência se dê por culpa dos vitimados (cf. DUSSEL, 1994, p. 73). O mito da modernidade, essa pretensa justificação da violência colonial, “está construído sobre um ‘paradigma sacrificial’: é necessário oferecer sacrifícios, da vítima da violência, para o progresso humano” (DUSSEL, 1994, p. 74). Combatendo o “fetichismo” e os sacrifícios humanos praticados entre os povos originários do continente americano, Sepúlveda constrói um argumento que concebe o processo histórico moderno-colonial novamente como sacrifício, porém agora às crenças de dominador estrangeiro.

O paradigma sacrificial no qual se enquadra o argumento de Sepúlveda, no entanto, como vimos quando tratando o pensamento de Benjamin, também pautou a modernidade internamente à própria Europa. No capítulo *Cenários de justificação da violência moderna na história*, vimos Rousseau, Kant, Hegel e Marx considerarem de modos diferentes formas de violência como necessárias à realização de fins morais e políticos na história. Vamos agora ressaltar – o que não foi feito por Dussel na bibliografia que estudamos – uma importante diferença no modo que a violência se admite como necessária ao progresso nas concepções modernizadora-colonial (Sepúlveda) e emancipadora-tecnicista (esquerda progressista dogmática). Enquanto a suposta necessidade da violência para o progresso provém na justificação do colonialismo das condições impostas aos europeus pela resistência *injusta* dos índios – o que equivale a dizer que a violência é necessária por uma culpa atribuída às vítimas

–, a necessidade da violência para o progresso emancipador do proletariado na perspectiva de esquerda criticada por Benjamin resulta de uma concepção determinista do desenvolvimento histórico. Assim, no primeiro caso, às vítimas sofrem por sua culpa, no segundo, as vítimas sofrem por fatalidade. Benjamin denunciou um processo histórico violento que aparecia justificado numa concepção de história insensível aos custos sociais do progresso técnico e presa a uma temporalidade cronológica fechada onde não há ação. Essa denúncia apontava, assim, para uma armadilha que a razão moderna, em parte de sua vertente revolucionária, colocou para a emancipação no conceito de história que estabeleceu. De qualquer forma, por sacrificial que se torne o progressismo dogmático de esquerda europeu, nele socialdemocratas e comunistas se viram inclinados em sua teoria a admitir necessidade de violência no processo histórico que conduziria sua classe à própria emancipação. Situação profundamente distinta é a do progressismo ser sacrificial em nome da emancipação a que se *compele* o outro, que é o caso da justificação da violência desde Sepúlveda.

A diferença entre a justificação da violência contra que Benjamin escreve e aquela contra que Dussel escreve é uma diferença do que leva a cada caso de justificação. Não há eurocentrismo ou falácia desenvolvimentista como pressuposto da justificação da violência emancipadora intra-europeia. Os pressupostos dessa justificação da violência são orientações historiográficas ou metodológicas científicas e de empatia com o vencedor articuladas numa visão de todo da história tecnicista, cronológica e determinista, o que se reflete no tratamento crítico benjaminiano ser em certo sentido uma teoria do conhecimento histórico. Os pressupostos da justificação da violência colonial em Sepúlveda, como vimos com Dussel, são fundamentalmente geopolíticos. A crítica de Dussel ao mito sacrificial da modernidade se deve assim entender como um aporte para uma teoria crítica geopolítica do progresso como processo histórico sacrificial mundial.

A modernidade em sua face colonial, ao impor a modernização do outro, apresenta a justificação da violência já como imposição de sua perspectiva ao atingido, e não como um desenvolvimento desafortunado, trágico, da história segundo perspectiva da vítima (o que pode ser o caso do progressismo dogmático de esquerda). Nos termos de Dussel, vemos que a justificação da violência sobre o indígena é posterior à totalização ontológica do dominador sobre a exterioridade – o que se reflete, inclusive, na ordem do argumento como vimos apresentando. Desse modo, deve-se perceber que a totalização ontológica como movimento prévio e irrefletido que possibilita a justificação da guerra contra os índios precisaria ser ela mesma justificada caso se quisesse tentar sustentar racionalidade do argumento de Sepúlveda. O leitor deste trabalho deve já ter projetado que o irracionalismo da totalização do ser europeu sobre o outro se propaga sobre formas posteriores de projeto modernizador, como o de

Maugüé ou de Mariátegui, para ficar com exemplos já bastante tratados neste trabalho.

Sepúlveda, então, não justifica a violência civilizadora do outro, mas a violência civilizadora do outro entendido só como condição inferiorizada de si mesmo. É o outro encoberto como caso inferior de si mesmo a que se está justificando fazer guerra. A tentativa de justificação racional da violência colonial por Sepúlveda estabelece assim somente um mito sacrificial irracional do ponto de vista dos que não tem nenhum benefício em ser dispostos como historicamente beneficiados sob o domínio dos invasores. A justificação da violência colonial assim já carrega em si claramente violência, enquanto que a justificação da violência necessária ao progresso técnico pode promover violência antes por um (grave) equívoco. Os europeus, então, pelo colonialismo ibérico substituíram aos sacrifícios humanos que os índios operavam entre eles segundo as necessidades que concebiam para o equilíbrio de seu mundo (talvez um análogo da situação do engano da esquerda dogmática) por uma ordem sacrificial de modernização para o alegado bem dos índios segundo o mundo dos dominadores.

Voltando propriamente à análise de Dussel em *1492*, da necessidade da violência para civilizar ao bárbaro decorre como novo corolário da argumentação de Sepúlveda que o conquistador não só seja inocente, mas meritório. Além disso, decorre também que para o moderno os conquistados sejam culpados da violência que sofrem porque podiam ter saído voluntariamente da própria barbárie. Além disso, são os índios culpados mais uma vez quando se opõem ao processo civilizador levado a cabo pelos conquistadores (cf DUSSEL, 1994, p. 73; 176). A propósito desse mérito dos colonizadores, Dussel (1994, p. 13-9) faz lembrar que Hegel celebrou os ingleses – então líderes do neocolonialismo europeu – como missionários da civilização em todo o mundo. Já quanto à atribuída culpa do bárbaro, Dussel registrou que Kant marcou aos que não faziam parte do iluminismo como repousando numa imaturidade culpável cheia de preguiça e covardia. Aqui se pode ver mais um desdobramento da totalização ontológica: como os conquistadores se entendem tendo culminado o desenvolvimento do gênero humano é um mérito seu trazer aos “atrasados” em direção à sua condição e um demérito dos “atrasados” não ter realizado por si mesmos sua igual potência.

Não levaremos aqui a cabo uma revisão exaustiva de literatura que recomponha diacronicamente a perspectiva de Dussel com relação à justificação da violência colonial, fazendo ainda somente uma breve indicação à parte do trabalho *Política de la liberación I* (publicado em 2007), na qual aparecem novos pensamentos e formulações depois da publicação de *1492*. Em *Política de la liberación I: história mundial y crítica*, Dussel retoma em vários pontos o mito sacrificial da modernidade. Ele propõe, em seção dedicada a Sepúlveda, uma nova formulação do argumento de justificação do empreendimento colonial

que pretende expressar “o argumento desde Ginés [de Sepúlveda] a Locke ou Hegel” (DUSSEL, 2007b, p. 196). Transcrevemos abaixo essa formulação mais recente, que além de uma orientação crítica geopolítica, deixa ver pela terminologia uma abordagem *intercultural*:

a) nós temos “regras da razão” que são as regras humanas em geral (simplesmente por ser as “nossas”); *b)* o Outro é bárbaro porque não cumpre estas “regras da razão”; suas “regras” não são “regras” racionais; por não ter “regras” racionais, civilizadas, é um bárbaro; *c)* por ser bárbaro (não humano em sentido pleno) não tem direitos; ainda mais, é um perigo para a civilização, *d)* e, como a todo perigo, deve ser eliminado como a um “cachorro raivoso” (expressão usada posteriormente por Locke), imobilizá-lo ou “saná-lo” de sua enfermidade; e isto é um bem; quer dizer, deve negar-se por irracional sua racionalidade alterativa. (DUSSEL, 2007b, p. 196).

Nesse trabalho, Dussel trata a justificação da guerra aos “bárbaros” pela Europa moderna como uma universalização, que será secularizada depois, da *guerra santa* islâmica. Lembrando o escrito *Dos canibais* de Montaigne, Dussel descobre o sentido autorreferente, tautológico, do “declarar não-humanos os conteúdos de humanidade de outra cultura” (DUSSEL, 2007b, p. 197). Uma vez que o não cumprir as regras da razão da cultura europeia tida por universal é representar um perigo para essa mesma cultura, ao “poder declarar inumanas todas as outras culturas por ser outras (...) sempre se poderia legitimar a justiça de uma guerra contra os membros de todas as culturas exceto a própria” (DUSSEL, 2007b, p. 197). Dussel (2007, p. 236-41) mostra também como Locke, com passos semelhantes, tenta justificar a escravização dos africanos apesar de partir da afirmação de igualdade universal humana: não cumprindo os “negros” a lei da natureza e sendo semelhantes a feras que ameaçam à “comunidade”, fica estabelecido um estado de guerra com eles, sendo legítimo ao europeu – que estaria se defendendo para Locke – dispor da vida do inimigo como lhe aprouver ao vencê-lo. Retomando a inversão que torna as vítimas da violência moderna culpadas por ela segundo o argumento de Sepúlveda (e de Locke na sequência), Dussel apresenta um outro aspecto dessa inversão: “que a guerra defensiva do índio é a única que pode ser definida como guerra justa; mas ela é excluída da argumentação” (DUSSEL, 2007b, p. 197). A desconsideração do direito do índio (e do africano, em Locke) defender-se é assim chave para concluir “o inverso do que deveria justificar-se: que o atacante é justo e o atacado é causa do ataque” (DUSSEL, 2007b, p. 197).

3.3 Libertação e transmodernidade

No capítulo anterior vimos que a crítica à perspectiva progressista da história em Benjamin está vinculada à construção de uma concepção alternativa na qual o historiador revolucionário volta-se ao seu objeto de estudo como a uma mônada e mantém uma atitude messiânica com relação ao passado. Essa diferente atitude com relação à história em Benjamin indica, no plano político, uma diferente postura da luta social com relação ao passado e ao presente, valorizando cada momento histórico como oportunidade de luta contra a exploração. Nesta seção abordaremos funcionalmente o momento construtivo que se articula às críticas de Dussel consideradas acima vendo brevemente seu projeto de superação da modernidade e de seu progressismo sacrificial. Para tanto, explicitaremos os conceitos de *libertação* e *transmodernidade*, buscando articulá-los a algumas das linhas de preocupação que vêm sendo desenvolvidas neste trabalho.

Iniciando pelo conceito de *libertação*, deve-se ter em mente a condição de que se está a libertar, isto é, a totalização do ser europeu fazendo com que o outro dominado no colonialismo apareça como negação do ser totalizado – e assim, na fenomenologia do dominador, seja visto como infiel, ignorante, subdesenvolvido, mau. A prática contra a dominação deve ser assim uma prática contra aquela totalização do ser dominador que produz ao outro fixado no próprio ordenamento. Desse modo, para Dussel, “a libertação é a práxis que subverte a ordem fenomenológica e a perfura em direção a uma transcendência metafísica que é a crítica total ao estabelecido, fixado, normalizado, cristalizado, morto” (1996, p. 76)³⁸. Essa subversão, no entanto, seria insuficiente, para Dussel, se fosse unicamente a pura negação daquela negação da alteridade que o sistema dominador instituiu, sendo necessária ainda a “afirmação expansiva do que no oprimido é exterioridade” (1996, p. 80). Essa afirmação da exterioridade do oprimido deve voltar-se à história anterior e exterior à dominação, isto é, ao que precedeu a dominação colonialista e ao que resiste a ela. Além disso, num sentido bastante materialista, a libertação parte de uma formação social histórica se dirigindo ao outro oprimido como um trabalho em seu favor, tendo fundamentalmente

³⁸ A tradição semita é para Dussel paradigmática na produção de referências para esse tipo de pensamento. A crítica de Jesus Cristo à Lei judaica (e romana) divinizada e o anúncio de uma ordem outra futura de justiça ao pobre poderia se ver como protótipo dessa concepção de prática libertadora. Por essa razão é adequado entender a práxis de libertação como uma práxis messiânica. Cabe salientar, no entanto, que Dussel se posiciona contra a “divinização” de toda ordem, inclusive daquela futura que os oprimidos de um sistema eventualmente consigam realizar com sua libertação. Com relação a isso, ver, por exemplo, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual* (DUSSEL, 2012b).

dimensão econômica e técnica. Em síntese, a libertação, como alvo histórico do tipo de ação política ensejada por Dussel, “é a procriação mesma da nova ordem, de sua estrutura inédita, ao mesmo tempo que das funções e entes que a compõem” (DUSSEL, 1996, p. 82). A *filosofia da libertação* é, assim, produção de um saber teórico articulado a essa ruptura criadora com a ordem estabelecida, onde a própria práxis libertadora seria o tribunal no qual se julga esse discurso (cf. DUSSEL, 2015).

A libertação, como paradigma de ação, vincula-se à superação do projeto da razão moderna. Para Dussel, como vimos, o projeto moderno/colonial definiu-se como emancipação racional internamente à Europa e como sacrifício supostamente civilizatório das outras culturas – especialmente nas colônias da Europa moderna. Conforme Dussel (1994, p. 177), o reconhecimento da injustiça da prática sacrificial do colonialismo implica em reconhecer limitações da razão emancipadora moderna como projeto mundial, limitações tais como o eurocentrismo e a falácia desenvolvimentista. Transcende-se assim a razão moderna como razão libertadora daquele ser totalizado no reconhecimento da violência irracional ao outro que se produziu (e se produz) no processo histórico moderno.

Ao projeto mundial de libertação, onde a alteridade co-essencial à modernidade também se realiza, Dussel dá o nome de *Transmodernidade*. No entanto, tal superação da modernidade não é, para Dussel, um projeto anti-moderno, e deve assim incluir ao caráter emancipador da modernidade negando sua mítica justificação da violência ao outro.

O sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, no artigo *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales*, vê a transmodernidade de Dussel como um projeto utópico, cosmopolita num sentido crítico, de superação da versão eurocêntrica da modernidade, sendo o “caminho para completar o projeto de descolonização inconcluso e incompleto no século XX” (GROSFOGUEL, 2006, p. 40). Contra uma modernidade centrada na Europa, para Grosfoguel, Dussel defenderia “uma multiplicidade de respostas críticas descoloniais à modernidade eurocentrada desde as culturas subalternas” (2006, p. 40) o que seria equivalente a uma “diversalidade como projeto universal” (MIGNOLO apud GROSFOGUEL, 2006, p. 40). Ao tomar a noção de transmodernidade de Dussel como um conceito importante para a descolonização das concepções e da luta anticapitalista, Grosfoguel não pretende veicular “uma defesa da ‘política da identidade’” (2006, p. 42). No lugar disso, o autor reconhece a importância de políticas de identidade em certos contextos ao tempo que adverte que “sua defesa não é tão subversiva como poderia parecer à primeira vista”, pois “atende às metas de um só grupo e demanda igualdade dentro do sistema no lugar de desenvolver uma luta radical anticapitalista contra o sistema” (GROSFOGUEL, 2006, p.

42).

Como na estratégia argumentativa de Grosfoguel, não encontro nas posições de Dussel quanto a políticas identitárias uma necessária e completa vinculação de seu projeto a elas, ainda que Dussel pareça valorizar mais o potencial crítico e transformador de algumas dessas políticas que Grosfoguel. Que políticas identitárias (indígenas, negras, proletárias, feministas etc.) visem e promovam importantes aspectos de libertação com relação à modernidade/colonialidade não deve, a meu ver, fazer com que o projeto mundial de libertação postulado por Dussel seja encarado como um projeto político de propriedade de identidades subalternas contra a modernidade. Se fosse assim, o projeto transmoderno não seria proposto como co-realização de modernidade e sua alteridade negada e pareceria uma mera repetição invertida do projeto moderno, não sendo superação da modernidade em nenhum sentido. Desse modo, apesar da crítica à modernidade de Dussel valer-se fortemente da consideração de identidades produzidas como subalternas pelo colonialismo moderno europeu e das lutas que se levem a frente a propósito dessas identidades, a questão crítica fundamental a apreender aí me parece ser antes postular a superação da condição de desenvolvimento de identidades subalternas afirmando o projeto de co-realização de distintas formas de vida humana do que a promoção dessas identidades subalternas contra uma também substancializada identidade eurocêntrica e moderna dominadora.

Neste trabalho nos interessa de modo especial pensar o que as concepções de libertação e transmodernidade teriam a oferecer contra a indesejada concepção progressista da história que acomoda a violência como um meio necessário e justificado da realização de fins morais e políticos. Penso que a afirmação da história anterior e exterior à dominação moderna/colonial que compõe a prática libertadora na produção teórica de Dussel implica num tensionamento de passado, presente e futuro, num colocar a hegemonia eurocêntrica mundial em questão como horizonte temporal universal. Em outras palavras, por sua crítica ao eurocentrismo e à falácia desenvolvimentista, Dussel nega que o progresso moderno seja progresso humano mundial. Dussel revela como eventuais progressos da modernidade/colonialidade foram, são e serão às outras culturas frustração de seu desenvolvimento e até de sua mera existência.

A frustração de todo progresso do processo histórico dos outros se imiscui já na perspectiva histórica moderna, no encobrimento que submete aos outros. Em *1492* – depois de considerar criticamente as figuras da modernidade desde Colombo na primeira parte, e depois de considerar o mito da modernidade em Sepúlveda e sua crítica por Las Casas, ainda na segunda parte do trabalho – Dussel (1996, p. 83-105) faz aparecer por fontes do discurso

científico moderno (arqueologia, etnografia etc.) a humanização indígena do continente americano anterior ao “descobrimento”. Essa reconstrução histórica feita por Dussel segue os caminhos das migrações que povoaram há dezenas de milhares de anos a América, bem como os caminhos da revolução neolítica, ambos do oeste (Ásia) para o leste (América). Com isso, ele pretende corrigir ainda com o discurso científico moderno a distorção do eurocentrismo de a América aparecer na história mundial com a viagem de Colombo. Essa inversão do sentido geográfico da história hegeliana pretende ser inclusiva da África, da Ásia e da América, tomando-os todos como “consistente progresso da humanidade” (1996, p. 93). Nesse sentido, Dussel apreende a revolução neolítica desde a Mesopotâmia e o Egito negro até Astecas e Incas como constituindo mundos racionais com base em mitos bastante elaborados, onde já “os mitos supõem uma racionalidade de alto grau de criticidade, supõem já uma certa ‘ilustração (*Aufklärung*)’” (DUSSEL, 1994, p. 89). Além disso, Dussel (1994, p. 88) toma ainda a transição para um nível mais alto de criticidade representada pelo conceito de *tempo eixo* (de Jaspers) como culminação da revolução neolítica-urbana mundial, incluindo nesse grau de criticidade que superaria o dos mitos os *tlamatime* mexicanos e os *amautas* do império Inca³⁹.

A libertação do eurocentrismo na escrita da história afirma, assim, uma exterioridade que ficou desconsiderada na história mundial: a humanização do continente “americano” prévia à conquista. Para Dussel, com essa perspectiva se revela a conquista num plano de avaliação ética, onde essa segunda ocupação “foi ‘dominação *de culturas*’ já estabelecidas” (1994, p. 95). Na terceira parte de *1492*, Dussel (1994, p. 107) toma a perspectiva dessas culturas conquistadas do que foi o processo histórico instaurado pela modernidade. A hermenêutica histórica de Dussel passa, então, a considerar casos de como ameríndios apreenderam a conquista e a colonização, especialmente desde o mundo dos astecas. Como no caso da perspectiva europeia, Dussel elabora a análise através de diferentes figuras. São elas: *Parusia dos deuses*, *invasão*, *resistência*, *fim do mundo* e o *Sexto Sol*. Os vencidos recobram por essa análise um desconsiderado mundo estruturado por crenças, cotidiano e tradições, sendo nesse mundo onde surgem para os índios abruptamente os europeus. De forma análoga aos europeus, os índios foram elaborando com o que dispunham de suas culturas tentativas sucessivas de interpretação dos eventos e de ação histórica estratégica. A altamente

³⁹ Dussel (1994) os inclui junto a Confúcio e Lao Tsé na China, aos Upanishads da Índia, a Buda no Nepal, a Zarathustra no Irã, aos primeiros grandes profetas de Israel (Elias e Isaías) e aos primeiros filósofos pré-socráticos na Grécia. Considerando trabalho mais recente, é de se supor que Dussel (2009, p. 54-5) passou a incluir também ao pensamento produzido no Egito antigo explicitamente entre essas tradições filosóficas originárias.

desenvolvida tradição com que Montezuma tentou interpretar e agir durante a campanha de Cortez não foi eficiente em impedir a derrota ao final, mas, seguindo a hermenêutica de Dussel (1994, p. 119-26), de modo algum isso pode ser signo de ausência de desenvolvimento histórico e de racionalidade na conduta do imperador asteca⁴⁰. De um modo geral, entendo por meio da análise dos casos considerados por Dussel que a derrota militar e a dominação política e econômica posterior só podem ser interpretadas como rudeza, imaturidade, como carência de progresso, na conquista dos povos que habitavam o continente, na desconsideração que se deu e segue se dando daquelas formas de vida distintas daquela do vencedor.

Ao longo de todo este trabalho a temática do progresso foi referida ao colonialismo em seu impacto na produção de pensamento filosófico e no desenvolvimento técnico, entre outros temas. O projeto de libertação, como afirmação da exterioridade num construir perspectiva da história que inclua o anterior e o que resiste à dominação moderna europeia, atinge esses dois âmbitos. Entre outros elementos da produção de Dussel que aborda o colonialismo no seu impacto na produção de pensamento filosófico, saliento que o filósofo produziu imensa bibliografia voltada à história do pensamento filosófico latino-americano, debateu com Zea e com Salazar Bondy sobre as características e condições de um fazer filosofia na região e inclui no seu pensar a modernidade em *1492* (1994, p. 139-44) a análise do discurso dos *tlamatinime* durante um colóquio com os primeiros frades franciscanos que chegaram ao México, pouco depois da vitória de Cortez. Este tema não será abordado com profundidade aqui, pois exigiria pelo menos dobrar este já demasiado longo capítulo, de modo que nos contentamos em apenas indicar alguns elementos que se vejam vinculados mais fortemente com o que já desenvolvemos acima.

O desenvolvimento histórico das tradições de pensamento ameríndias foi, para Dussel, terrivelmente abalado pela conquista, de modo que ele afirma que “na América Latina o processo da conquista espanhola destruiu todos os recursos teóricos das grandes culturas ameríndias” (2009, p. 52). Se há progresso do pensamento europeu na modernidade este é, assim, codeterminado pelo tornar ruína outras tradições de pensamento. A formação eurocêntrica com que seguem sendo formados os filósofos profissionais nas universidades brasileiras dificilmente sensibilize adequadamente para apreender essa destruição como o empobrecimento brutal que foi e é – apesar de certamente todos lamentarmos pela destruição da famosa biblioteca de Alexandria. Porém, considerando, por exemplo, o debate atual em

⁴⁰ Quanto a Montezuma, se vê Dussel bastante distante da perspectiva, outras vezes próxima, de Todorov (2003).

torno da temática do bem viver (*sumak kawsay*), pode ser que perceber a resistência de cinco séculos dos povos originários do continente ande junto com a necessidade de afirmar que a conquista não conseguiu destruir completamente esses recursos teóricos e as culturas ameríndias os tenham, com enorme valentia⁴¹, preservado e desenvolvido em alguma medida. Uma filosofia que não fosse mera reprodução da hegemonia do pensamento dos vencedores nos terrenos militar e econômico deveria estar interessada no conhecimento o mais aprofundado que for possível das tradições de pensamento ameríndias, bem como as demais que vem ficando eclipsadas sob o brilho da *cultura ocidental*. Nesse sentido, contrapondo às diretrizes (várias vezes mencionadas neste trabalho) para o ensino de filosofia na USP estabelecidas por Jean Maugué, apresento com a citação a seguir uma proposta de estruturação de currículo de formação em filosofia que culmina a concepção de Dussel com relação à mesma:

(...) no primeiro semestre da história da filosofia (...) se deveria iniciar com o estudo dos “primeiros grandes filósofos da humanidade”, onde seriam expostos as filósofas e filósofos que produziram as categorias originárias filosóficas no Egito (africano), na Mesopotâmia (incluindo os profetas de Israel), na Grécia, na Índia, na China, na América Central e entre os Incas. (...) E assim sucessivamente. Uma nova geração pensaria filosoficamente desde um horizonte mundial. O mesmo deveria acontecer nos cursos de ética, política, ontologia, e até nos de lógica (...). (...) Por outro lado, os filósofos deveriam se perguntar se em outras tradições filosóficas (não só europeias ou norte-americanas) foram tratadas questões ignoradas pela própria tradição, ainda que tenham sido expostas em estilos diferentes, com enfoques distintos, e onde possam ser descobertos novos desenvolvimentos, dadas as condições particulares do entorno geopolítico dessas filosofias. (DUSSEL, 2009, p. 54-5).

A libertação da totalização ontológica moderna subverte também o que se chama de progresso quando resultado de desenvolvimento técnico. Apontamos acima a existência desconsiderada – visto que os índios têm sido tomados como desprovidos de desenvolvimento técnico (rudes) – de importante aporte indígena que enriqueceu a cultura dominadora. Esse aporte favoreceu o empreendimento moderno colonial numa série de arranjos produtivos e artefatos desenvolvidos historicamente antes da invasão (caminhos e estradas já existentes na América, plantas identificadas, melhoradas e cultivadas que passaram a ser cultivadas em todo o mundo, nomenclaturas geográficas etc.). Por outro lado, o que o europeu trouxe à cultura material do continente que colonizava se deu no contexto de reorientação das atividades econômicas locais em benefício dos colonizadores, de modo que a introdução de instrumentos de metal, cultivo de plantas exóticas (como a cana-de-açúcar), sistemas

⁴¹ Por oposição, será uma enorme covardia convocar missionários franceses para nos esclarecer?

monetários ou o uso da roda, entre outros artefatos, se fez produzindo miséria dos indígenas e ruína de seus esquemas produtivos. Em outras palavras, os instrumentos produtivos introduzidos pela colonização vem compor uma condição política de dominação e não fazer “progredir a humanidade” na América. Desse modo, o aporte europeu à cultura material do território que se tornava colônia não está inserido, pelo menos num primeiro momento, como enriquecimento funcional do mundo indígena – contrariamente àquele aporte de direção contrária –, mas como conjunto de entes introduzidos para aprimoramento da exploração dos índios.

Enquanto a concepção racial dos índios faz sumir o aporte que trouxeram ao desenvolvimento moderno, o aporte moderno à futura cultura material do continente americano é primeiramente progresso da relação de exploração colonial. Por vigência de uma concepção de desenvolvimento (a falácia desenvolvimentista vista acima) que supõe a coincidência obrigatória com o caminho de modernização europeia como desenvolvimento humano universal, se admite a introdução de instrumentos e técnicas europeias na América como progresso em geral. Fora desse eurocêntrico horizonte unívoco de desenvolvimento técnico “se encontra todo um âmbito que é julgado pela totalidade opressora como inculto, miserável, não desenvolvido formal e funcionalmente [no diseñado]” (DUSSEL, 1996, p. 160). Liberar esse âmbito é afirmar a antecendência, a resistência e projetar futuros da exterioridade produtiva, o que passa necessariamente pela questão crucial dos critérios que orientem a recepção, a preservação e o desenvolvimento de arranjos técnicos. Pensemos alguns casos concretos.

As imagens que os navegadores estabeleceram pelos descobrimentos das terras em que habitavam os indígenas sugerem ainda hoje ao senso (eurocêntrico) comum uma natureza intocada, uma paisagem sem história, como se o mundo indígena não fosse estruturado pela ação humana. Como no que se chama hoje Brasil não houve civilizações que deixaram arquitetura em pedra – como fizeram as andinas e centro-americanas – essa imagem parece valer ainda mais para suas terras. O jornalista e literato Euclides da Cunha viajou ao Acre no começo do século XX e reforçou essa concepção da paisagem como natureza virgem, chegando a afirmar em *À margem da história*, quanto ao que era o espaço de vida de numerosas etnias há milhares de anos, que “o homem, ali, é ainda um intruso impertinente” (CUNHA, 2006, p. 18). Para Euclides da Cunha (2006, p. 21-6), a paisagem, apesar de imponente, era imatura tanto do ponto de vista geológico como do estético, tendo nos rios uma dinâmica destrutiva, vacilante, que repercute em vilarejos que se deslocam à medida que aqueles modificam suas margens. A edificação da “civilização” nessa natureza indômita é,

assim, difícil e não teria ainda acontecido. Numa errância adaptativa, signo de uma vida inculta, a Amazônia é, para ele, uma terra sem história:

Os cenários, invariáveis no espaço, transmudam-se no tempo. Diante do homem errante, a natureza é estável; e aos olhos do homem sedentário que planeie submetê-la à estabilidade das culturas, aparece espantosamente revolta e volúvel, surpreendendo-o, assaltando-o por vezes, quase sempre afugentando-o e espavorindo-o. A adaptação exercita-se pelo nomadismo. Daí, em grande parte, a paralisia completa das gentes que ali vagam, há três séculos, numa agitação tumultuária e estéril. (CUNHA, 2006, p. 28)

Estudos arqueológicos e etnográficos recentes sugerem uma compreensão profundamente distinta da paisagem amazônica (e, retrospectivamente, do continente antes da chegada dos invasores europeus) apreendida como natureza virgem e terra sem história. Segundo o arqueólogo Eduardo Goés Neves, a mata amazônica não é uma enorme e homogênea paisagem natural:

Estudos de manejo de recursos naturais pelas populações indígenas mostram que o transplante de mudas da floresta para áreas de fácil acesso é ainda uma prática comum entre diferentes grupos indígenas da Amazônia (Posey, 1986) como, por exemplo, os Kaiapó do Pará, que criam "ilhas" de recursos com plantas úteis em meio ao cerrado (Posey, 1986). Esses estudos mostram também que existe um gradiente sutil, e difícil de ser percebido pelo observador leigo, entre os domínios da sociedade — o espaço da comunidade — e da natureza, a floresta e as plantas e animais que nela vivem. É dentro desse gradiente, que inclui roças novas, roças antigas, roças abandonadas, os cursos d'água, a floresta e suas trilhas, que os recursos naturais são manejados. As roças abandonadas são um bom exemplo: embora não produzam mais mandioca, elas têm árvores frutíferas que atraem animais como paca, cutia, veados, funcionando portanto como campos de caça. Algumas dessas árvores — pupunheiras, bacabas, umaris, babaçu continuam frutificando mesmo depois do abandono das aldeias e na Amazônia funcionam com indicadores de sítios arqueológicos (Miller, 1992b). O antropólogo William Balée sugeriu que cerca de 10% das matas de terra firme da Amazônia seriam florestas antropogênicas, isto é, resultados diretos ou indiretos da ação humana (Balée, 1993). Há também as "terras pretas de índio", ou "antrossolos": solos muito férteis resultantes do manejo humano, com coloração escura e alto teor de fósforo e bastante valorizados pelas atuais populações nativas da Amazônia para a abertura de novas roças. Essas evidências arqueológicas e etnográficas sugerem que parte do que conhecemos como natureza selvagem na Amazônia pode provavelmente ser o produto de milhares de anos de manejo de recursos naturais por parte das populações indígenas da região. A paisagem amazônica — e por que não a de outras regiões do país? — seria assim patrimônio histórico além de patrimônio ecológico. (NEVES, 1995, p. 183-4)

Julgando pelo relato do esclarecido jornalista Euclides da Cunha, é de se supor que até pelo menos o começo do século XX deva ter sido improvável ser reconhecido o sutil ordenamento técnico dos recursos da floresta pelos olhos que só viam desenvolvimento humano nas civilizações urbanas – senão talvez pelos próprios indígenas. A despeito dessa

falta de reconhecimento, a modificação indígena da floresta e a domesticação de diversas plantas, como já mencionado, foi para a colonização do território brasileiro algo análogo às pedras do Templo Maior asteca para a construção da catedral do México. Assim como as pedras astecas foram retiradas de seu significado histórico sendo subsumidas à cultura dos vencedores como mero material de suas obras, a história indígena que cultivou diversas plantas, constitui a floresta em habitat humanizado etc, a história ancestral dos indígenas se integra como material sem significado à expansão do homem branco, ou nem isso. Nesse sentido, ainda hoje, a Amazônia só é “fronteira agrícola”, zona de expansão de atividade econômica capitalista com base na terra como mero suporte explorável, desprezando a atividade indígena de milênios de mobilização dos recursos naturais da região como possível paradigma de vida futura. Fazendo um giro análogo ao de Dussel, vê-se que a fronteira que precisa ser transposta – que é também uma relativa à agricultura entre outras dimensões – é a de uma mentalidade que só enxerga ação histórica relevante no avanço do capitalismo do leste para o oeste. Tal fronteira, se transposta, pode corresponder à abertura, desde experiências indígenas, a modos de participar nos ecossistemas do planeta mais sustentáveis que o característico do capitalismo eurocêntrico. A floresta humanizada, paisagem natural e histórica, liberta-se de ser o *não espaço da vida civilizada moderna* para revelar-se *espaço de vidas humanas distintas*.

Neste ponto, passamos a considerar um segundo momento chave para uma perspectiva de libertação técnica: a resistência. Agora, os alimentos, os caminhos, o aproveitamento da floresta, não favoreceram só a expansão portuguesa, mas também formas de resistência, incluindo o estabelecimento dos quilombos. Desse modo, em contraposição à política colonial, a resistência também deu (e dá) sentido ao uso de artefatos e esquemas produtivos de proveniência indígena, europeia, africana. Por meio da resistência os colonizados e escravizados tornaram e seguem tornando aspectos e objetos resultados do desenvolvimento técnico dos dominadores aporte às suas ações históricas. O alfabeto, cavalos, rifles, computadores ou instituições políticas modernas se tornaram pela ação dos índios e negros meios de sua resistência.

Quando estive em junho de 2014 entre os quilombolas Kalunga, do norte de Goiás, me foi apresentada uma associação por um guia local, o Toninho, entre a semente de feijão cuja variedade só existia lá e a liberdade dos que a cultivavam há gerações:



Figura 3 – Feijão Amarelinho – Foto de Tomás Bueno – 2014

Aquela variedade cultivada há gerações invoca memória política da fuga da escravidão. Trata-se de um artefato cuja existência está entrelaçada à fuga e à resistência – o que é dizer que a fuga e a resistência estão codeterminados por essa mediação com a natureza. A técnica tradicional da produção de sementes crioulas, que estabelece produção descentrada e de longa duração de variedades de plantas adaptadas localmente, articula-se a uma longa história de políticas e economias de resistência daquele grupo quilombola. Além dessa produção de sementes, os Kalunga utilizam de técnica de manejo do solo, a roça de toco, que consiste no uso itinerante de aberturas na mata para cultivo num período de poucos anos, onde a recuperação da mata é recuperação do solo para uso futuro, técnica de proveniência indígena em larga utilização até hoje entre pequenos agricultores. Trata-se, por excelência, do desenvolvimento técnico contrário ao que culmina numa agricultura de uso intensivo e ininterrupto dos recursos naturais, baseado em variedades fortemente homogêneas de culturas agrícolas e no uso de adubos produzidos e transportados de várias partes do mundo, culminando no cultivo fortemente expansionista daquelas variedades transgênicas patenteadas por corporações de insumos agrícolas.

Dussel, com certo exagero, considerou em *Filosofía de la liberación* (1996, p. 160-1) que dependia dos âmbitos de exterioridade que houvesse novidade tecnológica no século XXI. Nesse sentido, o enriquecimento de técnicas populares tradicionais seria fundamental para o desenvolvimento tecnológico no futuro. Independentemente de parecer exagerado condicionar a existência de inovação tecnológica futura à afirmação de exterioridade, o caso é que a perspectiva histórica de libertação, sendo ruptura com a temporalidade do colonialismo, deve implicar também na afirmação da possibilidade – e mesmo do interesse – de desenvolvimento técnico projetando-se para o futuro do fazer outro que o moderno europeu⁴².

Como vimos acima na citação do arqueólogo Eduardo Goés Neves (1995), a vida indígena na região amazônica levou a ocorrência de solos muito férteis, as “terras pretas de índios”. Esses vestígios muito antigos da presença humana naqueles locais vêm despertando grande interesse científico, sendo esse interesse canalizado para desenvolvimento técnico agrônômico, como podemos ver a seguir:

As qualidades das terras pretas de índios levaram pesquisadores, no Brasil e no exterior, a estudar a produção de um fertilizante orgânico condicionador de solo que imite suas características. O produto obtido a partir dessas pesquisas é chamado de biocarvão (*biochar*, em inglês). (...) O biocarvão permite harmonizar a produção de energia e de alimentos com o aumento da fertilidade do solo e o sequestro de carbono. Essas características fazem dessa tecnologia uma das poucas hoje disponíveis com potencial para responder à convergência de questões com as quais o mundo se defronta nesse início de século: degradação dos solos, escassez de alimentos e fertilizantes, competição por biomassa e escalada das emissões de gases do efeito estufa. Talvez estejamos próximos de uma segunda revolução verde, baseada no aprimoramento de técnicas antigas, herdadas das populações pré-colombianas, que permitirão um reaproveitamento sem precedentes de resíduos e uma produção agrícola “tropicalizada” e ambientalmente menos danosa. (MANGRICH et al, 2011, p. 50-2).

O biocarvão é um inédito produto técnico que pretende combater a degradação dos solos favorecendo a produção agrícola, aproveitando resíduos orgânicos de diversas proveniências (lixo doméstico, resíduos industriais) e fixando carbono no solo que poderia estar sendo liberado na atmosfera. Essa técnica cuja difusão parece ter grande importância do presente para o futuro da humanidade é um aprimoramento do que fizeram os índios com os solos de locais que habitaram, talvez não deliberadamente, mas certamente por ação de suas formas de vida – o que não se verificou acontecer em nenhuma parte pela ação de formas de vida modernas. Em artigo de pesquisadores da Embrapa sobre o assunto, diz-se que “temos quase que um compromisso moral com o desenvolvimento da tecnologia do biocarvão. É uma

⁴² Cabe salientar que essa perspectiva de desenvolvimento técnico é frontalmente contrária àquela que denunciavam de Benjamin com relação à história da Rússia como encontro da técnica moderna com formas de vida primitivas.

consequência da tecnologia usada por nossos ancestrais pré-colombianos” (REZENDE et al, 2011, p. 432).

A liberação técnica que representa desenvolver uma tecnologia a partir de formas de vida colonizadas aparece a alguns cientistas envolvidos, assim, como um ato de engajamento, como um compromisso com seus ancestrais ofendidos. Com isso, voltamos propriamente à discussão da libertação como ato político, com o que encerraremos este capítulo. De certo modo, já se via essa dimensão política como horizonte mesmo de libertação de pensamento ou libertação técnica. O sentido de produção de pensamento ou técnica em libertação supõe um horizonte geral de libertação da totalização colonialista, uma transformação da relação humana que determinou colonização do pensamento e da técnica.

A totalização moderna estabeleceu um mundo globalizado onde a realização europeia andou junto com a destruição de outras culturas. Transmodernidade é, assim, um projeto mundial de libertar-se desse ditame do tempo moderno de realização unilateral de uma cultura que se supõe como superior. O progresso que desde Sepúlveda até Hegel legitimou a violência ao outro constituiu a modernidade como processo histórico sacrificial. A racionalidade moderna, no sentido do solipsismo cartesiano, colocou em marcha esse processo como monólogo, e como já vimos em Benjamin, ainda o desenvolvimento técnico como ampliação da dominação da natureza não deve ser encarado como uma conquista humana em geral, mas serve a propósitos políticos de dominação. O diálogo que ficou interrompido entre os *tlamatime* e os primeiros frades franciscanos que chegaram ao México (cf. DUSSEL, 1994, p. 144) é paradigmático de que a evangelização, a modernização, a industrialização do outro desconsideraram o que ele tinha a dizer a respeito, ou seja, desconsiderou-se sua apreensão de como o outro se situava diante do processo histórico que se instaurava. As lutas descoloniais do século XX procuraram afirmar politicamente os que vieram sendo, na modernidade, no melhor dos casos, objetos de políticas de desenvolvimento, quando não simplesmente tratados como obstáculos ao desenvolvimento. Para revolucionários como os do Exército Zapatista de Liberação Nacional, o outro mundo que se busca construir como alternativa ao capitalismo globalizado não é o próprio projeto como nova totalidade, mas um mundo em que caibam vários mundos. Não se trata de combater, então, um projeto monológico com outro também monológico, mas com a busca de um mundo plural. Para isso, esse grupo articula solidariedade internacional e democracia direta de conselhos, vincula resistências entre imaginário maia e categorias marxistas, distribui visibilidade na internet e guerrilheiros escondidos na selva. Um caminho em que memória e tecnologia se encontram como orientação e como meio de lutas que não tem a frente um traçado já dogmaticamente previsto,

já solitariamente decidido, mas que sempre se faz perguntando. Transmodernidade é assim uma utopia de desenvolvimento histórico que subverta a ordem moderna onde se constituem vencidos a que é negada participação e realização na determinação política do rumo da vida humana comum – projeto de libertação onde a violência expansionista moderna não está justificada em impor caminhos para o que supõe ser o bem de todos.

CONCLUSÕES

Neste trabalho detectamos exercício de violência em processos históricos como a classificação, a instrumentalização, a evangelização, a formação acadêmica e a inclusão no desenvolvimento técnico de alteridades pela modernidade. Na apreensão que a perspectiva progressista eurocêntrica fez desses processos muitas vezes nem parece que houve violência e, quando essa ficou em evidência, foi justificada como destinada ao bem do violentado. Essas diferentes formulações coincidiam em justificar violências em nome de futuros resultados do desenvolvimento histórico. Ora, tais concepções históricas orientadas beneficentemente foram comuns no iluminismo e no marxismo, tendo elas impactado a realidade latino-americana até nossos dias. Apesar disso, os elementos históricos coloniais que tratamos ao longo deste trabalho são ainda inabituais nos debates e estudos filosóficos universitários no Brasil – sendo especialmente incomuns se tomados como motivo (e não mero exemplo) de reflexão.

Buscamos estabelecer uma relação com aspectos da obra de Benjamin que levasse em conta a violência inserida em perspectivas progressistas da história colonial latino-americana, reelaborando suas críticas às enganosas e paralisantes esperanças no desenvolvimento da história – fortemente determinada por um “automático” e “em si benéfico” crescimento das forças produtivas. Sua teoria do conhecimento histórico crítica à concepção que resultou na ideologia do progresso se viu, então, para nós, como tendo a oferecer na reflexão de tópicos bastante importantes para o pensamento latino-americano, como o “descobrimento”, a emancipação indígena, a politização de continuidades e descontinuidades históricas etc. No entanto, sustentando a preocupação com a violência progressista no âmbito colonial, vimos que a teoria crítica de Benjamin não dá mostras de ter qualquer concepção mais elaborada quanto ao que acontece no pensar a história desde localizações distintas no mundo moderno, o que se mostra especialmente no escrito sobre Moscou, onde ele assume a geopolítica dos vencedores modernos coloniais ao tomar a Europa ocidental como superior e as outras culturas como primitivas. A atualização que apresentamos de Benjamin, assim, supera uma rasa interpretação de “inspiração indígena” de Michael Löwy, denunciando um indisfarçável eurocentrismo na filosofia do tão admirado pensador berlinense. Fazer isso só foi possível por não termos assumido um trabalho de “leitura interna” de Benjamin, mas por termos buscado relacionar textos benjaminianos com o que eles não tinham por referência sem que esses novos elementos fossem dispostos funcionalmente (como meros exemplos) a uma apreensão de suas ideias cujo teor estivesse decidido antes desse procedimento.

Ao passar a considerar a obra de Dussel na discussão crítica do progresso ganhamos justamente naquele terreno no qual a crítica de Benjamin fraqueja, posto que o filósofo argentino faz da consideração geopolítica da história um vigoroso movimento intelectual de mobilização do passado, do presente e do futuro. Muito da contribuição deste trabalho à crítica da perspectiva progressista moderna sacrificial se dá por travar contato com a contínua atenção geopolítica do pensamento de Dussel. Nesse sentido, parece fortemente recomendável aos que se dedicam a pensar o progresso com referência ao trabalho de Benjamin passar a ter Dussel como uma importante referência dessa temática. Indo mais além, parece válido supor que a abrangente produção com referência nas obras do grupo de pensadores denominado Teoria Crítica (de que fez parte Benjamin, com Horkheimer, Adorno etc.) seria fortemente enriquecido estabelecendo relações com o grupo de intelectuais que produzem o pensamento descolonial (de que faz parte Dussel, com Mignolo, Quijano, Castro-Gómez, entre outros).

Ao longo de todo este texto insistimos em algumas temáticas que apareceram já em *Cenários* e foram sendo desdobradas por ocasião do tratamento de Benjamin e Dussel. Esses temas, o leitor deve ter notado, não foram meros exemplos, mas eram aquilo a propósito de quê se interpretou aqueles filósofos. O firme propósito de pensar essas questões fez continuamente este trabalho ultrapassar o que lhe era exigido como dissertação de mestrado, deixar de ser só apresentação argumentada de resultados de um estudo fundado em base bibliográfica sobre progresso e violência entre Benjamin e Dussel. Ater-se somente aos textos de Benjamin e Dussel teria sido negar-se de pensar para além de seus textos, teria sido submeter-se a uma atividade de formação que constringe em sempre só interpretar. Desse modo, o tenso e por vezes tortuoso caminhar deste escrito rompe seguidas vezes em afirmações insurgentes: *Penso, logo me desaparecem. O que fica fora de disputa nessa política diminuta é a constituição efetiva de referências de desenvolvimento. Se é o caso de ter aversão às teses de Sepúlveda, então é o caso de ter aversão ao que nos tornamos. O aluno feito submisso funcionário de miudezas exegéticas é ruína de uma alteridade pensante. Admirar excessivamente os clássicos da filosofia é uma irresponsabilidade. Parece que ao irem os europeus empolgadamente, sob o patrocínio de Rousseau, conhecer os homens de outras partes do mundo vão conhecer só natureza e obras de acasos dispostos em longo tempo da história de um animal particular. A cultura do outro é assim instrumentalizada como se não fosse cultura e o espírito moderno vê, então, os nativos como primitivos que declinam à sombra de sua própria atividade. A formação eurocêntrica dificilmente sensibilize adequadamente para apreender essa destruição dos recursos teóricos das culturas ameríndias como o empobrecimento brutal que é – apesar de certamente todos lamentarmos*

a destruição da famosa biblioteca de Alexandria. A história ancestral dos indígenas se integra como material sem significado à expansão do homem branco, ou nem isso. Para além da mais *bem comportada* contribuição deste escrito à discussão do conceito de progresso entre correntes de pensamento, é por construir afirmações como essas acima, dirigidas criticamente contra a acomodação da violência como meio legítimo do processo histórico moderno/colonial, que importa ter feito este trabalho. Sem fazer isso o trabalho poderia ficar numa mais ou menos inócua atividade de propor “leituras”, e é preciso fazer mais do que ler! Ou se ficará repetindo indefinidamente o depender inteiramente dos que escrevem filosofia.

Se trabalhos em filosofia no Brasil tem que ser formulados como “O conceito de X em Y”, como foi o projeto que se materializou nesta dissertação, cujo título é uma aplicação (agora) irônica da fórmula captada por Gonçalo Armijos Palácios, então que aprendamos a fazer, entre outras coisas, subversões dessa formatação subserviente do pensar que passem por *conforme a norma*. Este trabalho é tanto melhor quanto mais estranhamente conforme a norma for, porque pretende ser contra a norma desde dentro dela. Se é adequada a análise das missões francesas desenvolvida acima, então essa é uma consequência prática necessária. Certamente, para ouvidos atentos, sussurros e gemidos povoam muitos “trabalhos acadêmicos” aceitos como em conformidade. Aumentar o volume das vozes fora do tom e os ouvidos capazes de escutar o que não cabe na escala maior de filósofos canônicos é uma necessidade para uma filosofia no Brasil que não quer envelhecer e morrer só leitora de filosofia feita nos centros hegemônicos. É também por defender e buscar implementar uma superação da colonialidade intelectual presente na academia brasileira que foi importante escrever este trabalho.

Ao tratar criticamente da perspectiva progressista voltando nossa atenção para formas de violência vinculadas ao desenvolvimento moderno tive de deixar uma série de linhas que a ela se relacionam pouco consideradas, até algumas que se mencionaram no percurso desta dissertação. No que segue indicarei brevemente algumas ideias complementares quanto ao uso da noção de desenvolvimento técnico para pensar a realidade indígena desde antes da invasão, apresentarei ideias para uma contraposição crítica a Dussel com motivos benjaminianos e, a partir daí, indicação de uma temática que possivelmente Dussel não aceitasse sequer que fosse expressa desse modo: libertação e violência. Essas temáticas estão aqui colocadas apenas como indicação de possíveis futuros trabalhos, uma vez que demandam elaboração cuidadosa que não pôde ser efetuada neste escrito.

Ao falar de desenvolvimento técnico dos habitantes originários do continente não quero endossar a posição de que algo como o processo histórico produtivo europeu tenha que

haver entre os índios, como se desenvolvimento técnico fosse algo que há ou que falte – é inaceitável que *desenvolvimento* se torne uma categoria normativa. Porém, parece importante ainda contrapor ao discurso colonialista do desenvolvimento que o uso dessa categoria segundo parâmetros originalmente europeus não possa implicar falar em falta de desenvolvimento em outras culturas. Esse movimento não substitui um mais radical de afirmar que o outro tem parâmetros distintos de viver de que talvez sequer existam na língua deste escrito seguras expressões. No entanto, sustento que há papéis políticos importantes de o violentado no colonialismo se apropriar de uma categoria como essa e recolocar criticamente a relação de sua cultura com o mundo moderno. E isso é muito concreto, por exemplo, no caso das pesquisas de desenvolvimento tecnológico como aquela referida acima do biocarvão, posto que até onde tive conhecimento – apesar da eloquente citação que toma o desenvolvimento desse produto como uma obrigação moral frente aos antepassados – não é nítida nenhuma participação indígena ou contrapartida para eles seja na concepção dessas pesquisas, seja na projeção econômica de uso dos resultados. Ainda nesse âmbito agrícola é bom lembrar, por exemplo, de que companhias alemãs vendem hoje para todo o mundo matrizes de variedades de batata. É evidente que os índios não tinham as variedades de plantas que cultivavam como sua propriedade, mas por isso ficaria tudo bem que, além de uma cultura que tinha noção de propriedade instaurar os índios num mundo onde essa noção tem papel fundamental, companhias europeias tenham sozinhas propriedade de uma técnica que eles aperfeiçoaram sobre o que tinha provindo dos índios? Ou seja, mais uma vez suas culturas estão sendo tomadas só como objeto. Que o violentado diga, então, que essa técnica se desenvolve sobre o que se poderia chamar em linguagem europeia (ou, em analogia à temporalidade moderna) de desenvolvimento técnico indígena é essencial para politizar o processo nesse mundo moderno com que se tem que lutar. Assim, ao falar em desenvolvimento técnico indígena fazemos uma analogia que preserva algo crucial da temporalidade colonial, mas, por outro lado, com isso se critica a própria correlação política que a instaurou e a mantém – é segundo uma linha de luta nesse sentido que falar em desenvolvimento técnico indígena é libertador. Talvez fosse melhor, assim, articular dois momentos: afirmar que categorias histórico-políticas de proveniência moderna-europeia não descrevem diretamente as formas de vida que colonizaram, mas que, ainda assim, os colonizados podem decidir utilizar-se delas para suas lutas para romper com condições que lhes foram impostas. Desse modo, ao menos por enquanto, esse uso da categoria de desenvolvimento técnico ainda parece ser útil.

O que fizemos com Benjamin remetendo-o a vários tópicos que eram para sua obra

referências exteriores pode ser feito também com Dussel. De certo modo isso foi feito neste trabalho quando pelo tratamento que demos a conceitos de Dussel foi desenvolvido pensamento com relação às missões francesas da USP, à questão da colonização impactar distintas formas de sexualidade ou quanto à resistência quilombola no Brasil, entre outros pontos. Certamente, porém, o movimento de ter referências exteriores para se relacionar com o pensamento de Dussel foi muito mais tímido que quando consideramos Benjamin. Uma linha possível que não desenvolvemos neste trabalho seria, justamente, considerar Dussel com relação a aspectos do pensamento de Benjamin que entrem em conflito com o dele. Nesse sentido, um motivo do pensamento de Benjamin que é fortemente contrário ao de Dussel e que poderia ser uma referência crítica bastante interessante é a articulação entre messianismo e pessimismo, onde a tarefa revolucionária aparece como sendo fazer justiça aos vencidos interrompendo a história. Como vimos acima, para Dussel “revolucionário” (libertador) é a criação da ordem nova. É interessante notar que Benjamin tem todo um rico ceticismo com relação à noção de novo, mostrando haver na ideologia do progresso um fetichismo pela novidade. Se o novo e o progresso tem relação, fica a suspeita de que, então, há como uma noção outra de progresso em Dussel (algo que se insinua continuamente na seção que tratamos de libertação e transmodernidade), certamente muito distante do progresso moderno/colonial, mas com ela ainda se insiste numa política de realização de um futuro melhor. Uma questão de inspiração benjaminiana a fazer para Dussel seria: quem pagará pelo futuro melhor trans-moderno? O pessimismo messiânico benjaminiano sugere que a dinâmica de projeção de um futuro melhor que produz vítimas tem que ser interrompido. Para Dussel a libertação, como a guerra de resistência indígena para Las Casas, não pode ser equiparada à violência colonizadora, é legítima defesa, os alvos da guerra que se move aí são os que colocaram a violência em cena. Porém, seria certamente ingênuo (e eu suponho que Dussel mesmo o admitiria) supor que revoltas liberadoras levem a cabo seus propósitos com perfeita justiça de sua legítima defesa. Acho que isso não é razão para abandonar de imediato ações liberadoras, mas passa-se, pelo menos, a ter o nada agradável ônus de carregar junto ao mundo melhor que se quer produzir para os liberados patrimônio de barbárie para os atingidos – patrimônio que *seria melhor* que não tivesse havido.

6. REFERÊNCIAS

ALEXANDRE VI. *Primera Bula Inter Caetera de Donación del Papa Alejandro VI a los Reyes Católicos*. Disponível em: <http://www.bibliotece.tv/artman2/publish/1493_258/Primera_Bula_Inter_caetera_de_Donaci_n_del_Papa_Al_443.shtml> Acesso em 03 de Jul 2014.

ARANTES, Paulo. *Um Departamento Francês de Ultramar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

ARIEW, Roger. *Pierre Duhem*. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/duhem/>> Acesso em 03 de Jul 2014.

ARISTÓTELES. *A política*. Rio de Janeiro: Ediouro, [19--].

ARMIJOS PALÁCIOS, Gonçalo. *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. Goiânia: UFG, 1997.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito da história*. In: _____. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 07-20.

_____. *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*. In: _____. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 123-164.

_____. *Teorias do fascismo alemão*. In: _____. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 109-122.

_____. *Paris, capital do século XIX <Exposé de 1939>*. In: _____. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009. p. 53-67.

_____. *Teoria do conhecimento, teoria do progresso*. In: _____. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009. p. 499-530.

_____. *Imagens de pensamento*. In: _____. *Imagens de pensamento / Sobre o haxixe e outras drogas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a. p. 07-132.

_____. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013b.

_____. *Rua de mão única*. In: _____. *Rua de mão única: Infância berlinense: 1900*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013c. p. 07-65.

BONFIL BATALLA, Guillermo. *El pensamiento político de los indios en América Latina*. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (Org.). *Anuário Antropológico/79*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

BRAZIL: an inconvenient history. [Filme-vídeo]. Direção de Phil Grabsky. Inglaterra, 2000, 46min.

BUENO, Tomás. *Feijão amarelinho*. Fotografia. Comunidade Engenho II. Cavalcante-GO. 10 de Jul. 2014.

COLOMBO, C. *Diários da descoberta da América*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. *Carta de Cristóbal Colón a Su Alteza anunciando el descubrimiento del Nuevo Mundo*. Disponível em: <http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1493_258/Carta_de_Crist_bal_Col_n_a_Su_Altez_a_anunciando_el_446.shtml>. Acesso em 03 de Jul 2014.

CONTRERAS, Juan Manuel. *Sesión 6*. In: DUSSEL, Enrique. *Cátedra extraordinaria sobre Walter Benjamin*. Disponível em <<https://vimeo.com/29585962>>. Acesso em 19 de Mar. de 2015.

CUNHA, Euclides da. *À margem da história*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. In: _____. *Descartes*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 33-100.

DUSSEL, Enrique. *1492: el encubrimiento del Otro*. La Paz: Plural Editores, 1994.

_____. *Materiales para una política de la liberación*. Madri: Plaza y Valdés, 2007a.

_____. *Política de la liberación I: historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007b.

_____. *Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas*. **Educación Superior**. México, ano 7, n. 43-44, jan/abr. 2009. p. 44-58.

_____. *Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade*. In: SANTOS, B (Org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 283-335.

_____. *Walter Benjamin y la política de la liberación*. Disponível em: <<http://www.asefirm.org/enrique-dussel-walter-benjamin-politica-de-la-liberacion-video-de-conferencia-completa>>. Acesso em: 27 dez. 2012a.

_____. *Pablo de Tarso en la filosofía política actual. El títere y el enano*. Buenos Aires – Argentina, v. 01, 2010. Disponível em: <http://www.teologiacritica.com.ar/documents/vol_1/dussel_sobre_san_pablo.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2012b.

_____. *Catedra extraordinaria sobre Walter Benjamin*. Disponível em: <vimeo.com/user8094323/videos> Acesso em 05 de jul. 2014.

_____. *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Disponível em: <<http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/praxis/praxis.html>>. Acesso: 19 de Mar. de 2015.

EUGÊNIO, Alisson. *Reflexões médicas sobre as condições de saúde da população escrava no Brasil do século XIX. Afro-Ásia*. Salvador, v. 42, p. 125-156, 2010.

FERREIRA JÚNIOR, Amarílio; BITTAR, Marisa. *A pedagogia da escravidão nos Sermões do Padre Antônio Vieira. Revista brasileira de Estudos pedagógicos*. Brasília, v. 84, n. 206/207/208, p. 43-53, jan./dez. 2003.

GROSGOUEL, Ramón. *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.4: 17-48, janeiro-junho de 2006.

HEGEL, G. *Filosofia da História*. Brasília: Editora UnB, 2008. 2. ed.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. 2. ed.

_____. *Resposta à pergunta: que é o iluminismo?* In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004. p. 11-19.

_____. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004. p. 21-37.

LAS CASAS, B. *Brevíssima relação da destruição das Índias*. In: _____. *Liberdade e justiça para os povos da América*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 493-560.

_____. *Segundo tratado: controvérsia entre Las Casas e Sepúlveda*. In: _____. *Liberdade e justiça para os povos da América*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 119-213.

_____. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 2005.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MANGRICH, Antonio S.; MAIA, Cláudia M. B. F.; NOVOTNY, Etelvino H. *Biocarvão: as terras pretas de índio e o sequestro de carbono*. **Ciência Hoje**. 2011. vol. 47, n. 281. p. 48-52.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, 3a ed.

_____. *Por um socialismo indo-americano*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. *A escola francesa de historiografia da filosofia*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

MARTÍ, J. *Nossa América*. Brasília: UnB, 2011.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

MAUGÜÉ, Jean. *O ensino de filosofia e suas diretrizes*. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/pet/textos/mauguee-jean-ensino-de-filosofia-suas-diretrizes>>. Acesso em 10 Abr 2014.

MIGNOLO, Walter. *Retrato: Walter Mignolo*. Disponível em: <vimeo.com/40807521>. Acesso em 19 de Mar. de 2015.

MONTAIGNE. *Dos canibais*. In: BRITO BROCA (Org.) *Pensadores franceses*. Rio de Janeiro: Jackson, 1960. Volume XII. p. 32-48.

NEVES, Eduardo Goés. *Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil*. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

ONDÓ, Eugenio Nkogo. *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Barcelona: Carena, 2006. 2. ed.

PÁRAMO, R. *Bartolomé de Las Casas: en búsqueda del rostro amable de la conquista*. **Teoría y crítica de la psicología**. No. 1, 39–55 (2011). Disponível em <<http://www.teocripsi.com/2011/1/paramo.pdf>>. Acesso em 23 de Mar. de 2015.

PHILOSOPHY OF HISTORY. In: JENSEN, K. **Internet Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/history/>>. Acesso em: 21 mai. 2012.

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. *Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em filosofia. Fundamento*. V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010. Disponível em: <www.revistafundamento.ufop.br/Volume1/n1/vol1n1-2.pdf>. Acesso em 28 Abr 2014.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. In: _____. *Cuestiones y horizontes: de la dependência histórico-estructural a la colonialidade/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014. p. 777-832.

_____. *Colonialidad del poder y clasificación social*. In: _____. *Cuestiones y horizontes: de la dependência histórico-estructural a la colonialidade/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014. p. 285-327.

REIS, João José. *Quilombos e revoltas escravas no Brasil*. **Revista USP**. São Paulo, v. 28, p. 14-39, 1996.

RELATÓRIO do plano piloto de Brasília. Brasília: GDF, 1991.

REYNAGA, Ramiro. *Tawa Inti Suyu: 5 siglos de guerra india*. Peru: [s.n], 2007. 6.ed.

REYES MATE, M. *Meia noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin Sobre o conceito de história*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011.

REZENDE, E. I. P; ANGELO, L.C.; DOS SANTOS, S. S.; MANGRICH, A.S. *Biocarvão (biochar) e o sequestro de carbono*. **Revista virtual de química**. 2011. vol. 3, n. 5, p. 426-433.

ROMERO, Francisco. *Influencia del Descubrimiento de América en las Ideas Generales*. In: _____. *Filosofia de ayer y de hoy*. Buenos Aires: Editorial Argos, 1947. p. 209-223. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/87851278/Romero-Francisco-Influencia-del-descubrimeinto-de-America-en-las-ideas-generales>>. Acesso em 03 de Jul 2014.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. In: _____. *Rousseau*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Volume 2, p. 179-214.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: _____. *Rousseau*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Volume 2, p. 31-150.

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. **San Salvador Island**. Disponível em: <global.britannica.com/EBchecked/topic/521619/San-Salvador-Island>. Acesso em 03 de Jul 2014.

SEABRA, Murilo. *Metafilosofia: lutas simbólicas, sensibilidade e sinergia intelectual*. Brasília: Bibliofonte, 2014. 2. ed.

SCHÜTZ, Rosalvo. *O que faz da teoria de Karl Marx uma teoria crítica? Convergências entre Theodor Adorno e Enrique Dussel*. In: ZIMMERMANN, R; SCHÜTZ, R (Org). *Crítica e utopia: perspectivas brasileiras e alemãs*. Porto Alegre: Sulina, 2012.

TODOROV, T. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VANDERLYN, John. *Desembarque de Colombo*. 1846. Óleo sobre tela. Disponível em: <www.aoc.gov/capitol-hill/historic-rotunda-paintings/landing-columbus> Acesso em 03 de Jul 2014.

ZEA, Leopoldo. *América como conciencia*. Disponível em <<http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/bibliografia/acc/III.htm>>. Acesso em 19 de Mar. de 2015.

ÍNDICE

Por autores

Arantes, P.: 39, 41, 45-7.

Aristóteles: 25, 27, 66, 120, 136.

Armijos Palácios, G.: 41-3, 84.

Benjamin, W.: 08-14, 29, 49, 59, 62, 63-105, 106, 107-115, 118-119, 132, 138-139, 142, 152, 153, 155-159.

Colombo: 11, 15-22, 73-77, 82, 87-88, 123-124, 128.

Cortez: 31-32, 34, 88, 124-126.

Descartes: 123, 125-127, 129-130.

Dussel, E.: 08-11, 13-15, 19-20, 24, 26-27, 29-30, 59, 106-154, 156-157, 159.

Grosfoguel, R.: 143-144.

Hegel: 12, 13, 53-60, 66-67, 106-108, 111, 116-118, 133, 137-138, 140.

Kant: 12, 13, 27, 39, 42, 47-48, 51-53, 70, 83, 106, 107, 117, 126, 138, 140.

Las Casas: 12, 22-23, 26-30, 33, 66-67, 98-100, 106-107, 117, 128-129, 159.

Löwy, M.: 68, 73, 81, 91-92, 98-102, 104, 107-108, 155.

Mariátegui, J. C.: 35, 68-70, 94-96, 140.

Marques, U.: 42.

Marx / marxismo: 12, 60-62, 63, 67-68, 70, 89, 91-94, 96, 113-115, 138.

Maugüé, J.: 38-41, 45-47, 85, 88, 94, 101-102, 126, 140, 147.

Porchat Pereira, O.: 43.

Quijano, A.: 31, 32, 35-36, 87, 94, 102-103, 122, 130, 156.

Reyes Mate, M.: 13, 67-68, 81, 82-85, 90-91, 93-94, 100, 107-108, 112.

Romero, F.: 21, 59, 82, 109-110.

Rousseau, J-J.: 12, 47-51, 70, 127-130, 138, 156.

Schütz, R.: 113.

Seabra, M.: 16-18, 43-44.

Sepúlveda: 13, 22-23, 25-26, 28, 31, 64-67, 94-95, 99, 103, 106, 117, 122, 132, 135-141, 153, 156.

Todorov, T.: 15, 16, 19-20, 25, 28, 30, 31-34, 116, 129, 146.

Zea, L.: 13, 109-111.

Por temas

Celebração / admiração: 12, 21, 42, 82-88, 90, 92, 103, 105, 129, 141, 155, 156.

Clássicos da filosofia europeia: 12, 39-47, 84-87, 101-102, 105, 156.

Conquista da América: 15-16, 18, 19, 22-25, 31-34, 59, 66, 69, 73, 76-77, 98, 117-119, 124-141, 145-147.

“Descobrimento” da América: 08, 12, 13, 15-22, 24, 30-31, 35, 73-77, 108-110, 118-124, 128, 134, 148.

Desenvolvimento técnico

como ideologia / falácia moderna / colonial: 09, 12, 63-71, 79, 84-85, 92-95, 100-101, 132-133, 137-140, 147-153, 155, 158.

indígena: 132, 146, 147-153, 157-158.

Evangelização: 11, 22, 31, 65, 97, 116, 138, 153, 155.

Instrumentalização racial: 11, 32-37, 130-133, 156.

Solipsismo (*ego cogito*): 125-130, 153.