



Universidade de Brasília
Faculdade de Ciências da Saúde
Programa de Pós-Graduação em Bioética

MARIANNA ASSUNÇÃO FIGUEIREDO HOLANDA

Por uma ética da (In)Dignação: repensando o Humano, a Dignidade e o pluralismo nos movimentos de lutas por direitos

Brasília – DF
Dezembro de 2015



Universidade de Brasília
Faculdade de Ciência da Saúde
Programa de Pós-Graduação em Bioética

MARIANNA ASSUNÇÃO FIGUEIREDO HOLANDA

Por uma ética da (In)Dignação: repensando o Humano, a Dignidade e o pluralismo nos movimentos de lutas por direitos

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do título de doutora em Bioética.

Área de Concentração: Fundamentos de Bioética e Saúde Pública.

Orientadora: Prof. Dra. Rita Laura Segato

Brasília – DF
Dezembro de 2015

Holanda, Marianna Assunção F.

Por uma ética da (In)Dignação: repensando o Humano, a Dignidade e o pluralismo nos movimentos de lutas por direitos/ Marianna Assunção Figueiredo Holanda. Brasília, 2015.

205 f. :il.

Tese (Doutorado em Bioética) – Universidade de Brasília, 2015.

Orientação: Rita Laura Segato.

1. Direitos Humanos. 2. Dignidade Humana. 3. Vulnerabilidade. 4. Intervenção Humanitária. 5. Pluralismo Jurídico. 6. Pluralismo Bioético.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Holanda, Marianna Assunção F. 2015. “Por uma ética da (In)Diginação: repensando o Humano, a Dignidade e o pluralismo nos movimentos de lutas por direitos”. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Bioética da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Bioética.

Rita Laura Segato
Programa de Pós-Graduação em Bioética – UnB (Orientadora)

Volnei Garrafa
Programa de Pós-Graduação em Bioética – UnB

Marcela Stockler Coelho de Souza
Departamento de Antropologia – UnB

Wanderson Flor do Nascimento
Departamento de Filosofia – UnB

Rosane Freire Lacerda
Departamento de Direito – UFG

AGRADECIMENTOS

Aos filhos que pari e às sementes que plantei – todas/os medicinas e alimento; ao Caetano, Samuel e Francisco por seus ensinamentos sobre corpo-estendido e (re)produção cotidiana.

Ao feminismo que me desafiou a conciliar maternidade, vida do pensamento e a tarefa de saber ser ajudada; ao ciclo de sororidade e cuidado que me permitiu concluir. Lúcia, Larissa e Carol, muito obrigada!

Daniel, sua companhia serena é paz cotidiana no meu coração. Sem a sua paternidade presente e de cuidados do lar eu não poderia ter a minha maternidade libertadora e o meu amor.

À minha mãe Marilena e meu irmão Rodrigo, por acreditarem no meu caminho, às vezes nada óbvio. E por me inspirarem a desaprender e recomeçar.

Esta família estendida me faz pensar em todas as mulheres e mães, que sem tantas redes de apoio e privilégio, não puderam ter a escolha de estudar.

À Rita Segato, força nutriz de um ciclo de 10 anos de incentivo ao pensamento libertário e autônomo.

De Daniela Gontijo surgiu a semente e a borbulha de trabalhar a noção de Dignidade Humana pensando sua profunda relação com a colonialidade do poder. Dela também surgiu a ideia de (In)Dignação! Diálogos que se alargaram com Cesar Baldi, sua generosidade de ideias e de textos. Às amigas da insurgência conjunta: Livia Vitenti, Danielli Jatobá, Lena Tosta, Laura Ordoñez e Flávia Timm: pensar juntas é prática cotidiana de cuidado conosco e com os tantos mundos.

Ao Tiago Eli, pela amizade que ensina desapego e cuidado mútuo.

Ao amigo Miguel Haru, que ao longo da escrita deste texto fez a sua transformação de gênero, me ensinando muito.

Ao Pai Robinho (*in memoriam*) e à Mãe Dora, guias do espírito nos momentos difíceis e inspiração de luz para todos os dias. Às forças astrais e todas as correntes de bons pensamentos que vieram de tantos (viv)entes, sou só gratidão.

Este texto germinou de trabalhos de campo junto com povos indígenas e das posteriores contribuições de uma rede indigenista – em parte, intermediada pelo trabalho na Fundação Nacional do Índio (FUNAI): Lylia Galetti, Nina Almeida, Cecília Reigada, Ângela Sacchi, Thaís Bitencourt, Liliana Salvo, Luana Almeida, Juan Negret, Ivan Stibich, Maurício de Almeida, Andrea Prado e Giovana Tempesta, por

sobrevivermos à linguagem estatal. À Júlia Otero, Patrícia Carvalho, Abílio Vinícius Pereira e Dani Jatobá, pela companhia e aprendizados em campo.

Aos povos indígenas Guarani Mbyá, Kaingang, Yawalapiti, Kamaiurá, Yawanawá e Huni Kuin, gratidão por me receberam em suas terras, suas casas, seus mundos.

O ingresso no Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília, transdisciplinar por fundação, permitiu também o encontro com o Professor Volnei Garrafa e sua postura crítica e contra-hegemônica, me ensinando novas maneiras de se fazer política. Aqui também (re)encontrei Wanderson Flor do Nascimento, professor do Departamento de Filosofia da UnB em duas disciplinas que tive a oportunidade de cursar: “Epistemologia da Bioética” e “A dignidade humana vista desde a perspectiva indígena”. Sincronicidade de interesses e sintonias.

Agradeço também à Marcela Stockler Coelho de Souza, professora do Departamento de Antropologia da UnB: suas aulas inquietantes e indicações bibliográficas férteis me permitiram, ao longo de um ciclo que se iniciou no mestrado e seguiu pelo doutorado, refletir a partir da *metafísica do outro* sobre a não universalidade da “condição humana”.

Aos amigos de tantos e incensurados tititis: Nara Fagundes, Lourenço Cardoso, Júlia Otero, Pedro MacDowell, Rogério Campos, Manuela Osório, Eduardo Di Deus, Jaira Magalhães, Júlia Clímaco, Alexandre Dantas, Marina Frias e Ju Caldas.

À Juliana Watson, Cristiane Fulgêncio, Iris Santos, Zahra Osman, Glenda Braña e Camilo Manchola, pela companhia nas sendas (bio)éticas.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), obrigada pela bolsa.

Às membras e membros da banca, obrigada pelo aceite, pela leitura e pelas contribuições.

The Master's tools will never dismantle the Master's House
(Audre Lorde)

*A los pueblos y gobiernos del mundo:
No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder. (...) Quiere el soberbio apagar una rebeldía que su ignorancia ubica en el amanecer de 1994. Pero la rebeldía que hoy tiene rostro moreno y lengua verdadera, no se nació ahora. Antes habló con otras lenguas y en otras tierras. En muchas montañas y muchas historias ha caminado la rebeldía contra la injusticia. La rebeldía no es cosa de lengua, es cosa de dignidad y de ser humanos.
(EZLN – Quarta Declaração da Selva de Lacandona)*

Resumo:

A partir da pergunta: “Quem são os humanos dos direitos?” – cuja resposta implica em reconhecer o alcance seletivo dos direitos, pois sua estrutura sistêmica permanece restrita à narrativa (bio)ética e jurídica do Um (das línguas e conhecimentos hegemônicos) – esta tese discorre sobre os limites da noção moderna de “Humano” e da Dignidade da pessoa humana. Apresentados respectivamente como princípio e valor-fonte do direito e da Justiça os pressupostos de “humano universal” e de Dignidade Humana são estruturalmente incapazes de comunicar-se com e proteger a diversidade de seres – humanos e não humanos – que coabitam o planeta. Não por acaso, esta diversidade é constantemente afirmada como vulnerabilidade (e não como Dignidade) e assim, passível de ser violada, intervencionada, corrigida.

Denunciando as ausências do Múltiplo dentro da linguagem dos direitos, podemos caminhar para uma reflexão crítica sobre o discurso político do Estado-nação diante do qual estamos todas/os expostas/os, e nunca totalmente inseridas/os e sobre a conjuntura política dos Direitos Humanos universais criados pelos países que historicamente colonizam a pluralidade. No que tais ausências limitam as nossas possibilidades (não) humanas e a potência da diversidade e do Múltiplo?

Nesse sentido, penso o (in)dignar-se – o ato insurgente de se opor ao *status quo* que coage e criminaliza a pluralidade – como um caminho para manter-se digna/o, desafiando o Um e narrando outras histórias e mundos, talvez menos *Humanos*. Esta tese é sobre a luta pela *Flor da Palavra*, por uma linguagem (bio)ética e jurídica que fale menos de categorias e mais de conexões e empatias, até mesmo sobre aquelas que estão fora da linguagem.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Dignidade Humana; Vulnerabilidade; Intervenção Humanitária; Pluralismo Jurídico; Pluralismo Bioético.

Abstract:

The thesis addresses the limits of the modern notion of “Human” and human dignity based on the question: “Who are the humans of human and other rights?”. Such question implies recognizing the selective scope of these rights since its systemic structure remains restricted to the (bio)ethical and legal narrative of the One (hegemonic languages and knowledges). Presented respectively as a principle and the source value of law and Justice, the concepts of the “universal human” and Human Dignity are structurally incapable of both communicating with and protecting the diversity of beings that cohabit the planet, human and non human alike. Understood as vulnerability (and not as Dignity), diversity is subjected to violation, intervention, correction.

While denouncing the absences of the Multiple (the Many) within the language of law, we can pave the way towards a critical reflection on the political discourse of the nation-state that we are all exposed to and never totally inserted in, and on the political conjuncture of universal Human Rights created by countries that historically have colonized plurality. How does these absences limit our (non) human possibilities and the potential of the diversity and the Multiple?

In this sense, to (in)dignify oneself – an act of insurgence opposing the *status quo* which coerces and criminalizes plurality – as a way to keep yourself dignified, defying the One and narrating other histories and worlds, less Human, perhaps. This thesis is about the struggle for the *Flower of the Word*, for a (bio)ethical and legal language that speaks less of categories and more of connection and empathy, including those outside language.

Key-words: Human Rights; Human Dignity; Vulnerability; Humanitarian Intervention; Legal Pluralism, Bioethical Pluralism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Senhora com cartaz, Marcha das Margaridas (2012)

Figura 2: Símbolo do Trans-Humanismo

Figura 3: Evolução da trans-espécie

Figura 4: O Homem Vitruviano, Leonardo da Vinci (1490)

Figura 5: O Homem vitruviano e o pentagrama

Figura 6: Coleção “Sonhos”, óleo sobre tela. De Hushahu Yawanawá, Brasil (MIRA – Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas).

Figura 7: “Formação para pajé”, acrílica sobre tela. De Moysés Piyãko, Ashaninka, Brasil (MIRA – Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas).

Figura 8: “O espírito e a medicina da samaúma”, acrílica sobre tela. De Moysés Piyãko, Ashaninka, Brasil (MIRA – Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas).

Figura 9: “Energía de la dieta”, acrílica sobre tela. De Paolo R. del Aguila Sajami, Ashaninka, Peru. (MIRA – Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas).

Figura 10: “Sheripiari” (Mestre da cura), acrílica sobre tela. De Benki Piyãko, Ashaninka, Brasil (MIRA – Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas).

Figura 11: “Kausay Maskay” (Buscando la vida), tecido. De Magdalena Ayme e Emilio Fernández, Quechua – Peru (MIRA – Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas).

Figura 12: “Melodías ancestrales”, técnica mista. De Luis Eleazar Tamani Amosifuén, Cocama, Peru (MIRA – Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas).

Figura 13: “Tasõkãotsi” (O sopro da Mãe Terra), acrílica sobre tela. De Benki Piyãko, Ashaninka, Brasil (MIRA – Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas).

Figura 14: Relógio solar na Catedral de Urrugne, País Basco

Figura 15: Relógio em Conegliano, província de Treviso/Veneto, Itália

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BI – Bioética de Intervenção
Capes – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CGID – Coordenação Geral de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas
CGIIRC – Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém-Contatados
COOPYAWA – Cooperativa Agroextrativista Yawanawá
DDHC – Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão
DUDH – Declaração Universal dos Direitos Humanos
DUBDH – Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos
EZLN – Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FemAct – Feminist Activist Coalition
FGM – Female Genital Mutilation
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
IPEA – Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas
MGF – Modificação Genital Feminina
MRTA – Movimiento Revolucionario Túpac Amaru
MS – Ministério da Saúde
MWEDO – Maasai Women’s Development Organization
OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONU – Organização das Nações Unidas
OTAN – Organização dos Tratados do Atlântico Norte
PEC – Proposta de Emenda à Constituição
PL – Projeto de Lei
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena
SUS – Sistema Único de Saúde
TCI – Termos de Consentimento Informado
TCLE – Termos de Conhecimento Livre e Esclarecido
TGEU – Transgender Europe
TGNP – Tanzanian Gender Networking Programme
TI – Terra Indígena
TMI – Tribunal Militar Internacional
UNESCO – United Nations for Educational, Scientific and Cultural Organization

SUMÁRIO

Prólogo: Se não for Humano: ordem! O Humano é a ordem? (09)

Introdução: Alinhando ideias... (12)

Metodologia: O Múltiplo sem o Um (15)

Capítulo 1 – Quem são os humanos dos direitos? (17)

1.1 O nascimento do Homem e da Vida biopolíticas (17)

1.2 História Natural e natureza humana (19)

1.3 Como o teocentrismo se tornou antropocentrismo (23)

1.4 O Humanismo, os novos direitos e a biopolítica (28)

1.5 Maximizando o Humanismo: Trans-humanismo e Pós-humanismo (33)

1.6 É possível ser humanista sem ser antropocêntrico? (44)

Capítulo 2 – (In)Dignidade Humana (48)

2.1 Etimologias do Digno (48)

2.1.1 Dignitas x Venustas (54)

2.1.2 À imagem e semelhança de Deus (57)

2.2 É possível definir a Dignidade Humana? (65)

2.3 Dignus: o imputável (72)

2.4 A Dignidade é um conceito inútil? (81)

2.5 Dignidade, Bioética e Direitos Humanos (87)

Capítulo 3 – Não-Humanos e outras humanidades... (97)

3.1 Os não-humanos, gente animal ou animais humanos (99)

3.1.1 Há a fronteira animal? Paleontologia, primatologia, biopolítica (100)

3.1.2 Direitos (humanos?) para não-Humanos? Sobre zoopoética (103)

3.2 Perspectivismo, animismo e multinaturalismo (111)

3.3 O *humano* cosmocêntrico: sobre terra, território e pluralismo jurídico (124)

Capítulo 4 – Vulnerabilidade, Humana? (137)

4.1 “Vulnerabilidade ontológica”: a mortalidade (138)

4.2 “Vulnerabilidade sociológica”: o medo, o risco, a desproteção (146)

4.3 A vida indigna de ser vivida (149)

4.4 Proteção, Tutela e Colonialidade (156)

4.5 Intervenção Humanitária e Direitos Humanos (162)

4.5.1 O “infanticídio indígena” e a produção de vulneração (163)

4.5.2 Cooperação Internacional e recolonização (166)

4.5.3 Direitos Humanos: “Esta não é nossa prioridade” (168)

Conclusão: O Fim do Mundo e os devires Trans*: o fluxo incessante das diferenças (189)

Referências bibliográficas (198)

Prólogo

Se não for Humano: ordem! O Humano é a ordem?

Parte do planeta vive em um mundo onde se defende que para nos protegermos uns dos outros precisamos de leis. Prega-se há alguns séculos que os humanos sem leis, sem regimes de contenção e sem representantes autorizados a fazê-lo se digladiariam em prova de pura selvageria. A narrativa histórica que se repete diz que temos que ter medo: há um permanente (e crescente?) grupo de pessoas que carrega o “gene do mal”, “da violência”, são apenas instintos. Leis! Precisamos sempre de mais leis! Mas não há leis que equalizem a concentração hereditária e meritocrática de renda, por exemplo, ou que distribuam o monopólio de tantos recursos que deveriam ser “direitos”.

Os donos da narrativa dizem que “tudo o que tem” foi resultado do seu suor. Acordaram cedo, estudaram, trabalharam muito. Herdaram bens e imóveis daqui, livros dali, acessos... Herdaram a posição social no mundo dos que falam, basta manter-se nela. Basta reproduzir a narrativa de que há ganhadores e há vencidos: toda essa gama de gente merecidamente indigna.

Afetos? Poéticas? Estamos na academia. Aqui não se fala em afetos. Não há conhecimento sem racionalidade, gráficos, provas. Estatísticas que formatam probabilidades, mensurando comportamentos idealmente previsíveis. Não há espaço discursivo para as ambiguidades, os fluxos e as transformações – aquelas novidades que irrompem e tornam-se o motor do múltiplo.

Do Múltiplo que nasce como rizoma, brotando inesperadamente da terra e encobrindo por todos os lados a História sistêmica – silenciosamente? A narrativa da História única permanece como único brado, apegada aos poderes, às mídias e a tudo que indique prestígio, vantagem, distinção. Mas os sussurros se ouvem nas margens, nos cantos, nas brechas. Há-gentes no subsolo!

Há quem diga que o sonho de todo oprimido é ocupar o lugar do opressor, o discurso que garante sua economia do medo: “eles querem o meu lugar, minhas posses, minha distinção”. Distinguem-se, portanto, de toda essa escória afirmando-se como Humanos, Dignos, cidadãos-de-bem-pagadores-de-impostos delegando ao Múltiplo difuso (e nunca nominado) a diferença manchada de desigualdade: todos

estes submundos que se escondem nas narrativas do subsolo... Tenham medo deles! São bárbaros, selvagens, assassinos. Traficantes, meliantes, perambulantes. Essa gente que não se esforça e nada quer. “Falta-lhes ambição”, dizem.

Mas desde o parecer de Hannah Arendt sobre o julgamento de *Eichmann* (o agente nazista que matou centenas de judeus e que se declarou “culpado perante Deus, mas não perante a lei”) Arendt afirmou: o mal, a banalidade do mal, não está nas pessoas: está no sistema. A “banalidade do mal” denunciada por Arendt é o que Hilan Bensusan chamou de “pedagogia do opressor”: quais seriam estes mecanismos que constroem discursivamente o múltiplo como violento isentando sempre as elites e o *status quo*? Invertendo o pressuposto de Paulo Freire de que quando os oprimidos tiverem consciência de sua opressão poderiam juntar-se em prol de uma pedagogia da libertação, Bensusan quer entender como se mantém a pedagogia da opressão: aquela que se mantém toda vez que cada um de nós perde a empatia por outro vivente que coabita (algum) mundo, menos o seu.

Estes direitos que poucos têm são respaldados pelas leis que a muitos pune?! Dos princípios daquele evento repetidamente narrado como “marco dos direitos modernos” – de uma Revolução que não foi nossa e que nunca foi de qualquer *povo* – temos a igualdade para sermos punidos, a liberdade para pertencermos ao Estado e resta, de banda, quase em desuso, relegada ao discurso missionário, a tal fraternidade (ainda que faça parte do mesmo patriarcado). A narrativa sistêmica do Um já estava lá, garantindo a captura do momento histórico. Transformou insurgência em burocracia, silenciando tantas outras Revoluções.

As grandes guerras “mundiais” foram narraram o nazismo como a fissura Humana: “como puderam chegar a tal ponto?” Esta mesma indignação seletiva, barbarizada pelo genocídio de seis milhões de judeus, foracluiu da narrativa histórica as outras 60 milhões de vítimas da mesma guerra. O tribunal de Nuremberg julgou e puniu o genocídio alemão ao mesmo tempo em que Vietnã, Hiroshima e Nagasaki eram bombardeadas: o grande teste da nova tecnologia de ponta: cobaias humanas ao vivo. Nada de estranho. Tudo em nome da defesa da Dignidade Humana. Dos novos direitos que surgiam, agora nada menos que universais: Direitos Humanos.

E as gentes dos Sul-bsolos? Em *Abya Ayala*, latino-américa, veias pulsam apesar do genocídio negrindio: 100 milhões de mortos, nem direitos e nem humanos. O sangue saiu das veias regando o chão: “Volveré, y seré millones” disse

Julian Apasa Nina, ou “Tupac Katari”, minutos antes de ser esquartejado por ordem da justiça colonial espanhola, em 1781 (Lacerda 2015). O genocídio e a escravidão foram substituídos por outros(?) discursos, mas não por outras práticas.

As gentes dos sul-bsolos falam outras coisas. Na Marcha das Margaridas, uma senhora um tanto vivida mas nada cansada empunhava firme o seu cartaz: “Sem os direitos das Mulheres os direitos não são Humanos”. Parece óbvio, mas não é. No Humano universal não cabem muitos viventes. É um Humano medroso, podemos dizer. Ele acredita em pequenos maus, pequenas mesquinhas, nas histórias para boi dormir. Um Humano tão medroso que tenta garantir para si mesmo que ele é o único que possui poder; auto-limitante e infértil. Por isso mesmo, vive da rapina, do espólio, dos juros. Da captura de tudo que transparece autogestão, colaboração, satisfação. “Como eles podem sorrir com tão pouco?” – se perguntam, um tanto invejosos. “Miseráveis”, classificam. “Comem gente, abortam, matam crianças, mudam de sexo. São poligâmicos, ateus, vândalos: cadê a ordem?”, “Ainda correm nus! Cadê o pudor?”. Mas no sul dos mundos os maracás e tambores tocam em muitos tons a quem quiser ouvir: “Se não pudermos dançar não haverá revolução”.



Figura 1 – Marcha das Margaridas 2012, foto: Marianna A. F. Holanda

Introdução: Alinhavando ideias...

Como narrar outras histórias? Basta dar outros protagonistas? Como ouvir as vozes silenciadas pelo Um dispersas em suas tantas línguas não universais? Como articular a empatia de muitos múltiplos insurgentes que recusam ao status quo hegemônico?

Lutas localizadas em diversas territorialidades do planeta que não são por Direitos Humanos, não são por igualdade, não são pela liberdade de pertencer ao sistema. Quando o nível da rapina é tão alto, as prioridades são outras, sobretudo quando se trata de direitos coletivos. As mulheres indígenas estão exigindo suas terras espoliadas, antes de qualquer outra *coisa*. Direito ao território, à água, ao cosmos – sem os Humanos a ditar direitos, de preferência. As mulheres camponesas, ribeirinhas, quebradeiras-de-côco falam de agricultura familiar e livre de agrotóxicos, dos transgênicos, da venda de sementes que não reproduzem.

Esta tese parte de questionamentos que se iniciaram no exercício de reflexão e escrita de minha dissertação de mestrado em Antropologia social, que pergunta: “Quem são os humanos dos direitos?” e “Que *humanos* existem para além da linguagem dos direitos?”. Nessa jornada de busca e (des)encontro com outros existentes me vi trilhando para uma reflexão anterior à questão puramente formal ou normativa do nome, da lei, do direito que elaboraram o conceito de “humano”.

Em dissonância com a linguagem ocidental – que captura em formas/nomes/conceitos e se organiza a partir noções e princípios totalizadores encontrei pessoas que antes de se afirmarem universalmente humanas, se pensam diferentemente humanas... A dissonância marca este texto como um percurso importante quando se pensa em comunidades/coletivos/ideias que resistem como projeto histórico.

Encontrei línguas que vão muito além da linguagem, cujas existências são inter-relações trans-específicas (entre humanos e não humanos): outras (Bio)éticas. Bioéticas tão plurais que poderíamos afirmar que esta é a nossa identificação da fala desde o Sul: somos muitos, somos variados, somos múltiplos em nossas existências. Essa diversidade deixa clara que estranhar o “próprio lar” não é mais suficiente. Não basta dizer que os conceitos surgidos na Europa para pensar (Bio)ética, Justiça e Direito não nos representam. A questão é que este não é o meu lar, nem o de ninguém. Não podemos chamar a modernidade, o capitalismo e a

colonialidade do poder de lar pois não há vida digna pautada por eles.

Esta tese é sobre os limites da noção ocidental-cristã-capitalista de “Humano” – e, portanto, fala sobre a dignidade da “pessoa humana” e seu contraponto complementar, a vulnerabilidade. Trata-se de uma grande pergunta sobre as *ausências* do Múltiplo dentro dos conceitos éticos. Os múltiplos serão afirmados neste texto *a partir de e junto com* os povos autóctones, indígenas e coletivos dissonantes (movimentos sociais, sociedade civil organizada, poetas das ruas – charges e quadrinhos) coabitantes de diversas territorialidades de Abya Yala (não mais da América do Sul). Falamos em diversas línguas porque o monólogo é privilégio que não se sustenta.

Esta tese é sobre a estrutura de Estado-nação – que nasce da modernidade, do capitalismo e do colonialismo – à qual estamos todas/os expostas/os, e nunca totalmente inseridas/os. Reflito, portanto, sobre a contradição de se valorizar normativamente a diversidade e o múltiplo, ainda que, para o Estado se manter como poder, ele necessite usurpá-los cotidianamente. Um texto que pergunta: Que sistemas sócio-políticos podem ser, de fato, *justos*? E que contrato social faríamos se ele fosse, de fato (mas talvez não de Direito), *social*? Ou seja, se ele incluísse o Múltiplo e suas vozes dissonantes, seus multi-versos, sonhos e canções? É nesse sentido que trago a ideia de (in)dignação!, como uma reação, um protesto à coerção do sistema hegemônico, seja o capitalismo, seja o patriarcado, seja a ciência, seja a linguagem. (In)Dignar-se! seria um caminho possível para se tornar digno (“dignar-se”) em um sistema totalmente excludente e discriminatório.

Esta tese defende a necessidade de pluralizarmos os conteúdos dos princípios éticos – movimento importante na luta por novos direitos – mas insuficiente quando este processo limita-se à ideia de “inclusão”. Se politicamente é fundamental lutar por direitos e acesso (inclusão) à linguagem do Estado, do poder, da escrita da História, por outro lado, estamos justamente lutando pela pluralidade de Histórias – e, portanto, de não-inclusão na História única que pauta a evolução da Humanidade a partir de “vencedores” e “vencidos”.

O desafio do século XXI não é reivindicar oportunidades iguais para participar da maquinaria da opressão, e sim identificar e dismantelar aquelas estruturas nas quais o racismo (e o sexismo!) continuam a ser afirmados. Este é o único modo pelo qual a promessa de liberdade pode ser estendida às grandes massas (Ângela Davis).

Livrar-nos coletivamente da maquinaria da opressão prescinde criar outras maneiras de comunicação além da linguagem científica-estatal que pauta o que é digno e humano: falo sobre a libertação da forma e da norma quando a linguagem se torna obsoleta e insuficiente. Uma linguagem que afirma dignidade, pois reconhece direitos, mas que não se modifica quando estes mesmos “direitos” e seus “princípios” são utilizados para violentar grupos (menos) humanos.

É um convite para o envolvimento (ao invés do Desenvolvimento), para a Diferença (ao invés de indiferença), para o ferrar (ao invés do machucar), um debate sobre florestania (ao invés de cidadania) e sobre as múltiplas formas de (in)dignação! Se as veias da América Latina estão abertas (Galeano 2013), desse sangue fertilizam-se *transformações* que morrem quando são limitadas/capturadas pela monotonia do universal.

Propus uma escrita que se encorpou a partir de indignações compartilhadas. Experiências inicialmente desconexas e que, insistentemente traziam à tona a fala muda, o silêncio ensurdecido da violência colonial que exclui o Múltiplo e tantos fluxos (não)humanos justamente das ferramentas criadas para incluí-los: os direitos, em geral, e os Direitos Humanos, em particular. Em um dos cursos ministrados por Foucault no Collège de France, intitulado “Em defesa da sociedade” Foucault (1975) disse que “a verdade emerge do apaziguamento das violências”, ou seja, cria-se discursos históricos empoderados calando o múltiplo e suas dissidências.

Metodologia: o Múltiplo sem o Um

Minha reflexão se estruturou metodologicamente e politicamente pela defesa de narrativas plurais para o Humano e para o que chamamos de Direito – Humanos ou não – me colocando uma escolha discursiva: escrevi a tese a partir da distinção “Um – Múltiplo”, utilizada por Pierre Clastres (1974) para escrever “A sociedade contra o Estado” e pensar sobre a *origem* do poder e sobre sua *ausência* em sociedades não-Estatais. Não se trata, portanto, de um texto estruturado por opostos, mas de uma escrita que, a partir da fertilidade do Múltiplo busca extrapolar as amarras e limites dos conceitos e da linguagem colonial.

Essa linguagem colonial se apresenta como um pensamento sistêmico que busca a completude, o fechamento e o ordenamento podendo ser representado pela imagem do Todo ou do Universal. O Um é tudo aquilo que é mortalizado pela rigidez da forma e da classificação, tornando-se o signo do que é finito, inflexível e fadado a perecer. O Um é a linguagem Estatal que tenta regular, sancionar e coagir os fluxos da vida, classificando-os e, em muitos casos, criminalizando-os.

O Um, em muitos contextos, é o Humano, a Dignidade e os direitos eurocêntricos criados a partir dessa classificação elitista, científica e heteronormativa sobre ética, natureza e cultura. Ao nomear conceitos, princípio, direitos, o Um enfatiza o movimento arborescente, que cresce verticalmente criando hierarquias e escondendo sua herança despótica trazida do colonialismo e do antigo regime. O Um não existe por ele mesmo, ele não é nada sem os Múltiplos que quer negar. O Um só existe como coação, como limite, como sanção, como julgamento. Ele nunca poderá ser nem realidade, nem passado e nem devir pois não carrega consigo o movimento da história. Como pôde então o Um restringir por tanto tempo o Múltiplo?

A questão é que nem todas/os – dentro desse artifício que chamamos de Nação –, gostaríamos de trilhar por este único caminho. Muitos grupos têm inclusive negado a pertença violenta a Estados nacionais; movimentos separatistas fazem parte da história única contra a qual coletivos humanos afirmam: “tivemos nossos territórios invadidos, saqueados e violados pelo Estado, agora queremos de volta a nossa autonomia e a manutenção da nossa dignidade”. A luta para que cada coletivo humano possa ter o livre direito de “tecer os fios de sua própria história” (Segato 2011) implica assim em um movimento ético crítico ao *status quo*.

O Múltiplo são todos que resistem em sua diferença, trincando a História

única. O múltiplo é diverso em si mesmo, não pode ser constrangido pois está em fluxo. O Múltiplo resiste não se universalizando, recusando-se a se tornar ordinário e impondo novas (e às vezes pluri) existências: modos de conhecimento e viveres disfuncionais ao projeto hegemônico da *colonialidade do poder*. Recusar o colonialismo, o biopoder e a ética hegemônica é multiplicar-se; a potência do múltiplo está justamente nesta possibilidade de ser *trânsito*, *transformador*, *transespecífico*. Nesse sentido, as contribuições éticas dos povos autóctones da América do Sul são um bom ponto de partida para amplificar o campo de interações e de produção do Pluralismo Bioético, almejando uma coexistência de mundos – que podem estar ou não em “diálogo” – ainda que esta multiplicidade nem sempre seja reconhecida discursivamente e juridicamente.

Bioéticas que emergem de territorialidades tão diversas que não se limitam a perguntar: “o que há de comum entre *nós*?” – um universal humano – preferindo antes afirmar um “nós” menos centrífugo e muito mais centrípeto, um “nós” único em sua diferença. Um nós diverso e plural e que, por não se pretender global, é capaz de coabitar o planeta com muitos outros “nós”. Estas (Bio)éticas nascidas no Múltiplo permitem pensar que, talvez, o que nos une enquanto “espécie” é justamente esta nossa perspectiva múltipla sobre a humanidade diversa.

Trata-se, portanto, de uma crítica ao modo de produção do conhecimento, da (bio)ética e do direito forjados na modernidade, que dão status de verdade ao saber classificado como científico, ainda que ele se limite a disciplinar fluxos. O que perdemos como coletivo *humano* quando disciplinamos a (Bio)ética? É possível ler e experimentar as múltiplas éticas *co-humanas* a partir de euro-princípios? Como pensar os Direitos Humanos a partir dessas humanidades fluidas que estão em contínuo movimento e produção? São estas as perguntas que conduzem esta tese.

Capítulo 1 – Quem são os Humanos dos direitos?

1.1. O nascimento do Humano e da Vida

“Contudo é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrada uma forma nova” (Foucault 1999: ix)

Michel Foucault, no final do prefácio de *As Palavras e as Coisas* argumenta que não há uma linha contínua entre o saber clássico – no qual a ideia de uma humanidade inexistia – e o pensamento moderno – no qual emerge a ideia de “humano universal” –, ambos eurocêntricos. Para Foucault, o nascimento do Humano está relacionado ao processo de ordenação e classificação dos seres que marca “duas grandes descontinuidades na epistémê ocidental”: aquela que inaugura a idade clássica (por volta dos meados do século XVII) e aquela que, no início do século XIX, marca o limiar de nossa modernidade; “A ordem, sobre cujo fundamento pensamos, não tem o mesmo modo de ser que a dos clássicos” (Foucault 1999: 13).

Essa “quase-continuidade” no nível das ideias mostra, num nível arqueológico, “que o sistema das positivities mudou de maneira maciça na curva dos séculos XVIII e XIX” (Foucault 1999: 14) quando emergem rupturas importantes no discurso eurocêntrico sobre o mundo como o entendimento do mundo a partir da ideia de representação e o surgimento do Humano – e, com ele, da ideia de Vida. Uma história difícil de narrar... A passagem do cidadão da idade clássica – distinto hierarquicamente dos não cidadãos que o cercavam – para o Humano dos direitos modernos, de caráter discursivamente igualitário e universal – não é uma trilha contínua e tampouco translúcida. Muitos pensadores – majoritariamente eurocêntricos – se debruçaram sobre tarefas afetas a esta e há sempre a constatação de “rupturas”, “giros ontológicos”, “processos inversos e de transformação radical”...

Enquanto Foucault busca um elo na ideia de (não)representação – se no pensamento clássico as coisas tinham um significado em si mesmas com o pensamento moderno surgem as abstrações universais, as representações –, focando sua análise nas mudanças de linguagem e de produção de discursos de verdade – Hannah Arendt caminhou pela ideia de “condição humana”, pensada

como a soma total das “atividades e capacidades humanas” através das quais a vida foi dada ao Homem (sic) na Terra. Mas a condição humana é mais do que isso: “os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (Arendt 2004). Isso significa que os humanos criam constantemente as suas próprias condições, inclusive àquelas às quais condicionam sua própria “existência” – o que faz da “natureza humana” algo bem mais “cultural” do que muitos cientistas afirmam. Agamben fez uma junção ainda mais importante, acrescentou à ideia de Humano a biopolítica, o poder, a inscrição do corpo humano no discurso das leis, do Estado e de todas as linguagens afins: política, médica, ética, etc.

Quando se acrescenta a este campo de discurso a ideia de “natureza humana” e de “princípios éticos universais” torna-se mais explícita a dificuldade de definição concreta para cada qual.

As condições de existência humana – a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra – jamais podem “explicar” o que somos ou responder a perguntas sobre o que somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto (Arendt 2004: 19).

Portanto, não apenas criamos “nossas próprias condições de existência” – gerando classificações e universais que, contudo, mudam com o tempo – como jamais estas condições poderão ser absolutas, ainda que o discurso hegemônico afirme o contrário. Durante os últimos 200 anos não faltaram ciências e cientistas renomados tentando provar critérios para afirmar quem ou o que é ou não Humano. As ciências modernas traspuseram uma racionalidade e uma metodologia de classificação da física para os seres vivos (Foucault 1999): nossa “distinção” como “espécie” seria a racionalidade, a linguagem, a consciência. Talvez, aquilo que nos diferencia dos outros viventes seja apenas “a nossa insistência obsessiva em nos classificarmos à parte do resto da criação” (Fernández-Armesto 2007: 18). Criamos uma ideia de Humano que, pretensiosamente, se proclama universal construindo uma história que narra um contínuo “alargamento” deste conceito e que ainda não cessou – vide as recentes discussões sobre direitos dos embriões, dos fetos e dos animais, por exemplo.

A maioria das pessoas, na maioria das sociedades, na maior parte da história teria ficado espantada com um conceito tão abrangente. A maioria, na verdade, teria sentido dificuldade de compreender a palavra “humano” ou encontrar um equivalente para o termo em sua

própria linguagem, exceto como um modo de designar os membros do próprio grupo (Fernández-Armesto 2007: 14).

Essa ideia de “outras humanidades” será trabalhada em um tópico específico. Apesar de colocar minha narrativa a partir das falas dos Múltiplos, neste capítulo me centrei em narrar o surgimento e a expansão da ideia de Humano, tal qual se apresenta no direito internacional. Esta opção me conduziu a uma bibliografia basicamente eurocentrada; o que é um dado relevante não apenas porque marca um local de fala – e tudo aquilo que tal territorialidade não consegue ver sobre o resto do mundo – mas, sobretudo, porque diz muito sobre o fato de que a Humanidade, embora “universal” não é pauta discursiva e nem prioritária a todos os povos do mundo.

Sugiro que poucos são os autores fora do eurocentro – o que inclui além da Europa Ocidental, os países autointitulados “potências”, “primeiro mundo”, etc. – que focam seus temas de pesquisa, análise, crítica e estudo no “Humanismo” – tal como pensado aqui. Talvez porque este não seja um “problema” para outros Mundos, no sentido de que o Humanismo e o Humano que o subjaz foram criados para pensar sujeitos específicos – aqueles nascidos na (pré)modernidade e socializados dentro de um Estado-nação. A universalização discursiva deste cidadão europeu moderno foi apenas uma consequência – uma consequência importante e necessária para manter sua nomeação e existência. As referências bibliográficas tradicionais que versam sobre essa figura relativamente recente do Humano pautam muito uma *narrativa de si* – sempre o Mesmo?

1.2 História Natural e a natureza humana

O contexto que antecede a expansão colonial e, posteriormente, a Revolução Francesa – eventos importantes para a compreensão do surgimento do Estado e do direito moderno e dos princípios éticos que permanecem em nosso horizonte normativo – é marcado pela configuração de uma nova ciência: a História Natural.

A partir dela, o pensamento moderno se constrói privilegiando a mecânica, a ordem e uma “organização geral da natureza”, a busca por “elementos de origem” e de “classificações” para respaldar uma ordem da Vida. No pensamento clássico, não apenas o que entendemos como Humano – este ser distinto, potente e classificado à parte de outros “animais” - não existia, como a própria ideia de “vida”. Não havia um espaço de representação das coisas no mundo, cada “coisa” se relacionava a

semânticas próprias, tinha em si um universo de relações. Com a modernidade, o foco do discurso deixa de ser “as coisas em si” – os signos faziam parte das coisas – e se torna “o universal” – os signos se tornam modos de representação: àquela pluralidade semântica deu lugar à abstração do universal que tudo engloba e nada alcança.

Observar é, pois, contentar-se com ver. Ver sistematicamente pouca coisa. Ver aquilo que, na riqueza um pouco confusa da representação, pode ser analisado, reconhecido por todos e receber, assim, um nome que cada qual poderá entender (...) Limitando e filtrando o visível, a estrutura lhe permite transcrever-se na linguagem (Foucault 1999: 184).

Nesta nova História da Humanidade surgiu ainda uma obrigação: a criação e aplicação de categorias que são rigorosamente anacrônicas – universais – em relação a esses saberes: a de Humano e a de Vida, categorias que deveriam ser reconhecidas e aceitas por todas/os.

Pretende-se fazer histórias da biologia no século XVIII; mas não se tem em conta que a biologia não existia e que a repartição do saber que nos é familiar há mais de 150 anos não pode valer para um período anterior. E que, se a biologia era desconhecida, o era por uma razão bem simples: é que a própria vida não existia. Existiam apenas seres vivos e que apareciam através de um crivo do saber constituído pela *história natural*. (Foucault 1999: 175).

Esta *história natural* não é, contudo, a ciência. Entre estas duas grandes “revoluções do tempo”, para que a “história natural” aparecesse – ao longo do século XVIII – foi preciso que a História se tornasse Natural. Retira-se, assim, da narrativa histórica, o papel do tempo. O tempo não pode mais ter pausas, ser quebrado, ser circular – agora há uma linha simples e reta pautada por taxonomias, classes e quadros que contém tudo que foi “repartido, transmutado, imobilizado, entre duas revoluções do tempo”.

O que existia no século XVI e até meados do século XVII eram histórias: Belon escrevera uma História da natureza das aves; Duret, uma História admirável das plantas; Aldrovandi, uma História das serpentes e dos dragões. Em 1657, Jonston publica uma História natural dos quadrúpedes (...) A história de um ser vivo era esse ser mesmo, no interior de toda a rede semântica que o ligava ao mundo (Foucault: 176).

É essa “rede semântica” que perde lugar para a representação. Se antes as coisas tinham apenas nomes que as classificavam, no espaço aberto pela representação “a análise se antecipa à possibilidade de nomear; é a possibilidade de

ver o que se poderá *dizer*”... Ver e dizer em uma taxonomia determinada que configura ela mesma a possibilidade de tal coisa ser vista em detrimento de tantas outras que não o são. Uma taxonomia que define quais palavras e quais critérios podem ser usados para comunicar dentro de uma representação.

A ordem descritiva que Lineu, bem após Jonston, proporá à história natural é muito característica. Segundo ele, todo capítulo concernente a um animal qualquer deve ter os seguintes passos: nome, teoria, gênero, espécie, atributos, uso e, para terminar, *Litteraria*. Toda a linguagem depositada pelo tempo sobre as coisas é repelida ao último limite, como um suplemento em que o discurso se relatasse a si mesmo e relatasse as descobertas, as tradições, as crenças, as figuras poéticas” (Foucault 1999: 181).

E então toda aquela “semântica animal” que permitia falar de suas inter-relações *específicas* com seu mundo fica como uma sobra, uma *Litteraria*, assunto menos importante. A História Natural parece emergir como uma nova maneira de fazer história, de narrar uma história “enfim verdadeira” que se respalda por uma representação universal de categorias de entendimento, de conhecimento, de comunicação. A linguagem clássica sobre o mundo restringia, voluntariamente, o campo de sua experiência a incertezas e variabilidades, uma linguagem na qual não havia espaço para “uma análise de elementos distintos que sejam universalmente aceitáveis” (Foucault 1999). A História Natural – e com ela a ideia emergente de “natureza humana” – mudam a escala e a perspectiva das narrativas sobre a “vida” e o “mundo” que passam a ser “tecnicamente controladas” por “discursos de verdade”.

Contudo, afirmar uma “natureza humana” universal seria contrariar a “condição. A principal característica-capacidade da condição humana é a pluralidade: “o fato de que os homens, e não o Homem, viverem na Terra e habitarem o mundo” (Arendt 2004), habitarem mundos tão diversos e distantes nos quais, muitas vezes, eles mesmos não se chamam de “humanos”. Hannah Arendt, a propósito, deixa claro:

A condição humana não é o mesmo que natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo que se assemelhe à natureza humana. Pois nem aquelas que discutimos neste livro [a saber: o *labor* (o processo biológico do corpo humano), o *trabalho* (a produção de artefatos não-humanos) e a *ação* (a condição humana da pluralidade que funda e preserva corpos políticos)] nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão e, nem

mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana (Arendt 2004: 17-18).

Arendt defende, portanto, a impossibilidade de estabelecer critérios universais que marquem esta fronteira. A História Natural surge contendo essa condição plural de toda ação humana voltada para a ação, para a relação através da política, para a relação entre humanos e entre cada ser vivo. A condição humana é plural não apenas porque remete a muitas histórias para muitos viventes mas, sobretudo, porque cada uma destas histórias engloba as suas próprias relações, “a sua rede semântica” específica e única – diria Foucault – e, em vários sentidos, um “mundo”. A História torna-se Natural porque a “a natureza apareceu próxima de si mesma o bastante para que os indivíduos que ela envolve pudessem ser classificados, e suficientemente afastada de si, para que o devessem ser pela análise e pela reflexão” (Foucault 1999). O que mudou, para Foucault, foi a linguagem. A maneira de representar e, sobretudo, de falar sobre os seres vivos.

Toda a semântica animal ruiu como uma parte morta e inútil. As palavras que eram entrelaçadas ao animal foram desligadas e subtraídas: e o ser vivo, em sua anatomia, em sua forma, em seus costumes, em seu nascimento e em sua morte, aparece como que nu (Foucault 1999: 177).

Sua nudez recai justamente na afirmação de que há uma “natureza” que torna a sua especificidade única e singular no mundo, uma natureza vazia de significado. Contudo, a única afirmativa que Arendt se permite fazer sobre a condição humana é apenas essa: a de que somos seres condicionados – mesmo que as nossas condições sejam produzidas por nós mesmos. Esse seria nossa única “essência” possível: o fato de sermos plurais e políticos.

1.3 Giro colonial: como o teocentrismo tornou-se antropocentrismo

Estamos narrando uma história específica que, empoderada por saberes e poderes, foi se tornando hegemônica. Uma narrativa que mostra como a ideia de Homem como produto de Deus transforma-se em um Humanismo que irá respaldar princípios éticos e direitos. No lugar de Deus passou-se a afirmar a existência de uma racionalidade que seria característica da espécie, “razão”, que secularizou a ciência produzindo discursos de verdade que passaram a negar tudo que fosse “mágico”, “supersticioso”, “teológico”. Contudo, ao negar uma origem difusa do

homem (sic) e buscar causas científicas que o colocavam no topo da cadeia alimentar e no centro das relações trans-específicas há uma armadilha nessa estrutura de pensamento.

É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, venhamos a ser capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossa própria sombra (...) Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la; e a condição prévia é que ele possa falar de um “quem” como se fosse um “que” (Arendt 2004: 18).

Essa percepção de Arendt é fundamental. Não só ela afirma que o fato de determinar e delimitar os limites de uma “natureza humana” nos retiraria a nossa condição de “quem”, ou seja, a pluralidade que nos torna políticos e, por isso mesmo, imprevisíveis, como também aponta que apenas alguém hierarquicamente superior poderia fazê-lo. Nesse ponto, a nota de rodapé número dois de “A Condição Humana” traz uma contribuição importante de Santo Agostinho – sobre *quem*, não por acaso, Arendt fez sua tese de doutorado:

Agostinho, geralmente considerado como o primeiro a levantar a chamada questão antropológica na filosofia, sabia disso muito bem. Estabelece uma diferença entre as perguntas “Quem sou?” e “O que eu sou?": a primeira é feita pelo homem a si próprio (...) e a segunda é dirigida a Deus (...) Pois no “grande mistério”, no grande *profundum* que é o homem (iv.14), há “algo do homem (*aliquid hominis*) que o próprio espírito do homem que nele está não sabe (...) Em resumo, a resposta à pergunta: “O que sou?” só pode ser dada por Deus que fez o homem. A questão da natureza do homem é tanto uma questão teológica quanto uma questão da natureza de Deus; ambas só podem ser resolvidas dentro da estrutura de uma resposta divinamente revelada (Arendt 2004: 18-19 – nota de rodapé nº 2).

Somente um discurso teocêntrico poderia se perguntar por uma “natureza humana”. É neste processo de criação e afirmação de uma “natureza humana” que ocorre uma virada discursiva do teocentrismo para o antropocentrismo, esboçando assim a noção de humanismo que mais adiante irá respaldar muitos direitos. É interessante acrescentar que essa noção de “humanismo” afirmada pelas burguesias europeias durante as revoluções contra o sistema feudal bebem um pouco em uma espécie de “humanismo clássico” que Sloterdijk pensou como ligado a uma “sociedade literária”:

(...) Da sociedade que se reúne para ler, para dar testemunho do amor à leitura. Essa teria sido a origem do processo de humanização do ser humano na Antiguidade, entendido, à maneira da *humanitas*

de Cícero, como uma oposição à selvageria e brutalidade representadas pelos espetáculos no anfiteatro romano. Estas duas “mídias”, a do anfiteatro e a do livro, coexistiram na Antiguidade romana, e a tarefa do humanismo é tomar partido nesse conflito, guiando o processo de desembrutecimento do ser humano, cuja história Sloterdijk acompanha até sua crise final nos dias de hoje (Marques 2002: 5).

Sloterdijk relaciona assim este “humanismo da antiguidade” ao exercício da inibição da força, da animalidade – de uma *Hemmung*: o hábito da leitura seria capaz de pacificar, domesticar, conter – de distinguir, portanto, humanos e menos humanos – ainda que afirmasse ser latente em todos esta animalidade a ser controlada. Sobre este período, Arendt observa a presença da palavra grega *aristoi* que servia para diferenciar os homens e os animais:

A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (os *aristoi*), que constantemente provam serem os melhores (*aristeuein*, verbo que tem equivalente em nenhuma outra língua) e que “preferem a fama imortal às coisas mortais” são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais (Arendt 2004: 28).

É então que a partir da ideia de que o Humano permanece, a despeito de sua mortalidade individual, que transparece a ideia de uma imortalidade humana relacionada à sua natureza divina. A ideia de Eterno é o centro do pensamento metafísico. Contudo, Platão teria desenvolvido uma preocupação com a contradição desta luta pela imortalidade com o modo de vida do cidadão, sua *bios politikos*. É aqui que esta contradição nos interessa, pois Arendt a interpreta:

A experiência do eterno tal como a tem o filósofo (...) só pode ocorrer fora da esfera dos negócios humanos e fora da pluralidade dos homens. É o que vemos pela parábola da Caverna, na República de Platão, na qual o filósofo, tendo-se libertado dos grilhões que o prendiam aos seus semelhantes, emerge da caverna, por assim dizer, em perfeita “singularidade”, nem acompanhado nem seguido de outros. Politicamente falando, se morrer é o mesmo que “deixar de estar entre os homens”, a experiência do eterno é uma espécie de morte (...) É isso que precisamente separa a *vita contemplativa* da *vita activa* no pensamento medieval (Arendt 2004: 29).

Vita activa, lembremos, é a capacidade da condição humana que foi traduzida para o português como Ação, a capacidade de nos relacionarmos politicamente, a vida plural dos humanos – nenhuma vida humana é possível sem a presença de outros seres humanos, todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que vivemos juntos; a ação é política, ela precisa ser feita dentro de uma sociedade.

O foco aqui é que esta ideia metafísica de um Humano eterno permanece na passagem do discurso teocêntrico para o antropocêntrico de Humanidade. Permanece sem ser afirmada, mas mantendo-se a partir da afirmação de uma essência e uma natureza que uniriam, discursivamente, todos os Humanos.

Se este humanismo “clássico” relacionado à leitura, à ideia de Eterno e às elites era restrito às “comunidades literárias” e às cidades-estados, o Humano que nasce da vida contemplativa medieval e da ascensão do evangelho cristão – que continuava pregando uma vida individual eterna – à posição de religião exclusiva da humanidade ocidental mantém seu caráter teocêntrico, ainda que agora se afirme como secular. Como nos ensinou Alexis Tocqueville (1997), permaneceu na origem do Estado democrático “o antigo regime todo vivo, suas ideias, suas paixões, seus preconceitos, suas práticas”.

Quando dizemos que houve um “giro colonial” no movimento de transformação discursiva que passou a negar um teocentrismo e afirmar um antropocentrismo, estamos mostrando que o fato de colocar o “antro” como o grande produtor de conhecimento sobre o mundo permitiu, mais tarde, que se pensasse no “humano universal” tendo como “efeito colateral” a criação de “menos humanos” não mais apenas “entre nós” mas sobretudo além de “nós”. Eis a diferença. Agora colonial. Racial. Moderna.

O principal efeito do antropocentrismo foi discursivo: transformou diversos “quem” plurais em “o que”: vidas discursivamente menos dignas de serem vividas. No processo de conquista de povos e territórios que caracterizou o colonialismo, a ideia de que estes Outros eram naturalmente inferiores foi estratégica para o empreendimento de espólio e matança em nome de “impérios”. As dúvidas sobre a “humanidade” daquelas pessoas ficaram registradas, por exemplo, no histórico debate escolástico entre o frade dominicano espanhol Bartolomé de Las Casas (1474-1566) e seu compatriota humanista Juan Ginés de Sepúlveda (1490- 1573).

O debate ocorreu em 1550 no convento de São Gregório, em Valladolid, e foi presidido por um enviado do Papa Julio III, o Cardeal Roncieri. A discussão foi instituída para tratar da legitimidade das conquistas espanholas que vinham sendo feitas no Novo Mundo, da licitude da guerra contra os povos nativos e das possibilidades de se resolver o impasse quanto à natureza dos índios americanos, buscando responder a questões melindrosas, como: “Os índios são realmente homens completos e verdadeiros? São criaturas de Deus? Têm alma? Descendem de Adão? São seres livres ou escravos naturais? São de uma classe inferior? São os índios súditos do

Império do Diabo?” (Figueiredo Junior 2011: 101).

A história narra que Las Casas representou, como missionário evangelizador, o discurso de defesa dos índios pautada em uma ética e solidariedade cristãs. Sepúlveda havia acabado de publicar em Roma o “Tratado de las justas causas de la guerra contra los índios” pautando sua argumentação numa justificação histórica da escravidão indígena alegando pecados como a idolatria, o politeísmo, o canibalismo, a sodomia, o incesto e os sacrifícios humanos. A teoria da “servidão natural” remete à Aristóteles, e permitiu à Sepúlveda afirmar os indígenas como “escravos naturais” por serem bestiais e de grande inferioridade.

Por fim, sabemos que a conquista permaneceu legítima e o genocídio indígena permanece atual. Este debate é apenas um exemplo que torna explícita a necessidade do Humanismo de afirmar monstros. Quando a multiplicidade dos seres vivos foi capturada pela História Natural que afirmou padrões e naturezas (não)humanas criamos uma ruptura no movimento do tempo... A História Natural designou muito precisamente todos os seres naturais situando-os “ao mesmo tempo num sistema de identidades e de diferenças que os aproxima e os distingue dos outros. A história natural deve assegurar, num só movimento, uma *designação* certa e uma *derivação* controlada” (Foucault 1999: 190-191).

Não há espaço para a diferença nesses modelos, “os signos da continuidade são apenas da ordem da semelhança (...) as formas vivas nela sofrerão todas as metamorfoses possíveis e só deixarão atrás de si, como marca do trajeto percorrido, os indícios das similitudes”.

Disso, duas consequências. Primeiro, a necessidade de fazer intervir os monstros – que são como que o ruído de fundo, o murmúrio ininterrupto da natureza. (...) a proliferação de monstros sem amanhã é necessária para que se possa tornar a descer do contínuo ao quadro através de uma série temporal. Em outros termos, o que num sentido deve ser lido como drama da terra e das águas, deve ser lido, num outro sentido, como aberração aparente das formas. O monstro garante no tempo e para nosso saber teórico uma continuidade que os dilúvios, os vulcões e os continentes desmoronados confundem no espaço para nossa experiência cotidiana (Foucault 1999: 175).

Contudo, afirmar a existência de monstros esconde o que não pode ser dito: que a história da “natureza” é também a história de um protótipo de “humano universal” e que ambas não podem ser pensadas pela História Natural, “pois este quadro contínuo só existe para as próprias categorias e exigências que fazem parte

de seu conjunto” (Foucault 1999). Os Humanos – como topo da existência – não podem se limitar a um o *que*, precisam se distinguir como *quem*:

No momento em que desejamos dizer *quem* é alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer o *que* esse alguém é; enleamo-nos numa descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou “personagem”, na antiga acepção da palavra, e acabamos perdendo de vista o que ela tem de singular e específico.

Há grande semelhança entre esta frustração e a notória impossibilidade filosófica de se chegar a uma definição de homem (...) jamais virmos a tratar esses negócios como tratamos coisas de cuja natureza podemos dispor, visto que podemos nomeá-las (Arendt 2004: 194).

É por isso que as tentativas de definir uma natureza humana sempre levam a alguma deidade, a uma espécie de ideia platônica de homem, a uma ideia que nos parece “sobre-humana”. O que nos remete ao indício de que afirmar Humanos, Princípios e Direitos remete a um Deus, a um soberano que os nomeia. Mas de *quem* é este Deus? E o que este ele afirma sobre a pluralidade *humana*?

1.4 O Humanismo, os novos direitos e a biopolítica

“O século XIX reencontrará a possibilidade renovada de falar sobre palavras. E de falar sobre elas não mais no estilo do comentário, mas segundo um modo que se considerará tão positivo, tão objetivo quanto o da história natural” (Foucault 1999: 179). É essa positividade que é dada ao Humano, torna-se ao mesmo tempo real e universal.

Foucault observa que no nascimento deste “novo” humanismo passou também a ser respaldado e reproduzido pelas próprias ciências humanas, “entendidas como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem”. Assim como Foucault, Lévinas também criticou o fato das ciências humanas não colocarem em questão esse “Eu”, esse Humano, tomando-o como um dado. Ciências que antes de serem humanas, eram ciências – ou ainda, que por serem eminentemente humanas, demoraram mais de um século para começar a esboçar a crítica deste Humano universal.

Se no “humanismo clássico” – voltado à ideia elitizada de educação e atuando como um distintivo entre civilizados e bárbaros, afirmando uma espécie gradações de “humanidade” – é a partir da configuração de uma “natureza humana” e do

prestígio da História Natural que se elaborou o Humano não apenas superior aos demais mas, discursivamente, universal. Isso quer dizer que a ele foram atreladas condições de existência. O “novo” humanismo – nascido do giro colonial – se consolidou como referente ético para elaboração de direitos. As noções de dignidade, igualdade e liberdade emergiram a partir do evento colonial que fundou o sistema-mundo europeu/capitalista/patriarcal/colonial (Wallerstein 1974; Grosfoguel 2008) e seus monstros necessários, ajudando também a criar o vocabulário moderno que fala de Estado, América, Europa, etc.

Sloterdijk observa em seu “Regras para o Parque Humano” que quando o humanismo se liga ao Estado republicano, quando se cria um “humanismo nacional”, o humanismo não irá se esgotar neste “aspecto pacificador”.

Uma vez construídas as comunidades irmanadas pelas suas literaturas, elas podem tratar das formas de defesa de seus interesses comunitários: os humanismos nacionais burgueses do século XIX constituíram-se como uma força capaz de impor a seus jovens a leitura dos clássicos nacionais e, ao mesmo tempo, a prestação de serviço militar nos novos exércitos nacionais; eles refletem sociedades disciplinadas que levam muito a sério sua identidade literária e sua proficiência militar (Sloterdijk: 6 apud Marques 2002: 372).

Um militarismo voltado à manutenção – bélica – desse novo Humanismo, dos discursos científicos, de saberes e poderes específicos.

As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres tornaram-se vitais (Foucault 2003: 129).

Foi justamente afirmando-se como “gestores da vida”, da “sobrevivência dos corpos”, da “raça” que muitos Estados-nacionais puderam travar guerras e mortandades. “A existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – de uma população” (idem). Eis o nascimento da Biopolítica: quando o poder assume a função de gerir a vida – ainda que através de “sentimentos humanitários” – temos a razão de ser do poder. Foucault resume assim a passagem do humano-corpo, esquadrihado pelas novas ciências, ao humano-espécie:

Concretamente, este poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; (...) Um dos pólos, o primeiro a ser formado, centrou-se no corpo-máquina: no seu adestramento,

na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurados por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: *anátomo-política do corpo humano*.

O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológico: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma bio-política da população* (Foucault 2003: 131).

Essa passagem do jurídico para dentro do biológico é a grande virada discursiva que permite manter os discursos Humanistas: o velho poder de morte que simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberto pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida; a função mais elevada deste biopoder não é, necessariamente matar – o que o Estado pode fazer – mas investir e controlar todos os discursos sobre a Vida, sobre o Humano.

A “natureza humana” afirmada pela História Natural e pelas ciências que a prosseguiram permitiu afirmar estes corpos-espécie dando essência para uma crescente implicação da “vida natural” pelos mecanismos e cálculos de poder. Poderíamos dizer que o local por excelência da bio-política moderna são os corpos destes humanos universais, de pluralidade capturada. Humanidade e Vida são capturadas no mesmo ato.

Giorgio Agamben (2002) dedica um livro para entender como o que chama de “vida nua” – a vida não politizada, a simples *bíos* do direito romano – torna-se na modernidade uma *vida sacra* e, assim, ligada ao poder soberano e ao Estado. Acontece que todo aquele que se torna “sacro” tem sua morte, de uma maneira bem específica, impunível. O *Homo Sacer* aparece como a figura do direito moderno que deixa clara a ambiguidade dos direitos republicanos: enquanto é vetado violar qualquer coisa sacra – no caso, a todo sujeito humano de direitos – tornar-se, em vez disso, lícito matar o homem sacro – mas o assassino não pode ser qualquer um, qualquer outro homem igualmente sacro – ou nu –, o assassino é justamente o poder soberano que exige dele e de todos os outros sua exposição ao Estado.

Agamben sustenta que alguns eventos fundamentais da história política da modernidade – como as declarações dos direitos – “adquirem seu verdadeiro sentido apenas quando são restituídos ao comum contexto biopolítico (ou

tanatopolítico) ao qual pertencem” (Agamben 2002: 129), ou seja, o princípio moderno do “direito à vida” só encontrou meios de se desenvolver a partir da biopolítica envolta por democracias burguesas nas quais “há uma primazia do privado sobre o público e das liberdades sobre os deveres coletivos” (idem).

O “direito à vida” – escreveu Foucault – “ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o 'direito' de resgatar além de todas as opressões ou 'alienações' aquilo que se é e tudo o que se pode ser, este direito tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos estes novos procedimentos de poder (Agamben 2002: 127).

O que ele está afirmando é que os direitos surgem como um tensor que modifica o próprio princípio de liberdade que pauta as declarações de direito modernas. Antes de ser transformada discursivamente, a liberdade para os pensadores clássicos e medievais europeus consistia em “gozar de seus livres costumes” – conforme concedeu João Sem-Terra, em 1215 a seus súditos, na “Grande carta das liberdades” (Agamben 2002). A liberdade do humano moderno é composta de prerrogativas e estatutos, ele já não possui mais distinções e desejos, ele é um corpo – da onde surge a figura do *Habeas corpus* como procedimento jurisdicional voltado à proteção da “liberdade individual”; o *Habeas corpus* torna-se assim um marco inseparável da história da democracia moderna-ocidental.

Esta ideia de “liberdade clássica” permitia falar de uma pluralidade de coexistências – ainda que restrita a algumas parcelas mais abastadas da população. Na modernidade, a liberdade se estende para todos, mas ao mesmo tempo, limitando-os à bio-política.

A nascente democracia europeia colocava no centro de sua luta com o absolutismo não *bíos*, a vida qualificada de cidadão, mas *zoé*, a vida nua em seu anonimato, apanhada, como tal, no bando soberano (...) Esta é a força e, ao mesmo tempo, a íntima contradição da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual (...) Aquele que se apresentará mais tarde como portador dos direitos (...) pode constituir-se como tal somente repetindo a exceção soberana e isolando em si mesmo *corpus*, a vida nua (Agamben 2002: 130).

Agamben afirma que há uma função histórica das Declarações de Direitos e ela está justamente no fato de que o detentor de direitos “não é o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem de súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio da soberania” (Agamben 2002: 135). É por isso que sobre esta vida nua irá recair o “direito à vida” que poderá em diversas instâncias se tornar uma obrigação.

Vide todos os debates em torno da legalização da eutanásia, ortotanásia e aborto, por exemplo. Não há liberdade relacionada aos desejos *livres* e, por isso mesmo, plurais, há apenas a liberdade do corpus de *ser* biopolítico. A contradição está no fato de que *corpus* “é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais” (Agamben 2002). É aí que está a vida sacra: no fato de que ao nos sujeitarmos ao poder soberano nos tornando Um.

Se parece óbvia a ideia de que os Direitos Humanos universais são independentes de raça, classe, etnia, sexo, não fica explícita nessa afirmação de que eles são necessariamente vinculados à pertença a um Estado-nação. Os direitos sagrados e inalienáveis “do homem” requerem que este sujeito seja “cidadão” de um Estado. Agamben observa a própria ambiguidade no título da declaração de 1789 – que precede a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) e diversas cartas constitucionais: Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (DDHC). Haveria, portanto, uma distinção entre Humano e Cidadão? Agamben pergunta: “Os dois termos denominam realidades autônomas ou formam em vez disso um sistema unitário, no qual o primeiro já está desde o início contido e oculto no segundo?”.

Podemos responder que talvez sim, para ser cidadão deve-se ser *antes* Humano. Contudo, o verdadeiro Humano não pode ser um cidadão – para que ele se afirme como portador de direitos universais, muitas vezes precisa negar sua territorialidade, suas fronteiras, sua pluralidade, seus hábitos, costumes, tradições. Toda esta “diversidade” que muitas vezes passa a figurar como “monstro moral” a ser julgado, punido e corrigido pelos direitos universais e cortes internacionais. Para que afirmar o “Humano” foi necessário afirmar seus negativos: não apenas os animais, mas também populações ao redor do planeta foram taxadas como portadoras de “práticas culturais” e “falhas morais”. O Humano, neste contexto, é o sujeito que:

Ha formulado la regla de la ciudadanía a su imagen y semejanza, porque la originó a partir de una exterioridad que se plasmó en el proceso primero bélico e inmediatamente ideológico que instaló la episteme colonial y moderna, tiene las siguientes características: es hombre, es blanco, es *pater-familiae* – por lo tanto, al menos funcionalmente, heterosexual, es propietario y es letrado (Segato 2011: 20).

Apesar dos giros epistêmicos, coloniais, discursivos vemos que há uma continuidade estrutural: o corpo-clássico, o corpo-máquina, o corpo-espécie, todos eles carregam consigo a violência das forclusões, do genocídio de todos os viventes que estão fora das pautas normativas da biopolítica.

Ainda em “As Palavras e as Coisas”, Michel Foucault (1999) refletiu sobre a “prática milenar” do discurso eurocentrado de afirmar o Mesmo construindo o Outro – em geral monstruoso – mostrando como não há uma coerência neste encadeamento de conteúdos que tenta obsessivamente instaurar uma ordem entre as coisas, sempre buscando similitudes e sempre negando as diferenças. Isola-se, ajusta-se, encaixa-se “conteúdos concretos” – afirmando *naturezas* e deixando como resto um “branco intersticial que separa os seres uns dos outros”.

No século XX, a humanidade tinha a seu dispor a autodefinição mais inclusiva de todos os tempos: todo grupo era humano se membros de outros grupos de humanos conseguissem procriar com ele com sucesso. Entretanto, apesar deste caráter inclusivo, o século foi desfigurado pelas desumanidades mais terríveis já registradas. Como reação, surgiu o novo humanismo (...) e o impulso para tornar os direitos humanos coincidentes com o conceito de humanidade (Fernández-Armesto 2004: 13).

De Uma Humanidade. Que nega territorialidades. Podemos preferir nossos direitos nacionais aos Direitos Humanos? E se a resposta for afirmativa, podemos preferir nossos direitos comunitários aos direitos nacionais? E se sim, podemos preferir não ter direitos, recusando a biopolítica? A pluralidade capturada pelo biopoder mata a condição humana afirmando ao mesmo tempo uma Humanidade e uma Vida – e diversos princípios a elas vinculados – como alvo de “proteção” dos direitos.

1.5 Maximizando o Humanismo: Trans-humanismo e Pós-Humanismo

As noções de trans-humanidade e pós-humanidade estão bastante relacionadas. Muitas acepções são conotadas a estes termos que colecionam entusiastas e críticos dos mais diversos e divergentes grupos e sociais e territorialidades mundiais.

Na segunda metade do século XX, sobretudo nos Estados Unidos, a noção de trans-humanidade se desenvolveu pautada na proposta de superar “limitações da condição humana”, tais como adoecimento, envelhecimento e morte. O trans-humanismo considera-se uma corrente filosófica que incentiva o uso da ciência e da

tecnologia (biotecnologia, neurotecnologia, nanotecnologia) para superar o que caracteriza como limitações fundamentais humanas sejam intelectuais – daí as pesquisas em inteligência artificial – ou físicas – daí as diversas pesquisas que visam prolongar a longevidade e prevenir doenças – numa busca de aprimorar a condição humana (<http://24transhumanismo.blogspot.com.br/>).

O Termo “trans-humanismo” é muitas vezes simbolizado por um “>H” ou “H+” – aonde o “H” significa Humano, ou seja, literalmente: “mais humano” ou “humano mais”. Encontramos ainda referências que trazem um H+ envolvido por uma “@”, com o “H+” no lugar do “a”, uma espécie de “logomarca”:



Figura 2 – Símbolo do Trans-Humanismo

Aponta-se que o termo “transumanismo” ou “trans-humanismo” teria sido cunhado pelo biólogo Julian Huxley em 1957. Contudo, a ideia de uma superação da evolução humana por meio das máquinas, da tecnologia e da ciência remete às transformações sociais que ocorreram na Europa ocidental com a ascensão do capitalismo industrial.

Em 1863, o escritor inglês Samuel Butler escreveu “Darwin entre as máquinas”, pequeno texto que posteriormente foi incorporado em seu romance “Erewhon: or, Over the Range” publicado anonimamente em 1872. Erewhon é um país fictício que permitiu a Butler satirizar a aristocracia inglesa da época, sobretudo em uma crítica às leis que considerava injustas, à falsa religiosidade e ao antropocentrismo. Nesta sarcástica obra, Butler compara a evolução da tecnologia à evolução da vida e da espécie humana sugerindo a possibilidade das máquinas constituírem um reino natural mais evoluído e subjugarem os humanos. Muito antes das narrativas hollywoodianas do final da década de 1990 e que se seguem pelos últimos 30 anos.

O texto “Darwin entre as máquinas” é um texto que faz uma reflexão crítica sobre os anseios de imortalidade e sobre as ideais evolucionistas, permitindo fabular um mundo nada distante de nosso cotidiano. O livro foi traduzido recentemente por Bernardo Tavares dos Santos e publicado pela revista Das Questões (2014), do qual cito o trecho abaixo.

Poucas coisas há de que a presente geração mais se orgulhe, e com justiça, do que os maravilhosos avanços que diariamente são empreendidos em todo tipo de ferramentas mecânicas. (...) Nos descobriremos praticamente deslumbrados com o vasto desenvolvimento do mundo mecânico, com os saltos gigantescos pelos quais ele avançou, em comparação com o lento progresso do reino animal e vegetal. E será impossível para nós evitar nos perguntarmos qual pode ser o termo deste poderoso movimento. Em que direção ele aponta? Qual será seu resultado final? (Butler apud Tavares dos Santos 2014: 115).

A partir dessas perguntas, Butler teceu uma analogia entre a origem e a classificação das espécies com o desenvolvimento das estruturas maquinicas; “assim como o reino vegetal se desenvolveu vagarosamente a partir do mineral e, de maneira semelhante, o reino animal sobreveio do vegetal, agora, nas eras mais recentes, um reino inteiramente novo se originou, um reino do qual, até o momento, vimos apenas aquilo que um dia se considerará os protótipos antediluvianos da raça” (Butler apud Tavares dos Santos 2014: 115).

Lamentamos profundamente que nossos conhecimentos tanto de história natural quanto de maquinaria sejam demasiado pequenos para que possamos nos encarregar da gigantesca tarefa de classificar as máquinas em gêneros e subgêneros, espécies, variedades e sub-variedades, etc.; reconstituir as conexões que ligam máquinas de tipos amplamente diferentes; indicar como sua submissão ao uso humano exerceu, entre elas, o mesmo papel que a seleção natural assumiu no caso de animais e vegetais; e identificar certos órgãos rudimentares que algumas poucas máquinas apresentam, debilmente desenvolvidos e perfeitamente inúteis, mas que, ainda assim, servem para assinalar sua descendência de algum tipo ancestral que pereceu ou se transformou em uma nova fase da existência mecânica (Butler apud Tavares dos Santos 2014: 115-116).

A crítica à História Natural e às suas taxonomias é direta, no entanto, narra uma fábula tão verossímil que reconhecemos sua possibilidade. Uma narrativa escrita a mais de 140 anos e que permanece viva no imaginário ocidental, co-alimentando sua ciência.

Em primeiro lugar, observaríamos que, assim como alguns dos vertebrados inferiores atingiram um tamanho muito grande, que decresceu até seus representantes mais altamente organizados, também as máquinas, em seu desenvolvimento e progresso, frequentemente assistiram a uma diminuição em seu tamanho. Tomem o relógio portátil, por exemplo.(...) Examinem a bela estrutura do pequeno animal, observem que inteligente o jogo dos diminutos membros que o compõem; acontece que esta pequena criatura não é senão um desenvolvimento dos pesados relógios do século XIII – e não uma deterioração deles (Butler apud Tavares dos Santos 2014:116).

Uma crítica que narra também a pretensão humana de ser a imagem do Criador e assim, o centro e a potência diante de todos os outros viventes. Compara a manipulação das máquinas com a manipulação arbitrária das espécies, suas nomeações, classificações, tipologias. E então Butler lança a questão: “A visada sobre a maquinaria que assim indicamos debilmente sugerirá a solução de uma das maiores e mais misteriosas questões dos dias de hoje. Referimo-nos à questão: que tipo de criatura será a sucessora do homem na supremacia sobre a terra?”

Cem anos depois, Julian Huxley respondeu ao cunhar o termo “trans-humanos”. Mas sua aposta não caminhava pela mesma reflexão crítica de Samuel Butler, Huxley era um “humanista convicto” – afirmam seus biógrafos – ainda assim (ou por isso mesmo), defendeu que “sem deixar de sermos humanos” poderíamos encontrar um caminho para “nos aperfeiçoar”.

Veremos que essa aposta de Huxley, pautada nessa proposta de um humano em melhoramento por meio da tecnologia e da ciência ocidentais, está relacionado ao surgimento de organismo internacionais voltados para a criação e a defesa de “direitos universais”. Em 1946, Julian Huxley tornou-se o primeiro diretor geral da recém-criada United Nations for Educacional, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). Ele vislumbrava que a UNESCO, em parceria com a já criada Liga das Nações, deveria ter como guia filosófico o que chamou inicialmente de “World Evolutionary Humamism”. Em seu primeiro paper como diretor geral, intitulado: “UNESCO: its purpose and its philosophy” ele afirmou:

A central conflict of our times is that between nationalism and internationalism, between the concept of many national sovereignties and one world sovereignty. Here the evolutionary touchstone gives an unequivocal answer. The key to man’s advance, the distinctive method which has made evolutionary progress in the human sector so much more rapid than in the biological and has given it higher and more satisfying goals, is the fact of cumulative tradition, the existence of a common pool of ideas which is self-perpetuating and itself capable of evolving. And this fact has had the immediate consequence of making the type of social organisation the main fator is human progress or at least its limiting framework (Huxley 1946: 13).

Huxley defendeu que um caminho seguro para a evolução e o progresso humanos seria uma “unificação política” entre as nações em prol de uma “sobrevivência do mundo”: “as history shows, unifying ideas can exert an effect across national boundaries. The moral for UNESCO is clear”. A justificativa de

criação e existência de um órgão de alcance internacional capaz de orientar a condução de políticas nacionais e transnacionais foi estabelecida pela premissa de “unificar ideias através de fronteiras nacionais” no intuito de formular “união política mundial”. O “bom desenvolvimento humano” proviria, portanto, de alguns princípios gerais:

This provides external and scientific support for the democratic principle of the dignity of men, to which by its constitution Unesco is committed. Its also constitutes a complete disproof of all theses, like those of Hegelian philosophy, of Facism, or of Nazism, which that the State is in some way higher than the individual, and that the individual exist only or primarily for the State (Huxley 1946: 16).

Com esta memória viva da criminalização de políticas do Estado feitas pelos tribunais de Nuremberg, que Huxley critica o “nacionalismo exagerado” e a centralização de poder por parte do Estado como o motivadores e origem dos conflitos no mundo. É nesse sentido que Huxley defende a emergência de uma “cultura mundial única” que precisaria ultrapassar suas ideias presas no passado.

East and West will not agree on a basis for the future if they merely hurl at each other the fixed ideas of the past (...) I have called doctrine may also embody valid experience: but it may be flexible, may be capable of growth and development and adjustment” (Huxley 1946: 61).

O discurso preliminar de Huxley defende um “humanismo evolucionista” capaz de reconciliar os conflitos entre as nações: “the world is potentially one, and human needs are the same in every part of it – to understand it, to control it, and to enjoy it”. Ao responsabilizar as diferenças culturais como as causadoras de conflitos no mundo propondo a solução retórica “da igualdade entre humanos habitando um único mundo” Huxley articula preliminarmente o erro de concepção que vai fundamentar dois anos depois o texto da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

A parte nunca narrada nessa história dos DH é que o discurso de Huxley relacionava essa “cultura mundial única”, capaz de eliminar – literalmente – as diferenças entre os humanos envolvia, necessariamente, uma abertura para as novas tecnologias.

Finally, in the human sector, a new complexity is superimposed on the old, in the shape of man’s tools and machines and social organization. And this, too, increases with time. The elaboration of a modern state, or of a machine-tool factory in it, is almost infinitely greater than of a primitive tribe or the wooden and stone implements

available to its inhabitants (...) The ethical values may be limited and primitive, such as unquestioning loyalty to a tribe, or high and universal, like those which Jesus first introduced into the affairs of the world: the point is that only in the human sector do they become a part of the mechanism of change and evolution (Huxley 1946: 10-11).

Huxley desvenda assim o mundo maquínico como parte constitutiva dos Estados modernos, “infinitamente melhores do que uma tribo primitiva que faz uso de ferramentas de madeira e pedra”, o que provaria justamente, a capacidade humana de mudar e evoluir.

Aqui está a chave do mecanismo discurso que vamos tentar desvelar ao longo de toda esta tese: por trás da defesa do humanismo, da união das Nações, da necessidade de parâmetros éticos universais capazes de conter novos genocídios, está implícita a defesa da supremacia de um determinado tipo de humano – e ele definitivamente não é “primitivo”. Este Humano universalizável pelas retóricas humanistas dos direitos precisa se sobrepor não apenas aos outros animais – como a História Natural já fazia – mas também aos outros “humanos”, justamente estendendo seu próprio projeto de Humanidade sobre todas as demais.

A propósito, alguns críticos lembram justamente desta estreita relação entre as ideias de Julian Huxley – e, portanto, do próprio direcionamento político originário da Unesco – com a eugenia/eugenésia, por meio da defesa do necessário aprimoramento humano. Após sua contribuição à Unesco, Huxley foi colaborador da First Humanist Society of New York e fundou a Internacional Humanist and Ethical Union, em 1952. Em 1957, escreveu *“New Bottles for New Wine”* livro no qual refletiu sobre o “mau uso” da eugenésia na segunda guerra mundial. É nesta obra que ele finalmente cria o termo “trans-humanismo” para definir a possibilidade dos seres humanos se melhorarem geneticamente com auxílio da ciência e da tecnologia. Como vimos, essa ideia já aparecia nos seus discursos como diretor geral da UNESCO, mas aqui ela tomou maturidade: foi quando Huxley foi capaz de relacionar o trans-humano ao homem (sic) que nasce no pós-guerras europeu, que se origina do humanismo e da criação de organismos internacionais voltados “para a paz”.

Os grandes homens do passado já nos deram lampejos do que é possível em termos de personalidade, entendimento intelectual, conquistas espirituais e criações artísticas. Precisamos explorar e mapear todo o reino das possibilidades humanas, assim como o reino da geografia física foi explorado e mapeado. Nós devemos iniciar de novas premissas. A espécie humana pode, se desejar, transcender a si mesma – não só esporadicamente, não apenas de

uma maneira individual, mas como um todo, em sua totalidade/integralidade, como humanidade. Devemos dar um nome a essa nova crença, talvez “Transhumanismo” sirva: o homem permanece sendo homem, mas transcendendo-se a si mesmo ao realizar novas possibilidades, de e para, a sua natureza humana (Huxley 1957).

Ao lançar esta ideia de “trans-humano” aberto à manipulação tecnológica – mas pouco transcendente em outros aspectos “tão ou mais humanos” –, Huxley acendeu o debate ético sobre os limites, fronteiras e responsabilidades do desenvolvimento da ciência e da tecnologia. Como personalidade influente nos meandros de poder, Huxley fomentou também o imaginário futurista que tanto alimentou a indústria cinematográfica e literária a partir da segunda metade do século XX e permanece viva abordando temas como ciborgue, inteligência artificial e possibilidade de consciência das máquinas¹.

O escritor futurista F. M. Esfandiary, um entusiasta e defensor desta noção de trans-humanismo, criou o heterônimo “FM-2030” para representá-lo. Nascido em 1930, Esfandiary caracterizou neste nome sua esperança de, com auxílio da trans-humanidade, poder celebrar o seu centenário no ano 2030. FM-2030 defendia que o trans-humano se caracterizaria tanto pela presença cada vez maior destas intervenções tecnológicas no corpo biológico (próteses, cirurgia plástica, reprodução artificial), bem como um estilo de vida decorrente desta interação humano-máquina (a androginia, o fim da família tradicional e da religião, o uso intensivo das telecomunicações e uma vida cosmopolita). Tornou-se bastante lido nos EUA com a publicação, em 1989 do livro “Are you a transumanist?: monitoring and stimulation your personal rate of growth in a rapidly changing world”. Em 1994, estas ideias se transformaram no vídeo “Are You a transuman? Life former recorded: Futurist FM 2030. Record the origin of planet Earth”². O vídeo lança a pergunta: “O que é o humano?”, e responde:

We humans are biological organisms. We are specific products of this specific biosphere. We are fragile, vulnerable, mortal, finite beings. And because of all this, we have a whole lot of what we call survival emotions. Fear, love, territoriality, competitiveness, aggressiveness,

¹ Desde do clássico alemão “Metrópolis” (1927) ao conto de Isaac Asimov, cuja adaptação ao cinema resultou no filme “Viagem Fantástica” (1966), a Blade Runner (1985), “Podcast, o vingador do futuro” (1990), “A.I. – Inteligência Artificial” (2001) e, mais recentemente, Elisium (2013) e “Transcendence, a Revolução” (2014).

² <https://www.youtube.com/watch?v=eaS9QBdVHMs>

jealousy. So long as we live in these fragile, biological bodies, so long as we are confined to this planet, survival emotions will dominate everything. But, you know, something startelingly new, potentially full of hope is unfolding here in this second half of the 20th century. To be sure, were at the very, very beginning of this evolutionary turning point, we can no longer consider ourselves exclusively human. The biological and terrestrial premises that have defined the human, no longer fully apply. We are Earth specific organisms, aren't we? But we're no longer here on this planet only. No biological fundamentalism, no coalition of anti-future filibuster can any longer sabotage this evolutionary stampede (FM 2030, 1994).

A ideia é que estamos no início de uma transformação (discursiva?) na qual não será o biológico e nem a limitação territorial (terrestre) que nos definirá como “humanos”. Samuel Butler já previa o momento em que alguns chegariam a estas elucubrações – enquanto ainda se tratava de uma ficção.

Muito já ouvimos o assunto ser debatido; mas, ao que nos parece, nós mesmos é que estamos criando nossos próprios sucessores... Passadas gerações, poderemos nos descobrir a raça inferior. Inferiores em força, inferiores na qualidade moral do autocontrole, olharemos para eles como o auge de tudo aquilo que os melhores e mais sábios dos homens jamais puderam ousar alcançar. Não haverá paixões perversas, inveja, avareza e desejos impuros que perturbem o poder sereno dessas gloriosas criaturas. O pecado, a vergonha e a aflição não terão espaço entre elas. Suas mentes permanecerão em um estado de calma perpétua, no contentamento de um espírito que não conhece nenhuma ânsia nem se incomoda com qualquer remorso (Tavares dos Santos 2014: 117 apud Butler).

A narrativa de FM-2030 prossegue sugerindo que na segunda metade do século XX algo novo, potencialmente esperançoso, surgiu. Trata-se da possibilidade real de simbiose entre humanos e máquinas, fato que o leva à conclusão: “nós não poderemos continuar por muito mais tempo nos considerando exclusivamente humanos”. O filme termina com uma sequência de imagens que marcam grandes períodos de transformação da “vida”: se há 360 milhões de anos atrás o primeiro “trans-peixe” (trans-fish) emergiu do oceano e chegou à terra, em 1969 o primeiro trans-humano (trans-human) chegou à lua. Depois disso, ocorreram em velocidade cada vez menor novas conquistas: “tele-vist to Venus”, “tele-visit to Mars”, “tele-visit to Titan”...

The shift from animal-human to post-human is accelerating faster and faster. The point is that we are learning to replace organic parts. Where you have millions and millions of people walking with parts other than their original. Why not take this step farther? Why not begin thinking of creating new bodies? Back-up bodies! (FM-2030 1994).

Defende-se a possibilidade de, “bit by bit”, transformar o Humano para além da História Natural, para além de todos os “limites” do seu corpo biológico, de tudo que ainda nos lembra que somos animais. A morte aparece aqui como uma “última fronteira” que ainda assemelha os Humanos aos outros viventes que querem negar. A conquista da imortalidade levaria, finalmente, a pós-humanidade – um estágio posterior e ideal do trans-humano.

Bit by bit, we are gaining access to our chromosomes and genes. Bit by bit we downloading information from organic brains to synthetic brains, from synthetic brains to organic brains. Bit by bit we are de-animalizing our bodies. We who have the genius and the daring to do all this can surely now mobilize to do very nearly anything. We ought to want to stop being shoved around by forces of nature. I have no free will! (FM-2030 1994).

A ideia de uma trans-humanidade em evolução a partir das máquinas fomenta sérios institutos de pesquisa mundo afora – ou, mais especificamente, o mundo do centro. Veremos no capítulo sobre Vulnerabilidade Humana, como esta proposta de trans-humanismo se relaciona com a recusa tecnocientífica – e, portanto, de alguns “humanos” – em aceitar o envelhecimento e a morte, o que envolve o investimento científico e a venda de diversos produtos. Fala-se da possibilidade de “arquitetar o humano”, fazendo deste “pós-humano” nada mais do que a continuidade do seu desejo humanista de potência, de controle do que não é “humano”, de expansão ilimitada.

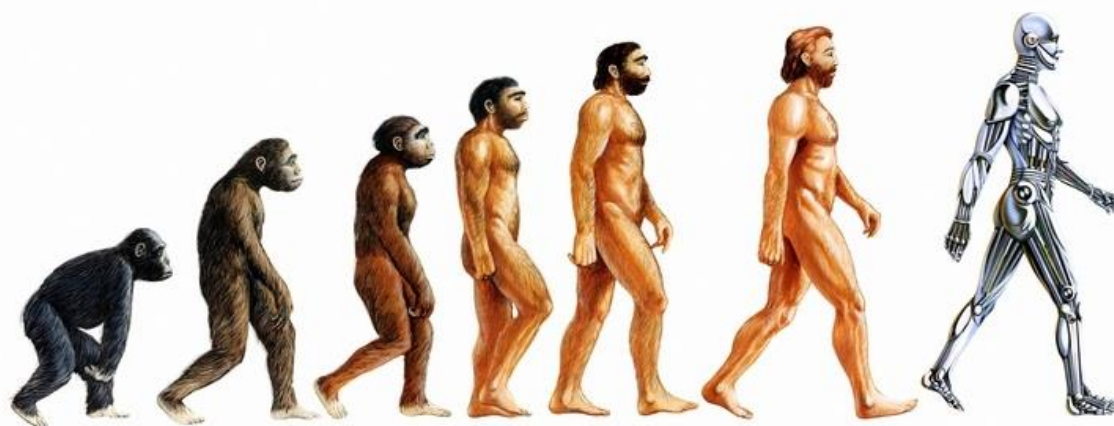


Figura 3 – Evolução da trans-espécie

A premissa para esta transformação pós-humana permanece pautada por um objetivo extremamente humanista: a de-animalização do humano. Os trans-humanistas defendem que através da ciência e da tecnologia – e, portanto, com alta

dose de *razão* em detrimento de outros atributos que poderíamos considerar mais ou menos *humanos* – nos tornaremos (“nós”, *homo sapiens sapiens*) capazes de nos converter em pós-humanos: seres com capacidades inimagináveis aos humanos do presente, adquiridas gradualmente ou por picos de transformações radicais da espécie, que de modo progressivo estão configurando “um novo mundo”.

Este discurso não é radical. Não aponta uma ruptura com o pensamento humanista, pelo contrário. O trans-humanismo e o pós-humanismo pressagiado por FM-2030 – e defendido atualmente por diversos cientistas e seus patrocinadores pelo euro-mundo – é apenas uma consequência do discurso de “universalidade das culturas humanas” trazido por Julian Huxley no ato de fundação da UNESCO. O humanismo levado ao extremo afirma isso: que enquanto formos diferentes – ou ainda, enquanto formos “humanos” – sofreremos, haverão conflitos, miséria, fome.

We can never again, never again be content with human rights, with political equality. We want hands on involvement in choreographing our genetic make-up. So long as we are confined to these fragile, biological make up: there will always be inequality and human tragedy and human suffering. We want the right and the freedom to be around 100 years from now, 1.000 years, 1 million years. The most dramatic and the most urgent and the most universal need of all: so long as there is death, no one is free! (FM-2030 1994).

Este tipo de associação discursiva trazida por FM-2030 mostra também a elasticidade discursiva real destes princípios éticos que pautam os Direitos Humanos justamente porque se afirmam universais. Eis a consequência trágica de um projeto elitista/universalista. Neste discurso, somente quando deixarmos de morrer, seremos livres! Somente quando abandonarmos definitivamente nossa “fragilidade biológica” haverá possibilidade de a iniquidade, ou seria, a diferença?

Samuel Butler já denunciava como uma escravidão humana diante das máquinas nos colocava em situação de total subserviência diante destes artefatos. Conclusão que o permitiu fazer uma analogia com a relação violenta que os humanos impuseram aos animais ao longo de diversos ciclos históricos.

Assumimos que, quando chegar o estado de coisas que acima tentamos descrever, o homem terá se tornado para a máquina aquilo que o cavalo e o cachorro são para o homem. (...) No geral, nós tratamos nossos cavalos, cachorros, bovinos e ovelhas com grande benevolência (...) de forma semelhante, é razoável supor que as máquinas nos tratarão bem, posto que sua existência é tão dependente de nós quanto a nossa é dos animais inferiores. (...) O fato é que nossos interesses são inseparáveis dos interesses delas e vice-versa. Cada raça depende da outra em função de incontáveis

benefícios (...) e elas serão completamente dependentes dos humanos, inclusive para a perpetuação de sua espécie (...).

O desfecho disto é simples questão de tempo, mas que o dia chegará em que as máquinas assumirão a real supremacia sobre o mundo e seus habitantes é algo que nenhuma pessoa de espírito verdadeiramente filosófico pode duvidar por um momento sequer. Nossa opinião é que uma guerra de morte deveria ser imediatamente proclamada contra elas. Toda máquina de todo tipo deveria ser destruída pelos amigos de nossa espécie. E se argumentarem que é impossível fazê-lo na atual condição das relações humanas, isto prova definitivamente que o estrago está feito, que nossa servidão começou para valer, que nós criamos uma raça de seres cuja destruição está além do nosso alcance e que não apenas já fomos escravizados como somos absolutamente complacentes com nossa sujeição (Butler apud Tavares dos Santos 2014: 118).

Esta analogia da relação humano – máquina com a relação de subalternidade imposta por humanos ao que classificamos como não-humanos expande o universo discursivo aos quais estamos acostumados a pensar sobre o cotidiano. Em Butler vemos a reflexão sobre a dependência crescente da humanidade e do capitalismo ao uso de tecnologias que, se em primeira instância permitem que possamos dar “um passo adiante”, ele nos remete à reminiscências de quais mundos poderíamos criar sem elas.

Se a pós-humanidade-cibernética promete o fim da mortalidade humana, que seria substituída por uma nova geração de artefatos maquínicos, ainda não nos perguntamos sobre a ambição Humana, o desejo de potência, de rapina e de espólio sobre territorialidades humanas e não humanas – que discursos como estes ajudam a alimentar.

1.6 É possível ser humanista sem ser antropocêntrico?

Vimos aqui que o Humano universal e o seu direito à vida fundaram “novos humanismos” que garantiram “novos direitos”. Atualmente, compreende-se dentro do mundo global e universal que o ideal do desenvolvimento humano, da vida em sociedade e do Bem Comum se configura na estrutura do Estado republicano de direito, considerado “democrático” e de seus apoios estruturais: as leis – para normatizar sobre a vida pública e privada – a polícia – para ordenar e instaurar inquéritos contra aqueles que infringem estas leis e a justiça – para julgá-los e puni-los.

Mas estas leis que alicerçam o Estado podem também ser observadas como mecanismos sistêmicos que apropriam e silenciam as diferenças humanas e seus

múltiplos. A linguagem dos direitos, dos tratados, acordos e convenções (inter)nacionais – da democracia, portanto – nasce como parte essencial do projeto de *um* Estado-nação, afirmando, portanto, de partida, quem faz parte e quem não faz. Todo Estado requer formalmente uma “unificação” e uma “pacificação” – estamos falando da coerção de filosofias e éticas da vida, conhecimentos e línguas para que prevaleça um discurso unificado para o qual deram o nome de “povo” e “constituição”. Algumas nomeiam inclusive quais são as “línguas oficiais” silenciando a existência de coletivos humanos que, em geral, já viviam naquele mesmo território agora chamado de Estado.

Negar outros povos, suas línguas e conhecimentos, faz parte do mesmo pensamento que nega outros viventes e que nossas inter-relações. A diferença talvez esteja no fato de que, ao unificar a espécie humana, sobre estes Outros recaíram automaticamente direitos – que constantemente são omitidos – mas discursivamente não podem ser negados.

Contudo, o Humano permanece narrado como superior às demais “espécies”. Enquanto a colonialidade do poder garante a permanência do espólio de territorialidades alheias, a continuidade do antropocentrismo como figura de fundo do Humano permite que se alimente cotidianamente “do trabalho escravo dos animais e das plantas” (Matos 2010).

Com efeito, até o fim do século XVIII, a vida não existe. Apenas existem seres vivos. Estes formam uma, ou antes, várias classes na série de todas as coisas do mundo (...) Mas o corte entre o vivo e o não-vivo jamais é um problema decisivo... E ainda assim persiste... (...) O naturalista é o homem do visível estruturado e da denominação característica. Não da vida. Não se deve, pois, vincular a história natural, tal como se desenrolou durante a época clássica, a uma filosofia, mesmo obscura, mesmo ainda balbuciante, da vida. Ela está, na realidade, entrecruzada com uma teoria das palavras (Foucault 1999: 181).

Uma teoria empoderada que garante haver distinções justificáveis entre humanos e animais, para que estes últimos possam tornar-se produtos industriais. Esta janela do Um afirma que nos fazemos *humanos* porque nossa natureza é, “em sua essência, diferente do resto da realidade” e, portanto:

Outros seres vivos inferiores ao homem (sic) não tem, obviamente, Direitos Humanos e é provável que não existam criaturas superiores ao homem (sic). Ele é o mestre de si próprio e do universo; é o supremo legislador sobre a terra; a questão da existência de um ser supremo ou não permanece aberta, mas sem efeito (Panikkar 2004:

213-214).

No texto "Por uma zoofilia ontológica", Wanderson Flor do Nascimento (2010b) criou a imagem da "*bestia sacer*", em analogia ao *homo sacer* pensado por Agamben, para mostrar como o Humano nasce da matabilidade dos animais.

A constituição de um *bestia sacer* – em uma paráfrase a Agamben – é parte essencial da subjetivação dos sujeitos ocidentais modernos. E quanto mais vidas animais matáveis, menor é a possibilidade de uma sublevação animal. A vida desse *bestia sacer* é produzida em escala industrial para o consumo (Flor do Nascimento 2010b: 129).

O especismo aparece aqui como “um guia de relações opressivas entre as espécies” (...) “poderíamos pensar que o especismo está constituído no mesmo solo colonial moderno. Só que em vez de colonizarmos apenas outras vidas humanas, colonizamos também a vida animal” (Flor do Nascimento 2010b: 130). Não apenas a vida animal como também a vida vegetal, numa escala crescente de racismo, especismo, escravidão e cosmocídios, poderíamos dizer. A comida que alimenta o mundo globalizado é produzida em escala industrial – não apenas o seu alimento simbólico, mas o concreto: as aves, o gado, os porcos, as terras e as águas usadas para reproduzi-los, tudo está apropriado pela lógica da alienação e do trabalho, todos são forçados a gerar “mais valor”.

Os porcos são sistematicamente tornados matáveis – ou forçados a viver e se multiplicar muitas vezes e mais vezes e mais vezes, de modo que gerar, criar e matar são todos três um escândalo – por serem feitos incompetentes, por terem se reduzido a um “it”, uma unidade de produção, quer este “it” esteja ou não esteja com dor (Haraway 2011: 393).

Transformar os animais e as plantas em um *o que* foi apenas parte do processo. A outra parte que silencia vozes, conhecimentos, afetos – outras *humanidades* – cria uma escala industrial de produtos a serem adquiridos em quantidade intensa e cheia de desperdícios por uma parcela bem específica dos Humanos. Uma lógica que pauta tranquilamente a necessidade de produzir mais e que não se importa de ser incapaz de acabar com a fome nos mundos desterritorializados.

Matos (2010) se pergunta: “até que ponto esse referencial humanista tenta promover um monopólio da capacidade de sentir?” (idem: 67). Ao pensar a escravidão animal e sua necessária libertação da opressão humana, Matos (2010) defende que não estamos falando de moral e ética, não no sentido deontológico, que evoca um dever ou uma obrigação.

Não tenho dúvida alguma de que considero os grandes frigoríficos com suas propagandas de porcos sorridentes algo imoral e antiético. Só que o ponto aqui é outro. Violência contra animais tem sido exercida desde sempre. Mas como afirma Jacques Derrida (2004), há uma “especificidade moderna” dessa violência, e um sintoma, ou axioma, filosófico do discurso que busca legitimá-la e a sustenta. (Matos 2010: 19).

Matos se propõe a pensar as filosofias do (re)conhecimento sobretudo a partir da exclusão de espécies não-humanas na concepção de mundo e de natureza – que acaba por justificar (com um certo alívio na consciência) tanta exploração, dor e sofrimento. Estas reflexões e contribuições teóricas a partir do (re)conhecimento da escravidão animal e do necessário compartilhamento deste sofrimento com eles sugere caminhos importantes para recriarmos o(s) mundo(s) – quem sabe expurgando (com conhecimento de causa) as ideologias do Um. O que Viveiros de Castro chamou de “equivocação comunicacional”.

A crise existencial do *anthropos* – o fim do mundo (...), o sentimento de que a espécie eleita por Deus está tendo um efeito propriamente diabólico sobre a criação – tem feito a filosofia contemporânea mostrar um interesse inaudito pelos não-humanos, pelas potencialidades conceituais (espirituais, dir-se-ia então) da materialidade mesma do mundo, pela agência das coisas, a consciência e a personalidade (jurídica inclusive) dos animais, tudo isso na tentativa meio desesperada de *reanimalizar* metafisicamente o homem depois de séculos de dominância de uma teologia política fundada em sua espectralização (cf. Ludueña – Viveiros de Castro 2011: 16).

Se os animais não compartilham o mundo da mesma maneira que os humanos, há ainda uma vasta gama de “não humanos” que são classificados como da “nossa mesma espécie”, como cada um destes pensa e vive a coexistência? Como bem observou Matos (2010), “compartilhar 99% dos genes não significa compartilhar o mundo”. Porque não é de compartilhar que se trata.

O jurista argentino Eugenio Zaffaroni, em seu livro *La Pachamama y el Humano* propôs que o problema não estaria no humanismo – e na conseqüente conquista de direitos sociais e específicos promovidos por esta perspectiva de mundo – mas sim no antropocentrismo, na ideia do *humano sapiens sapiens* como centro do cosmos. Mas em que medida é possível ser “humanista” sem ser antropocêntrico?

O argumento de Zaffaroni é que não seria produtivo retrocedermos em direitos já conquistados – inclusive os humanos. Para ele o fundamental é continuar

o movimento de expansão e acesso aos direitos – ampliando assim os sujeitos de direito – e criando novos constitucionalismos, “um primeiro passo, para que possamos encontrar algo melhor”. Mas seria possível fazê-lo *sendo* humanos? Em que medida ampliar a humanidade – os sujeitos de direito – nos protege, humanos e não humanos, não apenas dos genocídios mas dos etnocídios e dos cosmocídios?

Defendemos nessa tese que nossa luta é por direitos *menos humanos* – no sentido de que a Humanidade, tal como criada jurídica e simbolicamente, é um dispositivo de exclusão – e quiçá por uma linguagem que não precise da forma – e dos direitos – para falar das relações (não)humanas. Esta tese é sobre a luta pela *Flor da Palavra*, por uma linguagem (bio)ética e jurídica que fale menos de categorias e mais de conexões e empatias, até mesmo sobre aquelas que estão fora da linguagem.

Denunciando as ausências do Múltiplo dentro da linguagem dos direitos, podemos caminhar para uma reflexão crítica sobre o discurso político do Estado-nação diante do qual estamos todas/os expostas/os, e nunca totalmente inseridas/os e sobre a conjuntura política dos Direitos Humanos universais criados pelos países que historicamente colonizam a pluralidade. No que tais ausências limitam as nossas possibilidades (não) humanas e a potência da diversidade e do Múltiplo?

Capítulo 2 – (IN)DIGNIDADE HUMANA

O homem do século XXI conquista sua dignidade ou fatalmente perde a sua humanidade
(André Malraux)

E porque, no século XXI, temos que defender ou conquistar a dignidade humana? Ela não é um pré-requisito da condição humana? Será que em algum momento histórico ela foi garantida para todos os viventes? Podemos começar respondendo que estas perguntas fazem sentido a partir de uma percepção ocidental e moderna do que é “humano”, espaço-tempo geopolítico de onde emerge a afirmação de Malraux. Só é possível afirmar a necessidade de conquistar a própria dignidade quando a perspectiva parte de uma exclusão e da certeza da indignidade como parte do sistema que cria “humanos”.

A estas perguntas iniciais sigo com outras, que partem da busca pelo Múltiplo: Existem realidades socioculturais em que a dignidade não perpassa a ideia de “Humano”? O que compreendemos com as palavras “dignidade” e “humano/o”? Se temos que lutar cotidianamente pela *nossa* dignidade, a luta é pela manutenção do princípio de “dignidade humana” ou contra as situações de “indignidade”? Qual a origem desta noção e em que contextos ela passou a ser utilizada para promover e proteger direitos – protegendo os *humanos* de sua própria indignidade?

Neste capítulo, nosso intento é relacionar estas questões tentando trazer à tona os elos que as unem.

2.1 Etimologias do Digno

O esforço por definir o que é a Dignidade Humana, de delimitar o seu conteúdo e escopo de atuação é um esforço sobremaneira moderno e que se renova atualmente como uma urgência jurídica. Por seu turno, as lutas por novos direitos sociais, econômicos, ambientais, por *direitos humanos* enfim, perpassa justamente a demanda pelo alargamento deste conceito de modo que ele possa assessorar reivindicações, existências, cosmologias que não buscam, necessariamente, uma inclusão dentro de um sistema que é excludente *por natureza*.

Pesquisar pela etimologia do termo Dignidade Humana nos remete a um movimento, nunca terminado, de exclusão-inclusão de pessoas e foi revelador para

desvelar como funciona a estrutura do poder: se a dignidade nasce como um distintivo social que silenciava e estigmatizava as diferenças, no Estado moderno ela torna-se uma ferramenta discursiva de uso mais polissêmico – serve à manutenção de velhos prestígios e passa por diversas pautas que exigem a transformação da estrutura de poder que a criou.

Diversos juristas apontam que a origem do princípio de Dignidade Humana se remeteria aos primeiros Códigos – conjunto de leis escritas – elaborados por alguns povos mesopotâmicos e indo-europeus na antiguidade clássica. Nessa narrativa mostra-se uma nítida relação entre a elaboração conceitual e a *posse* da dignidade com a pertença a um código normativo. Sem leis não haveria dignidade? A narrativa contemporânea segue afirmando que estes conjuntos de leis visavam *proteger* e *resguardar* os cidadãos. Estes juristas estariam apenas estendendo a lógica estatal moderna sobre povos tão diversos? Toda sociedade humana se respalda por prescrições sociais que ajudam a harmonizar a convivência (não)humana, contudo, não obedecem a esta lógica de “proteção” de determinados grupos diante da violência de outros.

Essa narrativa jurídica pauta uma espécie de “origem do direito moderno” justamente no momento que a História diz que surgiram os “primeiros códigos normativos escritos”. Mas muitos outros conjuntos de prescrições sociais – escritos ou não – os antecederam e os precederam, sem contudo, entrar nessa História. Cita-se, por exemplo, os Códigos mesopotâmicos de Ur Nammu (escrito pelos Sumérios por volta de 2.040 a.C, no território correspondente ao atual Iraque) e de Hammurabi (elaborado pelo império babilônico entre 1.800 a 1.500 a.C, no atual Irã. O Código de Hammurabi foi precedido por outros dois Códigos que se tornaram sua base: os Códigos de Lipit-Ishtar (escrito em língua suméria) e de Eshnunna (que possuía elementos tanto de direito sumérico quanto de direito babilônico). Além deles, menciona-se também a presença de princípios relativos à atual concepção de Dignidade Humana no Código de Manu, um dos quatro compêndios de livros bramânicos que constitui uma espécie de primeiras leis gerais indianas, estabelecendo inclusive o sistema de castas. Foi redigido entre os séculos III e II a.C. e influenciou a organização social de outros povos como os Assírios, Judeus e Gregos. Em nenhum destes códigos, contudo, está formulada a palavra “dignidade” ou qualquer correlato conforme a aceção moderna do termo.

O que parece unir essa narrativa é a escrita. A representação de prescrições sociais por meio de uma linguagem que eternifica, que busca ordenar a vida social de um povo por meio de categorias timbradas, como o ferrete que marca em brasa a pele dos indignos. Marcar gados e escravos com o timbre de propriedade surge, não por acaso, em povos que desenvolveram a escrita. A dignidade é marcada nesta História jurídica pela insígnia do poder. Talvez por isso, ela já nasce incapaz de reconhecer-se em povos sem tradição escrita. Dignidade aqui se relacionava com cidadania, com a posse de poder de participação política na vida social que, como sabemos, sempre exclui determinados grupos. A *pólis* grega e a Urbe romana nascem como cidades-Estado. Contudo, no caso romano as cidades-Estado assumiram um caráter de universalidade. Giorgio Agamben traz em seu livro “O que resta de Auschwitz” uma leitura bastante interessante dessa etimologia do Digno.

No *Codex Iustitianus* (Código Justiano) – obra legislatória que é a base de quase todas as legislações atuais – o Livro II intitula-se “*De Dignitatibus*” e versa não apenas sobre estes “graus de dignidade” como cria regras que impõem o respeito, a admiração e a proteção aos *dignitas* e condições restritas para o acesso a estes cargos públicos: *a porta dignitatis* (Agamben 2000).

Porta dignitatis: a possibilidade de ascender à Dignidade Humana. Acesso que será, gradualmente, estendido – à medida que a cidadania é estendida. Existem duas maneiras de narrar esta expansão da cidadania: a que diz que Roma gradualmente foi absorvendo outros povos e a eles concedendo o direito à cidadania romana ou podemos afirmar que o Império Romano se formou a partir de guerras, de conquista e de colonização de outros povos, impondo à eles ou a escravidão ou a cidadania romana.

Sendo um Estado Universal todo mundo tinha que ser cidadão de Roma, assim a ideia de cidadania vai ser diferente do grego. O cidadão grego era um cidadão da cidade-Estado. O romano era um cidadão de Roma primeiro, depois a cidadania passava para todos os habitantes de Lácio, mais tarde, todos os habitantes da Itália tornavam-se cidadãos – desde que preenchessem as seguintes características: ser homem livre, não podia ser escravo, não podia ser mulher, nem filho de escravo. Dessa forma, a ideia de cidadania vai se estendendo. (...) Em 202 da nossa Era, o Imperador Caracala decretava que todos os habitantes do Império, livres, eram cidadãos romanos. A cidadania era concedida a todos (Flores 2000: 38).

Sírios, persas, babilônios e caldeus passaram a ser chamados de “cidadãos”, além disso, de “cidadãos romanos”. A busca por legislar protegendo a Dignidade dos

cidadãos estava restrita à proteção de um grupo bem específico de homens. O que alguns historiadores e juristas chamam de “dignidade clássica” remete antes à uma manutenção de situações de prestígio em detrimento da violação de mundos de diversas outras pessoas.

Digno era “o homem do centro mundo”, a saber, “*dignus*: aquele que merece estima e honra, distinção” (Agamben 2000). O conceito remete à esfera de direito público e, partir dos regimes republicanos, “o termo latino *dignitas* indica a classe e a autoridade que competem aos cargos públicos e, por extensão, aos próprios cargos” (idem: 73), passando a ser uma auto- designação relacionada a posições de prestígio e poder.

Agamben aponta que a palavra “digno” é relacionada à “dignatário”, ou seja, aquele que possui cargo ou título de alta graduação social, e que, em geral, são hereditários. Na história de colonização das terras hoje chamadas Brasil, passamos por exemplo pelas concessões de “capitanias hereditárias” – terras doadas aos amigos do Rei visando controle territorial: os dignatários das Capitanias recebiam o título de Capitão. Há uma relação do Digno com as ideias de conquista, expropriação e escravidão: digno é aquele que possui terras, escravos, poder, e assim, honra e distinção. É a posse-conquista desta dignidade-distinção que associa também o digno às qualidades de “importância” e “respeitabilidade”.

Essa mesma narrativa jurídica que afirma a origem da Dignidade nos primeiros códigos normativos escritos dá um salto no tempo – mas nunca no espaço, no sentido de que a territorialidade de onde se originam estes conceitos permanece a mesma: afirmam que a noção moderna de Dignidade remete ao filósofo alemão Immanuel Kant e sua ideia de “sujeito racional”. Mas antes de tratar de Kant é interessante resgatar a análise de Giorgio Agamben (2000) sobre a construção jurídica do conceito, mostrando como os canonistas medievais foram responsáveis pela estreita relação entre a ciência jurídica e a teologia, sobretudo na origem da interpretação moderna, a dignidade seria um duplo, um “corpo-místico” que nunca morre. Pois o poder nunca morre, o caráter perpétuo do poder está relacionado à Dignidade Humana.

Kant marcaria assim, o giro antropocêntrico: traz para o sujeito a própria origem da sua dignidade. Em “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” Kant propôs que “a dignidade seria usar a humanidade como fim e nunca como meio”. A

partir deste imperativo reprova-se que uma pessoa seja tratada “como mero meio, ou seja, tratar um sujeito transcendental, um ser racional, como coisa” (Costa Neto 2009: 18). A dignidade afirmada em Kant estaria relacionada à noção de “sujeito transcendental” – compreendido como sujeito do próprio conhecimento que produz. No centro da questão acerca do conhecimento estaria o homem (sic) e não os objetos ou a realidade objetiva que o cercam. O sujeito transcendental é um sujeito cognoscente compreendido como um “sujeito universal” – e não individualizável – uma estrutura a priori universal da razão humana. Enquanto as ciências naturais preocupavam-se em classificar e ordenar “o mundo”, Kant transferiu ao homem o objeto da ciência: pois é ele quem faz a ciência no mundo; o conhecimento está no sujeito que o produz. Profundamente antropocêntrico.

Em *Crítica da Razão Prática*, essa premissa de sujeito cognoscente que vai permitir pensar no sujeito transcendental, que Kant pensa a consciência moral como um dado evidente: uma espécie de razão aplicada à ação pois seria regida por “imperativos categóricos” – e não imperativos hipotéticos, como as leis e suas sanções. Diferente das leis, os imperativos categóricos “agem de tal modo que o motivo que te levou a agir possa tornar-se lei universal”, uma lei moral, portanto. A moral kantiana, não surge de Deus ou de algum princípio transcendente, estranho e alheio, ela seria o fundamento de cada “um de nós” – o que estaria relacionado à ideia de dignidade.

OTFRIED HÖFFE (2012, p. 236) afirma que, na filosofia kantiana, só há um direito humano. O único direito inato ou humano (*angeborenes Recht*) é a liberdade, isto é, a independência ou autonomia. (...) Da autonomia, KANT retira, segundo HÖFFE (2012, p. 244), quatro direitos concedidos a todos os seres dotados de dignidade: (1) a proibição de privilégios; (2) o direito de ser seu próprio senhor; (3) o direito de ser tido, ao menos inicialmente, como imaculado ou não-culpado (*unbescholten*); (4) o direito de fazer o que bem entender, contanto que não se firam os direitos de terceiros. (...) Nesse sentido, todo ser racional é insubstituível (*unersetzbar*) e não-intercambiável (*unaustauschbar*). Esse valor incomensurável de que todos são dotados (Costa Neto 2009: 21).

Costa Neto (2009) apresenta uma tradição jurídica na qual Kant é utilizado como o criador de um “sistema moral” no qual a liberdade é o fio condutor e a autonomia é percebida como independência; “eu sou livre do Outro”. Nessa narrativa, a liberdade e a autonomia se sobrepõem como princípios morais apontando uma sobrevalorização do “eu”, sujeito racional. É a partir dessa base

moral que se apresentam correspondências entre “traços fundamentais da Dignidade Humana” com a dignidade proposta por Kant:

i) uma dignidade que pressupõe a salvaguarda e a tutela da autonomia; ii) uma dignidade voltada para um sujeito dotado de valor intrínseco, a despeito dos fins e das consequências que suas ações tragam ou possam trazer a si ou à sociedade à qual ele pertence e iii) uma dignidade que pressupõe uma igualdade: todos os sujeitos são, intrínseca e aprioristicamente, dotados de igual valor (Lindner 2005:198, 252 apud Costa Neto 2009: 22).

Na leitura contemporânea, o digno é o merecedor de um bem, ele está relacionado ao mérito e a uma vida regida por direitos e deveres. Dessa maneira, digno seria todo aquele que é incluído na vida cidadã por sua condição de “humano”, trata-se do sujeito cumpridor de deveres, pagador de impostos e que, por seu mérito de manter-se cumpridor das leis, possui direitos que garantem a sua dignidade.

Quando o termo dignidade passa a ser usado nos tratados de moral, eles nada mais fizeram do que reproduzir fielmente – a fim de o interiorizarem – o modelo da teoria jurídica. Da mesma maneira como se pressupunha que o comportamento e o aspecto exterior do magistrado ou do sacerdote (...) deveriam estar em harmonia com sua condição, assim também agora essa espécie de forma oca da dignidade acaba sendo espiritualizada pela moral e usurpa o lugar e o nome da “dignidade” ausente (Agamben 2000: 74).

Quando a *dignitas* se desprega, burocraticamente, do corpo do imperador – ou do Deus – ela torna-se uma “forma oca” de difícil definição pois passa a ser preenchida por critérios que fogem à sua etimologia e que passam a ocupar o lugar da “dignidade ausente”, aquela que não pode mais ser nomeada – como distintivo social hereditário ou divino – mas que permanece como horizonte semântico.

Tanto no caso da *dignitas* jurídica quanto no de sua transposição moral, a dignidade é, a rigor, algo autônomo em relação à existência do seu portador, um modelo interior ou uma imagem externa a que ele deve se adequar e que deve ser conservada a qualquer preço (Agamben 2000: 75).

A dignidade jamais morre, permanece como uma forma oca na qual cidadãos humanos se encaixam, modelando-se. A afirmação da dignidade como um distintivo humano e, posteriormente, cidadão caminha relatando processos de exclusão: especismo, racismo, sexismo, sobrepesados ainda pela posse (ter propriedade privada) e pela meritocracia (pertencer ao sistema de direitos e fomentar o sistema capitalista). Estamos falando de uma Humanidade correlata a uma Dignidade que só são narrativas possíveis quando negam; a abjeção à animalidade, à mulheridade, à

negritude, à indianidade, à sensibilidade, à graça, ao riso, à desforma e aos fluxos, à desobediência. Tudo isso forma o humano digno.

2.1.1 Dignitas X Venustas

Dignus, além de ser originalmente o “homem do centro do mundo” – e, portanto, merecedor de “estima, honra e distinção” se estabelece também como significado a partir de uma oposição de gênero: no latim clássico, *dignitas* caracterizava o homem belo, uma beleza imponente, majestosa e, sobretudo, viril. Contrapunha-se, assim à *venustas*, a beleza propriamente feminina, relacionada à graciosidade e leveza.

Sobre o termo “*Dignitas*” encontramos centenas de referências bibliográficas jurídicas e filosóficas pautando a etimologia do conceito “dignidade” – em nenhuma delas, em língua portuguesa ou espanhola, encontramos qualquer referência ao oposto e à negação política que empodera o *Dignitas*. “*Venustas*” foi relegado pelo humanismo que pauta a História hegemônica a um preceito da arquitetura.

No livro “*Vitruvius: Writing the Body of Architecture*”, Indra McEwen (2003) trabalha a ideia de *Venustas* a partir desta sua contenção a um princípio arquitetônico. McEwen retorna ao império romano para detalhar como a proposta de Vitrúvio, arquiteto romano do império, era relacionar a imagem do corpo do imperador Augustus com a expansão de seu próprio império: o império romano devia representar a *Dignitas* do imperador, um cosmos em si. Este programa construtivo, arquitetônico, se pensava em termos de simetria. Como veremos adiante no tópico “À imagem e semelhança de Deus”, Vitrúvio escreveu um tratado de arquitetura cujos padrões e proporções se baseavam em três princípios – o tripé da arquitetura clássica: “*utilitas*” (utilidade), “*venustas*” (beleza) e “*firmitas*” (solidez). Sobre esta *venustas*, McEwen (2003), no capítulo “The body beautiful” conclui:

To begin with, one might recall with Cicero that *venustas* comes from *Venus*. According to Varro, Venus (love) – like proportion and symmetry, as Vitruvius repeatedly defines them – is a force that binds. Varro presents the birth of Venus herself from the sea foam in a fusion of fire and water as the mythical paradigm for the binding force at the origin of all life. This force is the origin of coherence, universal concord, and community, wrote Plutarch, citing Greek sources, later in the second century A.D, of all appearing in the word, according to Lucretius, whose *De rerum natura* Vitruvius knew, and who invokes Venus as “the pleasure [*voluptas*] of gods and men” at the opening of that great poem of cosmic order (McEwen 2003: 200-

201).

A “natureza das coisas” era composta por uma simetria, uma coerência entre o universo e a vida na cidade na qual *venustas* aparece como a medida ideal que dá proporção e simetria, beleza, a este conjunto; só haveria *dignitas* se ela estivesse em harmonia “*dignitas* desde o início, indica a também o aspecto físico adequado a uma condição elevada e é, segundo os romanos, o que no homem corresponde à *venustas* feminina” (Agamben 2000: 75).

Esta associação de *venustas* como um adjetivo originado da deusa Vênus está relacionada ao belo clássico, associando o feminino a uma narrativa de potência (mas não de empoderamento) que está também relacionada à ideia de “veneração”. Vemos assim, que Vênus é menos uma divindade do que um relacionamento, uma espécie de veneração (*venari*) ao belo, à proporção, à simetria. Nathan Rosenstein e Robert Morstein-Marx, relacionam a centralidade da noção de beleza simétrica/proporcional para a moralidade romana, com a noção de “decoro público”, de decência, de moral marcando politicamente o não-lugar da *Venustas*. Para Rosenstein e Morstein-Marx (2010) a palavra “dignidade” está relacionada etimologicamente a palavras latinas que descrevem um comportamento moral adequado relacionado à decência (*deceŕ*) e ao decoro (*decorum*); palavras comumente usadas para descrever as qualidades desejáveis da elite romana. *Dignitas* é uma noção aristocrática por excelência e designava ao mesmo tempo o Senado (elite política) e a elite econômica, cujo distintivo também estava marcado em seus corpos.

A “man” who exhibits the appropriate physical beauty, therefore, will also possess the less apparent “dignity” of a man of high political stature. Cicero’s use of *venustas* to describe the feminine form of beauty is equally suggestive. In the political arena of Ciceronian oratory, where women play no active role, this noun and its corresponding adjective (*venustus*) participate instead in an ongoing debate in Roman society concerning the value of Greek-style aestheticism to Roman political life (...) In political discourse, as well attested, Greek preciousness and physical effeminacy are natural and constant companions (Rosenstein e Morstein-Marx, 2010: 446).

O termo grego *Venustas* parecia, portanto, a-estético para a vida política romana. Em, “Staging Masculinity: The Rhetoric of Performance in the Roman World”, Erik Gunderson (2000) relaciona assim, o “bom homem” ao seu poder de oratória, sua manifestação pública de autoridade à sua masculinidade. Gunderson dialoga com Judith Butler, Michel Foucault e Jacques Lacan examinando a produção

de uma versão específica do corpo e da oratória, o “self-mastery”:

Dignity is to attractiveness as male is to female within the realm of beauty. The Latin terms are *dignitas*, *venustas*, and *pulchritude*. The pleasure of effeminate beauty attaches itself to the male body only after being first sanctioned by mastery and pain (Gunderson 2000: 102).

Assim, Gunderson observa que o desejo pelo corpo feminino, sua representação e idealização passa por um controle discursivo relacionado à dor. Há um resquício de dignidade no feminino se, e somente se, sua *venustas* se moldar à *dignitas*. Não por acaso, é a *Dignitas* que permanece marcada historicamente como origem etimológica do princípio ético Dignidade Humana. O humanismo do renascimento adaptou esta retórica à ideia de maternidade.

As mulheres permanecem com a posse de uma dignidade restritiva, atualmente reduzida e enclausurada ao seu papel/ideal de mãe – sua única plenitude narrativa como *ser humano*. Na Carta Apostólica “*Mulieris Dignitatem*” escrita pelo papa João Paulo II em 15 de agosto de 1988, primeiro documento pontifício inteiramente dedicado às mulheres, que versa “sobre a dignidade e a vocação da mulher”, fica explícita esta “dignidade restrita” relacionada à condição humana limitada de ser mulher.

Mas a hora vem, a hora chegou, em que a vocação da mulher se realiza em plenitude, a hora em que a mulher adquire no mundo uma influência, um alcance, um poder jamais alcançados até agora. Por isso, no momento em que a humanidade conhece uma mudança tão profunda, as mulheres iluminadas do espírito do Evangelho tanto podem ajudar para que a humanidade não decaia (*Mulieris Dignitatem*: 1).

A dignidade das mulheres está relacionada assim a uma responsabilidade,

(...) um estatuto especial de dignidade, do qual o Novo Testamento nos atesta não poucos e não pequenos aspectos (...); aparece com evidência que a mulher é destinada a fazer parte da estrutura viva e operante do cristianismo de modo tão relevante, que talvez ainda não tenham sido enucleadas todas as suas virtualidades (*Mulieris Dignitatem*: 2).

O fundamento desta dignidade se relaciona à “razão e as consequências da decisão do Criador de fazer existir o ser humano sempre e somente como mulher e como homem”. Mais do que isso, o documento refere-se à “índole pastoral relativa ao lugar da mulher na Igreja e na sociedade”. E seu lugar (a)político é inicialmente como mãe de Deus, “A mulher encontra-se no coração deste evento salvífico” por meio de Maria “o Verbo se faz carne” (cf. Jo 1, 14). Maria alcança assim “uma tal

união com Deus que supera todas as expectativas do espírito humano”.

Assim a «plenitude dos tempos» manifesta a extraordinária dignidade da «mulher». Esta dignidade consiste, por um lado, na elevação sobrenatural à união com Deus, em Jesus Cristo, que determina a profundíssima finalidade da existência de todo homem, tanto na terra, como na eternidade. Deste ponto de vista, a «mulher» é a representante e o arquétipo de todo o gênero humano: representa a humanidade que pertence a todos os seres humanos, quer homens quer mulheres. Por outro lado, porém, o evento de Nazaré põe em relevo uma forma de união com o Deus vivo que pode pertencer somente à «mulher», Maria: a união entre mãe e filho. A Virgem de Nazaré torna-se, de fato, a Mãe de Deus (*Mulieris Dignitatem*: 4).

Maria ensina então à humanidade que “servir quer dizer reinar” e que a dignidade está estritamente relacionada à vocação humana de servir plenamente a Deus para poder pertencer a seu reino. Com o renascimento e a retomada da obra de Vitrúvio, *Venustas* ficou relegada à estética (feminino) enquanto o *Dignitas* se firmou como fundamento da ética (masculina); Masculinidade e humanidade aparecem como correlatos.

2.1.2 À imagem e semelhança de Deus

Na acepção hebraica, o homem (sic) teria sido feito à “imagem e semelhança de Deus”, de onde advém sua dignidade: um *bem*, como um dado natural. Esta dignidade original está relacionada a Adão, ao homem prístino. No último dia da criação Deus proclamou: “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança” (Gênesis 1:26). Este homem foi formado do pó e Deus deu a ele vida, compartilhando de seu próprio fôlego (Gênesis 2:7). “A imagem e semelhança de Deus” trata-se de um “princípio bíblico” e “constitui a base imutável de toda a antropologia cristã” (*Mulieris Dignitatem*).

Uma imagem antropocêntrica e patriarcal que marca a partir do especismo e do sexismo a grande distinção entre os homens (sic) e todos os outros seres da criação: somente o homem portaria tanto uma parte material (corpo) como uma parte imaterial (alma/espírito).

Em termos bem simples, ter a “imagem” e “semelhança” de Deus significa que fomos feitos para nos parecermos com Deus. Adão não se pareceu com Deus no sentido de que Deus tivesse carne e sangue. As Escrituras dizem que “Deus é espírito” (João 4:24) e, portanto, existe sem um corpo. Entretanto, o corpo de Adão espelhou a vida de Deus, ao ponto de ter sido criado em perfeita saúde e não ser sujeito à morte. A imagem de Deus se refere à parte imaterial do

homem. Ela separa o homem do mundo animal, e o encaixa na “dominação” que Deus pretendeu (Gênesis 1:28), e o capacita a ter comunhão com seu Criador. É uma semelhança mental, moral e social (fonte: <http://leiaabiblia.blog.br/a-imagem-e-semelhanca-de-deus/>).

Se o homem originário do mito cristão *nasceu* imortal, devido à sua semelhança com Deus, sabemos que foi a mulher originária (Eva) que garantiu aos humanos a mortalidade; quando decidiu saber mais sobre a árvore do Bem e do Mal e desobedeceu a ordem de não comer dos seus frutos. A queda do império romano e a posterior “cristianização do mundo” não poderiam deixar a *venustas* manchar o *dignitas*. Seria por meio da evangelização – da capacidade de comungar com deus dando aos humanos “uma semelhança mental, moral e social” com seu criador mítico – que cada pessoa se revestiria de um *valor absoluto* no plano espiritual, após *nascermos em cristo*. Dessa maneira, o Cristianismo concebeu a ideia de uma dignidade pessoal, concedida a cada indivíduo. Na carta apostólica de João Paulo II ele enfatiza a dignidade como a capacidade de servir a Deus e a seus propósitos.

A dignidade de todo homem e a vocação que a ela corresponde encontram a sua medida definitiva na união com Deus. Maria — a mulher da Bíblia — é a expressão mais acabada desta dignidade e desta vocação. De fato, o ser humano, homem ou mulher, criado à imagem e semelhança de Deus, não pode realizar-se fora da dimensão desta imagem e semelhança (Mulieris Dignitatem: 5).

A máxima cristã relaciona o corpo humano à imagem de Deus, advindo daí sua dignidade – literalmente, sua superioridade aos demais seres da criação. Naquela seara intelectual que afirmava a *Dignitas* masculina, o arquiteto e engenheiro romano Marcus Vitruvius Pollo – em português, Vitrúvio – associou a arquitetura ao corpo do homem, concebendo o corpo masculino como a medida ideal para todas as coisas. Vitrúvio escreveu um tratado teórico e técnico detalhado no qual previa que uma cidade deveria ser construída como um *corpus*: o Império romano deveria refletir a *dignitas* do corpo do imperador. No tratado “*De Architectura Libri Decem*” (Dez Livros sobre a Arquitetura) escrito por Vitrúvio no século I a.C., há um capítulo dedicado a descrever as proporções e correlações matemáticas existentes entre as diversas partes do corpo humano ideal (masculino), baseadas no número “phi” (1,618) que os gregos difundiram. Entre elas, destaque: i) um palmo é igual ao comprimento de quatro dedos, ii) um pé é igual ao comprimento de quatro palmos, iii) o comprimento dos braços abertos de um homem – envergadura dos

braços – é igual à sua altura, iv) a distância entre a linha de cabelo na testa e o fundo do queixo é um décimo da altura de um homem, etc.

A simetria é a concordância justa entre as partes da própria obra e a relação entre os diferentes elementos e todo o esquema geral de acordo com uma determinada parte escolhida como padrão. Assim, no corpo humano, Vitruvius demonstra a harmonia simétrica que existe entre o antebraço, o pé, a palma, o dedo e outras partes menores. Compara estas partes às partes de um edifício sagrado visto em termos do corpo de um homem e, assim, em termos de microcosmo (Pennick 1980: 69).

Trata-se de mais de 20 correlações que indicavam proporções correspondentes exatas, corroborando a ideia de que cada molécula do universo traz gravado um sistema métrico; “O homem é a medida de todas as coisas, dos seres vivos que existem e das não-entidades que não existem” Protágoras (c. 481-411 a.C.). O número “*phi*” representa para os gregos uma espécie de “divina proporção” ou “proporção áurea” que estaria presente em toda a estrutura do universo; todos os seres possuiriam medidas que se encaixam com perfeição na razão de *phi* para um.

Pero la construcción de una auténtica teoría de la dignidad es obra de los juristas y de los canonistas medievales. Kantorowitz ha mostrado en un libro ya clásico que la ciencia jurídica se entrelaza aquí fuertemente con la teología para establecer uno de los pilares de la teoría de la soberanía: el del carácter perpétuo del poder político. La dignidad se emancipa de su portador y se convierte en una persona ficticia, una especie de cuerpo místico que se añade al cuerpo real del magistrado o del emperador, de la misma forma que en Cristo la persona divina duplica su cuerpo humano. Esta emancipación culmina en el principio, repetido en innumerables ocasiones por los juristas medievales, según el cual “la dignidad nunca muere” (*dignitas non moritur, Le roi ne meurt jamais*) (Agamben 2000: 68).

Ou seja, a dignidade independe de cada humano em particular mas à sua condição social, à sua aptidão para tornar-se portador deste “corpo místico” que somente os inclusos/territorializados/pertencentes podem compartilhar.

En paralelo a la obra de los juristas, se desarrolla la de los canonistas. Éstos construyen una teoría análoga de las diversas “dignidades” eclesíásticas, que culmina en los tratados *De dignitate sacerdotum*, para uso de los celebrantes de las ceremonias. En este caso, por una parte, el rango del sacerdote (...) es elevado por encima del de los ángeles; por otra, se insiste sobre la ética de la dignidad, es decir, sobre la necesidad de que el sacerdote mantenga una conducta que esté a la altura de su condición excelsa (...) Cuando el término “dignidad” hace su ingreso en los tratados de moral, éstos no tuvieron que hacer otra cosa que transcribir fielmente – para

interiorizarlo – el modelo de la teoría jurídica (Agamben 2000: 69).

Esta “condição excelsa” está relacionada tanto a um comportamento moral repleto de abstenções que, em seu conjunto, caracterizam a negação à *mala vita* como também a uma condição corporal (a dignidade é tanto uma condição material como espiritual). Se na antiguidade clássica o *dignitas* é marcadamente um aspecto físico característico de uma condição elevada – relacionada ao status social e à moral –, no medievo a dignidade “se emancipa de seu portador e se converte em uma espécie de corpo místico”, um espírito, uma essência acrescentável, *imputável* a determinados corpos.

Esa especie de forma en hueco de la dignidad es espiritualizada en determinado momento por la moral y usurpa el puesto y el nombre de la “dignidad” ausente. Y al igual que el derecho había emancipado el rango de la *persona ficta* de su portador, la moral – en un proceso inverso y especular – separa el comportamiento individual de la posesión de un cargo. Digna es ahora la persona que, a pesar de carecer de una dignidad pública, se conduce en todo y por todo como si la tuviera. Es algo que se manifiesta con claridad en relación con las clases (Agamben 2000: 69-70).

O fim do antigo regime retira as últimas prerrogativas públicas desta dignidade soberana da monarquia absoluta. Mais tarde, as classes humildes – que, por definição, são excluídas de qualquer forma de dignidade pública – e a aristocracia – que perdeu sua dignidade inata – se encontram constrangidas a adequarem-se a uma “dignidade ausente”; a perda ou a manutenção de um cargo passa a equivaler ao ato de perder ou conservar a dignidade. Com o renascimento e o surgimento do humanismo antropocêntrico, começa-se a configurar a ideia de Humano e de uma Dignidade que se estenderá discursivamente.

Após quase um milênio de obscuridade, a redescoberta de sua obra [de Vitruvius] anunciou a renascença na arquitetura, quando seu livro tornou-se repentinamente a autoridade principal consultada pelos arquitetos. Os maiores arquitetos da Renascença na Itália – Miguel Ângelo, Bramante, Vignola e Palladio – foram todos eles estudiosos da obra de Vitruvius e cada uma de todas as suas obras-primas deriva diretamente dos sistemas proporcionais enumerados por Vitruvius (Pennik 1980: 68).

A partir da História natural e da afirmação de uma “natureza humana”, os principais ramos científicos desenvolvidos foram a astronomia, a física e a anatomia. Antes de inventarem discursivamente o Humano, desmembraram todo seu corpo; “o empreendimento iconoclasta dos primeiros anatomistas rasgaram os limites da pele para levar a dissecação a seu termo no desmantelamento do sujeito” (Le Breton

1999: 17).

Leonardo da Vinci foi o primeiro iconoclasta a representar com extremo realismo seus estudos sobre anatomia humana; “A estética vigente ditava que o belo, na arte, se encontrava na representação direta dos fenômenos naturais” (Natércia 2003). Da Vinci trabalhou na dissecação e representação pictórica de um corpo – ainda não universalmente Humano, mas já naturalmente humano – que passou a ser visualmente fragmentado, desenhado em partes, cada qual com a sua “função”. Como resultado da série de registros anatômicos e pesquisas de Da Vinci, ele não chegou a concluir o projeto de escrever um tratado de anatomia, deixando, contudo, inúmeras imagens.

Por volta de 1490 d.C., Leonardo da Vinci retomou o “guia de proporções” de Vitruvius e criou um desenho que permitiu representar não apenas um corpo humano simétrico, como correlacionar as proporções deste corpo ideal às proporções do universo. Eis o “Homem Vitruviano”, uma das imagens mais reproduzidas no/do Ocidente, utilizada até hoje como parâmetro de conhecimento científico – no Brasil, esta imagem foi escolhida, por exemplo, para estampar a capa padrão da *Revista Bioética*, um publicação bimestral do Conselho Federal de Medicina.

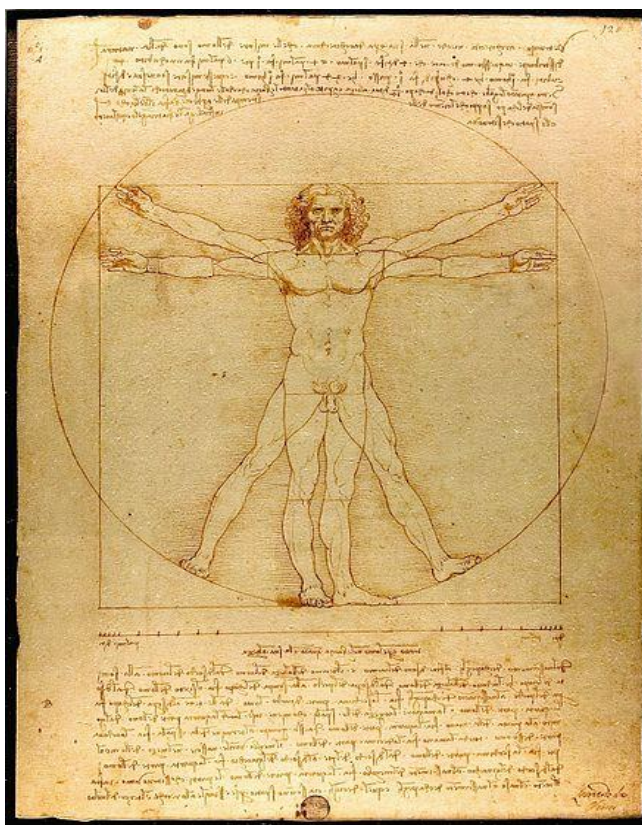


Figura 4 – O Homem Vitruviano, Leonardo da Vinci (1490).

Assim como teorizou Vitrúvio, o “Homem Vitruviano” representa um “cânone das proporções”, foi pensado a partir de uma teoria da correspondência que diz que as leis da criação universal estariam refletidas no corpo do homem.

Apresenta uma figura masculina separada simultaneamente em duas posições sobrepostas, com os braços inscritos num círculo e num quadrado. A cabeça é calculada sendo um oitavo da altura total. As posições, com os braços em cruz e os pés, são inscritas juntas no quadrado. Por outro lado, a posição superior dos braços e das pernas é inscrita no círculo. Isto ilustra o princípio de que, na mudança entre as duas posições, o centro aparente da figura parece se mover, mas de fato o umbigo da figura, que é o verdadeiro centro de gravidade, permanece imóvel (Pennick 1980: 11).

Traz proporções tão simétricas que seus membros inferiores e superiores encaixam-se perfeitamente e simultaneamente nas extremidades de um quadrado e em um círculo perfeito. O umbigo do homem está no centro do perímetro do quadrado e na circunferência do círculo – tratar-se-ia do ponto de aproximação da razão do número *Phi*.

Diversas interpretações são dadas a esta imagem, sobretudo na linha da Geometria Sagrada: um estudo que diz respeito não só às proporções das figuras geométricas mas às relações harmônicas entre todos os seres: à estrutura das plantas e dos animais às formas dos cristais e dos objetos naturais, “a tudo aquilo que for manifestações do continuum universal”.

A geometria é geralmente incluída na disciplina da matemática; todavia, a matemática numérica, na verdade, derivou da geometria, que possui uma ordem muito mais fundamental do que a mera manipulação de números, que é a criação do homem (...) A expressão da geometria em termos de números pertence a um período posterior do seu desenvolvimento. (...) A interpretação da geometria em termos de relações numéricas é uma **racionalização** intelectual posterior de um sistema natural para a divisão do espaço (Pennick 1980: 09-11).

O Homem Vitruviano teria, portanto, relação com a “numerologia sagrada”: “Por ser a geometria uma imagem da estrutura do cosmos, ela pode ser facilmente utilizada como um sistema simbólico para a compreensão de várias estruturas do universo”. Princípios que estariam relacionados a “natureza do universo”, da qual a “natureza humana” seria apenas mais um reflexo desta proporção... O Homem Vitruviano antecede, portanto, o discurso do século XVIII sobre o Humano, sem contudo, as referências ao “sagrado”.

A figura na posição de braços abertos longitudinais ao corpo formam uma cruz latina, símbolo da verticalização do homem em busca do sagrado com um trabalho na matéria (horizontal). Desta maneira o Homem Vitruviano é um pentagrama, que é um símbolo estelar de cinco pontas representando o homem e sua relação também com os quatro elementos (terra, água, ar e fogo) que por sua vez tem relação com os quatro corpos da Personalidade e a cabeça como o elemento racional da Tríade que traz o poder de discernimento adquirido pela obtenção de conhecimento (academiadefilosofia.org).

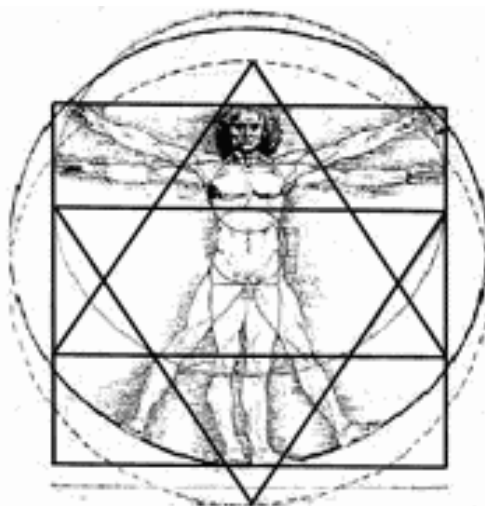


Figura 5 – Homem Vitruviano e o Pentagrama

O Homem Vitruviano foi esboçado no auge do Renascimento, da retomada de ideias, conceitos e éticas do mundo clássico representado idealmente por Grécia e Roma. Ele abre caminho para a publicação de “*De humani corporis fabrica libri septem*” (1543), do médico belga Andreas Vesalius: um livro de anatomia no qual a organização do corpo humano é dividida em sete partes, apresentadas como peças de um “todo organizado”. Para Le Breton (1999) é efetivamente com Vesalius que a representação médica/científica do corpo descola-se de vez da ideia, ainda incipiente, de “Humano”.

A publicação do *De humani corpori fabrica* em 1543 é um momento simbólico dessa mutação epistemológica que conduz, por diversas etapas, à medicina e à biologia contemporâneas. Os anatomistas antes de Descartes e da filosofia mecanicista fundam um dualismo que é central na modernidade e não apenas na medicina, aquele que distingue, por um lado, o homem, por outro, seu corpo. Na maioria das vezes, a medicina trata menos o homem em sua singularidade que está sofrendo do que o corpo doente (Le Breton 1999: 18).

Nasce aqui um desmembramento do corpo que vai tornando-se apenas uma forma, cada vez mais manipulável, para aquilo que é a verdadeira essência do humano.

A formulação do *cogito* por Descartes prolonga historicamente a

dissociação implícita do homem de seu corpo despojado de valor próprio (...) Descartes desliga a inteligência do homem de carne. A seus olhos, o corpo não passa do invólucro mecânico de uma presença; no limite poderia ser intercambiável, pois a essência do homem reside, em primeiro lugar, no *cogito* (Le Breton 1999: 18).

Descartes teria inaugurado assim o corpo-dócil à futura biomedicina: uma coleção de órgãos e funções potencialmente substituíveis. Esta distinção parece remeter à distinção que marca o pensamento jurídico moderno entre bios (vida política) e zoe (vida natural). Lembremos que *homo sacer* é uma figura do direito romano arcaico que ligava o caráter de sacralidade à vida humana, que lança luz sobre uma espécie de estrutura jurídica originária que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico (Agamben 2002).

Ao separar a “vida natural” da “vida política”, o direito pode criar um código penal, que se torna moderno a partir da ideia de Humano universal, pois cidadão, pois imputável. Contudo, podemos pensar que esta dissociação fica ambígua no campo biomédico: profissionais de saúde manipulam corpos, mas defendem a Vida. Aqui, na biomedicina, a Vida vale mais do Humano. Em ambos os casos, nega-se a origem religiosa dos discursos.

Quando, no fim do século XVIII, nascem as ideias de “Humano” e de “Vida”, o simbolismo renascentista da imagem do Homem Vitruviano – considerado aqui como um predecessor do “humano moderno” – é relegado ao “ocultismo”, ao “espiritismo”. Se sua origem relacionada à geometria sagrada sai da narrativa histórica, o Homem Vitruviano permanece como ícone que representa o Humano – aquele cujo corpo será objeto da biomedicina e cuja moralidade e liberdade serão objetos das leis.

O humanismo pode ser pensado como a crença e o otimismo no Humano e na razão (*cogito*) é uma doutrina antropocêntrica. Uma transferência das respostas do céu para as respostas do eu, uma reação medieval. É nesse sentido que Matos (2010) observa que a noção de Dignidade Humana é “a cereja do bolo”, um ingrediente individualista e liberal. O homem é digno pois foi colocado no mundo por Deus com a capacidade de admirar a Criação, é um ser entre a bestialidade e a divindade.

O humano é soberano de si e assim esculpe a si mesmo, ascende com o uso das capacidades intelectuais. Aí está a dignidade humana, a capacidade da autocriação (Matos 2010: 62).

Uma auto-criação do Humano que é excludente por princípio. O Homem Vitruviano nasceu como representação de um continuum harmônico que havia entre

o homem (sic) e o universo, mas este continuum permanece em todos os corpos feitos “Humano”? O Homem Vitruviano estampa cotidianamente o que patriarcado silencia: a dignidade não é Humana, ou o Humano não é mulher. A mulher, lembremos, não foi feita à imagem e semelhança e Deus. Veremos que com o alargamento semântico do conceito está relacionado à imputação pelo Estado: receber a honra de ser semelhante a Deus é, contudo, receber a imputabilidade, que jamais chega a Deus. Uma autocriação masoquista. Detalharei melhor esta relação no tópico “*Dignus*: o imputável”.

2.2 É possível definir a Dignidade Humana?

Buscar uma definição para o conceito de “dignidade humana” nos levou inicialmente a uma pesquisa etimológica. Pesquisar pela origem da palavra “dignidade” nos remeteu a algumas raízes difusas, que apontaram, contudo, para *um* horizonte comum: a dignidade foi, antes de tudo, uma característica *humana* excludente, um distintivo social. Como adjetivo clássico imputado às elites romanas a dignidade demarcava uma situação de status social marcado por discriminação de gênero, classe e raça. Como princípio moderno, o conceito passou a ampliar o grupo de acesso tornando-se um “valor da pessoa humana”, universal. Foi transformado, discursivamente, em um unificador de humanos que, contudo, julga “os foras da lei”.

A maior parte da bibliografia jurídica considera a dignidade como um “valor supremo do ser humano” que dá origem a todo e qualquer código ou ordem jurídica. Trata-se de uma espécie de “valor-fonte” da “pessoa humana” que encontra a sua expressão jurídica nos direitos fundamentais do homem. O termo “pessoa humana” foi instituído porque, para o direito, nem toda pessoa é humana; “A pessoa é um bem e a dignidade, o seu valor” (Azevedo 2002: 92). Pessoa é “toda entidade natural ou moral com capacidade para ser sujeito ativo ou passivo de direito, na ordem civil”, podendo tratar-se de uma pessoa física (cidadão) ou uma pessoa jurídica (organização, entidade ou empresa).

O direito brasileiro reconhece, portanto, personalidade a instituições – a imagem construída pela pessoa jurídica representa um valor patrimonial tão importante quanto o valor do seu patrimônio material. Não deixa de ser curiosa a dificuldade da jurisprudência nacional em reconhecer direitos coletivos e não-humanos e a prestar “valor” às suas dignidades. A relação entre personalidade e

dignidade tem interpretação reduzida.

Em sua tese de doutorado “Dignidade Humana (*Menschenwürde*): evolução histórico-filosófica do conceito e de sua interpretação à luz da Jurisprudência do Tribunal Constitucional Federal alemão, do Supremo Tribunal Federal e do Tribunal Europeu de Direitos Humanos”, Costa Neto (2009) observou:

O valor é a fonte suprema na qual se baseiam os princípios, que por sua vez são os critérios pelos quais se avaliam os conteúdos constitucionais em sua dimensão normativa (BONAVIDES, 2011). Os princípios são a base das normas (AFONSO DA SILVA, 2011). Nessa perspectiva de valor ou princípio (axiológica ou normativa), nos sistemas jurídicos que adotam a dignidade humana como fundamento axiológico, o simples fato de alguém ser humano, a simples humanidade do ser dota-o de dignidade. Assim, a dignidade humana parece fundar um status que diferencia o ser humano dos demais seres (Costa Neto 2009: 23).

Mantém-se assim, por princípio, que a dignidade não apenas é individual como é exclusiva ao Humano – seguindo, portanto, a perspectiva antropocêntrica que definiu inicialmente o Humano. Assim como a humanidade, a dignidade está relacionada a uma ficção criada pelo Estado moderno de direito: o cidadão universal. Este cidadão não é mais aquele cidadão restrito à polis/cidade-estado, com a modernidade ele se tornou um portador de direitos cada vez mais transfronteiriços, desterritorializados, alguns deles assumindo o caráter de princípios. Este é o caso da Dignidade Humana que, a partir da Segunda-Guerra Mundial dignidade, ganha o prestígio de princípio.

Na Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948), a Dignidade Humana figurou como um princípio jurídico, tanto em seu primeiro “considerando” – “Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo” – quanto em seu primeiro artigo – “Art. 1º: Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade” (DUDH).

A Constituição da República Italiana (1947) prevê em seu Art. 3º, 1ª parte: “Todos os cidadãos têm a mesma dignidade social e são iguais perante a lei sem distinção de sexo, raça, língua, religião, opinião política e condições pessoais e sociais” (Azevedo 2002: 91).

A Lei Fundamental alemã (*Grundgesetz*), que entrou em vigor em 1949, prevê dignidade humana logo no caput do seu primeiro artigo.

Postulou-se, após o jugo do nazismo, a dignidade humana como valor inviolável (*unantastbar*). Essa marca, que acompanha várias constituições do pós-guerra, mostra uma mudança de paradigma que se operou a partir de então na Alemanha e no mundo (Costa Neto 2009: 24).

Nasceu dessa inclusão da Dignidade Humana como princípio jurídico e ético e como “lei fundamental” um grande desacordo sobre seu conteúdo. Na Constituição Federal brasileira (1988) a “dignidade da pessoa humana” aparece como um dos cinco “princípios fundamentais”, todos eles considerados fundamentos sob os quais se originam todas as leis. A saber, e nesta ordem: I - a soberania; II - a cidadania; III - a dignidade da pessoa humana; IV - os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa e V - o pluralismo político.

Observamos uma hierarquia que parte do princípio de soberania – sem o qual não se fundamenta o Estado-nação – segue assim pelo princípio de cidadania – nomeando cidadãos todos aqueles que fazem parte deste Estado – e pauta a dignidade da pessoa humana como requisito para esta cidadania que estaria relacionada ao trabalho e a uma noção de liberdade restrita à “livre iniciativa”, à ordem econômica ou à “livre concorrência”. Assim, digna e livre é a pessoa-cidadã, inserida pelo trabalho e pelo consumo, neste Estado brasileiro pluripartidário.

Mas a despeito destas delimitações do conceito que buscam promover uma circunscrição do termo, na prática o que observamos é que muitas vezes, a Dignidade Humana, assim como todo princípio, acaba se tornando uma “reserva de equidade”, ou seja, um conceito vago utilizado pelos juízes para decidir casos difíceis, no sentido que quiserem, de acordo com seus “sentimentos pessoais” (Costa Neto 2009). Teria ocorrido em nosso sistema jurídico uma trivialização do conceito de Dignidade Humana e de seu conteúdo, que o tornou “pouco definível e assaz imprevisível, posto que dotado de um relevante valor simbólico, que o faz ser quase que consensualmente aceito por todos os atores da sociedade” (idem: 90).

Sobre o “problema” da indefinição observamos que ele só acontece quando a dignidade extrapola os seus limites antropocêntricos e androcêntricos – que delimita privilégios – ampliando-se. De fato, se poucos contestam sua importância, um número ainda menor consegue defini-la. Esta questão da definição é uma celeuma jurídica, para o qual Costa Neto e boa parte dos juristas propõe a necessidade de circunscrever a dignidade humana a tal ponto que possamos defini-la, delimitando e controlando os seus usos. Esta seria uma maneira de evitar que a dignidade

continue a ser usada como “reserva de equidade”. Esse contínuo desejo de controle discursivo não apenas da Humanidade – tornando-a teoricamente universal e, portanto, *igual* – mas de todas as características, princípios e direitos que a ela se referem torna contraditório falar de “inclusão” quando a exclusão é não apenas social e econômica, mas sobretudo, política, ética, étnica, racial e de gênero. Se a Dignidade Humana foi, antes de tudo, uma característica *humana* excludente, um distintivo social, o conceito sofreu um alargamento de fronteiras que o forçou a representar e pautar as demandas de grupos e populações historicamente marginalizados de sua esfera de significação.

Neste processo de apropriação e polissemíase (ampliação de significados), tornou-se cada vez mais complicado encontrar uma definição para o termo, que tem se distanciado cada vez mais da sua origem antropocêntrica e androcêntrica. Nesse sentido, também criticamos o uso da dignidade como uma “reserva de equidade”, não porque dificulta a definição precisa do termo mas sobretudo porque justifica o uso da dignidade no assemelhamento entre *humanos* ou ainda: a dignidade se torna um princípio para garantir formalmente uma igualdade teórica que não se concretiza em equidade cotidiana, silenciando as diferenças.

Quando grupos historicamente marginalizados reivindicam “dignidade” estamos reivindicando não apenas “acesso” à Justiça e a direitos ou ao “alargamento do conceito de dignidade” para que nele caibam outros *humanos*, estamos reivindicando a coexistência mesma de diferentes modelos de éticas da vida e de justiça. Esse pluralismo não pode coadunar com as agendas que trabalham pela restrição de conteúdos, significados e alcances de princípios e direitos. Diversos coletivos lutam por tomar parte desse jogo de criação de conteúdos, tornando-os cada vez mais diversos. O que estamos dizendo é que a solução para as indignidades não está, definitivamente, na indicação de cautela e parcimônia de seu uso. Perguntamo-nos: ao ampliar seu escopo de atuação – alargando suas fronteiras a mais viventes – a Dignidade hegemônica realmente aumentou a empatia e a comunicação entre *humanos*? Ao transformar-se, discursivamente, de uma ferramenta de exclusão social a um princípio “unificador da espécie humana”, para onde foi o mecanismo de exclusão que lhe é intrínseco?

O patriarcado, o racismo e algum nível de especismo já existiam nas relações entre humanos e não humanos antes da modernidade. Podemos encontrá-los na

Bíblia, por exemplo, ou nos códigos de conduta das cidades-Estado – ambos, marcos para a História que fala de uma “origem da Humanidade”, ocidental, branca, europeia. O que muda com a modernidade é a instrumentalização de todas estas vidas nuas pelos processos de “universalização” como pilares do Estado-nação; a ênfase de uma narrativa científica que biologizou o humano – e, com ele, biologizou as diferenças. O movimento iniciado pela História Natural logo deu lugar a um discurso sobre “raça”; a modernidade produziu como parte do processo colonizador o conceito de “raça”.

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo (Quijano 2005: 201).

Para Quijano e para a perspectiva da desconialidade do poder, a raça atua como uma categoria inaugural da modernidade e, portanto, instrumento de dominação da colonialidade configurando as relações de poder que se estabeleceram entre colônia e metrópole, entre povos autóctones, escravizados e os europeus. Para Rita Segato (2005a) a ideia de raça atua como “signo”, “é o contexto histórico da leitura e não uma determinação do sujeito o que leva ao enquadramento, ao processo de outrificação”, ou seja, do processo de produção retórica de alteridades – raciais ou étnicas, no caso – como resultado do controle discursivo de um grupo/elite no controle das instituições chamadas “estatais”. Há diferentes maneiras de definir a “outredade” dos negros e dos índios, por exemplo, ainda que todas as sociedades pós-coloniais do continente americano tenham sido moduladas por uma forte estratificação étnico-racial, “a engenharia desta estratificação é variável”.

(...) Raça é signo e, como tal, depende de contextos definidos e delimitados para obter significação, definida como aquilo que é socialmente relevante. Estes contextos são localizados e profundamente afetados pelos processos históricos de cada nação (Segato 2005a: 7).

Cada Nação produz e contem “alteridades históricas” particulares, enquanto há um processo de captura global por “identidades políticas” pautadas em um horizonte universalizante de “modelos ready-made de identidades”:

Este é o mundo do multiculturalismo anódino e estagnado onde parece suficiente, aos efeitos da identificação, traçar uma equivalência entre o sujeito e um dos itens expostos na galeria global: o negro, o hispânico, o índio, a mulher, o gay, etc., num elenco de essencialismos caricatos. Daí o efeito de enlatamento, a aparência estereotipada das identidades políticas, preparadas eficientemente para o reclamo de recursos e direitos num mundo formatado pela influência avassaladora da formação nacional de identidades do país imperial (Segato 2005a: 12).

Esse é o risco de “delimitações” de conceitos por grupos que não os vivenciam. Num processo semelhante, vemos que os discursos de gerenciamento e controle da sexualidade e da reprodução tipificaram dezenas de crimes, anomalias e loucuras a serem imputadas às mulheres e a todas as pessoas que não se reconhecem dentro da binaridade de gênero: homossexuais, lésbicas, travestis, transgêneros... – alvos preferenciais de discursos patologizantes sobre a vida.

Raça, gênero e espécie são biologizações da diferença transformada em hierarquia para que elas possam ser validadas pela ciência e estruturadas dentro da linguagem estatal. Biologiza-se para falar da diferença. Ou seja, esta é a única linguagem que a ciência e o poder reconhecem. A partir da modernidade, distinções de espécie, raça e gênero passaram a ser significadas por critérios “naturais” e classificatórios, em uma correlação entre taxonomia, status social e moral. Em todo e qualquer multiverso/territorialidades há a presença (nominal/constitutiva) da diferença para pensar/viver a vida social, mas no ocidente moderno a diferença precisou ser biologizada.

Podemos argumentar que em um espaço tão simbólico como o do “Humano”, assim como a ideia de “raça” a Dignidade atua como representação social e, portanto, pode variar de acordo com contextos históricos, socioculturais, étnicos. É nesse sentido que muitas “identidades políticas” – ou princípios éticos – retirados da “galeria universal” podem também ser apropriados por estes mesmos grupos “outrificados” e se tornarem uma outra narrativa histórica. O detalhe nada trivial e sobremaneira interessante desta captura de identidades-políticas universais e sua transformação em ferramenta de luta política envolve não apenas a polissemia destas “categorias universais” – como Humano e Dignidade – ampliando o leque de significados possíveis destes conceitos como remetem à possibilidade latente de estamos falando de homonímias: palavras com a mesma grafia e pronúncia, mas com significados diferentes.

“Raça” tornou-se uma categoria de luta importante para o Movimento Negro,

assim como “Dignidade” tem sido uma pauta fundamental para os Movimentos Negro, Indígena e LGBTTT para visibilizar não apenas demandas socioeconômicas mas o respeito a maneiras de viver que extrapolam a linguagem estatal e que por ela são criminalizadas. Tratarei desta relação da Dignidade como signo e da sua apropriação por retóricas anti-hegemônicas no Capítulo/tópico Dignidade e Direitos Humanos buscando entender como a Dignidade enlatada do eurocentro foi transformada em Dignidade Rebelde, menos uma categoria e mais uma relação.

2.3 *Dignus*: o imputável

Introduzir a ideia de Dignidades Rebeldes implica em abordar uma estrutura fundamental que pauta a entrada da Dignidade Humana como princípio das Constituições Nacionais elaboradas pós-segunda guerra mundial e sua ampliação para todos os Humanos. A partir de uma análise histórica do direito público e do direito penal observamos que há uma relação entre a condição de dignidade e a liberdade jurídica de um cidadão; entre *ter o direito* de tornar-se cidadão de um Estado e, portanto, *ter a obrigação* de seguir as suas leis. O processo de inclusão de segmentos sociais na “condição humana de digno” está relacionado a um processo gradativo de imputabilidade, de exposição do cidadão ao poder de punição por parte do Estado.

Ao analisarmos a jurisprudência que se pauta na defesa dos direitos fundamentais observamos que há a possibilidade de ponderar e repensar princípios de acordo com contextos específicos e dependendo de interpretações jurídicas, o que aponta para um universo onde há uma variabilidade de graus e pesos de alguns princípios sobre outros, permitindo visões diferentes sobre a Dignidade Humana – implicando da “reserva de equidade”, como vimos.

Grande parte do magistrado brasileiro recorre à interpretação kantiana de que a punição de uma infração – inclusive com a possibilidade de restrição de autonomia e liberdade – seria decorrência da própria concepção de Dignidade Humana; ao ser punida pelo Estado a pessoa estaria sendo considerada “um fim em si mesma”, e não um meio. A punição seria justa “quando devidamente aplicada, significando respeito ao infrator: quer dizer tratá-lo como um fim em si mesmo (...) O infrator escolhe realizar certos atos e, conseqüentemente, anui às respectivas conseqüências” (Costa Neto 2009).

O sujeito, como senhor de si, sabe, antecipadamente, das sanções que serão cominadas à sua infração, quando está a criminar. Logo, a restrição da liberdade e a pretensão punitiva do Estado não correm à sua revelia, mas são desencadeados (e, por vezes, literalmente, desencatilhados) pela vontade esclarecida e autodeterminante do próprio sujeito (...) Conclui-se, assim, que a punição baseada em crime e pena previamente cominados não viola, em regra e quando respeitados certos pressupostos, a dignidade da pessoa humana. Na verdade, para KANT, é punindo-se que se a respeita (HÖFFE, 2007, pp. 240 apud Costa Neto 2009: 32).

Esta interpretação que fundamenta até hoje nossos códigos civil e penal pressupõe que todos os indivíduos são iguais em acesso aos direitos e que, portanto, exercem plenamente a sua liberdade, podendo *escolher livremente* como agir. Além disso, a lei criminaliza o “infrator” como o *único* responsável pela privação de sua liberdade.

Mas o exercício da liberdade depende de condições materiais para que ela ocorra. A liberdade não é um pré-requisito e condição de existência que precede a ação de todo e qualquer humano; a agência requer direito à fala, à mobilidade urbana, à pertença, à ocupação do espaço político. Não pode ser livre quem não existe politicamente. Um cidadão que não tem dinheiro para mover-se dentro da cidade – para trabalhar, estudar, se divertir – não é livre, enquanto o transporte público for considerado uma mercadoria, por exemplo. Um trabalhador que usa transporte clandestino não é livre para escolher o serviço ilegal, o serviço público não o atende. Uma mulher que não sai de casa à noite por medo de violência não é livre – se ela porta um spray de pimenta, ilegal, ela não está exercendo a liberdade de escolha, está tentando existir. A existência política (a liberdade) requer condições materiais que perpassam acesso à cidade, aos direitos, à política.

Em uma conferência ministrada no XV Simpósio da Associação Internacional de Filósofas (IAPH) intitulada “Repensar la vulnerabilidad y la resistencia”, Judith Butler (2014) abordou justamente esta “materialidade” requerida pela liberdade que perpassa também pelas coerções sociais que coagem nossas escolhas e agências *livres*. O poder de coerção social não está apenas nas sanções estatais ou nas violências difusas socialmente, está na própria inscrição das pessoas como “cidadãos”, como “trabalhadores”, como “pais e mães”, como “homens e mulheres”:

Si nada actúa sobre mí contra mi voluntad o sin mi conocimiento, entonces solo hay soberanía, la postura de control sobre la propiedad que tengo y sobre lo que soy, una forma aparentemente sólida y centrada en sí misma de la idea “yo” que pretende encubrir esas fallas de la identidad que no pueden ser superadas. ¿A qué

forma de política apoya esta forma categórico de desaprobación? Como he intentado sugerir al llamar la atención sobre la dimensión dual de la performatividad, estamos invariablemente actuando a la vez que actúan sobre nosotros, y esta es una razón por la que la performatividad no puede reducirse a la idea de performance libre, individual (Butler 2014).

A análise de Butler recai na crítica à binariedade compulsória de gênero, mas a partir dela é possível pensar a maneira como nascemos expostos às classificações, às categorias, aos princípios e suas normatividades dos quais não somos parte constitutiva e nem constituinte.

Nos llaman con distintos nombres y nos encontramos viviendo en un mundo de categorías y descripciones mucho antes de que empecemos a ordenarlos críticamente y nos dispongamos a cambiarlos o construirlos por nuestra cuenta. En este sentido, somos, bastante a pesar de nosotros mismos, vulnerables a y afectados por discursos que nunca escogimos (Butler 2014).

Essa noção de “vulnerabilidade” será trabalhada no capítulo 4. Por hora, me interessa reforçar a ideia de que bases materiais como acesso à linguagem, ao poder e à própria resistência às vulnerabilidades são essenciais para que possamos fazer a correlação jurídica de que “digno = livre”, ou ainda, digno = pessoa que consensua com a força da lei. É essa correlação jurídica que criminaliza o “infrator” como o *único* responsável pela privação de sua liberdade, pois sua ação teria sido fruto de *livre escolha*. Nesta acepção, não poderemos incluir na responsabilidade individual a corresponsabilidade do coletivo que nos coage, do coletivo que nomeia/violenta e que, portanto, produz as próprias regras de inclusão e exclusão da vida política/social.

Não por acaso, é justamente por meio desta relação sinonímica entre dignidade e liberdade que está também a relação entre “ter direitos” e “poder ser punido pelos direitos”. O alargamento histórico do conceito de dignidade humana aconteceu justamente pela inclusão de novos segmentos sociais no campo jurídico do imputável. Vimos que, de exclusiva aos homens romanos, à aristocracia e ao sacerdócio, senhores e “chefes de família” brancos e europeus, na modernidade a dignidade estendeu-se (universalizou-se) a grupos outrora *menos humanos*: mulheres, estrangeiros, velhos, negros, crianças, indígenas passaram a *incluir* o universo do digno.

O reconhecimento de direitos é, em seu reverso, um processo relacionado também à necessidade de imputabilidade, de responsabilização ou culpabilização de

outrem (Zaffaroni (2013) – todos estes Outros que cautelosamente vão sendo incluídos no universo do *humano* e do *digno*. Isso ocorre porque só podemos imputar responsabilidades legais a um indivíduo ou grupo se eles forem considerados sujeitos de direitos. Esta aquisição de direitos está relacionada à aquisição de deveres, obrigações, responsabilidades: está relacionada à nossa vulneração ao sistema de punição do Estado moderno.

El poder punitivo del estado moderno no es más que una forma de canalizar la venganza que se racionaliza de muchas maneras y, de ese modo impedir que se produzca una violencia difusa en la sociedad que, cuando no se canaliza de ese modo, deriva contra un grupo al que se convierte en chivo expiatorio y acaba en un masacre, genocidio o crimen de masa (Zaffaroni 2013: 30-31).

O jurista argentino Eugenio Raúl Zaffaroni aponta assim que ao incluirmos grupos neste universo de sujeito de direitos, sujeitando-os ao mesmo tempo ao poder punitivo do Estado, estamos evitando que a violência – considerada aqui como uma característica da “espécie humana” – permaneça difusa, espalhada pelas tramas da sociedade, e torne-se focada nos sujeitos que infringem a lei. Há divergências teóricas a essa afirmação (contratualista) da violência generalizada como parte da “natureza humana” – sobre isso ver Segato (2003) – da onde podemos afirmar também que a violência nunca é “generalizada”, ela historicamente é canalizada em determinados grupos, que mesmo portadores de “dignidades” continuam a ter suas liberdades suspensas.

Contudo, o que é interessante no argumento de Zaffaroni é a correlação implícita entre o digno como o cumpridor das leis. O ato de tornar-se digno – senhor de direitos – é também o ato de nos tornarmos vulneráveis ao poder de punição – e em alguns casos, ao poder de morte, por parte dos aparelhos de Estado. O discurso contratualista afirma que a dignidade dependeria assim da liberdade individual de recusa da violência, que contudo, permanece no corpo político. A imputabilidade e o poder de morte seriam artifícios estatais para garantir a dissipação da “violência generalizada” que acometeria a todos nós – se vivêssemos sem Estado.

Mas ao (re)afirmarmos isso, estamos reforçando a canalização da violência para um grupo específico de pessoas: aqueles que cometem crimes e devem ser punidos. O que surpreende é que não se trata de uma minoria. E a punição não é somente estatal. Vivemos hoje um processo de criminalização crescente, o Estado está cada vez mais punitivo. Estas pessoas ou grupos criminalizados

individualmente ou especificamente são o que Zaffaroni chamou de “bode expiatório” – remetendo-se à teoria da origem da violência humana de René Girard. Se em determinados contextos esta vítima sacrificial foi/é de fato de um animal, a história “do centro do mundo” vem nos mostrando que estes bodes expiatórios podem facilmente ser encarnados por (grupos) humanos, *indignos* moralmente, epistemologicamente, racialmente. Sobre estes menos-humanos afirma-se uma ameaça, eles tornaram-se um perigo potencial aos Dignos, cumpridores de seus deveres e pagadores de impostos.

El poder de policia inquisitorial es puro poder de policia basado en la peligrosidad (...) Esto mecanismo mantiene hasta hoy toda su actualidad, salvo en que los animales han sido sacados del medio porque culturalmente perdieron su carácter mimético cuando los países centrales dejaron el viejo colonialismo y debieron pasar al neocolonialismo en la periferia y al control de sus humanos peligrosos para su poder en el centro (Zaffaroni 2013: 36).

Zaffaroni corrobora com nossa análise de que a perda do caráter mimético dos animais como vítimas sacrificiais se deve a expansão do processo colonizador. O colonialismo se reorganizou a partir destes novos *dados do humano*, reestruturando a colonialidade do poder sobre estes diversos grupos que passaram a ser “periféricos” e, portanto, “perigosos”. Uma característica importante desta teoria das “vítimas sacrificiais” de Girard e seu papel na contenção da “violência generalizada” é o fato de que os “bodes expiatórios” devem sempre *assemelhar-se* aos plenamente humanos. Contudo, como nos ensinou Girard, *assemelhar-se*, mas nunca equiparar-se.

Para que uma determinada espécie ou categoria de seres vivos (humana ou animal) mostre-se como sacrificável, é preciso que nela seja descoberta uma semelhança tão surpreendente quanto possível com as categorias humanas não sacrificáveis, sem que a distinção perca sua nitidez, evitando-se qualquer confusão (Girard 1990: 24).

Trata-se de uma metonímia que pressupõe uma distinção nítida entre aqueles que se encontram em relação de poder: a hierarquia não pode ser perdida. Os grupos sacrificáveis podem tangenciar-se aos Humanos (não sacrificáveis), mas nunca substituí-los. Não são sinônimos, equitativos,—intercambiáveis como uma metáfora. É nessa perspectiva que a humanidade e a dignidade de ampliaram discursivamente para todas/os, “somos todos Humanos”, ainda que não. Indignidades se espalharam na mesma medida em que o Humano se universalizou. Com o advento do aparelho estatal e seu aparato jurídico e policial, ficou

estabelecido pelas leis quem são aqueles que estão isentos e protegidos – dignos, não sacrificáveis – da violência atribuída aos grupos ditos marginalizados – vulneráveis, sacrificáveis. Se antes as (in)dignidades eram justificadas pela seleção natural, na modernidade elas passam a sê-lo pelo sistema penal – apoiado por um discurso biologizante que prega o privilégio dos mais fortes, íntegros e sãos. Os titulares plenos de direitos são os Humanos, desde que não ultrapassem as barreiras impostas pela ordem civilizatória. Tudo que excede ou nega esta significação, peca.

Ao elaborar a figura do *Homo Sacer*, Agamben (2002) abordou justamente aquelas *peças* que podem ser matáveis mas insacrificáveis – ou seja, que podem ter sua vida tão exposta aos mecanismos de violência estatais que sua morte não tem mais valor político, não tem significado social. Podemos dizer que, através do *Homo Sacer*, Agamben descreve a arqueologia da Dignidade Humana pautada na produção de “humanos expiatórios”, do perigo, do medo, das periferias e marginalidades a rondar os Humanos direitos.

Por meio desta base moral que sobrepõe camadas de exclusão para afirmar o Digno, podemos supor que uma pessoa só poderia manter sua dignidade se não for punida ou sofrer alguma sanção social que atinja sua condição de cidadã. É nesse momento, no qual o digno desobedece a ordem que o criou, que ele passa a tornar-se sujeito indigno diante do Estado, inclusive vulnerável à possibilidade de suspensão da sua liberdade e/ou autonomia, direitos *humanos* essenciais. Em alguns Estados, como sabemos, a sanção para determinados crimes é a morte.

A dignidade caminha de um privilégio soberano para sua aceção como um princípio/direito universal por meio da imputação às leis, e portanto, à sua moralidade. Antes de ser um princípio ético, a dignidade foi uma artimanha política e jurídica, mais uma ferramenta que mantém o espaço público como lugar privilegiado para a atuação de elites que estendem seus projetos particulares para o Estado, criando os “outros residuais”, vidas nuas.

Todo estado – colonial ou nacional – é outrificador, alterofílico e alterofóbico simultaneamente. Vale-se de instalar seus outros para entronizar-se, e qualquer processo político deve ser compreendido a partir desse processo vertical de gestação do conjunto inteiro e do acramento das identidades de agora em diante consideradas “residuais” ou “periféricas” da nação (Segato 2005a: 15).

Essa criação de “outros sacrificáveis” pela manutenção dos privilégios do status quo perpassa necessariamente o religioso. No caso da História do ocidente, o monoteísmo cristão. Um equívoco rotineiro da narrativa hegemônica da História é justamente o fato de ocultar que a normatização do religioso – a transformação de uma moralidade específica em leis e sua expansão para o político – acarreta em uma confusão entre categorias éticas e categorias jurídicas. Ou pior, a confusão entre categorias jurídicas e categorias teológicas.

Casi todas las categorías de que nos servimos en materia de moral o de religión están contaminadas de una u otra forma por el derecho: culpa, responsabilidad, inocencia, juicio, absolución... (Agamben 2000: 16).

Nesta confusão entre categorias jurídicas e teológicas, abre-se a possibilidade de sermos culpados perante Deus, mas não perante as leis. A possibilidade de fazer algo imoral, mas não ilegal. Todo conceito que exprime aspectos da imputabilidade tem origem jurídica e não ética. Assim como as noções profundamente cristãs de responsabilidade e culpa, que pautam o Código Penal – no caso brasileiro, as ideias de “presunção de culpa” e “responsabilidade penal objetiva” – o mesmo ocorre com a Dignidade Humana.

Llegados a este punto, no es sorprendente que también el concepto de dignidade tenga un origen jurídico, si bien esta vez nos envía a la esfera del derecho público. Ya a partir de la época republicana, en efecto, el término latino *dignitas* indica el rango y la autoridad que corresponden a los cargos públicos y, por extensión, a los cargos mismos. Se habla, así, de una *dignitas equestre, regia, imperatoria* (Agamben 2000: 67-68).

No rol de “dignidades” que caracterizavam os graus de hierarquia da burocracia bizantina – senadores, cônsules, prefeito do pretório, guardião das arcas públicas, etc. – todos estes cargos/dignos exerciam a preocupação de legislar em autoproveito; a dignidade era afirmada para manter o próprio sistema discriminatório que a criou. Este sistema, pautado no patriarcado, no racismo e no sexismo perpetua-se – e a partir do colonialismo, universalizou-se – por meio de uma cadeia de produção de regras, leis e códigos éticos voltados a reparar o que a própria afirmação de distinções sociais (dignidades) criou: sobre-camadas de exclusão.

Agamben afirma que seriam as “situações extremas”, a “situação limite”, os estados de exceção – e, assim, estendemos a interpretação às indignidades – que permitem fundar e definir a validade do ordenamento jurídico normal:

En las palabras de Kierkegaard: “La excepción explica lo general y se explica a sí misma. Si se quiere estudiar correctamente lo general, es necesario ocuparse de una excepción real” (Agamben 2000: 49).

É o reconhecimento de uma indignidade que permite afirmarmos, em seu contraste, o digno. Um *dignus* mostrando que não existe “ética laica”, toda ética é o resultado da transformação de categorias religiosas e jurídicas em categorias éticas supremas.

Mas la ética es la esfera que no conoce culpa ni responsabilidad: es, como sabía Spinoza, la doctrina de la vida feliz. Asumir una culpa y una responsabilidad – cosa que en ocasiones puede ser necesario hacer – significa salir del ámbito de la ética para entrar en el derecho (Agamben 2000: 23).

Para Agamben, toda ética se origina de uma moralidade, de uma ideia de religioso. A partir desta base passamos a afirmar a dignidade humana como patamar de “princípio ético” por meio de uma linguagem jurídica que se pauta na possibilidade de sanção aos atos que fogem da estrutura política originária de vulneração pessoas *não-humanas*.

Estamos não apenas descrevendo a estrutura de poder e de produção de vulnerabilidades – por meio do reconhecimento de direitos que, em seu reverso, produz a necessidade de imputabilidade – como denunciando que só podemos imputar responsabilidades legais a um indivíduo ou grupo mas nunca ao sistema que produz essas vulnerabilidades. Os gritos de socorro inaudíveis ao sistema, as vidas nuas carentes de inserção política, as indignidades humanas tornaram-se refratárias a qualquer intento de determinar a criminalização de seus produtores. Tratar-se-ia do crime perfeito?

Rita Segato, ao criticar o “enlatamento das identidades políticas” que teriam tornado-se “conversíveis e representáveis nos termos de um equivalente universal” afirma:

Estamos – nos termos de Baudrillard (1996) – frente ao “crime perfeito”, que substitui progressivamente as economias simbólicas “reais”, locais, pela economia global sob um regime de equivalência geral, como um verdadeiro extermínio da experiência da alteridade. (Segato 2005a: 9).

O professor Kabengele Munanga analisa o racismo no Brasil como um “crime perfeito”, o que permite depreender uma mesma estrutura de colonialidade do poder que nos torna potencialmente vulneráveis produzindo a necessidade de afirmarmos cotidianamente a Dignidade Humana.

Quando a Folha de S. Paulo fez aquela pesquisa de opinião em 1995, perguntaram para muitos brasileiros se existe racismo no Brasil. Mais de 80% disseram que sim. Perguntaram para as mesmas pessoas: “você já discriminou alguém?”. A maioria disse que não. Significa que há racismo, mas sem racistas. Ele está no ar... Como você vai combater isso? Muitas vezes o brasileiro chega a dizer ao negro que reage: “você que é complexado, o problema está na sua cabeça”. Ele rejeita a culpa e coloca na própria vítima. Já ouviu falar de crime perfeito? Nosso racismo é um crime perfeito, porque a própria vítima é que é responsável pelo seu racismo, quem comentou não tem nenhum problema (Munanga 2012).

Esta definição de um “racismo à brasileira”, que imputa a responsabilidade do crime à própria vítima termina por inimputar o racista, diluindo sua responsabilidade individual em uma “práxis coletiva” nunca nomeada; o crime só existe para a vítima. É a mesma retórica que culpabiliza as mulheres pela violência das quais são vítimas: os estupros endêmicos seriam decorrentes “da roupa curta”, “da circulação em local inadequado”, “da vulgaridade”, nunca são culpa do estupro e da cultura misógina e patriarcal de estupro que o criou e o alimenta. Agamben observa que, assim como os conceitos de culpa e dignidade, o conceito de responsabilidade também deriva de uma religiosidade e está na origem de todo direito.

También el concepto de responsabilidad está irremediavelmente contaminado por el derecho. Es algo que sabe cualquiera que haya intentado hacer uso de él fuera del ámbito jurídico. Sin embargo, la ética, la política y la religión sólo han podido definirse por el terreno que han ido ganando a la responsabilidad jurídica, si bien no para hacer suyas responsabilidades de otro género, sino para ampliar las zonas de no responsabilidad. Lo que, por supuesto, no significa impunidad. Significa más bien – por lo menos para la ética – encontrarse con una responsabilidad infinitamente más grande de la que nunca podremos asumir. Podemos, como mucho, serle fiel; es decir, reivindicar su condición inasumible (Agamben 2000: 19-20 – ênfase minha).

Estas zonas de i(ni)mputabilidades e de (ir)responsabilidades jurídicas seriam resultado da confusão moderna entre categorias jurídicas e teológicas – o que Agamben chama de “nova teodiceia” – permitindo a produção de “uma zona de irresponsabilidade”. Ou seja, à medida que cada vez mais grupos humanos são incluídos nesta zona de imputabilidade/responsabilidade jurídica tornando-se dignos, outros tantos são, simultaneamente e conseqüentemente tornados indignos: vidas nuas, sem que ninguém se responsabilize por esta vulneração. A responsabilidade por esta outra face (negada) da moeda entra na zona da “não responsabilidade”.

Muitos de nós podemos reconhecer a existência da “dignidade humana” mas

difícilmente poderemos defini-la sem descrever ou mencionar grupos humanos ou fatos históricos que são marcados pela vulneração desta dignidade. E, ainda assim, quase nunca podemos com tal facilidade e discernimento apontar culpados. Se a dignidade é a característica essencial de todo Humano, a indignidade é também produção própria da espécie. Como vimos, a dignidade como princípio passou a ser utilizada para promover e proteger direitos – protegendo os humanos de sua própria produção contínua de indignidades.

2.4 A Dignidade é um conceito inútil?

Se a afirmação da dignidade é necessária devido à produção anterior de uma vulnerabilidade, a dignidade como “referente bioético” e princípio orientador de condutas passou a ser questionada: haveria operacionalidade no conceito? Nos primeiros trinta anos de discussão da bioética hegemônica (1970 – 2000), o princípio de Dignidade Humana foi tratado como um “dado”, um pressuposto – uma espécie de lei natural – suporte para a defesa da Declaração Universal dos Direitos Humanos e de constituições nacionais; variando entre um princípio, uma consequência, um valor e/ou uma experiência e tendo origens difusas que remetem à religião, à filosofia, ao direito.

É justamente esta “origem difusa” e a variabilidade argumentativa que parecem promover as críticas ao conceito. Como observou Fred Guyette: “some argue that they have a right to end their own lives “with dignity,” while others claim that physician-assisted suicide *violates* human dignity” (Guyette 2013: 113). Boa parte dos bioeticistas do eurocentro trazem críticas ao princípio de dignidade pautados em conceitos de ética médica como as noções de autonomia, consentimento informado e confidencialidade, além da crítica à origem moral fundamentalmente cristã do conceito – o que gerou um debate entre uma concepção cristã e uma concepção utilitarista-liberalista de Dignidade. Ambas, nascidas e alimentadas por moralidades distantes da resistência e do embate à colonialidade, das lutas socioeconômicas e das dissidências que caracterizam moralidades latino-americanas.

Observamos que suas críticas passam ao largo das questões de pluralismo jurídico e bioético trazidos pela Bioética latino-americana, que afirma a Dignidade Humana “como construcción relacional que se obtiene mediante el reconocimiento

del outro” incorporando “en su definición y operacionalización las diversidades individuales, sociales y culturales” (Phyrro, Cornelli e Garrafa 2009) – falando não apenas de direito individual, mas pautando direitos coletivos e seus contextos de interlocução. De que maneira a dignidade, com sua origem aristocrática e excludente, teria uso político pelo Múltiplo? É justamente aquela variabilidade de usos para o conceito que bioeticistas brasileiros vêm chamando de “polissemia” do termo, atribuindo a esta característica um valor positivo.

O conceito de 'dignidade' é polissêmico e carrega no seu bojo vários significados diferentes de valores éticos. Ele é utilizado na defesa de valores antagônicos e, no caso específico da eutanásia, serve tanto para argumentar contra sua proibição, bem como a favor de sua aprovação (Pessini 2003 apud Anjos 2005).

Trazemos aqui um campo de debate que se territorializou a partir de uma crítica vinda do Sul, mais especificamente da América Latina, aos discursos produzidos no eurocentro tanto sobre a “inutilidade” da Dignidade Humana, quanto na sua defesa baseada em uma “natureza humana universal”. Podemos afirmar que os conteúdos levantados neste debate pautam as Bioéticas pensadas e produzidas em cada um destes hemisférios, marcando significativamente as diferenças de agenda política de cada localidade. E é a partir do Sul que falamos aqui.

A crítica à “inutilidade” do conceito surgiu justamente oriunda da dificuldade de encontrar uma definição circunscrita para a dignidade que permitisse torna-la mais “operacional” – utilitarista, por fim. Este debate eurocentrado teve início em 2001, com a criação do President’s Council on Bioethics, um conselho consultivo criado pelo então presidente dos Estados Unidos, George W. Bush, voltado para especificar éticas e políticas que pautassem o desenvolvimento biomédico, da ciência do comportamento e as novas tecnologias (sobretudo pesquisas com embriões e células tronco, reprodução assistida e clonagem).

Como reação à utilização “vaga e imprecisa” da palavra “dignidade” pelo Conselho, Ruth Macklin publicou no British Medical Journal o artigo “Dignity Is a Useless Concept” (2003). Neste texto, Macklin sugere que o conceito de “dignidade” poderia ser abolido, sem perdas, do vocabulário da filosofia moral e substituído por princípios de ética médica mais “objetivos”, como a autonomia. Para justificar sua argumentação, Macklin traz exemplos como a lei californiana “the California Natural Death Act 1976” que aponta:

In recognition of the *dignity* and privacy which patients have a right to expect, the Legislature hereby declares that the laws of the State of California shall recognize the right of an adult person to make a written directive instructing his physician to withhold or with-draw life-sustaining procedures in the event of a terminal condition (...) What the law is really about, is self-determination, and in this context, “autonomy” can easily replace an appeal to “dignity” (Macklin 2003: 732).

A partir desse entendimento, Macklin debate dois dos artigos presentes no President’s Council on Bioethics: “Cloning and Human Dignity” e “Genetics and Human Behaviour: The Ethical Context”. No primeiro caso, o artigo tem como pressuposto que “a begotten child comes into the world just as its parents once did, and is therefore their equal in dignity and humanity” – para Macklin, este tipo de afirmação não traz nenhuma análise sobre o conceito de dignidade e tampouco o relaciona à Bioética. Sem determinar o conteúdo e especificar os seus usos, não poderíamos compreender de forma prática como a dignidade pode ser violada. No segundo artigo – que busca debater os conflitos gerados pelas pesquisas genéticas e os conceitos de “liberdade” e “responsabilidade moral” – Macklin argumenta que o uso da palavra “dignidade” não seria nada além da capacidade de pensamento racional e de autonomia para agir e tomar decisões.

Macklin conclui que os princípios de autonomia, consentimento informado e confidencialidade teriam usos muito mais específicos, permitindo que cada decisão bioética – restrita aqui à relação entre médico e paciente – possa ser tomada a partir de diferentes contextos, de acordo com a moralidade de cada paciente. Uma crítica que se orienta também pela “imprecisão”. Ainda que não seja uma argumentação universalista – no sentido de que os princípios sejam “caso-a-caso” – o é pela interpretação e conteúdo semântico dado aos princípios e continua sendo elitista, pois limita o uso cotidiano e político da bioética a conflitos de ética médica gerados em geral por um ambiente de acesso a novas tecnologias, voltado a questões “emergentes de Bioética” – temas relacionados ao desenvolvimento biotecnocientífico: engenharia genética, transplante de órgãos e tecidos humanos, saúde reprodutiva, eugenia, clonagem, biossegurança, etc. – mas incapazes de debater “questões persistentes de bioética” – temas relacionados à exclusão social, discriminação de gênero e raça, distribuição e controle de recursos, direitos sociais e ambientais, etc. (Garrafa 2005a).

O perigo da utilização maximalista da autonomia está em cairmos no

extremo do individualismo, que pode sufocar qualquer direcionamento no sentido da visão inversa, coletiva, indispensável para o enfrentamento das injustiças sociais relacionadas com a exclusão social (Garrafa 2005a: 10).

A defesa da “inutilidade da dignidade” e de sua substituição pelo princípio de autonomia “se situa dentro do campo da ética médica e responde à pergunta sobre a utilidade deste conceito para a análise ética de atividades médicas”; Entretanto, “o fato de um conceito ser amplo não o torna simplesmente inútil” (Anjos 2005). Mais do que isso, estamos sugerindo que em sociedades sem-Estado e de organização sociocultural comunitária, a autonomia – pensada como “independência” – não é necessariamente uma ideia-valor, ou valor-fonte de normas e condutas.

Os conceitos mais amplos marcam horizontes e direções. Os mais específicos identificam caminhos e matizes. Funcionam como que em cascata. O próprio conceito de autonomia é, neste sentido, mais amplo que suas expressões nos termos de consentimento livre e esclarecido, confidencialidade defendida e semelhantes. Desta forma, precisamos de uns e de outros (Anjos 2005: 110).

Relacionar – ou substituir – dignidade pela capacidade de ação racional é apenas reafirmar uma orientação que “acompaña todo el camino del pensamiento occidental sobre ese término” (Phyrro et ali 2009). A propósito, Márcio Fabri dos Anjos observa que as proposições “proceda-se com justiça” e “respeite-se em bioética a autonomia dos sujeitos” são proposições “parenéticas, que requerem explicitar o que concretamente significa 'proceder com justiça' e 'respeitar a autonomia', nas diferentes situações e práticas” (Anjos 2005: 112). Trata-se do mesmo “problema” de interpretação. E se existe “criatividade interpretativa” não podemos nos “eximir do debate sobre suas interpretações” (Anjos 2005: 113).

Mas o que estamos defendendo, desde o Sul, é que “La dignidad es un concepto mucho más complejo culturalmente y dinámico históricamente que la principialista autonomia” (Phyrro et ali 2009: 68) e, portanto, afirmo que sua polissemia é a origem de toda potência que permite utilizá-lo como uma ferramenta de transformação sócio-política, que não apenas resiste às violências como desafia a colonialidade do poder. Afirmamos também que além da captura destas categorias em sua transformação em ferramentas polissêmicas de luta política, podemos estar em um campo no qual a homonímia aponta não apenas para um alargamento de significados mas para uma diferença de perspectiva e formas de vida, embaralhando até mesmo a necessidade de tipificação.

Outra crítica ao uso da “dignidade” pelo President’s Council on Bioethics foi feita pelo psicólogo e linguista canadense, Steven Pinker, com o artigo “The Stupidity of Dignity” (2008). Sua crítica denuncia o uso cristão da ideia de “dignidade” que estaria promovendo uma ética conservadora e contaminando o debate público com ideologias religiosas. Para ele, a fé obstruiria o conhecimento científico – representado pelo naturalismo e pelo liberalismo –, além de apontar que um Deus cristão, genocida e ávido por destruir os infiéis, não teria moralidade para pautar éticas de conduta. Se coadunamos com as críticas de Pinker à origem religiosa do princípio jurídico de Dignidade também criticamos a ideia de uma “lei eterna e natural” que biologiza este Humano.

La discusión, que ganó dramaticidad en los últimos años, sobre los patrones éticos de la investigación biotecnocientífica, tan alejada de la inicialmente proclamada neutralidad, se dirige hacia la intensificación de la búsqueda por parámetros éticos más palpables. Sin embargo, la evaluación ética instrumentalizada por el uso de principios, descartando conceptos más amplios y plurales como la dignidad, puede conducir a una lectura codificada que termine por anquilosar y reducir la discusión a aplicaciones simplistas de un principialismo neutral y aséptico desde el punto de vista social. (Phyrro, Cornelli e Garrafa 2009: 66).

Além disso, nossa crítica à presença do cristianismo no debate (bio)ético não se faz no intuito de eliminar a sua voz da esfera pública ou ainda colocando “fé” e “ciência” como matérias opostas, não o são. Nossa crítica se respalda no imperialismo moral que define o discurso político cristão justificando há séculos a criminalização de todas as outras moralidades/religiosidades.

A apropriação da Dignidade Humana por grupos historicamente alijados de direitos, privilégios e distinções hierárquicas (próprias do contexto da *dignitas* romana) permitiu que a dignidade emergisse “como un concepto relacional, no ontológico o lógico, sin que se pueda predicar del ser humano en cuanto tal o que derive lógicamente de su capacidad racional. De forma más significativa, la dignidad es algo que se construye en el interior del tejido cultural de las relaciones materiales y simbólicas” (Phyrro et ali 2009: 68). Isso implica na afirmação de que a Dignidade Humana tornou-se útil devido justamente à sua “indefinição conceitual” permitindo que ela seja, cada vez mais, uma ferramenta aberta e flexível de demanda por direitos e de denúncia de violências.

No artigo “Raça é signo”, Rita Laura Segato (2005a) nos relembra a força que as representações sociais permitem criar sobre determinados conceitos, lembrando

que o Humano é um campo simbólico. Se a ideia de “raça” há muito foi abolida como uma categoria biológica válida para diferenciar pessoas, ela tem sido utilizada a partir de um novo contexto histórico, um contra-discurso do Movimento Negro para afirmar sua “alteridade histórica” pois o termo raça utilizado assim tem “eficácia comunicativa”, fala de um fenótipo profundamente discriminado e remete à uma história comum de escravidão.

É nesse sentido, que estamos afirmando uma semelhança entre os usos políticos da palavra “raça” com os usos políticos da “dignidade”: assim como a ideia de raça, a dignidade tornou-se uma ferramenta política na luta por visibilizar violências persistentes, estruturais, ao mesmo tempo em que recusa ser pensada como uma “essência” – como algo que une todos os humanos, eliminando discursivamente as suas diferenças. Não é coincidência a semelhança da reação crítica ao uso político do conceito: assim como no Brasil um dos principais argumentos para deslegitimar as políticas de ação afirmativa para os negros, pautada na ideia de “raça” e justamente o argumento “raça não existe” ou ainda “falar de raça cria o racismo”, bioeticistas anglo-saxônicos afirmam “dignidade não existe, é inútil”. E professores de direito brasileiros afirmam esta “dignidade imprecisa, ornamental e polissêmica não existe”, que é preciso “resgatar o princípio da dignidade da pessoa humana” e ele está relacionado à “liberdade individual” (Costa Neto 2009 e Daniel Sarmiento 2014).

Em “O roubo da História”, Jack Goody (2013) mostra como a elite europeia sempre precisou distinguir sua condição de minoria privilegiada, dos hábitos da maioria. “O açúcar era um luxo antes do século XVI (...), laranjas eram um luxo na Inglaterra no período Stuart (...) Tudo isso mudou quando os luxos dos privilegiados tornaram-se necessidades universais e a produção para a elite voltou-se para o consumo de massa” (Goody 2013: 298). Surgiram assim “modismos” – vestimentas, bebidas, lazeres – que aliados à revolução industrial colocaram a “moda” e o “gosto” no lugar da lei, assumindo a função de distinguir as elites. E então, “modernas” leis surgiram para proteger a continuidade de distinção deste *status* meritocrático.

Mas o que as gentes das margens do planeta estão dizendo é que estas práticas racistas/elitistas não passarão. A Dignidade “caiu na boca do povo” e tornou-se pauta imprescindível de lutas que combatem o patriarcado, o racismo, o sexismo e diversas formas de vulneração. A crítica que fazemos aqui à origem liberal da

noção de Dignidade Humana e, portanto, sobre a própria origem dos Direitos Humanos, é uma contextualização e uma territorialização, ao mesmo tempo em que buscamos narrar uma contra-história do Múltiplo que assimila alguns destes princípios e direitos transformando-os. Como veremos mais adiante – no Capítulo quatro –, a dignidade também tornou-se rebelde.

2.5 Dignidade, Bioética e Direitos Humanos

Percorremos um longo caminho que mostrou não apenas como se configurou a ideia hoje vigente de “Humano”, como elaborou a dignidade como instrumento discursivo fundamental para posicionar os outros Humanos no mundo. A polissemia que o conceito de dignidade alcançou permitiu que ela caminhasse entre extremos: de status social produtor de vulnerabilidades não-humanas a princípio ético voltado à proteção destas vulnerabilidades.

Contudo, se a Bioética latino-americana defende hoje a polissemia da dignidade ainda não o fez com o conceito de Humanidade; sua universalidade (e igualdade) permanece um pressuposto coerente. Sobre isso, um dos bioeticistas mais respeitados do Brasil, o professor de Ética Aplicada e Filosofia da Ciência Fermin Roland Schramm, afirmou: “na sua gênese, a ética (que ele chama de “ética natural”) tem um fundamento biológico: a legitimação do agir ético só seria uma maneira de afirmar, portanto, que toda ética é, antes e fundamentalmente, uma bioética” (Schramm apud Garrafa 2005a). Mas este biológico não precisa estar em um corpo humano. É sobre esse entendimento do Humano como produto de uma taxonomia que definiu a espécie *Homo Sapiens Sapiens* que teceremos o capítulo 3 – Não Humanos e outras *humanidades* – de modo a pautar dignidades que não são, necessariamente e exclusivamente, “humanas”.

Em um esclarecedor artigo, Gill Gott (2002) reconstrói a história do que chama de “humanismo imperial” e mostra que seu desenvolvimento tem a estrutura de uma “dialética aprisionada”, na medida em que os direitos humanos de hoje surgem lado a lado com o humanismo imperial que acompanhou o processo de colonização e, por conseguinte, tanto aquele quanto sua versão contemporânea própria do mundo pós-colonial teriam um pé nessa origem e nessa coetaneidade. O humanitarismo – dos missionários e dos voluntários – entra em conflito com as administrações coloniais em cuja companhia chegou às terras conquistadas, mas não pode se libertar de sua natureza derivativa do sistema colonial (Segato 2006: 215).

É nesse sentido que a defesa dos direitos humanos pelo discurso

hegemônico do ocidente se pauta na desmoralização da diferença: todos os outros são moralmente condenáveis enquanto há um cinismo discursivo quanto às violações dos direitos humanos cometidas pelos países ocidentais. Como bem observou Segato, as consequências deste discurso custam muitas vidas.

É a partir dessa reflexão que analiso a maneira como o conceito de “dignidade” estreou como princípio ético na Carta das Nações Unidas – que proclamou em assembleia geral a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) – e a maneira como a dignidade se apresenta na Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (2005). Houve mudanças discursivas?

A DUDH estabelece em seu preâmbulo:

Considerando que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta da ONU, sua fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor do ser humano e na igualdade de direitos entre homens e mulheres, e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla, a Assembleia Geral proclama a presente Declaração Universal dos Direitos Humanos como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações (Preâmbulo – DUDH – 1948).

Vemos que a dignidade aparece como um “valor humano”, e está relacionada à igualdade e à liberdade, como valores complementares. De fato, a carta pontua que “os direitos humanos são indivisíveis, inter-relacionados e interdependentes”, o que significa que a violação de um direito afeta o respeito aos demais. Esta dignidade afirmada como “direito natural” pressupõe uma igualdade discursiva inaplicável entre todos os viventes e seus cosmos.

Boa parte das interpretações sobre a crítica aos Direitos Humanos e ao uso da dignidade distingue problematizações “culturalistas” (o conceito de dignidade humana não contemplaria a diversidade cultural) ou “negativistas” (aqueles que negam a importância da dignidade, tratando-a pelo que “não é digno”, incorrendo contudo, no mesmo universalismo), como aponta, Phyrro et alii (2009) e que podem também ser reunidas pelas três críticas sintetizadas por Amartya Sen (2010): além da “crítica cultural”, aborda as “críticas da legitimidade” (os direitos humanos não poderiam ter status jurídico real pois seriam apenas pretensões; princípios pré-legais que não garantem um direito juridicamente exigível) além das “críticas da coerência” (um direito só poderia formalizar-se por meio de um dever correspondente; como os direitos humanos não imputam obrigações e responsabilidades a entes específicos, não teriam validade).

Estas críticas – sobretudo a culturalista – interessam na medida em que configuram um horizonte de disputa sobre os conteúdos dos princípios, preceitos e direitos estabelecidos no direito internacional que, como veremos, não apenas influenciou as leis e diretrizes de constituições nacionais como foram, após o “novo constitucionalismo latino americano”, influenciadas, renovando-se a partir de um novo ciclo de expansão de direitos.

De 1948 pra cá, a dignidade tornou-se também um princípio ético de referência fundamental para o surgimento e a configuração da Bioética. O debate que apresentamos acima marca como a postura latino-americana de defesa da polissemia da dignidade – e de alguns outros direitos – frente a sua interpretação universalista, ocorreu em paralelo a um longo confronto político (e internacional) que marcou a escrita da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos.

A aprovação, em 2005, da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da UNESCO atua como um marco da inclusão na pauta da Bioética de agendas sanitárias, sociais e ambientais. reafirmando ainda a Dignidade Humana como condição para pensar direitos universais e inalienáveis, marcando um enfoque mais “histórico e relacional” da dignidade em detrimento de sua exclusiva “reflexão ontológica”. De uma ciência voltada para as práticas biomédicas e biotecnológicas, a partir de 2005, a Bioética passou a ser reconhecida como um espaço acadêmico e político, capaz de contribuir na discussão de temas como a exclusão social, a guerra e a paz, o racismo e todas as formas de discriminação, direitos do meio ambiente e gerações futuras, além da saúde pública (Garrafa, 2006).

Assim como a DUDH, a Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos não tem caráter de lei, atuando como uma orientação para os países signatários em suas legislações relativas ao tema. O texto aprovado por unanimidade pelos 191 países membros da UNESCO na assembleia de 19 de outubro de 2005, em Paris, foi o resultado de dois anos de debates marcando um posicionamento firme dos países “periféricos” ao sistema-mundo vigente – e em geral, excluídos das tecnociências – em ampliar o campo de discussão e atuação da Bioética.

As duas diretrizes iniciais que marcaram a escrita do texto foram a Declaração Universal sobre Genoma Humano e Direitos Humanos e a Declaração Internacional sobre Dados Genéticos Humanos e o objetivo das nações “centrais” era a formatação de um documento voltado aos tópicos biomédicos e

biotecnológicos, deixando de abordar as vulnerações causadas por estas pesquisas e o debate ético que suscitam, por exemplo. E foram justamente os países que historicamente tiveram suas populações como cobaias humanas e sujeitos de pesquisa exploradas que marcaram posições antagônicas no debate, mostrando que as desigualdades entre centro-periferia têm origem colonial e por isso precisam ser abordadas também a partir de outros critérios.

Enquanto Estados Unidos, Reino Unido, Alemanha e Japão defendiam a redução da agenda à área biomédica, o Brasil teve papel decisivo na ampliação do texto para os campos sanitário, social e ambiental conduzindo uma posição conjunta junto a países latino-americanos, africanos, alguns países árabes e a Índia (Garrafa 2005b) – e contando com o apoio da maioria dos delegados da Unesco – que pautava uma ampliação conceitual da bioética para os campos sanitário (a saúde como um bem público e universal, direito de acesso a medicamentos essenciais), social (desigualdades econômica, educacional, política) e ambiental (direito à água, à terra, à biodiversidade). A própria inclusão da referência aos Direitos Humanos, no título da Declaração, foi objeto de desacordos, sobretudo a partir de uma defesa de que a Bioética não deveria ser discutida no âmbito da UNESCO e, sim, da Organização Mundial da Saúde (OMS); tratava-se da defesa de uma Bioética principialista – ancorada em quatro princípios básicos pretensamente universais – que supervaloriza o princípio de autonomia tornando-se extremamente limitada frente aos macroproblemas coletivos verificados nos países periféricos do Sul do planeta (Garrafa 2005c).

O texto da DUBDH, traz 28 artigos divididos em cinco capítulos: disposições gerais, os princípios, suas aplicações, suas implementações e considerações finais. O capítulo referente aos Princípios traz catorze artigos (do Art.3 ao 17), incluindo direta ou indiretamente os quatro princípios tradicionais (principialistas), “traduzidos em outras palavras” (Garrafa et ali 2012), ou ainda “ampliados em conteúdo”. Destes catorze princípios, nos interessa, particularmente, mencionar: Dignidade Humana e Direitos Humanos (Art. 3); Respeito pela vulnerabilidade humana e pela integridade individual (Art. 8); Igualdade, justiça e equidade (Art. 10); Não-discriminação e Não-Estigmatização (Art.11), Respeito pela diversidade cultural e pelo pluralismo (Art. 12); Solidariedade e cooperação (Art. 13); Responsabilidade social e saúde (Art. 14); Compartilhamento dos benefícios (Art. 15), Proteção das Gerações Futuras (Art. 16)

e Proteção do meio ambiente, da biosfera e da biodiversidade (Art. 17). Vemos que pautas importantes aos movimentos sociais e às agendas das ciências humanas foram nominadas, ainda que voltadas predominantemente a um debate sobre saúde.

O termo “Dignidade Humana” é mencionado nas “Disposições gerais” voltadas aos “objetivos da Declaração” com o seguinte teor:

(iii) promover o respeito pela dignidade humana e proteger os direitos humanos, assegurando o respeito pela vida dos seres humanos e pelas liberdades fundamentais, de forma consistente com a legislação internacional de direitos humanos;

(iv) reconhecer a importância da liberdade da pesquisa científica e os benefícios resultantes dos desenvolvimentos científicos e tecnológicos, evidenciando, ao mesmo tempo, a necessidade de que tais pesquisas e desenvolvimentos ocorram conforme os princípios éticos dispostos nesta Declaração e respeitem a dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais.

Vemos que “Dignidade Humana” é contemplada em sua acepção como um valor inerente a *toda* pessoa humana. Como primeiro, dos 14 “princípios” que devem ser respeitados, o Artigo 3 “Dignidade Humana e Direitos Humanos” afirma:

a) A dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais devem ser respeitados em sua totalidade.

b) Os interesses e o bem-estar do indivíduo devem ter prioridade sobre o interesse exclusivo da ciência ou da sociedade.

Coadunamos aqui com a importância de pautar a proteção dos sujeitos de pesquisa frente às grandes corporações que as financiam, mas ao afirmar que “direitos individuais” tem preponderância sobre “interesses coletivos” marcar-se também no seio da Declaração uma hierarquia que não abre espaço para a noção de “direitos coletivos”, fundamental para a fala de grupos minoritários frente a “sociedades nacionais”.

A dignidade é mencionada ainda nas “Considerações Finais”, no Artigo 28 que aborda a “Recusa a Atos Contrários aos Direitos Humanos, às Liberdades Fundamentais e à Dignidade Humana”:

Nada nesta Declaração pode ser interpretado como podendo ser invocado por qualquer Estado, grupo ou indivíduo, para justificar envolvimento em qualquer atividade ou prática de atos contrários aos direitos humanos, às liberdades fundamentais e à dignidade humana.

Os ganhos simbólicos que o texto da DUBDH traz ao sistema-mundo atual são significativos. Ao ser publicada dois anos depois do início das críticas bioéticas anglo-saxônicas e eurocêtricas sobre a “inutilidade da dignidade humana”, a

Declaração marca uma tomada de posição, reafirmando a dignidade como um princípio equitativo aos Direitos Humanos e liberdades fundamentais. Ainda assim, a DUBDH não pôde trazer em seu texto a polissemia defendida textualmente anos depois e que tornou-se uma marca da bioética pensada em solo latino-americano. Contudo, se a polissemia da dignidade não foi afirmada explicitamente, podemos identificá-la quando se afirma a importância de pressupostos como o pluralismo, a solidariedade, a cooperação e a repartição de benefícios, por exemplo – pautas voltadas às demandas “periféricas” por equidade e direitos à diferença. Pautas que abrem espaço para sugerirmos que as palavras Dignidade e Humano, quando utilizadas por sociedades sem-Estado, podem estar evocando também hominímias e significados diversos.

Ainda assim – ou justamente por isso – permanece o receio de que “la aparente complejidad del término [dignidade] y las incertidumbres operacionales indicadas conducen a su gradual abandono”:

Sin embargo, ninguno de esos intentos parece haber sido suficientemente contundente como para, de hecho, elevar justificadamente la dignidad a una posición central en el discurso bioético. No obstante, no es pequeño el riesgo de que ese principio sea eliminado de la reflexión y de la práctica cotidianas. De alguna forma, las intervenciones críticas a la propuesta de Macklin parecen no alcanzar el efecto deseado con la defensa del concepto de dignidad, por el hecho de que ninguna de ellas contempla la radicalidad de la crítica y el necesario cambio de perspectiva sobre el tema que el editorial impone (Phyrro, Cornelli e Garrafa 2009: 66).

A defesa de uma dignidade orgânica e polissêmica resvala na omissão do euro-centro em assumir não apenas sua responsabilidade pelas desigualdades estruturais do atual sistema-mundo bem como nas dificuldades de assumirem a origem de seus privilégios – que permitem a estes países centralizarem as questões emergentes em bioética – enquanto grande parte de suas antigas colônias *ainda* estejam falando de situações persistentes de bioética, coisas como direito à habitação, à educação, à saúde e à segurança alimentar.

Por outro lado, é justamente a partir destas configurações que novas agendas estão surgindo justamente do hemisfério Sul do planeta, abordando não apenas a polissemia da dignidade mas exigindo o alargamento dos direitos humanos – com a inclusão da água potável, ao esgoto e à alimentação como direitos humanos essenciais, no caso da nova constituição boliviana – e a inclusão de novos sujeitos de direito como a “natureza” e “Pacha Mama”, no caso das novas constituições do

Equador e da Bolívia. Estes textos constitucionais abriram um interessante precedente ao afirmarem estes direitos como “humanos” – ainda que na própria DUDH eles não constem – levando à reformulação dos direitos humanos na ordem internacional:

No final de julho de 2010, só então, a Assembleia Geral das Nações Unidas declara solenemente “o direito à água potável e ao saneamento como um direito humano essencial ao pleno desfrute da vida e de todos os direitos humanos” (Clavero 2015: 123).

O discurso do embaixador boliviano na ocasião é também um marco:

Os direitos humanos não nasceram como conceitos totalmente desenvolvidos, são fruto de uma construção dada pela realidade e pela experiência (Clavero 2015: 123).

O que Bartolomé Clavero está nos mostrando em sua análise é que uma maleabilidade dos direitos humanos está ocorrendo a partir do que tem sido chamado de “novo constitucionalismo latino-americano”. Um movimento de “expansão de direitos” que Rita Segato já vislumbrava com o seu texto “Antropologia e Direitos Humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais” (2003). Ao citar o teórico dos direitos humanos no mundo islâmico, Abdullahi An-Na’im, e sua análise sobre o processo de renegociação de direitos que ocorre internamente, em diversos povos, também quando suas leis são confrontadas com o discurso dos direitos humanos, Abdullahi An-Na’im aposta que seria mais interessante deixarmos de falar de “resolução de conflitos” para passar a falar em “transformação dos conflitos”.

No entanto, como ressaltou Norberto Bobbio (1991), em seu ensaio “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”, os direitos humanos desdobram-se em um processo inacabado, do qual a Declaração Universal deve ser entendida como o ponto de partida em direção a uma meta progressiva. O problema não é, portanto, somente o de construir os instrumentos para garantir os direitos já definidos, mas também o de:

[...] aperfeiçoar o conteúdo da Declaração, articulando-o, especificando-o, atualizando-o, de modo a não deixá-lo cristalizar-se e mumificar-se em fórmulas tanto mais solenes quanto mais vazias [...] Trata-se de um verdadeiro desenvolvimento, ou talvez até de uma gradual maturação da Declaração, que gerou e está por gerar outros documentos interpretativos ou simplesmente integradores do documento inicial (Bobbio 1991:50). (Segato 2003: 22).

Podemos transformar não apenas “conflitos” morais, mas os próprios princípios éticos que são colocados à prova diante das realidades cotidianas. Diante

do encontro com outros povos, outras línguas, outros mundos. Diante da diversidade cultural, jurídica e bioética dos outros mundos e de todos os seus humanos e não-humanos.

Mais do que uma mudança dos direitos humanos, Bartolomé Clavero sugere que quando o Estado boliviano reconheceu em sua carta constitucional o *Sumak Kawsay*, por exemplo, estava afirmando a produção política de uma “nova antropologia para os direitos” (humanos) – sugestão que nos interessa sobremaneira:

Bom viver ou viver bem não é algo que se traga à tona agora apenas para significar uma alternativa ao desenvolvimento desconsiderado com a natureza e, em contraposição, assim, a outra expressão como a usual de bem estar ou, formando palavra singular, bem-estar. *Bom viver* traduz *sumak kawsay*, *suma qamaña* ou *ñandereko*, expressões que estão vinculadas a uma determinada concepção da natureza tão inclusiva que a humanidade guardaria com ela uma relação de dependência e filiação (Clavero 2015: 125).

Ao falar de uma “nova antropologia”, de uma nova maneira de pensar o Humano, chegamos ao tema que movimentou a escrita desta tese, desde sua origem na dissertação de mestrado em antropologia social. Mas agora não estou apenas perguntando “quem são os humanos dos direitos” mas buscando elaborar quem são os outros *humanos*, que não estão nos direitos. De que maneiras eles estão ausentes desta linguagem jurídica? E como sua linguagem extrapola este tipo de narrativa dos direitos? Este será o tema do capítulo 3 – Não Humanos e outras *humanidades*.



Encerro este capítulo sabendo do difícil percurso de tecer um pensamento crítico aos direitos humanos ao mesmo tempo em que torna-se imperativo lutar pela sua defesa e permanências simbólica e performativa. O contexto político latino-americano atual – depois de mais de uma década de mandatos presidenciais coetâneos com agendas de caráter mais “social” e menos “liberal”, voltadas a políticas de inclusão e de discriminação positivas (políticas afirmativas) e na elaboração de “novas constituições” – estamos vivendo uma onda crescente de conservadorismo político. No Brasil, desde junho de 2013, iniciou-se um ciclo difuso de protestos sociais e escândalos políticos unilaterais (que recaem apenas no atual partido governista) que ampliou o espaço de visibilidade das pautas de uma “elite”

insatisfeita com a limitação de alguns privilégios. Setores da classe média e alta passaram a afirmar ideias que resvalam em fascismo ao criarem uma guerra da “boa sociedade” contra “a barbárie socialista” (que nunca existiu no Brasil) e defendendo uma criminalização crescente dos movimentos sociais. Uma indignação seletiva aliada a bandeiras obsoletas que pediam “Intervenção Militar”, “Feminicídios”, o “Fim do Gayzismo”, e que compreendem que “justiça se faz com as próprias mãos, pois o Estado é inoperante” – o que resultou na aprovação social de uma sequência de linchamentos públicos de jovens negros e pobres, acompanhando de um crescente assassinato a transexuais e travestis.

Um contexto em que tecer críticas ao imperialismo moral dos Direitos Humanos tornou-se extremamente delicado quando os próprios Direitos Humanos estão sendo colocados em questão – não devido ao seu universalismo que silencia diferenças ou à sua origem liberal – mas porque Direitos Humanos tornou-se uma “agenda socialista”, um mecanismo que protege “marginais” e “movimentos sociais”. As demandas por “novos direitos” tem perdido voz dando espaço à luta pela permanência de direitos já conquistados, ainda que insuficientes.

Somente ao longo do ano de 2015, o congresso brasileiro votou e aprovou projetos de lei e emendas constitucionais que retrocedem conquistas históricas de pessoas e grupos tornados vulneráveis. O PL 215/2015, por exemplo, tem como um dos pontos fundamentais a proibição de divulgação de nomes e referências a políticos envolvidos em escândalos e acusações – mas que ainda não foram julgados pela justiça –, o que tem sido chamado por críticos de “direito ao esquecimento”. A Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215, aprovada em outubro de 2015, transfere do poder executivo para o poder legislativo a atribuição de demarcação de terras indígenas e unidades de conservação – deixando a obrigação constitucional de resguardar estes povos e ecossistemas aos interesses políticos e econômicos de uma minoria. Por sua vez, o PL 5069 dificulta o direito ao aborto em casos de gestação resultada de estupro, tipificando como “crime contra a vida o anúncio de meio abortivo e prevendo penas específicas para quem induz a gestante à prática do aborto”.

Capítulo 3 – NÃO-HUMANOS E OUTRAS HUMANIDADES

Encerrei o capítulo 2 sugerindo uma outra maneira de pensar o humano, movida pelo fato de que os humanos sobre os quais versam os direitos, inclusive os universais, trazem uma compreensão que não dá conta de tratar dos fluxos de inter-relações inter e trans-específicas que elabora diversas cosmologias – inclusive a *nossa*. Com isso, quero dizer que a linguagem jurídica – pela qual os movimentos sociais lutam para tornar sua diversidade visível e respeitável – traz limitações estruturais para tratar do pluralismo, justamente porque se limita, enquanto Estado, a falar de “inclusão” e “exclusão”.

Constatar isso implica em reconhecer que o movimento de expansão dos direitos passa tanto pelo reconhecimento de novas linguagens, comportamentos e moralidades como também pelo reconhecimento de que há povos e coletivos humanos que não almejam o encontro com o Estado e seus direitos. Estamos falando da tarefa de alargar os direitos – inclusive os “universais” – reconhecendo que, apesar de “iguais” para todas e todos os cidadãos/ãos, eles não podem ser uma imposição ética. Reconhecer a liberdade como um princípio requer reconhecer que podemos ser livres para não aceitar e coadunar com o contrato social primevo que nos obriga à exposição às vulnerabilidades geradas pela colonialidade e pelo capitalismo.

No Brasil, concede-se esta exceção aos povos indígenas considerados pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) como “isolados” ou “recém-contatados”; cabe à Funai garantir a estes povos “o pleno exercício de sua liberdade” – neste caso, de não querer o contato permanente com o Estado, como não-índios ou mesmo com outros povos indígenas – por meio de políticas de demarcação e proteção destes territórios.

Neste sentido, cabe ao Órgão Indigenista Oficial, no exercício do poder de polícia, disciplinar o ingresso e trânsito de terceiros em áreas em que se constate a presença de índios isolados, bem como tomar as providências necessárias à proteção desses grupos (art. 7º, Decreto nº 1.775/96), por meio da restrição de ingresso de terceiros nessas áreas. (Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados – CGIIRC/Funai, 2015).

Nesse sentido, o Estado brasileiro reconhece que o “isolamento” destes povos – ou seja, “grupos indígenas com ausência de relações permanentes com as sociedades nacionais ou com pouca frequência de interação, seja com não-índios,

seja com outros povos indígenas” – está relacionado há uma escolha política, econômica e sociocultural.

Os registros históricos demonstram que a decisão de isolamento desses povos pode ser o resultado dos encontros com efeitos negativos para suas sociedades, como infecções, doenças, epidemias e morte, atos de violência física, espoliação de seus recursos naturais ou eventos que tornam vulneráveis seus territórios, ameaçando suas vidas, seus direitos e sua continuidade histórica como grupos culturalmente diferenciados.

Esse ato de vontade de isolamento também se relaciona com a experiência de um estado de autossuficiência social e econômica, quando a situação os leva a suprir de forma autônoma suas necessidades sociais, materiais ou simbólicas, evitando relações sociais que poderiam desencadear tensões ou conflitos interétnicos.

Segundo consta nas diretrizes da Funai, são considerados "isolados" os grupos indígenas que não estabeleceram contato permanente com a população nacional, diferenciando-se dos povos indígenas que mantêm contato antigo e intenso com os não-índios (Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados – CGIIRC/Funai, 2015).

Se não há uma intervenção estatal mínima em seu cotidiano, na medida em que a política indigenista atual não preceitua a obrigatoriedade do contato, sugerindo que o mesmo ocorra por “livre e espontânea” vontade dos povos isolados, ainda sim, o faz a partir de um controle de seus territórios e, em alguma medida, de suas narrativas de mundo.

Mas trata-se de uma jurisprudência que, ao reconhecer o direito à liberdade de não se inserir na linguagem estatal – ainda que baseada na ideia de direito originário – abre caminhos para pensar. O direito originário reconhece o caráter originário e imprescritível dos direitos dos indígenas sobre suas terras, compondo o que o Direito Brasileiro dos séculos XIX e XX chamou de “estatuto ou instituto do indigenato”, ou seja, reconhece a existência de um direito que precede a própria configuração formal de uma “carta magna”, um direito independente de titulação ou reconhecimento formal anterior.

Reconhece dessa maneira, a oralidade dos povos indígenas como prova de titulação territorial, delimitando seus territórios a partir dos “seus usos, costumes e tradições” (Art. 231 da Constituição Federal). Isso não implica, obviamente, que todas as terras tradicionalmente indígenas estejam demarcadas, com a delimitação adequada e respeitando as perspectivas de uso futuro e as novas gerações, de fato, não estão. Há um genocídio indígena permanente em território brasileiro justamente

devido ao não reconhecimento territorial – o que nos leva à reflexão prática da distância entre o texto da lei – e também dos tratados éticos – e a vida cotidiana das pessoas interpeladas por eles; tema que tratarei no tópico “Intervenção Humanitária e Direitos Humanos”, do capítulo quatro.

Gostaria de iniciar, contudo, falando sobre esta perspectiva de “liberdade” a não ser interpelado pelo Estado – e, portanto, a ter outras linguagens para falar sobre a vida, o cosmos, o humano. Sugiro aqui, que o humano dos povos autóctones, indígenas, tradicionais – e talvez, o de todos nós “ocidentais” – está muito mais relacionado à territorialidade do que à universalidade, indicando antes uma especificidade e não uma espécie. Falarei assim de humanos, no plural, em contraposição ao Humano.

3.1 Os não-humanos, gente animal ou animais humanos

Para além do Humano biológico e jurídico, abordado nos Capítulos 1 e 2, há no mundo – no nosso, universal, ou em tantos outros, multiversais – uma gama de seres que vem sendo denominados como “não-humanos” – e em alguns casos encontramos a expressão “quase humanos” – que abrange uma rica sociobiodiversidade incluindo outros entes, viventes, actantes que compõem um universo de classificações e taxonomias – todos eles compartilham não apenas o *mundo* com os chamados “humanos” mas também suas capacidades de agência, consciência, organização cultural e perspectivas sobre o que é o mundo, o cosmos e o (não)humano.

No momento, percebo três linhas de pensamento sobre este tema que me auxiliam a trilhar: i) Pelas pesquisas de paleontologia e primatologia que apontam, cada vez mais, para a dificuldade de encontrarmos uma fronteira específica que separe o que denominamos de espécie *homo sapiens sapiens* dos demais primatas; ii) Pela crítica ao especismo voltada sobretudo à luta pela inclusão de não-humanos no universo de direitos (humanos?) e por uma zoopoética (ao invés de uma biopolítica) e iii) Pela crítica ao especismo e ao colonialismo promovida pelas poéticas e éticas de povos críticos ao sistema-mundo, em especial pelo perspectivismo ameríndio. Considero importante enfatizar que separar estes “temas” em “grupos” implica muito mais um esforço retórico e analítico do que uma distinção social e/ou política, principalmente porque estas agendas se inter cruzam e se

retroalimentam, trabalhando muitas vezes juntas em prol de pautas políticas comuns.

3.1.1 Há uma fronteira animal? Paleontologia, primatologia e biopolítica

O acúmulo de pesquisas na paleontologia, na primatologia, na biologia e na genética tem conduzido para uma dificuldade crescente de demarcar as fronteiras moral, biológica e/ou social que diferenciariam humanos e não-humanos. A paleontologia se pergunta: “Até que ponto de nosso passado evolutivo podemos distinguir os humanos de outros seres? Onde está este marco?” A primatologia tem demonstrado como todas as características que outrora foram apontadas como exclusivas à Humanidade – razão, linguagem, cultura, sensibilidade à dor – estão presentes em nossos (parentes?) não-humanos. As pesquisas genéticas por seu turno, principalmente após o mapeamento do genoma humano, apontam que, geneticamente, somos 99,9% idênticos aos primatas dos quais tentamos nos diferenciar.

A história natural e as ciências derivadas falam de “etapas da hominização” pelas quais, passamos evolutivamente até chegar à espécie atual. Avançar por estas etapas exigiu alguns critérios que distinguiram os humanos dos demais animais: a linguagem, o trabalho, o desenvolvimento de práticas funerárias, a arte – as pinturas rupestres seriam os únicos traços visíveis da passagem do “animal” ao “homem”, marcando também a passagem do homem Neandertal ao *Homo sapiens*³. A partir dos estudos de Charles Darwin a paleontologia passou a organizar os fósseis de acordo com o tamanho do crânio, o alongamento da tíbia (que indicaria o bipedismo), o pé transformado, a mão liberada, surgindo novos critérios: a diversificação da alimentação (particularmente carnívora) caracterizada pelo maxilar transformado, o uso generalizado de ferramentas e, sobretudo, a fala e o uso de símbolos (Lestel 2011).

Nestas narrativas, a animalidade surge assim como uma negação das características que distinguem o humano de todos os demais. Em geral, os animais são classificados como portadores de uma “falta” – semelhante ao debate colonial e racista, sobre os outros dentro da *mesma* Humanidade universal. Os animais seriam

³ Mas eis o fato curioso: estes ancestrais humanos mostraram em sua arte uma ausência notável de figuras humanas, desenhando ou representando bem mais as imagens de animais.

aqueles que não tem religião, nem hierarquia/poder/autoridade, nem propriedade individual, nem vestimentas e nem linguagem. Observamos como as classificações evolutivas e taxonômicas invocam antes uma arbitrariedade, conjuntos ou categorias nos quais, por conveniência e preconceito, agrupamos viventes não-humanos.

Felipe Fernández-Armesto, em seu livro “Você pensa que é Humano?” (2007) observa que a taxonomia – ciência responsável pela descoberta, descrição e classificação das espécies e grupos de espécies – ao reforçar esta “distinção evolutiva”, fala cada vez menos das espécies como “tipos naturais” contendo traços essenciais e universais e cada vez mais, em suas entrelinhas, sobre Humanos; porque fala sobre nossos preconceitos, medos, sobre nosso poder antissocial; sobre “o abismo da insegurança que alguns humanos sentem diante da descoberta de que outras espécies podem ser como nós, com mentes, emoções e capacidades éticas semelhantes” (Fernández-Armesto 2007: 12).

Características outrora predominantes da animalidade como “instinto”, “agressividade” e “inconsciência” passaram a ser percebidas como “padrão etológico” – um fundo comportamental comum – que de fato fala muito mais sobre os Humanos e sobre sua maneira de viver e explorar os demais viventes do planeta do que sobre os animais não-humanos e suas inter-relações, bem menos predatórias. Se “o homem é o lobo do próprio homem”, conforme previu Thomas Hobbes para justificar o contrato social, nossa capacidade predadora é bem menos interespecífica do que a nossa classificação taxonômica: não destruimos apenas “nós mesmos”, destruimos todas/os, inclusive o solo que pisamos e que nos alimenta. A justificativa se pauta *no fato* de “eles não são humanos”, são matáveis *por natureza*: nasceram vidas nuas, nunca tornaram-se. Veremos que as cosmologias indígenas não fluem nesta lógica, de modo a nos fazer pensar: quem se identifica com o Humano? De fato, como veremos no tópico relativo ao animismo e perspectivismo em sociedades ameríndias:

Allí donde nosotros introducimos el lenguaje articulado y la bipedia como criterios decisivos de la humanidad, otras culturas prefieren optar por categorías más globalizadoras basadas en la animación, la locomoción autónoma o la presencia de rastros particulares, como la dentición o la reproducción sexuada (Descola 2004: 33).

Se há um esforço Humano por se distinguir dos animais, buscando ressaltar características exclusivas para a “espécie”, há outros *humanos* que dotam de positividade outros viventes não-humanos, criando uma humanidade muito mais

vasta que o Humano – que caminha para além da espécie –, ainda que, definitivamente, não seja universal.

Dominique Lestel (2011) sugere fazermos o pensamento contrário: “o animal não teria, ele também, qualidades que faltam ao homem?”. Para Lestel, o fato é que humanos e não-humanos podem ser considerados como “criaturas híbridas” que estabelecem entre si uma multiplicidade extraordinária de relações.

A partir do século XX, o homem pré-histórico passa a constituir uma figura inédita, através da qual a animalidade e o humano podem ser apreendidos conjuntamente. Os cenários da hominização evocam processos pelos quais a hominidade escapou da animalidade para se tornar humana. Gradualmente, à medida que as escavações progredem e seu rigor aumenta, a ideia de uma oposição radical entre homens e animais torna-se difícil de sustentar; o encadeamento entre eles afirma-se mais do que nunca. Com o desenvolvimento das ciências cognitivas, o humano não é mais caracterizado como um ser de natureza diferente da do animal, mas como um organismo dotado de uma maquinaria mais complexa. Seria a complementariedade entre homem e animal mais interessante que sua oposição anteriormente suposta? A vida comum entre eles não seria mais significativa que sua oposição? (Lestel 2011: 25 – ênfases minhas).

Poderíamos ampliar estas relações de complementariedade trans-específicas que criaram as “comunidades híbridas” para pensar em mundos nos quais humanos e não-humanos compartilham sentidos e interesses para além do contrato social e dos deveres mútuos, para além da noção de direitos e de cidadania. O foco deixa de ser a perspectiva Humana e amplia-se para pautar outras linguagens, outras narrativas sobre a história, outros *humanos*.

No livro “No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais”, Guilherme Sá (2013) observou que as pesquisas e discursos sobre os primatas falam muito mais de uma relação efetiva entre humanos e primatas – que se constituiriam por “feixes de engajamento” e “relações intersubjetivas” – do que eles percebem ou gostariam. Estas relações não se caracterizam apenas por projeções de atributos considerados humanos aos primatas (próprio da narrativa da História Natural) mas por “trocas experienciais” entre primatólogos e primatas: “os animais foram sempre seres culturais [...] porque há muito estão inseridos em relações sociais” (Sá 2013: 190). Não são as classificações e distinções que marcam estas trocas, são as relações entre humanos e não-humanos.

3.1.2 Direitos (humanos) para não-humanos? Sobre zoopoética

A partir do livro “Pensar/Escrever o Animal: ensaios de zoopoética e biopolítica”, organizado por Maria Esther Maciel (2011) penso a possibilidade de pensarmos desde uma “zoopoética” ao invés de uma “biopolítica”, em um sentido que caminha para além do gênero literário classificado como “zoopoética” e trabalhado por Maciel, penso a possibilidade de retirar o “bio” já tão antropocêntrico do foco introduzindo a poética – com suas tantas narrativas possíveis – como maneira de se fazer política e de se comunicar, para além da linguagem escrita.

Na literatura, o gênero “zooliteratura” pode ser definido como uma espécie de projeção da definição do humano a partir da perspectiva animal. Em um artigo precedente ao livro, “Zoopoéticas contemporâneas”, Maciel (2007) analisa um poema de Carlos Drummond chamado “Claro enigma” no qual o protagonista é um “eu-bovino”:

(...) que – no exercício de um pensamento fora de lugar, porque inscrito em uma linguagem que não é necessariamente a do animal – rumina seu próprio saber sobre a espécie humana. Numa dicção sem ênfase, mas firme nas conjeturas, esse “eu” lamenta que os humanos, em seu “vazio interior que os torna tão pobres e carecidos de emitir sons absurdos e agônicos”, “sons que se despedaçam e tombam no campo como pedras aflitas”, não sejam capazes de ouvir “nem o canto do ar nem os segredos do feno”. (DRUMMOND, 1979, 266). Em outras palavras, o boi – movido por uma percepção que supostamente ultrapassa as divisas da razão legitimada pela sociedade dos homens – não apenas põe em xeque a capacidade destes de entender outros mundos que não o amparado por essa mesma razão, mas também revela uma visão própria das coisas que existem e compõem o que chamamos de vida (Maciel 2007: 197).

Os “animais”, assim classificados, escapariam às tentativas humanas de contê-los em uma narrativa/tipologia pois entre animal e humanos haveria “a ausência de uma linguagem comum”, uma distância mútua e uma diferença radical que não anula a possibilidade de relações de afinidade; “Falar sobre um animal ou assumir sua persona não deixa de ser também um gesto de espelhamento, de identificação com ele. Em outras palavras, o exercício da animalidade que nos habita”. (Maciel 2007: 197).

A “zooliteratura” teria nascido na Antiguidade clássica – sempre ela, a demarcar o ocidente – quando se escrevia fábulas moralizantes que abordavam os animais como metáforas do humano. Já nos séculos XII e XIII, a Europa produziu o “bestiário” combinação de observações empíricas com propósitos morais e religiosos, que produziu imagens e simbologias que permaneceram discurso de

verdade – e de ciência – até a modernidade. Entre as “bestas” não estiveram apenas os animais não-humanos, os relatos dos viajantes europeus sobre a fauna do chamado Novo Mundo foram “verdadeiros catálogos de híbridos e seres prodigiosos” que se inscreveram os animais exóticos à taxonomia ocidental como “excêntricos e extraordinários”. Além deles, cronistas fizeram história descrevendo os habitantes do “novo mundo”: “animais ou humanos?”, perguntavam-se. “Menos humanos, decerto”, afirmavam.

No artigo “O imaginário medieval bestiário em Viagem à terra do Brasil de Jean de Léry”, Vanessa Franca (2005) analisa os relatos do cronista francês em sua descrição dos espécimes animais e humanos encontrados nestas terras do “Quarto continente”, cujo “descobrimento” promoveu questões.

O contexto religioso predominante durante a Idade Média levantou algumas especulações sobre a real existência deste “Novo Mundo”, uma vez que na Bíblia, após o dilúvio, a terra fora habitada pelos três filhos de Noé: Sem, Cam e Jafet. Assim, para alguns escritores, os americanos seriam, obviamente, os antípodas que não estavam inseridos no ecúmeno cristão. Jean de Léry, em seu livro *Viagem à terra do Brasil*, discute sobre a origem dos “selvagens” chegando à conclusão de que eles descenderiam de Cam:

Resta-me agora tocar na questão que poderia ser aqui aventada de saber qual a origem desses selvagens. É evidente que descendem de um dos três filhos de Noé, mas acho difícil dizer de qual, baseando-me nas Santas escrituras ou nos doutores profanos. Verdade é que Moisés, fazendo menção dos filhos de Jafé, diz que as ilhas foram habitadas por eles; mas, como é natural, o hebreu se referia às terras da Grécia, Gália, Itália e outras regiões separadas da Judéia pelo mar e consideradas ilhas por ele; não há pois base para que nelas se compreendam a América e adjacências. Dizer que são oriundas de Sem, pai da geração bendita dos Judeus, mais tarde corrompida a ponto de a rejeitar o Criador, não me parece lógico. [...] Parece-me pois mais provável que descendam de Cam (Léry 1980: 221 apud Franca 2005: 4).

Cam é interpretado como o ancestral dos povos africanos. Cam, por sua vez, tinha quatro filhos: Cuxe, Mizraim, Pute e Canaã. Cuxe seria o ancestral dos povos da Etiópia, Mizraim ancestral dos egípcios, Pute ancestral dos povos do norte da África e dos Líbios. Canaã é apresentado como o único dos quatro filhos que não é ancestral de povos africanos. É sobre Cam (filho mais novo de Noé) e Canaã (filho mais novo de Cam) que recai a maldição de Noé, narrada pelo Gênesis, enquanto benfazeja Sem e Jafé.

Bebendo do vinho, embriagou-se [Noé] e se pôs nu dentro de sua

tenda. Cam, pai de Canaã, vendo a nudez do pai, fê-lo saber, fora, a seus irmãos. Então, Sem e Jafé tomaram uma capa, puseram-na sobre os próprios ombros de ambos e, andando de costas, rostos desviados, cobriram a nudez do pai, sem que a vissem. Despertando Noé do seu vinho, soube o que lhe fizera o filho mais moço. Então disse: “Maldito seja [será] Canaã; seja servo dos servos a seus irmãos” (Gênesis 9.21-25).

Esta passagem evoca muitas interpretações e diz muito sobre o patriarcado. Fala muito sobre o poder da palavra e de quem detém a narrativa da história. E faz pensar sobre os usos e manipulações feitas das palavras pelas estruturas de poder. Mas me detenho a observar aqui as consequências desta narrativa que embasa a história única e justifica a colonialidade. A predição bíblica é de que os canaanitas (os povos descendentes de Canaã) seriam subjugados por todos os descendentes de Sem e Jafé. E isso seria justo, pois foi dito pelo pai. Mais tarde, em Deuteronômio (9: 4-5), conta-se que foi justamente as nações canaanitas que foram expulsas pelos israelitas. Após ter libertado o povo judeu da escravidão no Egito, Deus os manda retornarem para suas terras, retornando para o local de origem. Por ordem de Deus, Javé comanda um exército judeu que deveria matar “cada homem, mulher e criança” canaanita. “Cidade após cidade”, deveriam ser destruídas. (Livro de Josué). Temos então que do mesmo patriarca surgiram raças monstruosas e perversas, que poderiam ser mortas em prol do que é justo e do que é bom.

Ainda no que se refere a progênie de Noé, Mary Del Priore também relaciona o patriarca a existência de raças monstruosas: “[...] santo Agostinho já aborda a questão dos monstros a partir do problema da descendência de Noé. Pois se o dilúvio teria renovado toda a população da Terra, essas raças monstruosas descenderiam, elas também, do patriarca” (Del Priore 2000: 24 apud Franca 2005: 5).

A grande prova da bestialidade destes povos descendentes de Canaã seria o canibalismo – seguido por farta literatura que descreve minuciosamente “infanticídios”, em uma estranha composição discursiva que narra aquele outro “tão distante” com características tão comuns a “nós”. O que fala muito sobre a nossa linguagem, sobre os limites e o mau uso da linguagem.

As mulheres, sobretudo as velhas, que são mais gulosas de carne humana e anseiam pela morte dos prisioneiros, chegam com água fervendo, esfregam e escaldam o corpo a fim de arrancar-lhe a epiderme; e o tornam tão branco como na mão dos cozinheiros os leitões que vão para o forno. Logo depois o dono da vítima e alguns ajudantes abrem o corpo e o esquartejam com tal rapidez que não faria melhor um açougueiro ao esquartejar um carneiro. E então - incrível crueldade - assim como os nossos caçadores jogam a

carniça aos cães para torná-los mais ferozes, esses selvagens pegam os filhos, uns após outros, e lhes esfregam o corpo, os braços e as pernas com o sangue inimigo a fim de torná-los mais valentes (Léry 1980: 198-199 apud Franca 2005: 5).

Se os índios eram incrivelmente cruéis, a fauna brasileira era monstruosa, repleta de “deformidades”; no capítulo “Dos animais, veação, lagartos, serpentes e outros animais monstruosos da América”, Léry menciona ainda alguns animais “híbridos”.

Vi coisas tão prodigiosas quanto tantas outras tidas por impossíveis, de que fazem menção (Léry, 1980, p. 50). (...) Embora muito falte para que as tartarugas que vivem nesta zona tórrida sejam tão grandes e monstruosas cujo casco basta para cobrir uma casa, algumas existem de fato tão compridas e largas que não é fácil fazê-lo acreditar a quem não as viu. Uma delas apanhada no nosso navio era tão grande que forneceu copioso jantar para oitenta pessoas (Léry, 1980, p. 72).

(...) além de peixes voadores cuja existência sempre julgara ser pata de marinheiros e que na realidade é certa. Tal como em terra fazem as cotovias e estorninhos, cardumes de peixes saíam do mar e se erguiam voando fora da água cerca de cem passos e quase à altura de uma lança (LÉRY, 1980, p. 67).

(...) o *tapirussú* de pêlo avermelhado e assaz comprido, do tamanho mais ou menos de uma vaca, mas sem chifres, com pescoço mais curto, orelhas mais longas e pendentes, pernas mais finas e pé inteiriço com forma de casco de asno. Pode-se dizer que, participando de um e outro animal, é *semi-vaca*, e *semi-asno*. Difere entretanto de ambos pela cauda, que é muito curta (há aqui na América inúmeras alimárias sem cauda), pelos dentes que são cortantes e aguçados; não é entretanto animal perigoso, pois só se defende fugindo (Léry 1980: 135 apud Franca 2005: 6-7).

Estes trechos de Jean de Léry parecem fantasiosos quando comparados com as *atuais* narrativas das ciências naturais – que a partir do século XVIII, transformaram os animais e outros tantos menos-humanos (de alhures ou não) em mais uma parte da taxonomia ocidental. O bestiário era o arsenal discursivo do medievo para falar da alteridade, atravessado pela experiência de assombro diante da diferença, da alteridade “radical”. Se nos causa espanto ler estas descrições – científicas para época –, deveríamos nos perguntar: em que medida a linguagem da biologia, dos direitos e da ética universal fazem o mesmo, hoje, ao falar da “diversidade cultural”, dos “ecossistemas” e da “biodiversidade” que existem no “planeta”?

A guinada de narrativa histórica e política do século XVIII fez com que os animais – incluindo os humanos – passassem a ser esquadrihados a partir de

critérios científicos bem definidos; “impõe-se, dessa maneira, uma visão objetiva e naturalista do reino animal, a qual contaminará, inevitavelmente, a produção simbólica em torno da natureza e, mais especificamente, dos entes inumanos” (Maciel 2007: 199). Podemos dizer que, a partir de então, a Humanidade passou a se afirmar não apenas classificando e tipificando os “animais” como distintos do Humano, mas ampliando a alteridade para a própria espécie (essa vasta existência de humanos menos éticos a serem punidos e corrigidos).

As demandas por direitos para os animais não-humanos surgem justamente a partir da reflexão sobre o “sofrimento” e sobre a “vulnerabilidade à dor” que os igualariam aos Humanos – uma noção de vulnerabilidade relacionada à “desproteção” e a noção de direitos moderna. Trata-se, obviamente, de uma luta importante que retira o debate do especismo. Nesta agenda, a zooliteratura tem um papel crítico importante pois nos permite refletir sobre o nosso discurso que cria “outridades”.

Dentro do repertório brasileiro, destaca-se o escritor paranaense Wilson Bueno que, além de recriar os antigos bestiários a partir de um enfoque cultural notadamente latino-americano, busca trazer para seus escritos, à feição de Clarice Lispector, “o it dos animais”. (...) Mais do que comparar os “mundos humanos” aos “mundos animais”, cabe à literatura explorar a intensa complexidade de cada um deles. (...) Aliás, no que se refere a tais fronteiras, não há como não aproveitar as instigantes reflexões que Derrida desenvolveu em *O animal que logo sou*, de 1999. Neste livro, ao confrontar a assertiva de Heidegger segundo a qual “o animal é pobre de mundo” pelo fato de ser privado de logos, Derrida realiza uma espécie de desconstrução do humanismo logocêntrico do Ocidente, questionando também toda uma linhagem de filósofos como Descartes, Kant, Levinas e Lacan, que como Heidegger, afirmaram que o animal é privado de linguagem (Maciel 2007: 201).

É então que entra nessa lista literária o escritor sul-africano John Maxwell Coetzee, sob a pele da personagem Elisabeth Costello, em livro homônimo. Este alter-ego de Coetzee é uma escritora de sucesso e defensora dos direitos dos animais, que em uma de suas palestras confere:

As pessoas reclamam que tratamos os animais como objetos, mas na verdade tratamos os animais como prisioneiros de guerra. Você sabia (diz um personagem ao outro) que quando foram abertos os primeiros zoológicos, os tratadores tinham que proteger os animais dos ataques dos espectadores. Os espectadores sentiam que os animais estavam ali para serem insultados e humilhados, como prisioneiros em uma marcha triunfal (...). Essa guerra foi travada ao longo de milhões e anos, só a vencemos definitivamente faz algumas

centenas de anos, quando inventamos as armas de fogo. Só quando a vitória foi absoluta é que pudemos nos permitir cultivar a compaixão, mas a nossa compaixão é muito rarefeita. Por baixo dela existe uma atitude mais primitiva, o prisioneiro de guerra não pertence à nossa tribo, podemos fazer o que quisermos com ele, podemos sacrificá-lo aos nossos deuses, podemos cortar o seu pescoço, arrancar seu coração, atirá-lo ao fogo. Não existe lei quando se fala de prisioneiro de guerra (Coetzee 2004: 118-119 apud Nunes 2011: 15).

Essa relação entre Humanos e animais com a ideia de “prisioneiro de guerra” é fortíssima. Ela desnuda como a estrutura que cria a diferença – biológica, patriarcal, colonial, sexista, elitista, etc. – é a mesma. E os outros são todos vidas nuas. A indústria da produção de carne – e todo o desmatamento necessário para que se plante soja, milho e grãos transgênicos para alimentá-la – mostra como animais não-humanos e todo o bioma estão no mundo à disposição do Humano. É o poder sobre a vida e a morte deles que faz os Humanos. Como bem observou Benedito Nunes (2011) “nossos rebanhos são populações escravas. O trabalho deles é reproduzir-se para nós. Até seu sexo transforma-se em uma forma de trabalho”.

Afirmar a possibilidade legal de que existem viventes “prisioneiros de guerra” é expor a captura da liberdade ao limite da sustentação do Estado democrático de direito e, ao mesmo tempo, é a estrutura originária que o mantém (Agamben 2004). Humanidade se faz usurpando socialidade pelas armas de fogo, pelo encarceramento, pela tortura. Essa é a máquina de guerra, que ao escravizar animais afirma quem são os humanos. Em “Libertação Animal” Peter Singer (1975) afirma esta máquina de guerra pelo ato da tortura é específica aos humanos: torturar a própria espécie e seus “semelhantes” – lembremos: o garante a expiação do “bode” seja humano ou não-humano, é justamente o “assemelhamento” das vítimas sacrificiais aos plenamente humanos: é preciso que haja “uma semelhança tão surpreendente quanto possível com as categorias humanas não sacrificáveis, sem que a distinção perca sua nitidez, evitando-se qualquer confusão” (Girard 1990).

Contudo, a solução dada por Singer e por vários defensores dos direitos dos animais caminha por uma argumentação que compara o especismo a um preconceito, uma discriminação, levando a uma defesa “da igualdade além da humanidade”, ou pior, afirmando que os animais merecem a igualdade assim como os Humanos. Muitas constituições passaram a reconhecer os “direitos dos animais” porque há um entendimento jurídico de que violentar um animal afetaria o Humano,

afetaria a “condição humana”. A libertação animal seria a libertação dos animais da submissão ao Humano, contudo, se valendo da retórica de direitos humanos – porque como bem observou Drummond (1979), os humanos, em seu “vazio interior que os torna tão pobres e carecidos de emitir sons absurdos e agônicos” são incapazes de uma linguagem de “sons que se despedaçam e tombam no campo como pedras aflitas”, incapazes de ouvir “nem o canto do ar nem os segredos do feno”. Veremos que a constatação de Drummond descreve, contudo, o Humano, mas não o pluriverso (não)humano com todas as suas cosmologias que falam cantos e ouvem ventos, seivas, sangue. Este é o tema do próximo tópico, “Animismo e perspectivismo indígenas”.

Essa defesa da “igualdade” como solução para as vulnerabilidades me remete à George Orwell, em “Revolução dos Bichos” (2003) – cujo título original é *Animal Farm* (1962). O livro narra a história de animais domesticados de uma fazenda que resolvem fazer um motim, rebelando-se contra o tirano Humano. Após conseguirem a expulsão do fazendeiro humano daquelas terras, ocorre a narrativa inesperada: iniciam-se relações hierárquicas entre os porcos e os demais animais; os porcos, apresentados como bons estrategistas e um tanto ambiciosos, substituem o Humano no papel de dominação de todos os viventes. Em nome de ideais igualitários constroem uma sociedade *igualmente* opressiva. Se entre os sete mandamentos iniciais da Granja dos Bichos prescrevia-se no sétimo “Todos os animais são iguais”, ao fim, mais sinceros que muitos humanos, o porco Benjamin alterou seu próprio conjunto de normas simplificando-o em um único mandamento: “Todos os animais são iguais, mas alguns animais são mais iguais do que outros”. Os porcos de Orwell tornaram-se tão iguais aos Humanos que no final não podemos distinguir uns dos outros. Orwell foi injusto com os porcos. E, como sabemos, o cerne da questão não é a igualdade.

É nesse sentido que o reconhecimento à dor e ao sofrimento animal seria uma estratégia discursiva que foge ao discurso da igualdade. No ensaio “Toda dor do mundo”, Pedro Arcanjo Matos (2010) fala sobre o “massacre de quem não sente o mundo da mesma forma” sobre as relações de poder e opressão que “sustentam a confortável realidade em que nos assentamos”, entre as quais a relação entre humanos e não-humanos desponta como uma das mais desiguais, devastadoras e “selvagem”.

Tortura, privação, assassinatos que geram comida, cosméticos, vestimentas. Desnecessário descrições plásticas de como o maquinário funciona (...) Os números, que muitas vezes calam, dizem muito. São 53 bilhões de seres descartados por ano em uma complexa mistura de morte, indústria e consumo (...) Seis bilhões contra 53 bilhões anuais. Humanos, espécie dependente e massacrante. O que é que faz desse mundo um mundo humano? (Matos 2010: 17).

Contextualizando os discursos, mostramos aqui que os relatos “fantasiosos” dos cronistas medievais podem ser tão risíveis e/ou trágicos quanto as atuais narrativas das ciências naturais. É nesse sentido que Matos relembra que “a relação de escravidão humana também não era problematizada há pouco mais de um século”. Problematizada pelos Humanos, claro, não pelos escravos. Há pouco mais de um século... Cento e poucos anos nos afastam da escravidão legalizada, mas o presente que afirma sua liberdade e igualdade permanece de genocídio negro. Tão livres e tão iguais que são matáveis e criminalizáveis.

O Humano abarca (mas não inclui) tudo que está fora do Um, o múltiplo e seus devires (e não deveres!). Quando nos perguntamos: “Direitos (humanos) para não humanos?”, estamos pensando que a agenda política não deve se limitar à demanda por inclusão de novos direitos sem uma crítica à própria estrutura jurídica que funciona criando exceções e matabilidades, entre as quais, a morte linguística, de todos que “falam em línguas” inaudíveis ao Um. O que desejamos quando lutamos por um pluralismo jurídico e bioético é “incluir” no “compartilhar Humano” todos os *outros* viventes?

3.2 Perspectivismo, animismo e multinaturalismo

Para além do Humano biológico e jurídico criado pela linguagem moderna, neste tópico vamos caminhar por outras narrativas de humanidade, por (po)éticas de povos que nos permitem pensar a “condição humana” menos como condição e mais como relação. Relações que não se bastam no Humano, mas que o transformam no tempo (dos mitos, aos ancestrais, aos devires), no espaço (das territorialidades, que em geral são compostas por mais de um mundo) e na corporalidade (que não se contenta com um único corpo/roupa/língua para aprender sobre as práticas cotidianas e ensinar sobre a boa convivência comunitária; são necessários os conhecimentos de muitos *outros*: plantas, animais, espíritos, todos eles, *gente*).

Este tópico é em parte bibliográfico, em parte etnográfico. Trago aqui livros

que li, aulas que aprendi e experiências que vivi. Cada um não vem necessariamente como citação, mas preenchem palavras tentando dar-lhes novos sentidos. Desde 2008 me iniciei na tarefa (eternamente inacabada) de “trabalhos de campo” junto a povos indígenas brasileiros – como pesquisadora do CNPq, como consultora para organismos internacionais, como funcionária pública lotada na Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O que *nós*, antropólogos/os chamamos de “trabalho de campo” está relacionado em boa medida à proposta de vivenciar “outro mundo” tomando parte (em vários sentidos) de rotinas, do cotidiano, dos alimentos, das festas, da cena privada e política de territórios pouco familiares sobre os quais sempre queremos aprender e, aprendendo, falta muito o que saber. É este “não saber” que movimenta o espírito antropológico, uma certa humildade intencionada que busca se colocar receptivamente à diversidade do Outro. E que faz do “trabalho de campo” um trabalho de corpo, de alma e de espírito.

A imersão em outro mundo requer aprendermos línguas – não necessariamente a linguagem formal da conversa ordinária, mas sobretudo a linguagem que retira conteúdos das palavras que conhecemos mudando sua importância de lugar, linguagens que dão novas palavras ao nosso vocabulário, acrescentando conhecimentos que vão, muitas vezes, além da própria linguagem.

Para falar dessas (não)linguagens possíveis que falam sobre outras éticas, outros mundos e do que venho sugerindo: outras humanidades, considero importante introduzir as ideias de animismo, multiculturalismo e perspectivismo ameríndios. Será uma breve introdução, não apenas porque o debate já coleciona dezenas de textos “clássicos” como pelo fato de que ainda me considero uma iniciante nestas paragens de não apenas apreender mas tentar comunicar a partir da “perspectiva” do outro; tratam-se de conceitos que tentam dar conta “da concepção, comum a muitos povos do continente [americano], segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro 2002: 347). Pontos de vista repletos de *anima*, intencionalidade e agencialidade extra-humanos (do nosso ponto de vista, como veremos, pois cada um destes não-humanos se consideraria “humano” a partir de sua perspectiva).

Para muitos povos indígenas, o mito de origem da humanidade em nada se relaciona a primatas. Alguns nasceram de queixadas, de jabutis, outros vieram de

espécies vegetais como o milho e a mandioca. Alguns nasceram da terra. No modelo do perspectivismo ameríndio, o “humano” aparece como um fundo comum que interliga humanos e não humanos, sendo a humanidade uma posição razoavelmente transitória e, portanto, plural. Há humanidades nos viventes que vinculamos classificar como animais, mato, terra e pó – e para muito além deles. A visão de mundo binária e estanque do ocidente moderno classificou uma multiplicidade de seres e entes como “diferentes por natureza”, sobretudo, diferentes do que classificamos como “espécie humana”. Neste intuito de classificar e dar nomes deixou de ver outros tantos existentes que não caberiam em nossas taxonomias.

A diferencia de nuestra visión del mundo, que rige la distribución de los seres, humanos y no humanos, en dos campos radicalmente distintos, las cosmologías amazónicas despliegan una escala de seres en la que las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado y no de naturaleza. Los Achuar de la Amazonia ecuatoriana, por ejemplo, dicen que la mayor parte de plantas y de animales poseen un alma (*wakan*) similar a la del ser humano, facultad que los alinea entre las “personas” (*aents*) en tanto que les confiere conciencia reflexiva e intencionalidad, les capacita para experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes con sus iguales, así como con los miembros de otras especies, entre ellas los hombres (Descola 1996 apud Descola 2004: 26).

Todos os seres seriam compostos de uma “alma” que os permite não apenas se relacionar mas sobretudo se comunicar com membros de outras espécies. É por isso que eles compartilham uma “natureza comum” – que é menos uma essência e mais uma intencionalidade, uma capacidade de agir reflexivamente a partir de perspectivas particulares. Para cada perspectiva/espécie “eles seriam humanos para eles mesmos”.

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais (...) os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como animais de presa (...) “O ser humano se vê a si mesmo como tal. A lua, a serpente e o jaguar e a mãe da varíola o vêem, contudo, como um tapir ou um pecari, que eles matam”, anota Baer (1994: 224) sobre os Machiguenga (Viveiros de Castro 2002: 350).

Por uma questão de perspectiva, os humanos tornam-se presas, matáveis, para animais de grande porte como o jaguar, a onça, a jiboia ou ainda pra o invisível vírus da varíola, todos eles mortais. Sobre o ente “mãe da varíola” é interessante observar que algumas lendas da Umbanda e do Candomblé apresentam a orixá Nanã Burukê com este título, relacionando-a ainda ao orixá Obaluaiyê-Omulu, “deus da varíola”. Interessante porque permite observar que aquilo que a biologia e a

medicina ocidentais tipificam como “vírus” atende, a partir destas perspectivas, a uma rede de relações bem mais ampla que promove saúde-doença.

Nestas passagens sobre os povos Achuar (povo da família Jivaro que vive ao longo do rio Pastaza no Equador e no Peru) e Machiguenga ou Matsigenka (povo que habita as margens dos rios Urubamba e Manu no sudeste do Peru) representam exemplos do que diversos antropólogos americanistas vem chamando de “concepções de pessoa”, “identidade indígena amazônica”, “processos de consubstanciação e transformação”, etc. que formam relacionalmente todos os seres, inclusive os humanos. Dan Rosegren assim resumiu (2006):

Na etnografia dos povos amazônicos, as concepções que esses mesmos povos fazem sobre o corpo passaram a atrair muito interesse nos últimos trinta e poucos anos. Uma das razões para isso é que as noções amazônicas de corporeidade obviamente não se coadunam com aquilo que – do ponto de vista ocidental ou modernista – compõe as hipóteses convencionais fundadas em pressupostos biológicos. Uma vez que poucas pessoas – quiçá nenhuma – estariam dispostas a descartar as diferentes perspectivas amazônicas como se produzidas por visões de mundo irracionais, essas concepções vieram a confrontar as interpretações antropológicas convencionais da humanidade (Rosengren 2006: 134).

Em 2012, tive a oportunidade de passar duas semanas entre os Huni Kuin do Rio Jordão, no Estado do Acre. Estava a trabalho, como funcionária da FUNAI, com o objetivo de auxiliar na elaboração de uma normativa voltada para a regulamentação de atividades turísticas dentro das terras indígenas. No caso do Acre, diversos povos têm desenvolvido o que o governo classificou como “turismo religioso” – entre eles os Huni Kuin, os Yawanawá, os Ashaninka e os Kuntanawa. Estas atividades envolvem a realização anual de grandes festivais em cada uma destas terras/povos que duram uma semana ou mais – envolvendo brincadeiras tradicionais, danças, gastronomia, contação de mitos e histórias, visitas a locais considerados sagrados e o uso de medicinas da floresta.

Além dos festivais, inclui-se no “turismo religioso” a estadia de pequenos grupos de não-índios, em geral com o objetivo de realizar tratamento médico-espiritual. Agendas que movimentam anualmente “turistas” de diversas partes do mundo – a quem os indígenas preferem chamar de “visitantes” e “convidados”. Acompanhei como técnica da FUNAI o Festival Yawanawá de 2011 e o Festival Huni Kuin de 2012. De tantas experiências e momentos de intenso aprendizado, destaco,

para os fins desta tese, o seguinte.

Algumas lideranças Huni Kuin convidaram um pequeno grupo de não-índios, entre todos que estavam no festival, para visitar outra aldeia – alguns quilômetros rio abaixo da onde ocorria o Festival e aonde todos estavam hospedados. Nesta comitiva à outra aldeia, Itsairu, um dos filhos do reconhecido xamã Agostinho Manduca, que havia acabado de falecer, nos convidou para um passeio dentro da mata que margeava a aldeia. Nesta caminhada, íamos parando em alguns locais considerados sagrados, conhecendo plantas e medicinas de poder. Em cada parada, Itsairu nos contava um pouco mais sobre as relações dos Huni Kuin da aldeia São Joaquim (Terra indígena Seringal Independência) com as “aldeias” vizinhas. Aldeias que não eram apenas humanas. Eram as aldeias de diversos viventes, sendo a própria mata uma grande aldeia que abriga diversas territorialidades inter-específicas.

Em uma de nossas paradas na mata, próximos a um igarapé e após compartilhar um pouco de rapé em todos que estávamos ali, Itsairu leu para o grupo o diário de seu pai. O caderno trazia notas e escritos que Agostinho Manduca registrou ao longo de muitos anos, mas Itsairu se centrou nos escritos que registravam os últimos dias de vida de seu pai. Ali, naquele caderninho, Agostinho foi paulatinamente descrevendo o seu gradual encontro com a morte. Ele sabia que ela estava chegando, eles já podiam conversar na mesma língua, a intensidade da relação entre seu espírito e os espíritos da aldeia dos mortos estava cada vez maior. O diálogo entre Agostinho e a morte preencheu linhas de um registro que foi compartilhado, ritualmente, como quem ensina parte da vida e da humanidade Huni Kuin.

No texto já clássico “Morte e pessoa entre os Kaxinawá” – nome dado por não-índios aos Huni Kuin, sua autodenominação que pode ser traduzida como “gente de verdade” – Cecília McCallum (1996) inicia o artigo mencionando justamente uma conversa que ela teve com dois Huni Kuin sobre a morte:

Em 1990, deu-se o seguinte diálogo entre Zé Augusto (A), líder de cantos e fitoterapeuta da região do rio Purus, Sueiro (S), antigo líder dos Kaxinawá do Jordão, e eu (C):

C O que faz a alma de uma pessoa quando chega no céu?

A Vive. Elas vivem lá sempre em festa, fazendo *chidin*, *uman chani*, *nixpu pima*, *bunavai*, *kachanava* [rituais]. Dizem que elas estão sempre se divertindo.

S Lá, diz-se que não têm mais dor de dente, não sofrem mais, não comem mais.

C Não comem? A Dizem que elas estão sempre em festa, fazendo *sai sai iki* [ritual].

S Todo mundo animado. É aqui que a gente trabalha no sol quente e come. Sofre muito. Mas onde elas estão não é assim. É tão bom lá, dizem que elas não sofrem mais.

C E lá elas namoram?

S Dizem que não; isso é aqui. Eu acho que lá elas não fazem mais extravagância. Não têm dor de cabeça, não têm nada, não têm mais história. Não morrem mais. (McCallum 1996: 49).

Um relato seguido de uma longa análise comparativa entre a noção de mortalidade para os Huni Kuin e outros povos indígenas de famílias linguísticas diferentes para tecer uma teoria sobre a produção de pessoas. Por exemplo, “os Araweté concebem a humanidade viva como sendo ‘feminina’, em contraposição aos deuses, que são ‘masculinos’”. O canibalismo celestial seria a chave dessa transformação de “humanos” em “mortos”: “Os deuses matam as almas humanas, quando elas chegam aos céus, e consomem a carne e os ossos que as revestem, despojando-as das lembranças dos parentes vivos. Assim é que as almas se tornam eternas e os renascidos, eles próprios, se tornam deuses”. Já os Kaxinawá...

...costumavam tomar a si a responsabilidade de despojar da memória a carne e os ossos (...) os agentes da transformação eram primordialmente humanos, não deuses. (...) Este processo difere, de acordo com a passagem do morto pela vida e a conseqüente natureza de sua humanidade, especialmente nos aspectos relacionados com o gênero (McCallum 1996: 53).

São várias as etnografias que relatam que mulheres e homens, seriam em diversas instâncias, “espécies” diferentes – nos dizeres de McCallum, teriam a “natureza de sua humanidade” distinta. Uma distinção que se segue de diversas afinidades e similaridades que um humano pode ter com um peixe, uma anta, um pássaro, antes mesmo do que com alguém da “própria espécie”. O que nos permite observar que quando o horizonte de possibilidades de afinidade, relação, diálogo se amplia – ampliando as línguas que são faladas – outros universos comparativos surgem que deixam a taxonomia ocidental um tanto limitada em sua pretensão.

É neste sentido que Descola resgata a noção de “animismo” – não para recordar antigos debates antropológicos que traçavam na origem das religiões, hierarquizando o pensamento primitivo e o pensamento científico (sendo o pensamento anímico relegado, obviamente, aos primeiros).

Entre otras cosas, el animismo es la creencia de que los seres “naturales” están dotados de un principio espiritual próprio y que, por tanto, es posible que los hombres establezcan con estas entidades unas relaciones especiales: relaciones de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios (Descola 2004: 31).

Assim como o “totemismo” – pensado como “uma forma de objetificação dos humanos por humanos” (Lévi-Strauss 1962), – o animismo seria também uma forma de objetificação humana das entidades que denominamos “naturais”; “el animismo puede ser visto no como um sistema de categorización de las plantas y de los animales, sino como um sistema de categorización de los tipos de relaciones que los humanos mantienen con los no humanos” (Descola 2004: 32). Enquanto o totemismo – e a taxonomia ocidental – seriam apenas “classificatórias”, o animismo seria “relacional”. Para a filosofia anímica, os não-humanos (sobretudo plantas e animais) possuem não apenas qualidades como personalidade, alma, agência, fala e sentimentos como também elaboram suas próprias “aldeias” a partir do respeito a certas formas de conduta e a obediência a códigos éticos.

Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). (Viveiros de Castro 2002: 350).

Mas se o modelo é o “humano”, trata-se apenas de uma perspectiva e não de um conceito, de nossa limitação linguística que, para falar da perspectiva de não-humanos limita-os à linguagem humana, ainda que seja a ampliada linguagem anímica. As categorias ontológicas entre os Makuna (povo que vive às margens do Rio Uaupés, entre a Amazônia brasileira e a colombiana) seriam ainda mais plásticas, devido a uma faculdade de metamorfose que é reconhecida em todos os seres: os humanos podem se converter em animais, os animais em humanos e o animal de uma espécie pode se transformar em um animal de outra espécie (Ärhem 1996 apud Descola 2004).

Lejos de ser específicas, las cosmologías amazónicas vienen a unirse a una familia más vasta de conceptos del mundo que no establecen ninguna distinción tajante entre naturaleza y sociedad, y que hacen prevalecer como principio organizador la circulación de los

flujos, de las identidades y de las sustancias entre entidades cuyas características dependen menos de una esencia abstracta que de las posiciones relativas que ocupan unas respecto a otras (Descola 2004: 31).

Conforme Descola observou sobre a filosofia Achuar: há um conhecimento intersubjetivo que se estende, no caso dos homens, entre os caçadores, as presas (animais) e o espírito do senhor da caça (um ancestral já morto); no caso das mulheres, esta relação se estenderia entre elas, as plantas de sua horta e o personagem mítico que criou as espécies cultivadas: “las mujeres se dirigen a las plantas cultivadas como si lo hicieran a niños a los que conviene llevar con mano firme hacia la madurez”. Eu não poderia descrever melhor. Após esta conclusão, Descola se perguntou: “queda algún lugar para la naturaleza en una cosmología que confiere a los animales y a las plantas la mayor parte de los atributos de la humanidad?” (Descola 2004: 32).

Podemos responder que sim e que não. E o problema aqui continua sendo a da forma, da limitação linguística. Sim, se pensarmos por meio do “multinaturalismo”. Não, se pensarmos que o que o ocidente chama de “natureza” – e essa é a crítica de Descola – não significa nada para cosmologias nas quais é a socialidade inter e trans-específica que produz a humanidade.

O multinaturalismo é pensado em oposição ao multiculturalismo ocidental (que afirma uma única natureza sobre a qual se elaboram diferentes culturas). As filosofias multinaturalistas apontam que teríamos, todos os viventes, uma única cultura – o fato de que todos os viventes elaboram uma vida social, aldeias, regras de conduta – e múltiplas naturezas, os diferentes corpos que podemos assumir para nossa alma: humano, animal ou vegetal; “Por multinaturalistas entendem-se sistemas que definem a cultura como forma do universal e a natureza como forma do particular” (Viveiros de Castro, 2002). É tão óbvio para o pensamento ameríndio que todos os viventes possuem vida cultural que eles não preocupam-se em marcar a sua diferença – enquanto “humanos” – em termos culturais, muito mais importante é o corpo, a natureza que você veste, pois é ela que vai lhe dotar de uma perspectiva específica. Nestas filosofias, a natureza “humana” é múltipla, diversa, plural.

Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos

da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. (Viveiros de Castro, 2002:350-1).

Encerro este tópico com um pouco da minha experiência entre o povo Yawanawá (habitantes das margens do Rio Gregório, estado do Acre) e relatada a partir de um vídeo, um filme curta-metragem, que eles produziram chamado “*Awara Nane Putane*”⁴. Trata-se de uma animação que conta o mito de origem do uso da medicina *Uni* ou *Huni* – bebida xamânica elaborada pela mistura de plantas de poder –, conhecimento que foi transmitido aos Yawanawá pelo mundo das jiboias.

Na narrativa, um homem Yawanawá caminhava pela mata quando viu emergindo do rio uma *mulher-índia* que, naquela ocasião, teve um relacionamento afetivo e sexual com uma anta. No dia seguinte o homem retorna ao mesmo local e desta vez emerge das águas a irmã da *mulher*. Ele tenta saber como é possível que ela viva sob as águas e quer conhecer seu mundo. Abandona assim sua aldeia e sua família Yawanawá e passa a viver, com autorização do pai das duas irmãs, casado com as duas no outro mundo. Todos os dias ele vê que elas preparam uma bebida com um cipó que é batido e cozido com folhas, o *Uni*. Ele pede para beber e uma das mulheres adverte “só se você aguentar e não me fizer passar vergonha”. Ele compartilha então da bebida sagrada, que dá acesso ao mundo das jiboias. Descobre assim que as mulheres e seu pai são jiboias. Descobre também um canal de comunicação, uma outra linguagem que o permite experimentar relações que não conhecia. Decide um dia voltar ao seu mundo Yawanawá e ensinar a seu povo a produzir e consumir o *Uni*, para que cada um pudesse também conectar-se com o mundo das jiboias e com os seus ensinamentos.

Os Yawanawá – e diversos povos de família linguística Pano – tem nas jiboias a origem de muitos ensinamentos, as jiboias os ensinaram como se viver em harmonia, a ter bons pensamentos e a “seguir firme, sem marejar”. “De onde vem o conhecimento?”, um amigo indigenista (Juan Negret Scalia) me ensinou a perguntar. O conhecimento – ou a felicidade – dos Yawanawá, dos Huni Kuin, dos Kuntanawa, entre outros, vem do mundo da jiboia. Vem também do *rapé* – pó inalado em que se misturam algumas plantas de poder – e do *kampu* ou *kampô* – mais conhecido como “vacina do sapo”. Trata-se de uma pasta retirada da secreção cutânea de um sapo, muito utilizada para “tirar o panema” ou afastar a má sorte, mas também para

⁴ O filme foi realizado por meio de oficinas de desenho e contação de histórias na aldeia Nova Esperança e conta com a co-produção da COOPYAWA, uma das cooperativas Yawanawá. O link para acessá-lo encontra-se na Videografia, ao final da tese.

fortalecer o organismo, sobretudo o sistema imunológico. Podemos dizer que cada povo indígena e, entre eles, cada xamã ou pajé, tem a sua receita própria de rapé. Já o *kampô* e o *Uni* são elaborados a partir de um certo padrão. Enquanto o *Uni* conecta o espírito, o *kampô* conecta com a terra (a matéria) e o rapé equilibra estas duas forças-ensinamentos. A partir destas três medicinas essenciais ao Bem Viver – o *Uni* (espiritual), o *rapé* (espiritual/material) e o *kampô* (material) – pode-se conectar em consciência a outros (viv)entes que coabitam o cosmos.

Medicinas que nos permitem assumir outras roupagens/naturezas, acessando assim outras linguagens/conhecimentos, inacessíveis em circunstâncias cotidianas aos “humanos”, sendo um poder de comunicação transespecífico, que para muitos povos restringe-se ao xamã.

(...) O espírito do animal [é] uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de “roupa” é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da *metamorfose* – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais – processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (Rivière, 1994) proposto pelas culturas amazônicas (Viveiros de Castro, 2002:350-1).

Essa “roupagem-corpo” apresenta-se como uma perspectiva consciente de um mundo/aldeia entre tantos outros que compõe o cosmos, todos eles com um “natureza humana comum”. Nesse sentido, a *humanidade* ameríndia poderia ser assim...

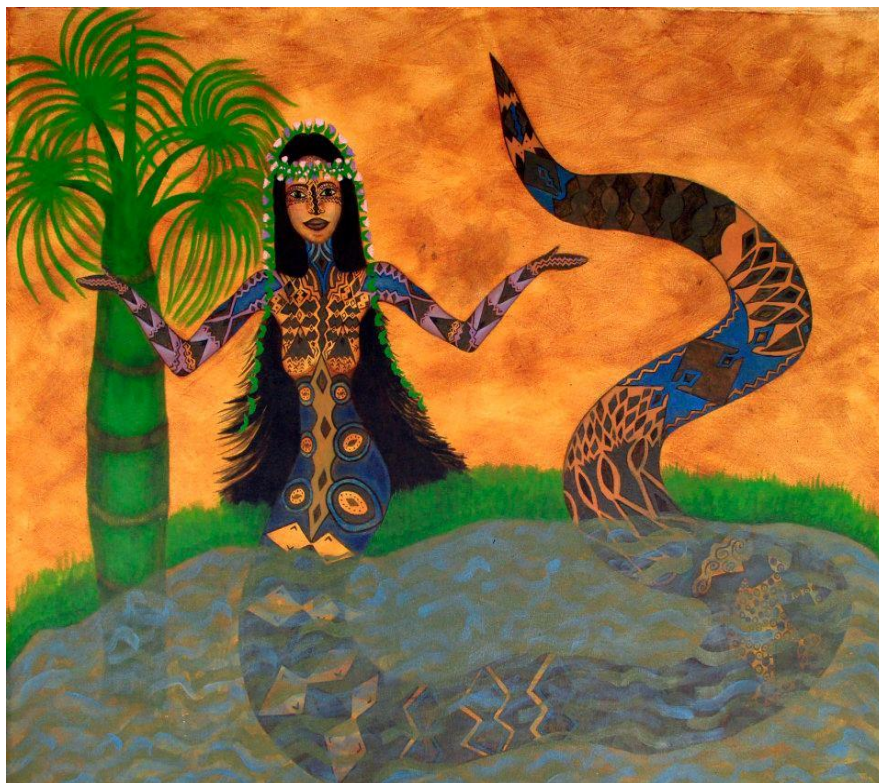


Figura 5: Coleção “Sonhos”, óleo sobre tela. De Hushahu Yawanawá, Brasil (MIRA – Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas).

Contrapor esta imagem ao Homem Vitruviano – com todo o pesar patriarcal que bem cabe ao nosso mundo universal – permite diversas narrativas. Além de simbiose/conversa/relação entre o humano e o não-humano, a jiboia, fonte de conhecimento para os Yawanawá, é em geral apresentada como uma mulher.

Enquanto grande parte do ocidente considera o Homem Vitruviano com suas medidas, proporções e previsibilidade perfeita, como representação de um todo fechado, a “humanidade” ameríndia é transitória. Tem muitas imagens, ou nenhuma – pois para além de imagens há luz, nos ensina Davi Kopenawa, xamã Yanomami. Ao falar das florestas de cristal e seus espelhos Kopenawa esclarece que tratam-se de espelhos que não podem refletir imagens – matéria – apenas luzes e cores, espíritos, *animas* variadas, outras existências que compõem e sustentam o que (não) conhecemos como (in)visível (Viveiros de Castro 2006). Uma vida para quem e além do que conhecemos como ordem, substância, em sintonias que a materialidade moderna não pode ver nem classificar, pois exige a abertura de sensibilidades para outros sentidos. Mundos cósmicos, por fim. Ou começo.

A humanidade ameríndia também poderia ser assim...



Figura 6: “Formação para pajé”, acrílica sobre tela. De Moisés Piyáko, Ashaninka, Brasil (MIRA – Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas).



Figura 7: “O espírito e a medicina da samaúma”, acrílica sobre tela. De Moisés Piyáko, Ashaninka, Brasil (MIRA – Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas).

Sobre a pintura de Moysés Piyãko, “Formação para pajé”, podemos dizer que a formação de um grande pajé/xamã requer em geral o respeito a uma série de dietas alimentares e restrições, para que sua roupa não interfira na leveza de seu espírito. Não interfira no potencial de comunicação e transformação. No artigo “Xamanismo e tradução”, Manuela Carneiro da Cunha traz uma fala de Carlito Cataiano, um xamã Huni Kuin, que esclarece:

Os Ashaninka [explica Carlito Cataiano] consideram o japiim (*Cacicus cela*), que nós, Kaxi [i.e. Kaxinawá], chamamos *txana*, um curador poderoso. Os Ashaninka gostam de fazer suas casas perto dos ninhos do *txana*, porque quando tomam cipó o espírito do *txana* vem ajudá-los a curar os doentes; em suas cantorias e mirações do cipó, os pajés Ashaninka, em suas canções do ayahuasca chamam e vêem os espíritos do japiim e do japó; têm ainda muito respeito por esses dois pássaros, que fazem seus ninhos nas proximidades de suas casas; ninguém persegue esses pássaros, tidos como inteligentes, trabalhadores e, sobretudo, bons curadores (Carneiro da Cunha 1998: 15).

Sobre a pintura “O espírito e a medicina da samaúma”, me recordo da frase tantas vezes repetida: “A samaúma é um espírito muito grande”, como me ensinaram e advertiram os Yawanawá. É preciso coragem e muita sabedoria para recebê-lo, para se comunicar com ele. Por isso, “não é bom deixar as crianças por muito tempo ou sozinhas embaixo da samaúma”, afirmam. A samaúma é a maior árvore da Amazônia, chega a medir 50 metros de altura e destaca-se com sua copa acima do restante da vegetação, alguns afirmam que é “a mãe da humanidade”. Também é uma medicina da floresta, seu óleo é usado para curar “barriga d’água” e “corpo cheio de líquido”, na sua casca encontram-se efeitos anti-inflamatórios, analgésicos e anticancerígenos.

Entre diversos povos indígenas da América do Sul a *condição humana* transborda a fronteira da espécie (*homo sapiens sapiens*): as metafísicas indígenas “afirmam a humanidade como condição original comum da humanidade e da animalidade, antes que o contrário, como em nossa vulgata evolucionista” (Viveiros de Castro 2006).

A humanidade ameríndia também poderia ser assim...



Figura 8: “Energía de la dieta”, acrílica sobre tela. De Paolo R. del Aguila Sajami, Ashaninka, Peru. (MIRA – Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas).



Figura 9: “Sheripiari” (Mestre da cura), acrílica sobre tela. De Benki Piyãko, Ashaninka, Brasil (MIRA – Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas).

3.3 O *humano* cosmocêntrico: sobre terra, território e pluralismo jurídico

A partir destas filosofias animistas podemos dizer que o que entendemos no ocidente moderno como “condição humana” não representa uma vasta gama de viventes e cosmologias mundo afora – ou mundo adentro, como veremos. A ideia de “terra adentro” está bastante relacionada a noção de humanidade cosmocêntrica ameríndia.

Este tópico é uma reflexão inacabada, que pretende apenas pensar se o conceito “universalizável” para os ameríndios seria mesmo o de humanidade. Dos muitos caminhos possíveis para trilhar, elegi observar as demandas indígenas por direitos, quais são?

Podemos dizer que, em comparação aos movimentos sociais feminista, negro e até mesmo campesino, há uma certa ausência da palavra “Humano” no sentido de uma Humanidade universal à espécie *homo sapiens sapiens* que estaria ligada a um discurso sobre Direitos Humanos.

En un texto muy conocido, Lévi-Strauss observa que, para los salvajes, la humanidad termina en las fronteras del grupo, concepción que se demostraría de forma ejemplar en la grán difusión de auto-etnónimos cuyo significado es “los humanos verdadeiros” y que implicán por lo tanto una definición de los extranjeros como pertenecientes al ámbito extra-humano (Viveiros de Castro 2004: 48).

Esta “ausência”, em parte, está relacionada à falta de conceitos nas línguas indígenas para marcar o “humano estendível” – que o ocidente moderno está há séculos tentando afirmar, sem contudo poder provar qual é enfim o denominador comum da espécie – e, portanto, ao fato de que nas diversas línguas ameríndias não encontramos também uma palavra que caracterize o que chamamos de “animal”.

A concepção de “eu” da gente matsigenka (...) refere-se ao que é individualmente específico naquilo que entre gente Matsigenka é conceitualizado como uma qualidade da alma. Todo ser animado tem uma alma que contém aspectos tanto da força vital quanto da subjetividade, mas cada alma expressa esses aspectos de maneira única (Rosengren 2006: 136-7).

Via de regra, gente matsigenka não reflete sobre os pressupostos epistemológicos que formam parte de como eles vêm a si mesmos e ao mundo em que vivem. Com a exceção de noções que reputam a alma como objeto, esses pressupostos constituem, para a maioria dos Matsigenka, uma espécie de conhecimento tácito que, embora esteja longe de ser monolítico ou uniforme, é comumente tomado como certo. Embora os Matsigenka não reflitam sobre pressuposições epistemológicas desse tipo, elas podem ser reconhecidas nos ritos, por exemplo, e na mitologia (Rosengren 2006: 137).

As palavras indígenas que se traduzem habitualmente por “ser humano” não denotam a Humanidade como espécie natural, mas antes a condição social de pessoa, atuam mais como pronomes do que como substantivos: “indicam la posición de sujeto: son un marcador de la enunciación, no un nombre” (Viveiros de Castro 2004).

Por eso, las categorías indígenas de identidad coletiva muestran la gran variedad de ámbito referencial característica de los pronombres, designando desde los parientes próximos a un Ego hasta todos los humanos o todos los seres dotados de consciência (Viveiros de Castro 2004: 50).

Mais do que isso, estas ausências substantivas estão afirmando outras coisas, como o cosmocentrismo ao invés do antropocentrismo. Estão dizendo que quando se fala em “gente” estão falando mais de “pessoas – aquelas que falam, agem, tem consciência” – do que de membros da “espécie humana”. O que estamos traduzindo aqui como “humanidade” é para os ameríndios a condição comum que interliga humanos e não-humanos.

Parafraseando Karl Marx, Viveiros de Castro se pergunta: “Si el hombre es el animal universal, entonces las demás especies animales ¿son, cada una, humanidades particulares?”. Sua resposta aponta para o fato de que a universalidade é antropocêntrica, no caso de Marx, e antropomórfica no caso indígena. “¿Por qué los animales (u otros seres no-humanos) se veen como humanos? Precisamente, sugiro, porque los humanos los veen como animales, viendóse a sí mismos como humanos” (Viveiros de Castro 2004: 53).

Mas lembremos que os Matsigenka ensinam que os aspectos de cada alma se expressam de maneira única e, portanto, cada vivente é diferente não apenas da sua espécie mas diferente de todo este fundo comum humano que interliga todas as espécies. “Si todos tienen alma nadie es idéntico a sí mismo. Si todo puede ser humano, nada es humano inequívocadamente. La humanidad de fondo vuelve problemática a la humanidad de forma” (Viveiros de Castro 2004: 54). Em outras palavras, os direitos – ainda que humanos – não conseguem dar conta da antropomorfia e do cosmocentrismo. São estas filosofias animistas que têm afirmado a importância da territorialidade para se definir o que são suas distintas *humanidades*.

Conforme relatei anteriormente, entre 2008 e 2010 coordenei um Grupo de Trabalho que visava a regularização fundiária de três terras indígenas do povo Kaingang no Estado do Rio Grande do Sul – em um contexto regional de extremo conflito e discriminação contra os indígenas. A escrita dos três Relatórios acompanhou a escrita desta tese, o último foi entregue à Funai em setembro de 2015. Foi tentando dialogar sobre direitos territoriais com os Kaingang que aprendi com Seu Adão, que aquilo que eu estava chamando de “lei” e de “direitos” para ele

não passava de uma “força”, como ele bem definiu após uma longa conversa sobre a legislação indigenista brasileira. Uma força, pois identificar uma terra prescinde o uso de conceitos, categorias e premissas não-indígenas visando reparar algo que nossos ancestrais nem tão distantes fizeram àquele povo; mas algo que não pode ser reparado “nestes termos de legislação”.

Apesar do objetivo do GT ser a delimitação, demarcação e devolução das terras tradicionais aos indígenas, a terra para eles não é um punhado de hectares demarcado por uma cerca. Não é algo que se cerca, que se divide, que se vende. Não é algo que se mata. O que estávamos fazendo ali era produzir parte da documentação necessária para – dependendo do contexto político e, portanto, da assinatura da presidência da Funai, do Ministério da Justiça e da presidência do Brasil – devolver a eles um pedaço morto de uma terra muito maior, uma fagulha desmembrada de sua memória ancestral. Pedaço de um cosmos que foi esquartejado, especulado e ocupado por uma sucessão de ciclos econômicos não-indígenas (da extração predatória da erva-mate nativa, à pecuária intensiva, à monocultura de soja e outros grãos; às cidades, às ferrovias, às rodovias; às barragens e hidrelétricas).

A demarcação destas terras se pauta no Decreto 1.775/1996, que reconhece o “direito originário” indígena e torna nulos qualquer título de propriedade que posteriormente foi firmado sobre estas terras, pois se prova que ela foi retirada dos indígenas por violência ou má-fé. Ao retomá-la o Estado não paga indenização sobre o valor da “terra nua”, apenas sobre as benfeitorias que sobre ela foram feitas – casas, estaleiros, silos, currais e, inclusive, as plantações. Foi discorrendo sobre esta legislação que novamente fui interpelada, desta vez por um jovem *koiê* (curador) Kaingang:

Se eles vão receber por tudo que colocaram encima da terra quanto vão nos pagar por tudo que tiraram da terra? Pelas plantas que tiraram, pelos rios que mataram, pela infertilidade da terra? Estamos recebendo de volta uma terra morta. Quem vai pagar por isso? (*Koiê* Pedro Sales – Terra Indígena Monte Caseros, julho de 2009).

Ele falava, enfim, de um “preço” que não se paga, de uma justiça irreparável, de um direito que mata e deixa matar. De um direito que traduz o que os índios chamam de Vida (terra) como “terra nua”: matável por conceito, extirpada de qualquer vínculo social, uma *tellure sacer*.

É sobre esta matabilidade da terra e dos povos indígenas que fala o artigo

“Tejer, Cocer, Crear, Sanar: violencia política en el Perú”. César Aldana (2015) analisa a maneira como as políticas estatais da década de 1990 e 2000 no Perú promoveram uma “brutal e imborrable violencia ejercida por grupos armados del Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) así como las intolerables e injustificables acciones llevadas a cabo por personal civil y militar del estado peruano” cujo interesse comum com as “forças de seguridade estatais” “fue pensar que el ‘progreso’ pasa por la exclusión y el exterminio de nuestras naciones originarias al constituir las en la raíz del atraso” (Aldana 2015: 39). E o caminho mais seguro para exterminar os povos indígenas é exterminando as suas terras. É neste contexto que César Aldana apresenta alguns artistas e suas obras como parte de um panorama do que havia acontecido com a nação. Entre eles, o tecido abaixo, também exposto no MIRA.



Figura 10: “Kausay Maskay” (Buscando la vida), tecido. De Magdalena Ayme e Emilio Fernández, Quechua – Peru (MIRA – Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas).

O tecido mostra o sol que ilumina os campos sendo coberto pela cidade, que cresce... o *corpo estendido* da metrópole, insaciável. Com ele chegam os exércitos que escravizam e matam, invadindo as terras, os mundos, a vida indígena. O deus-sol é sobreposto pelo rosto de Jesus-Cristo. Os campos cultiváveis tornam-se estradas e sobre a terra ao invés de animais encontram-se milicianos. Esta manta de tecido de lhama é parte de um acervo que foi produzido por “familias ayacuchanas obligadas violentamente a migrar y que llegadas a Lima en las peores condiciones”, uma forma de denunciar o abandono forçado de suas terras.

Ella [Magdalena Ayme] refiere que al principio, sin tener un objetivo claro, fue acercándose a lo que recordaba, lo que dolía, lo que le agolpaba sufrimiento y pena. Cantando conforme daba forma a sus creaciones, al moldearlas o tejerlas le permitía comprender lo que le perturbaba y sacarlo de su mente. Así se fue juntando con otras mujeres de su comunidad y sin pretenderlo fueron armando juntas el rompecabezas del horror, de la historia fraccionada e inconclusa (Aldana 2015: 41).

Buscando la vida (Kausay Maskay), fala de “un ordenamineto estatal incapaz de comprender una racionalidad territorial diferente a la de la propiedad inmobiliaria” (Hierro y Surrallés 2004: 13).

Es también testimonio del mundo rural y sus formas confrontadas con la metrópoli donde esperaron encontrar seguridad y protección frente a la violencia sin embargo, esta también los alcanzaría incluyendo formas mas sofisticadas como lo fue la política de esterilizaciones masivas implementadas para atender a la población pobre de las periferias de Lima (Aldana 2015: 42).

Uma “terra indígena” não é apenas horizontal, não é apenas solo. É o conjunto de mundos e aldeias que incluem o visível e o não visível aos olhos e legislações ocidentais.

También se trata de demostrar que toda esta diversidad y complejidad de las relaciones de los pueblos indígenas con su territorio, más allá de una visión utilitarista, implica que todo acoso territorial significa un agravio a las personas que forman estos pueblos (...) Las restricciones, violaciones y reducciones, jurídicas o de hecho, del derecho a la integridad territorial de los pueblos indígenas atacan frontalmente los derechos fundamentales de las personas que pertenecen a estos pueblos puesto que se les obliga a renunciar a la visión que es fundamento de su dignidade, expresión y escenario de su identidad y fuente de los recursos culturales y materiales que garantizan su reproducción (Hierro y Surrallés 2004: 14).

É por isso que iniciiei este tópico falando de “terra adentro” – título do livro que acabei de citar. Porque a terra, para os povos indígenas, se elabora a partir de aspectos coletivos internos a cada povo e sua rede de relações. Uma terra – ou um cosmos – prescinde as relações específicas com os demais viventes (humanos e não-humanos), determinadas concepções de “espaço” e a inscrição deste território em um tempo – que em geral caminha dos mitos aos devires de futuro.

O que estou tentando argumentar aqui é que antes de reivindicarem a pertença a uma Humanidade universal comum e, portanto às pautas que tangenciam os Direitos Humanos, a prioridade dos povos indígenas e autóctones em geral é a demarcação de seus territórios – a reivindicação de sua humanidade particular, poderíamos dizer. Ou ainda, seus direitos humanos são fundamentalmente

territoriais.

Quando Luisa Elvira Belaunde conheceu os Airo-Pai:

(...) Ellos se identificaron ante mí no sólo como gente, sino como gente nascida de sus bosques y poseedora legítima por línea de descendencia y divina del derecho de habitarlos y protegerlos (...) Me explicaron que ellos deseaban que las personas de las ciudades y de otros lugares los conocieran con un nombre que es su identificación profunda con su bosque ancestral. Es decir, que se les conociera con el nombre de Airo-Pai, “Gente de este Monte” (Belaunde 2001: 31).

Não há a possibilidade de se pensarem como “gente” sem ser como parte, produto e produtores de uma terra, um território a partir do qual são o que são. Sua humanidade está definitivamente relacionada à sua territorialidade, não apenas como “sentido de pertença” – o que caracteriza uma identidade nacional, por exemplo – mas como parte consubstancial da própria terra.



Figura 11: “Melodías ancestrales”, técnica mista. De Luis Eleazar Tamani Amosifuén, Cocama, Peru (MIRA – Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas).

O mito de origem do povo Kaingang narra justamente a história dos irmãos mitológicos que dão nome às metades exogâmicas *Kamé* e *Kairu*, que nascem de dentro da terra, da montanha *Krinjijimbé*.

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra Crinjijimbé emergia das águas. Os Caingangues, Cayrucrés e Camés nadavam em direção a ela levando na boca achas de lenha incendiadas. Os Cayrucrés e os Camés cansados, afogaram-se;

suas almas foram morar no centro da serra... Depois que as águas secaram, os Caingangues se estabeleceram nas imediações de Crinjijimbé. Os Cayrucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas (Borba 1908:20-21).

Esta versão do mito coletada por Telêmaco Borba em 1882 é um dos primeiros registros etnográficos sobre o povo Kaingang. Este evento mítico que narra o surgimento dos heróis demiúrgicos afeta atualmente toda a vida social Kaingang: a divisão em metades exogâmicas estende-se a todos os elementos da fauna e da flora, a tudo que compõe o cosmos Kaingang; “Dessa forma, segundo a tradição Kaingang, o sol é *Kamé* e a lua *Kairuru*, o pinheiro é *Kamé* e o cedro *Kairu*, o lagarto é *Kamé* e o macaco é *Kairu*, e assim por diante” (Tommasino e Fernandes 2001).

As únicas exceções a esta classificação dualista são: o céu, a água, o fogo e a terra. Justamente porque estes quatro elementos territorializam a Vida para os Kaingang, relacionando os seres e movimentando os ciclos do cosmos: o céu traz as chuvas, o sol e a lua; as fontes de água limpa são instrumentos de saúde e cura; o fogo é o elemento que diferencia os humanos dos animais – por isso sempre há um fogo aceso próximo ou dentro das habitações Kaingang, seja dia ou noite. E por fim, a terra, o elemento que liga todos os demais, que os relaciona aos antepassados, aonde se nasce e se morre, onde se enterra o umbigo, aonde se planta e se colhe. Por isso, uma terra nunca é igual à outra, e a distinção entre estes territórios é marcada pela pertença a um tronco familiar (*Ka*) bem como ao nascimento.

Assim, pode-se dizer que os Kaingang pertencem a terra onde nascem e onde têm seus umbigos enterrados: essa terra é sua pátria, por direito de nascimento. Os Kaingang pertencem a terra, e não é a terra que pertence a eles. Podemos dizer que nascer em algum lugar é que dá ao Kaingang “cidadania”, outra forma é abrir um determinado lugar, ou seja pelo trabalho empregado ele conquista um direito (Veiga e D’Angelis 2003).

Assim, o “território”, ou simplesmente *Ga* na língua Kaingang, é o local aonde vivem de acordo com seu modo econômico de utilização do espaço, segundo as suas regras de reciprocidade e aliança, segundo o relacionamento com seus ancestrais – o mundo dos mortos. *Ga* é, assim, a base material sobre a qual imprimem seus padrões identitários, de consanguinidade e afinidade, de residência e descendência (Tommasino 2000). Nesse sentido, a concepção Kaingang de território e de terra tradicional possui uma dimensão mítico-cosmológica diferente da

concepção dos não-índios. Como informamos no início deste relatório, o povo Kaingang se autodenomina “*Kanhgág*”: “povo do mato”.

A expressão *ka'e* em Kaingang traduz-se por “muita madeira” ou “muitas árvores” (mas, também, “muitas bordunas”). Na verdade, a palavra Kaingang para dizer simplesmente “mato” é outra (ou melhor, são mais que uma palavra, a depender da extensão e da ‘qualidade’ do mato: *nõn*, *nen*, *wõin*) (D’Angelis 2006: 9).

Muita mata, madeira e bordunas fazem o povo Kaingang, povo tradicionalmente guerreiro. Hoje, os Kaingang atualizam uma guerra do passado – que era “intertribal” – com a guerra do presente – que é inter-étnica: contra os não-índios que ocupam seus territórios. Retomar estes territórios é parte constitutiva de “ser Kaingang”. Conforme nos relatou uma anciã:

Antigamente, eles andavam guerreando, por causa da terra. Aquela vez era guerra mesmo, porque hoje não é mais guerra de borduna. Hoje é guerra na justiça, é na justiça que a gente tá brigando (Diomira Cipriano – Terra Indígena Monte Caseros, julho de 2009).

Uma guerra que tem sido desigual e covarde, pois se utiliza da letra da Lei para justificar a continuidade da usurpação territorial dos povos autóctones embora não respeite os direitos que eles têm. Um peso e muitas medidas. Um *duplo standard*. Na carta escrita pelo povo Munduruku “para o Governo e para a Sociedade Mundial” eles denunciam a construção ilegal do complexo de hidrelétricas sobre o rio Tapajós, parte de seu território tradicional:

Nós, povos indígenas Mundurukú do Médio e do Alto Tapajós, estamos na Aldeia Sawré Muybû para reafirmar a nossa aliança e dizer que o rio Tapajós é um só assim como o povo Mundurukú é um só. (...) O rio Tapajós não se divide, o povo Munduruku não se divide. Nada que o governo ofereça paga toda a riqueza que temos. Não vendemos nosso rio e território, nosso povo, nossa história e nem o futuro de nossos filhos (Carta do Povo Munduruku, Aldeia Sawré Muybû, 29 de março de 2013).

Assim como o rio que deve ser livre para correr, os Munduruku não podem ser restringidos do usufruto de seu território tradicional e do seu direito de serem consultados – e de não concordarem – com processos administrativos e legislativos que os atinjam direta ou indiretamente (Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais). A resposta do governo federal à sua recusa foi o Decreto nº 7957/13 que “estabelece normas para a articulação, integração e cooperação entre os órgãos e entidades públicas ambientais, Forças Armadas, órgãos de segurança pública e de coordenação de atividades de inteligência, visando o aumento da

eficiência administrativa nas ações ambientais de caráter preventivo ou repressivo”. Na prática, o governo autorizou a entrada, permanência e repressão por parte das Forças Armadas dentro das terras indígenas.

Não podemos mais pescar, trabalhar, tomar banho no rio, caçar, andar livremente e viver nossa Vida. O governo está em nossas terras como bandidos. Como ladrões, invadindo sem avisar os nossos rios e territórios para destruir o rio Tapajós e explorar suas riquezas. E estão ameaçando ferir e nos matar se reagirmos (Carta do Povo Munduruku, Aldeia Sawré Muybû, 29 de março de 2013).

Atos administrativos e leis que atendem aos interesses de poucos sendo narradas na história oficial como de “interesse da soberania nacional” mesmo quando o soberano definitivamente não é o Estado. O Estado é, para muitos povos indígenas, um agente violento de invasão, destruição e morte, incapaz de sanar seu histórico de genocídio com direitos que não respeita e leis que apenas o reafirmam como uma máquina de fazer guerra. Na presença da Comissão Nacional da Verdade, do Ministério Público Federal e de diversas organizações de direitos humanos, um jovem Guarani Ñandeva, da Terra Indígena Yvy Katu – fronteira do Mato Grosso do Sul com o Paraguai – concluiu:

Nós, índios Guarani, sabemos toda a história. Vocês conhecem a história do povo Guarani ou dos povos indígenas no Brasil pelos livros. Mas nós somos livro vivo! Nós somos livro vivo! E nós não temos dinheiro, nós não temos condições pra comprar a nossa terra de volta, mas temos coragem de dar a nossa vida. (...) Nós temos aqui em pé lideranças, nós estamos em pé mas cheirando vela ao nosso redor. A qualquer momento nós podemos perder a nossa vida (...) Se o meu destino Deus escolheu pra mim morrer na mão de pistoleiro, à bala, eu vou morrer à bala lutando pela terra! Mas eu nasci pra ser líder e vou morrer líder! (Jovem Guarani Ñandeva, Terra Indígena Yvy Katu, 12 de novembro de 2014).

Suas lutas, agendas e demandas falam muito sobre suas prioridades e requerem a abertura para outras humanidades. Podemos apre(e)nder com os povos autóctones que os direitos só podem ser humanos se forem indígenas, ou ainda, não há direitos ditos humanos sem os seus direitos territoriais.



Figura 12: “Tasôkãotsi” (O sopro da Mãe Terra), acrílica sobre tela. De Benki Piyãko, Ashaninka, Brasil (MIRA – Artes visuais contemporâneas dos povos indígenas).

A palavra “sopro” também pode ser traduzida por “respiração”, a respiração da Mãe Terra. A cosmologia Ashaninka é elaborada a partir de diferentes camadas que compõem o universo. A camada de cima (no “céu”), vivem os bons espíritos chamados *amacénka* ou *ašanínka* – extensão da própria autodenominação do povo.

Esses espíritos são hierarquizados conforme o poder que lhes é atribuído e sua importância na cosmologia. Os mais poderosos são denominados Tasórenci e são considerados como verdadeiros deuses. Os Tasórenci têm o poder de transformar tudo através do sopro e formam o panteão ashaninka que criou e governa o universo (Pimenta 2005 em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ashaninka/147>).

O sopro-respiração da Mãe Terra forma, na pintura de Benki Piyãko, diversos seres antropomórficos que se interligam, interligando também estas camadas que constituem o seu Cosmos. Humanidades cosmocêntricas podem ser respeitadas pela linguagem dos direitos? Walter Mignolo inicia o seu texto “From ‘human rights’ to ‘life rights’” dizendo:

The 500 years of “rights” (from Rights of the People, to the Rights of Man and of the Citizen to the Universal Declaration of Human Rights) is a history entrenched in the imaginary of western modernity. It is, in other words, only half of the story. The other half is the history of coloniality, the darker side of modernity. The strong thesis is that the Universal Declaration of Human Rights was not only a Euro-American and North Atlantic invention, it was an invention to correct the errors and mistakes of a handful of Western European states and the United

States (Mignolo 2014: 161).

Direitos não apenas criados desde o ocidente, ou melhor, desde os países mais poderosos – e, portanto, os que mais estão relacionados com a colonialidade – mas para resolver problemas ocidentais.

The rest of the world, perhaps 90 percent of it, had nothing to do with the Second World War, genocides and atomic bombs. The “Universal” Declaration of human rights was in fact a “Regional” declaration to solve “regional” problems (Mignolo 2014: 174).

E o problema do eurocentro era tentar justificar publicamente como um Estado moderno permitiu o “genocídio judeu”, aos olhos de todo o continente europeu. Um genocídio que marcou simbolicamente a história jurídica da Europa e promulgou a partir daí a possibilidade de se falar em “direitos humanos”. Em solo americano, o genocídio indígena é maior em quantidade de mortos – isso contando apenas os “humanos” – e em duração. O que os povos indígenas sobreviventes estão dizendo é que o genocídio permanece, ele é contínuo, e ele está presente justamente nas práticas estatais e transnacionais – sejam interventivas, sejam omissas.

O intuito de “unificar todas as nações promovendo princípios comuns” não permite pensar que quando afirmamos que os “direitos da natureza” são “direitos humanos” – de todos os humanos e não-humanos –, que “when “nature” is included in the paradigm of ethics and rights violations, the racialization of regions of the planet becomes apparent”. (Mignolo 2014: 167). E essa racialização do sistema-mundo mostra quantas línguas se calam para falarmos de democracia e direitos universais, apontam o racismo na eleição dos humanos que podem falar por “todos os humanos”.

A proposta de Mignolo é que não apenas pensemos diferentemente (“thinking differently”) – uma crítica pós-moderna da modernidade – mas que possamos “pensar a partir do outro lado” (“thinking otherwise”), ou ainda “pensar em perspectiva” – uma crítica descolonial da modernidade. Pensar desde o Sul do planeta, por exemplo. Desde a outra metade da Humanidade – que é muito mais populosa do que 1/2.

The introduction of nature and life rights is already “thinking otherwise.” It places ethics before politics and transforms the paradigm of rights by changing their subject. The claim for these rights came first and foremost from Indigenous and peasants who see their life, the life of their community and their descendants,

endangered as it deteriorates with the “environment.” Saving their life is about human dignity and the survival of their families (Mignolo 2014: 172).

Com isso, quero dizer que defender direitos coletivos e territoriais, da Vida, da natureza – que falam também *por* todos os não humanos que co-habitam tantos mundos – é parte da defesa da Dignidade Humana. A polissemia que a dignidade e a humanidade podem alcançar requer mais, ela fala para além da linguagem dos direitos, do Estado e do universal. Ela exige que deixemos de “falar por” encontrando novos caminhos de comunicação, inclusive de respeito ao direito de não-falar e de não-ser representado – o que inclui a necessidade de reivindicar a polissemia do princípio (bio)ético de “autonomia” e de pensar em perspectiva a vulnerabilidade e a resistência, temas do próximo capítulo.

Capítulo 4 – VULNERABILIDADE, HUMANA?

Judith Butler ministrou uma preciosa conferência intitulada “Repensar a vulnerabilidade e a resistência” (2014). Sua crítica gira em torno do fato de que a “vulnerabilidade” não é uma condição, que une a todos os *humanos*: a vulnerabilidade é produzida. E que a vulnerabilidade, ao ser utilizada como identidade em política pelas próprias pessoas que se encontram em alguma situação de desigualdade torna-se uma resistência a este sistema, uma potência. Estamos de acordo com ela e dizemos que há necessidade de “pensar em perspectiva” as noções de vulnerabilidade, autonomia e dignidade.

Para pensar sobre o princípio ético e a premissa estatal de “proteção à vulnerabilidade” distingui, metodologicamente, as teorias que versam sobre a vulnerabilidade como uma característica de todos os viventes, elevando-a a um princípio ético essencial, argumentado como *sui generis*, pois seria a única condição que equalizaria todos os humanos (um debate extremamente carregado de eurocentrismo) e a vulnerabilidade como resultado do colonialismo e colonialidade do poder, do patriarcado e das desigualdades políticas, econômicas e sociais resultantes (um debate crítico à primeira perspectiva).

Trata-se da distinção que estou chamando aqui de “vulnerabilidade ontológica” e de “vulnerabilidade sociológica”: a premissa ontológica de vulnerabilidade afirma que todos somos humanos e, portanto, vulneráveis – posto que mortais; já as análises pautadas na produção sociológica de vulnerabilidades, afirmam que apesar de sermos *todos* vulneráveis-mortais, os índices de mortalidade e letalidade incidem mais sobre alguns grupos específicos, a partir de distinções de idade, gênero, raça, etnia, nacionalidade, etc. Nesse sentido, é a afirmação de “vulnerabilidade” o que delata a interseccionalidade dessas dimensões.

É a partir desta segunda perspectiva que o movimento bioético latino-americano conseguiu incluir na Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos a noção de “vulnerabilidade social”, no intuito de pautar que a produção de vulnerabilidades não se limita a direitos individuais e às relações hierárquicas médico-paciente (ou pesquisadores/sujeitos de pesquisa).

A conquista da inclusão da perspectiva da vulnerabilidade como uma construção social e (bio)política é fundamental. Acrescento a esta conceituação que

há ainda uma acepção colonial de vulnerabilidade que a relaciona como a acepção individualista de autonomia – sendo a primeira uma falta da segunda. Podemos também tratar a questão desde os direitos coletivos – o que inclui muito mais do que os direitos de 2ª geração, sociais e econômicos e da 3ª geração, os culturais, que incluem uma gama de viventes que compartilham o planeta, inclusive os humanos com suas outras humanidades. Então vamos falar menos de vulnerabilidade e mais de potência/resistência/desobediência, menos de autonomia (em seu sentido liberal de independência, ou ainda de “capacidade” para tomar decisões) e mais de autodeterminação (e seu sentido de interdependência, não somente humana).

É a partir desta reflexão que posso chegar a perguntas sobre a ideia de Intervenção Humanitária, geralmente justificada sobre grupos e populações consideradas “vulneráveis”, pensando a própria atuação da Bioética de Intervenção nestes contextos. Compreendo que além da crítica que aborda a vulnerabilidade como produção social relacionando-a ao biopoder, precisamos nominar a estrutura colonial que nomina as “vulnerabilidades” – em geral, tratam-se de sujeitos/Estados em situação de privilégios que classificam outros sujeitos/grupos/Estados como “vulneráveis” acrescentando a esta nomenclatura a necessidade de “políticas protetivas” ou “políticas tutelares”. Muitas vezes, de caráter transnacional, o que envolve ainda, a defesa de direitos humanos universais.

4.1 “Vulnerabilidade ontológica”: a mortalidade

Da narrativa etimológica, a palavra vulnerável origina-se do latim: *vulnus*, *vulneris* ou *vulnerare*, *vulnerabilis* que significam algo ou alguém que está suscetível a ser ferido, machucado, lesionado. Historicamente, este sentido vem sendo ampliado para além do “dano físico”, perpassando prejuízos e ofensas materiais, sociais e morais, por exemplo.

O ressentimento filosófico contra a condição humana de possuir um corpo, de estar sujeito às necessidades biológicas e de estar vulnerável à morte remete à própria história do pensamento metafísico e foi, em parte, sanada pela ideia de “contemplação” que remete à escola socrática e ao cristianismo, a ideia de que há *vida* além do corpo vivo. Hannah Arendt observou a estreita relação entre a ideia de contemplação com a de quietude – a abstenção quase estática de movimento físico externo, opondo-se portanto à ocupação (própria dos homens) para alcançar a

contemplação (a verdade do Ser, a verdade cristã do Deus vivo). A diferença entre “homens de ação” e “homens de pensamento”.

A maneira mais fácil, embora um tanto superficial, de ilustrar estes dois princípios diferentes e até certo ponto conflitantes, é lembrar a diferença ente imortalidade e eternidade. Imortalidade significa continuidade no tempo, vida sem morte nesta terra e nesse mundo, tal como foi dada, segundo o este pano de fundo – a vida perpétua da natureza e a vida divina, isenta de morte e de velhice – encontravam-se os homens mortais, os únicos mortais num universo imortal mas não eterno, em cotejo com as vidas imortais dos seus deuses mas não sob o domínio de um Deus eterno (Arendt 2004: 26-27).

Inserida num cosmos onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da condição humana, justamente porque “ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação” – os animais eram “natureza”, a “eterna repetição”, enquanto os humanos eram seres políticos, individualizáveis, capazes de produzir coisas: obras, feitos, palavras. “É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico”.

Quando acrescenta-se a esta oposição a noção de eterno afirma-se que “a experiência do eterno só pode ocorrer fora da esfera dos negócios humanos e fora da pluralidade humana”, da vida política. A experiência do eterno é a morte da política, nenhuma criatura viva pode suportá-la. E é justamente a noção de eterno que foi capturada pelo cristianismo como centro do pensamento metafísico.

A queda do império romano demonstrou que claramente que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal, e foi acompanhada pela promoção do evangelho cristão, que pregava uma vida individual eterna, à posição de religião exclusiva da humanidade ocidental (...) conseguiram tão bem transformar a *vita activa* e o *bios politikos* em servos da contemplação (...) o oblívio da procura da imortalidade (Arendt 2004: 30).

Para falar de um Deus não apenas imortal mas transcendente que prometia vida eterna às custas de obediência, de morte política, de morte do plural. Introduziu ainda a ideia de “culpa”, tornando os cristãos não apenas vulneráveis à mortalidade mas à própria consciência.

Esta relação entre vulnerabilidade e mortalidade pode ser materializada por uma prática disseminada ao longo da idade média europeia de talhar a seguinte expressão em relógios de praças e locais públicos: “*vulnerant omnes, ultima necat*”,

cuja tradução poderia ser: “todas ferem, a última mata”, ou ainda, “todas as horas nos ferem, nos marcam; a última mata, é a hora fatal”.



Figura 13 – Relógio solar na Catedral de Urrugne, País Basco / Figura 14 – Relógio em Conegliano, província de Treviso/Veneto, Itália

Dentro do debate bioético, o conceito de vulnerabilidade tomou forma a partir do Relatório Belmont (1978) e da Declaração de Helsinque/Helsinki (2008), sobretudo na sua última revisão. Ambos, abordam a vulnerabilidade desde uma perspectiva liberal anglo-saxã, como restrição ou incapacidade individual para realizar o “consentimento livre, prévio e informado”, pensados a partir de uma perspectiva de relação médico-paciente, pesquisador-sujeito de pesquisa.

Desde esta perspectiva biomédica, esta noção de vulnerabilidade está bastante associada à premissa kantiana de “falta de autonomia” – que poderia ter diversas gradações, de uma diminuição da autonomia à sua impossibilidade total, de uma condição temporária a um diagnóstico definitivo. Está bastante associada à ideia de “dependência”. Nos textos e debates bioéticos dos anos 1970 e 1980, a autonomia adquiriu a posição de um “super-princípio”, que prevalecia sobre todos os demais, um “hiper-dimensionamento” relacionado ao âmbito biomédico predominante na bioética estadunidense (Garrafa 2005a).

Portanto, a perda de autonomia foi relacionada com vulnerabilidade, enquanto a autonomia plena é relacionada com dignidade. Há uma vasta crítica a esta noção de “capacitismo”, surgida no próprio eurocentro mas ainda não superada nos discursos bioéticos. Capacitismo é pensar que pessoas com deficiência são menos aptas ou incapazes de gerir sua própria vida, dependentes e desamparadas, sendo mais uma esfera de discriminação social, econômica, política.

Segundo Fiona Kumari Campbell o capacitismo, que está para o segmento da pessoa com deficiência o que o racismo significa para os afrodescendentes ou o machismo para as mulheres, pode ser associado com a produção de poder, e se relaciona com a temática do corpo e por uma ideia padrão corporal perfeita. É um neologismo que sugere um afastamento da capacidade, da aptidão, pela deficiência (Adriana Dias 2012⁵).

O capacitismo é criticado a partir da reivindicação e da promoção de princípios como os de “cuidado emancipatório” e de “acessibilidade simbólica e afetiva” (Natália M. Alves 2015⁶) visando nomear a luta por todos os tipos de acessibilidade. Uma crítica que faz da noção de autonomia, tal qual promovida nos princípios e tratados bioéticos, mais uma violência – que em alguns casos é sobreposta a outras discriminações.

Ciertos ideales de independencia son masculinistas y que una explicación feminista justamente saca a la luz la poco apreciada noción de dependencia y la sitúa en el corazón mismo de la idea masculinista del cuerpo (...) Somos vulnerables no solo entre nosotros - un rasgo invariable de las relaciones sociales - sino que esta misma vulnerabilidad indica una condición más amplia de dependencia e interdependencia que cambia la manera dominante de entender ontológicamente al sujeto corporizado (Butler 2014: 12).

Uma crítica feminista à ideia de (in)dependência que pode se ampliar pra uma crítica geopolítica, multiétnica e racial, uma crítica vinda das gentes do “sul-bsolo”, que insistem em manter vidas comunitárias – aonde a interdependência é um pressuposto cotidiano – nas periferias, nos guetos, nas aldeias, às margens de um centro que definitivamente não é independente do entorno, embora mantenha sua narrativa *autônoma*.

Aliada a esta noção anglo-saxã e liberal de autonomia, durante a década de 1990, ocorreu em circuitos bioéticos europeus o resgate da interpretação metafísica da mortalidade como característica da condição humana, relacionando-a ao conceito bioético de vulnerabilidade: a vulnerabilidade humana seria uma condição ontológica universal e anterior a todos os demais princípios éticos. Ao (re)afirmarem isso tecem uma crítica à visão “reducionista” ou “minimalista” de vulnerabilidade alavancada nestes primeiros códigos de orientação de conduta bioéticas/biomédicas. Desta premissa, consideram que a vulnerabilidade seria estreitamente relacionada à condição mortal de todos os vivos e, portanto, “a expressão mais fundamental e

⁵ <https://chegadecapacitismo.wordpress.com/2012/11/23/entenda-o-que-e-capacitismo/>

⁶ https://www.facebook.com/anticapacitismo/info?tab=page_info

universal da condição humana”. Jacob Dahl Rendtorff afirma ainda que “el respecto por la vulnerabilidad debe ser reconocido no sólo como el principio más esencial de la bioética sino como la base de toda la ética” (Rendtorff 2002: 237 apud Solbakk 2011: 91). Nesta defesa ontológica do resgate da mortalidade, a vulnerabilidade seria o *nosso* denominador comum.

Na língua espanhola esta acepção torna-se ainda mais explícita: há uma relação etimológica entre “herencia” e “herida” ou seja, entre herança e ferida. Neste sentido, a vulnerabilidade seria uma herança da condição humana relacionada à noção de mortalidade compreendida como punição, castigo, como resultado do ato insurgente da demiurga Eva, quando insistiu em comer o fruto proibido da árvore do Bem e do Mal – e assim, acessar o conhecimento que Deus lhe vetou. Nossa crítica aponta a presença de uma moralidade fortemente cristã, antropocêntrica e capacitista nesta relação entre vulnerabilidade e mortalidade.

Falando desde o Sul, como mulher do Sul, não posso deixar de notar este reconhecimento *humilde* de que “somos todos vulneráveis” apontado ainda como uma ferramenta perspicaz de equalizar as condições de diálogo é extremamente cínico. É muito fácil afirmar-se “vulnerável” quando se está cercado de privilégios, de garantias, de acessos, de direitos. A afirmação de vulnerabilidade pode sim se tornar uma ferramenta política de reivindicação de direitos, justamente porque ela não é e nem nunca será de todos – ainda que “ontológica”. Há um desajuste conceitual, uma espécie de junção de paradoxos, ao afirmarmos a expressão “Vulnerabilidade Humana”. Se o Humano é justamente o portador da Dignidade – o que lhe confere habilidades superiores às dos demais vivos – a vulnerabilidade nunca poderia ser ontológica, tampouco propriamente “humana” já que caracteriza os desumanizados em maior ou menor grau.

Por outro lado, essa argumentação de nossa condição vulnerável e mortal “equalizaria” o humano, a mortalidade aparece como um unificador e a dignidade como um diferenciador. Mas como sabemos, a mortalidade não é um distintivo da “espécie” – ainda que Arendt tenha apontado que os humanos se diferenciariam da eternidade animal pelo trabalho, pela produção de bens materiais e imateriais – a partir de outras perspectivas de humanidade, este pressuposto não se sustenta.

Dentro do próprio pensamento filosófico ocidental, há críticas a esta acepção da mortalidade como estatuto ontológico determinante de sentido. Hannah Arendt,

por exemplo, privilegiou a noção de natalidade e não a de mortalidade como característica definidora da condição humana [trabalharei esta ideia adiante] e Emmanuel Lévinas colocou a morte do outro – e não a própria – como significante; a ideia de finitude seria exterior à existência, uma “alteridade estranha”.

Desde uma perspectiva do pluralismo bioético, estas críticas se intensificam a partir da “metafísica do outro” (Viveiros de Castro 2011): se a morte é o destino certo de todos os vivos, há diversos povos e culturas no planeta que não relacionam a mortalidade com a finitude do ser. Em alguns casos, a morte também não se relaciona com a incapacidade, o enfraquecimento, o desempoderamento, ao contrário: os mortos são seres perigosos, hostis, carregados de agência para interferir no mundo harmônico dos vivos. Ou os mortos podem ser ancestrais, carregados de potência mítica. Vale aqui, citar um clássico da etnologia indígena brasileira “Os mortos e os outros” (1978) de Manuela Carneiro da Cunha:

Permitir o corpo deixar-se ir é um dos maiores problemas para os Krahó, pois implica em deixar-se seduzir pelo mundo dos mortos (...) Embora o *karõ* [“alma”, substância vital] possa ausentar-se com frequência, o corpo não sobrevive muito tempo a uma ausência contínua, e não mais intermitente, de seu duplo. O *karõ* de um morto tem por característica o poder de metamorfosear-se e assumir a forma que lhe aprouver (Carneiro da Cunha 1978: 12).

Morre-se muitas vezes na vida – e se morrerá algumas outras, na morte. Morrer designa todo estado da perda de “consciência”, da embriaguez por cauim a um susto e uma doença final (Viveiros de Castro 1986: 486).

A morte seria para estes povos uma espécie de transformação, considerada tanto uma ruptura com o mundo social dos vivos quanto uma continuidade dos processos de produção e transformação cotidiana pelos quais passam todos os vivos. A morte não é compreendida como um fim, mas um processo. Nesse sentido, sua oposição ou negação aos vivos não é necessariamente polar, fruto de uma relação binária, se caracterizando antes por um tipo particular de descontinuidade.

Trata-se mais de uma ruptura corporal, uma mudança de corpo, dentro de um sistema ontológico maior, baseado em regimes de transformação antropomórfica – após *uma* morte, humanos podem transformar-se em animais, animais podem transformar-se em vegetais, e etc. Para os Krahó, especificamente, a morte somática não supõe irreversibilidade, permanece aberta durante um tempo a possibilidade de ressurreição. O que vai caracterizar um morto é principalmente a

sua participação na vida social da aldeia dos mortos, a opção de assumir uma nova sociabilidade, de habitar um outro mundo. Estas metamorfoses se relacionam também a alguns estados emocionais que podem produzir a saída do princípio vital do corpo.

Uma nota se faz necessária e está relacionada à ideia de “virada linguística”: quando os filósofos ocidentais param de falar de ontologia/metafísica para falar de epistemologia, para falar da relação entre filosofia e linguagem. A virada, ou giro linguístico, é um questionamento sobre a insuficiência da linguagem cotidiana para explicar o mundo, a linguagem deixa de ser apenas representação e expressão de ideias da *realidade* (ontologia) e passa a atuar ela mesma como construtora deste mundo.

Durante a defesa da minha dissertação de mestrado, Miroslav Milovic, professor do Departamento de Filosofia da UnB e então membro da banca, questionou portanto, a utilização do termo “ontologia” e o paradoxo de utilizá-lo para me referir aos povos indígenas. Se minha argumentação trilhava por uma crítica às políticas do Estado, a minha problematização seria antes heideggeriana, onde a questão principal é o “Outro” e não o “Eu”. Eis o problema: não há ontologia para Heidegger. Não haveria como falar simultaneamente de ontologia e do outro. Milovic se referia à passagem do Ser para o Ter-Haver (de “avoir”, em francês).

Quando você diz ser, "eu sou", você não diz mais nada. Quando você diz "eu tenho", coloca imediatamente a questão: tenho o quê? Pode-se ser sem mais, mas não se pode ter-haver sem ter alguma coisa. E, portanto, com o Haver o outro já está dado (Viveiros de Castro 2004: 5).

O uso que a antropologia faz da palavra “ontologia” vem da sua apropriação pela etnologia, que pensa a proficuidade deste conceito para buscar justamente a perspectiva do outro, dos ameríndios. Portanto, o termo “ontologia” foi resignificado pela etnologia que passou a falar novamente de metafísica, mas de uma “metafísica do outro” (e não do Eu, do Humano), uma “filosofia canibal”:

Uso a palavra "ontologia" para breca uma manobra freqüentemente usada contra o pensamento indígena – de que aquilo é uma fantasia, uma representação que não diz respeito à Realidade, algo sobre o qual apenas a ciência tem acesso. O jogo é sempre de dois contra um. Temos a natureza e a cultura, eles têm só a cultura. Eles vêem as coisas por meio de lentes culturais, e a natureza deles é uma fantasia cultural. Nós temos a nossa cultura, temos nossas lentes mas também temos a nossa natureza, que é independente dela.

Para evitar isso, falo em ontologia, para enfatizar a noção de realidade, de produção de realidade que o pensamento indígena possui (idem: 4-5).

E acrescenta:

Ontologias, por favor, no plural deliberadamente provocativo. Você pode falar de epistemologias no plural, como se fala de culturas no plural, mas "ontologia" é como "natureza", só tem uma: é a Realidade, com "r" maiúsculo, e essa não tem plural. Não há ontologias, só há uma realidade, e o discurso ontológico é o discurso do Um. Ora, eu quero saber como funcionaria o conceito de ontologia dos "multiversos" sem Um das cosmologias indígenas (idem).

Um desafio encabeçado por boa parte dos etnógrafos, hoje, falar de uma “ontologia da diferença” na qual é uma diferença constituinte – mas nunca constitutiva – o que caracteriza as relações cosmocêntricas: “a semelhança não existe em si, mas é apenas um caso particular da diferença”, uma perspectiva que “é muitíssimo mais visível do planeta Amazônia do que do planeta Europa – então algo nos faz pensar que a (...) metafísica (...) tem muito a conversar, senão mesmo a aprender com a *metafísica dos outros* (Viveiros de Castro 2011: 167). E o papel da mortalidade nesta “metafísica dos outros” não é nem o de vulnerabilidade e nem o de um unificador cínico dos viventes – somente de uma perspectiva repleta de privilégios pode-se dizer “somos todos vulneráveis”. As metafísicas ameríndias “re-ontologizando” o mundo, mas não para falar do Humano e sim para pensa-los como perspectivas diversas em um cosmos: “Trata-se de repor no mundo o que havia sido posto no eu (...) ao princípio solipsista e dualista do “penso, logo existo”, contrapõem o pan-psiquismo perspectivista do ‘existe, logo pensa’” (Viveiros de Castro 2011: 168). Uma ontologia do outro, e não do Eu/ Um, da qual o humano é apenas parte – ainda que seja em perspectiva.

4.2 Vulnerabilidade sociológica: o medo, o risco, a desproteção

Enquanto a “vulnerabilidade ontológica” está relacionada, sobretudo, à mortalidade *geral* da condição humana a “vulnerabilidade sociológica” recoloca a aplicação da carga de vulneração nos diagnósticos biomédicos (que relacionam doenças à redução da autonomia dos sujeitos sociais), na polícia e no Estado (que encarceram pessoas obrigadas à redução de liberdade) e nas relações sociais, políticas e econômicas (que gerariam situações de desigualdade diversas). Todas estas condições opõem a vulnerabilidade à Dignidade Humana.

A vulnerabilidade sociológica recai, portanto, sobre populações e grupos de pessoas: mulheres, crianças, idosos, indígenas, negros, não-heterossexuais, pessoas com deficiência, pessoas com doenças sem cura, pessoas moradoras das periferias do planeta. Se vamos todas/os morrer, não o vamos da mesma maneira; há uma abissal desigualdade do *valor da vida humana* que nos permite afirmar que não seríamos nem ontologicamente, nem sociologicamente igualmente vulneráveis.

O conceito de vulnerabilidade ganhou visibilidade no Brasil nos anos 1990, justamente a partir da sua assimilação a um grupo específico de pessoas: os portadores de HIV. A pandemia ganhou destaque nos noticiários do ocidente inteiro e rapidamente a narrativa científica e policial criou “grupos de risco” associados à ideia de “guetos vulneráveis” (Soczek 2008: 22). Ao analisar o conceito de vulnerabilidade à luz do conceito de “sociedade de risco”, o sociólogo Daniel Soczek (2008) observa que foi a partir do século XX que acentuou-se a noção de que *vivemos* em contínua situação de risco e, portanto, em crescente vulnerabilidade. A noção de “sociedade de risco” está relacionada, portanto, à ideia de progresso, à revolução industrial e francesa, ao desenvolvimento técnico-científico, a possibilidade de produzir respostas e certezas aos problemas sociais.

Os “problemas” ou “riscos” eram percebidos como algo exterior à comunidade, anormal, alheio. O risco radica na impossibilidade de saber com exatidão todas as consequências (diretas ou indiretas) de uma ação individual ou coletiva, dentro de um contexto social qualquer e para além dele (Soczek 2008: 21).

E o grande risco construído pelo pensamento ocidental é a mortalidade, ontológica e sociológica. Se é necessário o Estado e a polícia para proteger os humanos dos riscos gerados por outros humanos, é necessária a ciência para nos proteger de nossa própria morte. Contudo, o desenvolvimento de pesquisas voltadas para “grupos de risco” não, necessariamente, se distribui por todas as populações consideradas vulneráveis. A comercialização de estudos clínicos e as revisões das normativas éticas de pesquisas com seres humanos, implicam em um grupo de beneficiários para os quais estas pesquisas são voltadas e em diversos grupos chamados “sujeitos de pesquisa”, sobre os quais a bioética coleciona exemplos históricos de cobaias humanas.

São crescentes, nos últimos anos, os investimentos de laboratórios transnacionais de países ricos em testes com novas drogas direcionadas a doenças que afetam os pacientes desses países, mas executados nos países pobres e de baixo nível econômico. Estudo

relativamente recente mostrou que, das 1.556 novas drogas desenvolvidas no âmbito mundial de 1974 a 2004, somente dez foram destinadas a doenças comuns nos países pobres – incluindo-se nesta lista a malária e a tuberculose, o número de novos medicamentos sobre para 21. Este fato indica que durante os últimos 30 anos – ou seja, no período que a participação em estudos clínicos multicêntricos dos países pobres aumentou significativamente – pouco mais de 1% das inovações farmacológicas foram dirigidas a doenças que afetam predominantemente as populações destes países (Garrafa 2012: 29).

Isso significa que não apenas há uma divisão mundial dos grupos que são sujeitos de pesquisa – nas últimas décadas, majoritariamente africanos – como há um direcionamento claro dos investimentos de pesquisa a produzir medicamentos voltados às doenças do euro-centro, das populações que podem pagar (caro) por um medicamento. Volnei Garrafa (2012) aponta que as pesquisas realizadas por multinacionais em países periféricos ao sistema-mundo estão relacionadas a disparidades socioeconômicas e educacionais, baixo acesso a informações e a sistemas legais de proteção aos direitos individuais, além de, em muitos casos, ser resultado da inacessibilidade a serviços de saúde.

O quadro piorou quando a Assembleia Médica Mundial de 2008 retrocedeu conquistas já garantidas na Declaração de Helsinque (1978) permitindo um uso “mais flexível” do placebo e garantindo uma ausência de compromisso dos patrocinadores com relação aos sujeitos “voluntários” de pesquisas. Esta questão dos termos de consentimentos informado (TCI) ou termos de conhecimento livre e esclarecido (TCLE) – conforme se usa no Brasil – está diretamente relacionada ao que destacamos aqui como vulnerabilidade social/sociológica (Garrafa 2012). Isso porque “a autonomia pode ser mascarada pela coerção da vontade, um dos fundamentos do surgimento e da perspectiva política do conceito de vulnerabilidade” (Diniz e Guilhem 2000), sobretudo em contextos de profunda desigualdade social.

É farta na bibliografia bioética exemplos que relacionam a vulnerabilidade sociológica em questões relativas à saúde, à mercantilização da saúde e as lutas por sua universalidade não ecoam ainda na disciplina – com a mesma visibilidade e produtividade – estudos de casos relativos aos direitos territoriais de povos autóctones e tradicionais, às lutas por moradia e habitação nos centros urbanos e no campo, às lutas feministas – sobretudo quando se trata do feminismo negro e não-branco – deixando ainda mais à margem a pauta que fala sobre sexualidade não-heteronormativa.

Uma perspectiva de saúde vinda do Sul não pode se olvidar das agendas do socioambientalismo, da agrobiodiversidade, da segurança alimentar, do direito universal à água. De que práticas médicas não se restringem aos cuidados do corpo – sobretudo aos cuidados do corpo fragmentado pela biomedicina ocidental – elas perpassam xamanismo, incorporação, plantas e espíritos de poder, rituais, cantos e danças (falanges de entes e viventes não acessíveis à narrativa histórica colonial). O adoecimento não é apenas fisiológico, ele é moral, relacional, espiritual, político.

Falar desde o Sul é afirmar uma dimensão importante e cada vez mais relevante diante do número crescente de vítimas da colonialidade e do capitalismo é que a produção sociológica de vulnerabilidades está diretamente relacionada com a privatização de recursos naturais que são tratados como bens e não como direitos. A colonialidade remete à produção em escala industrial de “grupos vulneráveis” – humanos e não humanos – acompanhada do que estamos chamando de *privatização da vida*, ou seja, da captura, exploração e matabilidade do que historicamente vem sendo chamado de “recursos” ou “matéria prima” para a produção industrial e a vida nas cidades. A “privatização da vida” mostra-se assim como mais uma faceta do aprisionamento dos fluxos plurais e dissonantes do Bem Viver.

Grande parte dos grupos considerados “vulneráveis” são justamente aqueles que têm a maior quantidade de recursos retida, drenada, usurpada e privatizada pelos “empoderados”, Humanos. Fluxos do seu Bem Viver são transformados em mercadorias que podem ser comercializadas ou em direitos, concedidos às elites e pelos quais os “vulneráveis” passam a ter que lutar para poder sobreviver dentro do sistema.

O objetivo deste tópico é refletir sobre os processos crescentes de privatização de recursos outrora livres – um processo que se inicia com a privatização da terra e, posteriormente, de minerais, mas que se estende atualmente para a água, o sol, o ar, para as diversas formas de produção de energia e mais capital. A privatização da Vida atua como o grande holocausto das periferias do planeta, o holocausto não-dito e sempre silenciado.

4.3 A vida indigna de ser vivida

A vulnerabilidade – tanto ontológica quanto sociológica – é criada por relações

e negações de poder. Vimos que há um estreito vínculo entre imputabilidade (o cerceamento da liberdade pelo Estado e pelas leis) com a afirmação de Dignidade Humana. Refletindo sobre o “valor” da pessoa humana, Agamben (2002), no capítulo “Vida que não merece viver” refletiu sobre uma figura jurídica nascida na Alemanha do III Reich: a “vida indigna de ser vivida” (*Lebensunwertes Leben*). Esta expressão foi incorporada à retórica nazista, por meio de sua política de higiene racial, para nomear grupos humanos que teriam por característica fisiológica e racial a indignidade. Negou-se a eles o direito à vida a tal ponto que irrompeu a necessidade de autorizar o seu aniquilamento como coletivo por meio da esterilização ou do assassinato em massa.

A expressão aparece pela primeira vez no título de um livro de 1920, “*Die Freigabe der Vernichtung Lebensunwerten Lebens*” (A autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida), escrito por um estimado especialista em direito penal, Karl Binding e um médico psiquiatra, Alfred Hoche. Tratava-se de uma reflexão a respeito da eutanásia que permitiu dar nome a uma peça fundamental da estrutura biopolítica da modernidade: a decisão sobre o valor (ou sobre o desvalor) da vida com tal. A pergunta central do livro era: “existem vidas humanas que perderam a tal ponto a qualidade de bem jurídico, que a sua continuidade, tanto para o portador da vida como para a sociedade, perdeu permanentemente todo o valor?”; à qual responderam:

Quem se coloca seriamente esta pergunta (prosegue Binding) se dá conta com amargura de quão irresponsavelmente nós costumamos tratar as vidas mais cheias de valor (*wertvollsten Leben*) e as repletas de maior vontade e força vital, e com quantos – frequentemente inúteis – cuidados, com quanta paciência e energia, nos aplicamos em vez disso em manter em existência vidas não mais dignas de serem vividas, até que a própria natureza, muitas vezes com cruel demora, tolhe sua possibilidade de continuar (Binding 1920: 27-29 apud Agamben 2002: 145).

[Nestes casos], Binding não reconhece razão alguma “nem jurídica, nem social, nem religiosa para não autorizar a morte destes homens, que não são mais do que a espantosa imagem do avesso (*Gegenbild*) da autêntica humanidade” (Idem: 31-32 apud Agamben 2002: 145).

Se há espanto em ler tais conclusões – que remetem a algo passado e tão distante, do outro lado do mundo – é talvez devido à dificuldade de identificarmos entre “nós” as nossas ações, políticas e discursos que são pautadas pelo mesmo racismo e pela mesma violência, ainda que possam aparecer como “direitos” e

“princípios”.

Thus, when The Universal Declaration of Human Rights states that we are all born equal, it doesn't mention the fact that we stop being equal shortly after birth and that one of the reasons for losing our equality, in the modern/colonial world, is racism. Racism is not a matter of skin color, but of the place people occupy in the ranking of “humanity.” The classification and ranking on the scale of “humanity” are man-made. The question of “rights” is always related to what kind of “human” the perpetrator and the victim are. (Mignolo 2014: 163-164).

A reflexão de Karl Binding, inicialmente sobre eutanásia – sobre a dignidade do morrer, a possibilidade de um humano optar por não mais viver uma vida que considera indigna – fala antes da autoridade de um terceiro julgar e definir o valor de outras vidas *humanas*, exatamente o Walter Mignolo está chamando de “escala de humanidade”: o combustível de todo o processo colonizador ao redor do planeta. O que inclui, obviamente, a própria relação atual do ocidente entre humanos e não humanos. A afirmação do “avesso da verdadeira humanidade” radicaliza assim um pensamento comum e racista: de que há humanos mais ou menos dignos de portarem o valor de suas vidas, humanos racializados nesta escala pronta de dignidades e que, automaticamente, portam menos direitos.

A questão posta desta maneira transfere a soberania – não apenas o poder de morte, mas o poder de “dar direitos” – a um terceiro, independente da vontade ou consentimento da pessoa que está sendo desvalorada. É esta transferência de poder/soberania a um terceiro – o pilar dos Estados democráticos de direito na figura do contrato social ou de Leviatã – que nos permite observar que o alimento de toda lei e do valor da vida humana é a produção política de suas exceções. Esta é a interpretação de Agamben, com a qual concordamos, pois nos permite avaliar a estrutura nua da Dignidade Humana como a própria produção (mas nunca a afirmação) da vulnerabilidade *humana*.

The classic “human rights” paradigm focuses on “bare lives”: persons who one way or another are stripped of their citizen's rights, becoming legally “naked,” persecuted, and/or killed. If they survive, they are humiliated human beings. The human rights paradigm was framed by political theory and the philosophy of law. Ethics was peripheral to it. The answer that is required is to the question “who speaks for the ‘human’ in ‘human rights’?” Not et hat this is not “who is human?” a question that has no answer, but is rather “who has the privilege and the power to define and speak for the human?” (Mignolo 2014: 166).

Estas “vidas indignas” que distinguem e seleciona “humanos melhores” de

“humanos piores” não foi, portanto, uma característica exclusiva do regime nazista. Se é fácil pensar que o holocausto judeu foi uma experiência histórica que nos permitiu concluir, como Humanidade, que “nunca mais iríamos fazer isso” – levando à escrita e ratificação de tratados internacionais de promoção e proteção aos direitos humanos universais – o consentimento disseminado sobre esta conclusão tem dificultado que continuemos a enxergar que o mesmo mecanismo de distinção entre seres vivos (não apenas humanos) permanece, e está por todas as partes. Já existia antes do nazismo e permanece difuso em todas as formas de colonialidade do poder, no patriarcado, no racismo, no sexismo, no especismo.

Só podemos afirmar a “vida digna” negando cotidianamente o seu avesso, mesmo que estes avessos sejam grupos ditos humanos. É esta produção social e política de vidas indignas que permite a justificação das guerras: é a narrativa dos bombardeios no Iraque, no Afeganistão, na Palestina, na Síria e no atual “Estado Islâmico”.

“Development” legitimates violations and legalizes illegalities. The victims are not “bare life,” as is the case with refugees or victims of state genocide, but “dispensable” lives. The victims are not stripped of their rights, but deprived of their life. (Mignolo 2014: 167).

A narrativa democrática contemporânea os chama de “terroristas”, não por acaso, o discurso sempre os relaciona aos “mulçumanos”. Não por acaso, a palavra “mulçumano” dá título a um dos capítulos do livro “O que resta de Auschwitz?” (Agamben 2002).

O “mulçumano” tornou-se uma expressão criada em Auschwitz – e que se expandiu como regra a outros campos de concentração – para designar aqueles prisioneiros que não possuíam mais qualquer esperança de vida digna, de vínculo social ou político com o mundo. Abandonados pela própria historicidade já que narrar-lhes, falar sobre a sua existência, parecia extremamente difícil, até (ou sobretudo) aos próprios companheiros de confinamento. Nos testemunhos de sobreviventes e relatórios médicos, o mulçumano aparece como uma espécie de “morto-vivo”, um “ser idiotizado e sem vontade”.

Para Jean Améry (Hanns Chaim Mayer), ensaísta austríaco que foi preso e torturado em Auschwitz, os mulçumanos seriam aqueles “que no poseían más un estado de conocimiento que le permitiera comparar entre bien e mal, nobleza y bajeza, espiritualidad y no espiritualidad (Améry, p.39 apud Agamben 2000: 41).

Zdzisław Ryn e Stanislaw Klodzinsky, médico psiquiatra e enfermeiro que trabalharam em Auschwitz e que publicaram no *Auschwitz-Hefte* o primeiro estudo dedicado ao mulçumano. Trata-se do artigo tem o título: “*And der Grenze Zwischenn Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des “Muselmanns” im Konzentrationslager*” (Na fronteira entre a vida e a morte: um estudo do fenômeno do mulçumano no campo de concentração) que apresenta 89 testemunhos, quase todos de ex-deportados de Auschwitz.

El musulmán no le daba pena a ninguno, ni podía esperar contar con la simpatía de nadie. Los compañeros de prisión, que tenían continuamente por su vida, ni siquiera le dedicaban una mirada para los detenidos que colaboran, los mulsumanes eran fuente de rabia y preocupación, para las SS sólo inútil inmundicia. Unos y otros no pensaban más que en eliminarlos, cada uno a su manera (Ryn y Klodzinsky, p.127 apud Agamben 2000: 42).

O mulçumano reflete o poder máximo de inumanidade e vulnerabilidade que a afirmação de vidas “mais dignas” pode produzir. Sobre a origem do nome, a explicação mais provável é que o termo “mulçumano” se remete ao seu significado literal, do termo árabe “muslin”, que designa aqueles que se submetem incondicionalmente à vontade de Deus (Agamben 2000: 45). Um Deus humanista, poderíamos dizer. Trata-se de um limiar aquém do qual a vida cessa de ser politicamente relevante e pode ser impunemente eliminada.

Toda sociedade fixa este limite, toda sociedade – mesmo a mais moderna – decide quais são os seus “homens sacros”. É possível, aliás, que este limite, do qual depende a politização e a exceção da vida natural na ordem jurídica estatal não tenha feito mais do que alargar-se na história do Ocidente e passe hoje – no novo horizonte biopolítico dos estados de soberania nacional – necessariamente ao interior de toda a vida humana e de todo cidadão. A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente (Agamben 2002: 146).

A questão de que afirmarmos “vulnerabilidades” é produzir indignidades, não reconhecendo o poder das diferenças. Isso não significa deixar de lutar pelas agendas em prol dos novos direitos, mas sobretudo reconhecer que grande parte destas bandeiras não está necessariamente falando de “inclusão” mas sobretudo da criação de novas instituições que pautem as relações de poder de outras maneiras.

Enquanto não ouvirmos o que as diferenças e dissonâncias das metafísicas do outro tem a dizer seremos incapazes de conquistar justiça social. Eis o maior significado de biopolítica: somos corpos modernos que já nascemos formatados por

uma cidadania (nascer – Nação), um bios que já é capturado pelo mecanismo de “inclusão pela exclusão”. O humano nascido na modernidade é o homo sacer. A vida indigna de ser vivida é parte de todos nós, vulnerados ao capitalismo, à colonialidade do poder, a um sistema que cria permanentemente e estruturalmente mecanismos de vulneração das dissonâncias, divergências, diferenças.

Estamos aos poucos abandonando a antiga vigilância face-a-face de indivíduos e grupos já conhecidos como perigosos ou doentes, com finalidades disciplinares ou terapêuticas, e passando a projetar fatores de risco que desconstroem e reconstroem o sujeito individual ou grupal, ao antecipar possíveis *loci* de irrupções de perigos, através da identificação de lugares estatisticamente localizáveis em relação às normas e médias. Por meio do uso de computadores, os indivíduos que compartilham certas características podem ser agrupados de uma maneira que é não apenas descontextualizada de seu ambiente social, mas também não-subjetiva – no duplo sentido de atingida objetivamente e não se aplicar a um sujeito em nada semelhante ao antigo sentido da palavra, isto é, o sofrimento, significativamente situado, integrador de experiências sociais, históricas e corporais (Rabinow 2002: 145).

Rabinow vai além do humano-corpo para pensar que a vigilância a determinados grupos sociais e, em contrapartida, os privilégios dados a grupos específicos de humanos (inimputáveis?) deixa de se localizar em características necessariamente identificadas com uma raça, uma nacionalidade, um lócus. Novas territorialidades são criadas unindo grupos distintos que são considerados “menos importantes” para a manutenção do sistema.

Sabemos, por exemplo, que não é a epidemiologia que determina o investimento público e privado de pesquisas e novas tecnologias em saúde, mas antes a relação entre o aparecimento de doenças específicas em determinados grupos humanos. As pesquisas sobre doenças tropicais como a malária não são financeiramente interessantes para as indústrias farmacêuticas apesar de milhões de pessoas (pobres) ao longo do mundo necessitarem de cuidados e cura. Há décadas populações vulneráveis de alguns países africanos estão morrendo de infecção por HIV, mas somente quando a doença rompeu fronteiras do “sub-continente” e contaminou o centro iniciou-se um combate à doença. O mesmo ocorreu recentemente com o vírus ebola. A infecção tomou ares de “epidemia” quando finalmente ultrapassou as fronteiras africanas e tomou espaço em noticiários de todo mundo a partir da contaminação de uma enfermeira espanhola e de um jornalista estadunidense. Poucos dias depois já havia sido anunciada a “descoberta”

de uma vacina experimental que, aparentemente, salvou suas vidas. Há uma relação entre indignidade e marginalidade na economia global capitalista.

O genocídio judeu – ao se tornar o primeiro genocídio midiaticizado, investigado, julgado e cuja responsabilidade foi imputada a sujeitos individuais que foram criminalizados – permitiu que uma “indignidade humana” fosse nomeada e ganhasse visibilidade para além do universo de vítimas e algozes.

És posible que en ningún otro momento, antes de Auschwitz, se hayan descrito con tanta eficacia el naufragio de la dignidad ante una figura extrema de lo humano y la inutilidad de lo respeto a sí mismo frente a la degradación absoluta (...) es como un mensaje asordado que anuncia la grand verguenza, la inaudita verguenza, de los supervivientes frente a los hundidos (Agamben 2000: 64-65).

A grande vergonha é a impossibilidade de esconder a própria estrutura política do humanismo, dos direitos e das leis, sua sombra, poderíamos dizer. É a possibilidade sempre presente de um vivente, inscrito socialmente pela condição humana, chegar ao limite de perceber que sua dignidade tornou-se um direito sem eco, um ato sem significação.

Dispensable lives manifest themselves in two complementary ways. Persons have been treated as commodities since the sixteenth century and the Atlantic slave trade. The slavery of women, children, and a Market inhuman organs continues today. Not only continues but, as Rita Segato has convincingly argued, constitutes a “second state economy” (Mignolo 2014: 167).

Em seu artigo “Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juarez” Rita Segato (2005b) mostra a existência de toda uma economia não declarada que se movimenta em paralelo à declarada – como o tráfico de drogas, de pessoas, de armas, contrabando de remédios, etc. É essa “segunda economia” que sustenta o caixa dois das campanhas eleitorais patrocinando “representantes do povo”. Neste sentido, é esta “segunda economia” que sustenta a própria democracia. Se a lei sustenta a primeira economia, o terror protege a segunda. Há uma esfera de para-estatalidade em franca expansão no mundo, contra as quais os Estados-nacionais, sobretudo do “centro do sistema-mundo”, declaram “guerra” – vendendo-lhes, contudo, as armas que os “terroristas” usarão para se defender e contra-atacar.

A produção transcontinental de “vidas indignas de serem vividas” é o alimento da máquina de guerra contemporânea que financia as economias estatais e mantém a troca de recursos limitada aos mesmos ciclos de concentração que marcam a

história colonial. A narrativa da história única, sempre a selecionar “bodes expiatórios” afirmados como indignos os responsabilizando pela própria vulneração e justificando, assim, a sua matabilidade na indústria de guerra dos Estados democráticos.

Há ainda o que podemos chamar de “sobre-vulnerabilidade”, a possibilidade de camadas sobrepostas de vulneração. No caso do Brasil, por exemplo, a taxa de mortalidade dos jovens negros, do sexo masculino, entre 15 e 24 anos, é comparada a de países expostos a longos anos de guerras civis. Os negros são 70% das vítimas de homicídio no Brasil, ou seja, a cada três assassinatos no país, dois vitimam negros. A chance de um adolescente negro ser assassinado é 3,7 vezes maior em comparação com os brancos. Além disso, a população negra é a maior vítima de agressão por parte de polícia: 6,5% dos negros que sofreram uma agressão tiveram como agressores policiais ou seguranças privados (que muitas vezes são policiais trabalhando nos horários de folga), contra 3,7% dos brancos (IPEA 2013).

Podemos dizer, portanto, que se trata de camadas de vulnerabilidade sobrepostas, que marcam direitos como relegados a Uma parcela da população. Não por acaso, é justamente é esta parcela da população que constrói as retóricas sociais do “medo” que também não por acaso recai nos grupos produzidos pelo sistema como “vulneráveis”. Rapidamente transforma-se vulnerabilidade em violência – sua própria vulnerabilidade o tornaria um agressor em potencial, tentando usurpar dos outros *o que não lhe é de direito*.

O pressuposto da violência julga sua vulnerabilidade como responsabilidade individual, criminalizando ainda as suas lutas por direitos, nominando e deslegitimando uma série de movimentos sociais como vagabundos, baderneiros, oportunistas. Reivindicar direitos – denunciando que eles não são universais – transforma-se em “tirar proveito” – ou melhor, o direito – a exclusividade do direito daqueles que sempre o tiveram.

4.4 Proteção, Tutela e colonialidade

Na linguagem dos direitos há dois movimentos possíveis: a promoção de novos direitos e a proteção dos direitos já conquistados. Mas de quem os direitos – ou as pessoas e populações consideradas “em estado de vulnerabilidade” – devem

ser protegidas/os? São muitos os contextos, mas como pano de fundo temos sempre relações hierárquicas de poder. Na temática da saúde há um binômio claro: tratam-se médicos X pacientes, indústria farmacêutica X sujeitos de pesquisa. Contudo, quando percorremos outras facetas da colonialidade estas distinções entre algozes e vítimas torna-se mais difusa, e depende muito da escolha – nunca neutra – de uma opção narrativa, de uma perspectiva. Muitas das populações vulneradas sociologicamente são também populações que vivem cargas de racismo, estigma social, de indignidades continuadas que, para as narrativas hegemônicas – sobretudo midiáticas – tornam-se, muitas vezes, os algozes; ou ainda os responsáveis pela sua própria vulnerabilidade.

Ideias de “perigo” são estigmatizadas sobre determinadas parcelas da população enquanto outras ficam em “situação de insegurança” e “risco”. Este contexto cria uma demanda por “proteção” que empodera a autoridade policial e o Estado. Mas se naturalizamos esta relação como parte da vida diária, é importante ter em mente que quando há a declaração de “estado de emergência”, guerra e calamidades públicas, a política do Estado nacional é justamente a disseminação (fortemente midiática) do medo e do risco como justificadores de ações políticas (ainda mais) violentas de segurança pública. Nos Estados de exceção é fácil identificar este modelo, mas costumamos naturalizá-lo no cotidiano.

São os grupos e populações em “estado de vulnerabilidade” que demandam proteção do Estado ou o Estado é quem demanda a existência de populações vulneráveis? A produção social do medo e do risco é tão cotidiana que a polícia atua em termos de “previsibilidade”. Por exemplo, durante as manifestações populares que precederam e acompanharam a Copa do Mundo no Brasil e às vésperas da eleição presidencial de 2014, foram realizadas dezenas de “prisões temporárias” de manifestantes justamente devido ao “risco” que configuravam à ordem pública. Pessoas foram presas “preventivamente”, mesmo antes de cometerem um crime. A Ordem dos Advogados do Brasil e a Anistia Internacional avaliaram as prisões como “inconstitucionais” e de “caráter intimidatório”. Uma reportagem da BBC-Brasil traz a fala significativa do então Chefe da Polícia Civil do Rio de Janeiro:

Apreendemos jornais, bandeiras e outros materiais ditos inofensivos porque ajudam a fortalecer a vinculação entre as pessoas que foram presas. Alguém que tem um mero jornal em casa pode ter participado de outra ação violenta e isso será deixado mais claro em cinco dias (...) Hoje nós começamos a dismantelar uma quadrilha organizada.

(...) Essas pessoas querem fazer guerra, querem provocar o caos e a polícia não pode permitir isso (BBC-Brasil, 12 de julho de 2014)⁷.

Jornais de mídias não-hegemônicas e bandeiras de movimentos sociais foram classificados como prova de que articulação política e, sobretudo questionamento ao *status quo*, tipificando-se como crime organizado. Parece estranho, inconsistente, um caso particular fora do curso – mas não é. A criminalização dos movimentos sociais é denúncia frequente de diversos grupos que poderiam ser chamados de “vulneráveis”. Quem afinal está sendo “protegido” pelas leis? Enquanto uma parcela destes grupos dissonantes do projeto do Estado e do capital permanece sendo narrada como subalterna e marginalizada outra parte é capturada pelo discurso jurídico de “proteção” e, assim, passível de tutela.

No contexto jurídico, como fruto de pressões sociais diversas, grupos foram pensados sobre a ótica do conceito de tutela (...) Do ponto de vista internacional, as populações migrantes ou refugiados de guerra, de acordo com as especificidades de cada país também passaram a ser reconhecidos e amparados pelas legislações nacionais e internacionais. Dessa forma, a idéia de um “cuidado”, “tutela” ou mesmo de uma “ética global” transformou-se em um discurso cada vez mais usual dentro da nossa realidade (Soczek 2008: 22).

Apela à ideia de uma “Bioética de Proteção” foi desenvolvida pelo médico chileno Miguel Kottow (2004) e pelo cientista social Fermin Roland Schramm (2009). Ao partir do princípio de que a vulnerabilidade ontológica é um dado, Kottow chega a desenvolver a ideia de uma “vulnerabilidade perdida”, ou seja, de contextos sociais de tamanha assimetria que retirariam o “direito à proteção” – por exemplo, de pessoas e populações indigentes.

Se tratan de personas o poblaciones cuyas libertades básicas nunca han sido protegidas, o que ya no cuentan con dicha protección. No están “en posesión de sus derechos humanos fundamentales”; se han convertido en víctimas de la “integridad herida” y por ende han sido despojados de su “estado de vulnerabilidad ilesa” (Kottow, 2004: 281, 284).

Nesta perspectiva a vulneração viria das relações sociais, das diferenças econômicas ou de “classe, raça, gênero”, mas nunca uma vulneração da pessoa ao próprio estado de coisas e ao Estado constituído – e não constituinte –, ao sistema-mundo, ao trabalho explorado, ao capital, por exemplo. Sua integridade e dignidade estariam feridas porque desamparadas pelo direito, sobretudo pelos direitos humanos.

⁷In:http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2014/07/140712_wc2014_prisoos_rio_jp.shtml

Dessa forma, as ideias de “proteção” e “tutela” justificam uma “ética global” na qual as noções de vulnerabilidade, integridade e dignidade compõem um patamar (bio)ético e jurídico que tornam o Estado “o grande responsável pela proteção das populações que hoje se encontram vulneráveis”, pressionando pela implementação de políticas públicas.

Mas as “integridades feridas” e as “susceptibilidades” não são ocasionais e nunca são acidentais: são parte de um sistema-mundo que só se elaborou como centro porque criou as periferias. Periferias ora criminalizadas, ora subalternizadas como vulneráveis. Esta é a ausência significativa da ideia de “proteção”: não se protege as pessoas dos mecanismos que lhes geram exclusão mas sim de sua própria vulnerabilidade. Proteger, ajudar, cuidar significa também retirar politicamente e simbolicamente a potência.

Reconhecer esta estrutura do sistema não implica em negar todas as formas de exclusão sob as quais diversas pessoas e populações (sobre)vivem, tampouco não somar forças às suas lutas por acesso e inclusão, mas ao mostrar o que está fora da narrativa busca politizar as agendas de reivindicação de direitos de modo que não nos limitemos a falar de “inclusão”. De fato, um país com extremos de desigualdade acentuados como o Brasil, e uma territorialidade com histórico colonial tão genocida como a América Latina, possui um enorme contingente populacional “que não está contemplado sequer com os direitos de cidadania de primeira geração”. É sobre estes contextos que atuam, por exemplo, as políticas de ações afirmativas.

As cotas acusam, com sua implantação, a existência do racismo, e o combatem de forma ativa. Esse tipo de intervenção é conhecido como “discriminação positiva”. A discriminação positiva constitui o fundamento das assim chamadas “ações afirmativas”. As cotas são um tipo de ação afirmativa. A noção de “reparação”, ou seja, o ressarcimento por atos lesivos cometidos contra um povo assim como a noção de “compensação” pelas perdas ocasionadas são os conceitos que orientam e conferem sentido à implementação da medida (Segato 2005-2006: 82).

São questões vinculadas à prevenção e eliminação da discriminação e não a sua afirmação como desempoderamento. A diferença entre uma política afirmativa e uma protetiva é que a afirmativa – no caso das cotas raciais, por exemplo – introduz por direito negros, pardos e indígenas em papéis e posições sociais não habituais de modo que eles passam a tomar parte e voz também das narrativas mestras do

sistema – a lei, a moral, o costume. A política protetiva visa diminuir ou eliminar as dificuldades de acessos geradas pela discriminação de indivíduos ou grupos justamente por mantê-los discursivamente “em situação de vulnerabilidade”.

Para além de “inclusão”, nas agendas dos “novos direitos” se requer não apenas a proteção ou a garantia de direitos essenciais, mas a mudança constitucional e de práticas arraigadas de racismo institucional que condicionam o direito, a bioética e a ética global.

Desse modo, não basta apenas “proteger” os vulnerados, mas, necessariamente, identificar as razões e causas de promoção de condições de vulnerabilidade e equacioná-las à luz de uma reflexão ética (...) no sentido de propor ações que, efetivamente, causem uma transformação efetiva de práticas sociais no sentido de melhorar a condição humana de existência. É necessário que os sujeitos sociais retornem à condição de seres políticos, no sentido amplo do conceito (Soczek 2008: 24).

A demanda política que tecemos aqui não é pela inclusão de todas/os em um sistema precário, corrupto e violento é por repensar a vulnerabilidade – colocando-a menos como uma redução de autonomia biofísica-somática – e mais como uma invisibilidade política; é de pluralismo político, jurídico e bioético que estamos a falar. A diferença entre “falar sobre” alguém e “falar com” alguém – e que sejam muitas/os.

Walter D. Mignolo (2008), ao analisar a eficácia política da desobediência civil, propôs uma postura de “desobediência epistêmica” por meio da “identidade EM política” e não por uma política de identidades – na medida em que estas últimas estão presas às alocações postas pelos discursos imperialistas e às linguagens dominantes. Um bom exemplo pode ser dado pela adoção, por parte do Movimento Negro no Brasil, da afirmação da ideia de “raça” como um modo de identificação política. Não se tratava mais de antropólogos físicos, biólogos e colonizadores tentando marcar a diferença, mas de uma transformação discursiva do conceito que deixa de ser pejorativo e assume a potência de transformação social. Tem um sentido semelhante ao exemplo trazido por Mignolo quando cita o indígena Aymara, Fausto Reinaga: “Danem-se, eu não sou um índio, sou um Aymara. Mas se você me fez um índio, é como índio lutarei pela libertação” (Mignolo 2008: 290).

Uma política das identidades é falar que há “grupos vulneráveis” a partir de uma classificação estatal, jurídica e biomédica. Uma *identidade em política* seria apostar que a noção de vulnerabilidade pode ter um importante uso político quando for usada como autodeclaração ou autodeterminação, como um critério de

reivindicação de direitos que dê sentido às demandas particulares vindas de pessoas e grupos específicos. Trata-se do que chamamos no capítulo 3 de “pensar em perspectiva”, a partir da perspectiva do outro. Ou do Walter Dignolo chamou de “pensar ao contrário”.

I will briefly bring to the fore both the double edge of human rights (modernity/coloniality) and current decolonial challenges, mainly through claims of the “right of nature” and “rights of life” that sustain the need to “think otherwise.” What it amounts to is the “appropriation” of human rights by the victims to enact their own struggle for their own rights. When the victim became its own savior, the savior and defender of human rights is placed on the side of the perpetrator. Thus, the urgent need to “think otherwise” (Mignolo 2014: 162).

Esta aposta política coloca em questão as pessoas consideradas juridicamente como vulneráveis, pois “incapazes de fala” e de “tomar decisões”, de representarem a si mesmas: como fetos, crianças, pessoas com deficiências somáticas e cognitivas consideradas graves, ou em estágio avançado de doenças terminais, etc. Ainda assim, *falar por* eles não cabe ao corpo estatal e nem bio-científico, definir sua vulnerabilidade não cabe à academia ou à epistemologia, *falar por outro* é antes uma escolha particular, privada e específica a familiares e/ou determinados grupos.

Nesta politização da vulnerabilidade, ela deixa de ser uma condição humana e passa a ser uma ferramenta política, útil ou não. A pergunta “O que é vulnerabilidade?” torna-se menos interessante do “Quem – ou como se – produz esta vulnerabilidade?”. E “como transformá-la politicamente?”.

Somos vulnerables no solo entre nosotros – un rasgo invariable de las relaciones sociales – sino que esta misma vulnerabilidad indica una condición más amplia de dependencia e interdependencia que cambia la manera dominante de entender ontológicamente al sujeto corporizado (...) el mismo significado de vulnerabilidad cambia cuando llega a entenderse como parte de la propia práctica de la resistencia política. la resistencia política se basa, fundamentalmente, en la movilización de la vulnerabilidad y que las formas plurales o colectivas de resistencia están estructuradas de forma muy distinta a la idea de un sujeto político que establece su agentividad venciendo su vulnerabilidad; entiendo esto último como un ideal masculinista (Butler 2014: 9).

Em contraste com o discurso paternalista, elitista e meritocrática que narra histórias de vidas daqueles que “venceram sua vulnerabilidade, apesar de todas as dificuldades” – mais uma vez colocando a responsabilidade pela vulneração nas

próprias pessoas e grupos – Butler sugere que no ato de articular a vulnerabilidade como uma plataforma política ela transforma-se em resistência à estrutura que vulnera. Nós vamos adiante, e dizemos que não basta resistir (enrijecendo e blindando nossos corpos à violência) mas, ao (in)dignarmo-nos, desafiamos o projeto do capital (com o corpo e a moralidade livres, a cabeça erguida, não mais em posição de defesa pois os lábios sorriem: tornamo-nos a potência do Múltiplo.

4.5 Intervenção Humanitária e Direitos Humanos

Neste tópico, escrevo sobre a colonização da dignidade e da vulnerabilidade Humana, sobre a instrumentalização dos Direitos Humanos como parte da máquina capitalista de guerra. Falo sobre a produção de vítimas e de algozes que permitem – legalmente e moralmente – a “intervenção humanitária” coagir coletivos dissidentes, divergentes e dissociados na normatividade estatal; por meio da defesa da Dignidade Humana e de todos os seus direitos associados.

Falo da diferença sutil linguisticamente e desastrosa politicamente de falar de políticas afirmativas de intervenção em prol do direito de pessoas e grupos periféricos à narrativa dentro da história – contando assim a sua própria história – ou de políticas humanistas de intervenção em prol de interesses particulares a alguns grupos por meio da manipulação de direitos e princípios éticos. As segundas acontecem, em geral, em âmbito transnacional e se justificam internacionalmente devido à discriminação e às certezas de que determinados povos, países e pessoas sofrem do binômio vulnerabilidade-violência.

A criminalização de cotidianos e coletivos Múltiplos em geral acontece por uma dupla inscrição colonial: a discursiva, que abordamos aqui (ou seja, a transformação de existências múltiplas em desordem, insubordinação, barbárie) o que leva à segunda inscrição colonial, a intervenção (a transformação do Outro em algo a ser punido e corrigido). Em defesa da “Dignidade Humana” o Humano universal e sua democracia tem atuado também como panópticos, o olho que tudo vê, a controlar “desumanidades”.

Nesta agenda de “ajuda humanitária” não há espaço para a reflexão e a afirmação de que esse sintoma que precisa ser “corrigido” no outro muitas vezes é reflexo da violência colonial que transformou realidades e produziu indignidades. Ao caminhar por aí, a instrumentalização do discurso dos Direitos Humanos cega um

processo histórico atuando em prol de uma narrativa perversa que transforma as vítimas do colonialismo e da colonialidade em bárbaros/vulneráveis a depender de intervenção.

4.5.1 O “infanticídio indígena” e a produção de vulneração

Desde 2005 instaurou-se um debate legislativo e midiático no Brasil sobre a criminalização do que está sendo chamado de “infanticídio indígena” resultando em 2007 na elaboração do PL 1057/2007 - que dispõe sobre "o combate a práticas tradicionais nocivas" dos povos indígenas incluindo uma lista de atos “degradantes contra as crianças indígenas” que estariam sedimentados nas próprias “práticas culturais indígenas”: negar ou omitir socorro, cuidado e alimentação. Tendo como protagonista destas “práticas nocivas” o “infanticídio indígena”. Sobre o contexto de criação deste projeto, as instituições religiosas e políticas que o promovem e as consequências aos povos indígenas, escrevi minha dissertação de mestrado intitulado “Quem são os Humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena” (2008). Aqui, me interessa observar estritamente a relação de criação desta figura jurídica – estranha aos povos indígenas – e seu uso por parte de políticos e religiosos em prol de interesses notoriamente voltados ao agronegócio, à mineração e à exploração capitalista de terras indígenas.

Para tanto, criaram no imaginário social a ideia de que mães e famílias indígenas “matam crianças”, em geral, por ignorância, egoísmo e banalidades da vida cotidiana. Na medida em que este projeto de lei busca reprimir algo que é tratado como “prática cultural” característica dos povos indígenas, observo que a figura jurídica do “infanticídio” nasceu justamente na Europa pré-moderna, configurando-se como crime devido à quantidade recorrente de neonatos encontrados mortos pelas ruas e becos das cidades pré-industriais. Crianças que explicitavam aos olhos públicos a crescente vulneração de determinados grupos sociais criada pela associação capitalismo, revolução industrial e desterritorialização de famílias rurais que já não tinham mais terras e nem recursos. A vida nas cidades passou também a tornar pública facetas da vida privada e reprodutiva das famílias, na qual o controle de natalidade em tempos pré-revolução farmacêutica era em grande parte realizada por abortos e abortos pós-natais/infanticídio (Holanda 2008).

A narrativa social crítica evocada pelos corpos destas crianças nas ruas e becos das cidades construiu duas reações estatais: a criminalização do infanticídio – recaindo especialmente sobre as mães – e a criação de “casas dos expostos”: abrigos que tornaram juridicamente possível o abandono de crianças. Tornou-se proibido expor estes bebês (ou corpos) nas ruas, mas eles podiam ser levados às casas para “deixarem morrer”. Os índices de letalidade chegavam a 90% (Holanda 2008).

Algo impensável para as moralidades e as *humanidades* indígenas, deve-se dizer. A associação discursiva do PL 1057 é ainda mais perversa: ela transpõe um problema de saúde pública transformado em crime dentro dos contextos quase epidêmicos do capitalismo industrial para povos além-mar, não apenas impondo o ato como “barbárie” mas transformando-o em uma “prática cultural”, pasmem, exclusivamente dos índios.

O PL afirma assim que as próprias comunidades indígenas não são um local seguro para as grávidas e/ou crianças, criando meios jurídicos de autorizar a retirada de crianças indígenas de seu povo, sua terra, sua aldeia, para serem levadas para a adoção. O projeto é tão racista que não apenas transfere um crime ocidental para outros povos como afirma que a adoção destas crianças por não-índios seria o melhor caminho para elas. Vale observar que a retirada de crianças indígenas de suas aldeias fomenta hoje parte do tráfico internacional de crianças – em cujo cenário mundial o Brasil aparece como triste “exportador” – além de dezenas de processos escusos de adoção, muitos deles realizados por casais missionários evangélicos.

Colocar sob vigilância e coação as mulheres indígenas grávidas – que antecipadamente são consideradas como “criminosas potenciais”, fere direitos básicos de qualquer cidadã/o como a presunção da inocência e o direito reprodutivo das mulheres, o direito à autonomia e a dizer “não”. O PL discrimina as mulheres indígenas a tal ponto, que mesmo em caso de estupro/violência sexual (ou principalmente nestes casos) elas devem permanecer sob vigília do Estado e/ou autoridades competentes, o que retira delas o direito que toda mulher brasileira tem de decidir ou não levar adiante uma gravidez fruto de violência.

Comparativamente, em números brutos e proporcionais, as sociedades não-indígenas matam significativamente mais crianças que qualquer povo indígena

(inclusive no pós-parto, mas não somente, infelizmente). E nem por isso “nos” dizemos infanticidas. Foi mais fácil imputar essa ideia à “cultura” dos outros do que refletir sobre esse sintoma.

A propósito, não há qualquer dado levantado pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e pelo Ministério da Saúde (MS) que comprove a afirmação da ocorrência de infanticídios entre os povos indígenas como uma obrigação ou prescrição cultural, muito menos como caso crítico de atentado à Dignidade Humana. A mortalidade infantil indígena no Brasil é atualmente três vezes maior que a média nacional, dado que definitivamente não está relacionado com o infanticídio. As crianças indígenas estão morrendo sobretudo de subnutrição e de doenças infecciosas, as populações indígenas em geral estão morrendo sem terras, sem comida, sem água, sem acesso a direitos mínimos. Nesse sentido, este tipo de narrativa que afirma que faz parte da cultura de qualquer grupo humano matar as suas crianças, criminalizando coletivos específicos é racista. Este caso nos mostra de maneira mais clara como o controle e a proteção da vida pelo Estado é seletivo e discriminatório.

A statement of rights is needed in order to interpret a given act as a “violation.” Violations do not carry a tag saying: “beware, this is a violation of human rights.” The construction of some one as perpetrator or victim depends on the overarching power structure of society and on the control of knowledge that authorizes interpretations (Mignolo 2014: 164).

Os princípios éticos da vida, da dignidade e direitos humanos só podem ser tratados como universais pois criam um contraponto a negativos que devem ser corrigidos. Só podemos afirmar a Dignidade Humana por meio da produção retórica de indignidades. E jogar a indignidade na conduta do Outro sempre foi um mecanismo colonial e permanece nas práticas do racismo institucional. No caso dos povos indígenas brasileiros, sabemos que há inúmeros interesses – de madeireiras, mineradoras e do agronegócio – em limitar e retroceder com seus direitos, sobretudo territoriais. Apontá-los publicamente como “assassinos” de suas próprias crianças tem sido eficaz em conduzir e desinformar a opinião pública e garantiu que o PL 1057/2015 tenha sido aprovado pela Câmara dos deputados em outubro de 2015, depois de oito anos de tramitação e mobilização indígena contrária.

Este PL, somado a outros tantos que estão tramitando e/ou já foram aprovados pelo Congresso brasileiro são o retrato de uma realidade de retrocesso a

conquistas históricas por direitos e estes discursos de ultra-direita têm sido embasados pela retórica da “proteção à vulnerabilidade humana” e da “garantia da dignidade humana e dos valores constitucionais”.

4.5.2 Cooperação internacional e recolonização

O sociólogo haitiano Franck Seguy, em sua tese de doutorado "A catástrofe de janeiro de 2010, a 'Internacional Comunitária' e a recolonização do Haiti" (2014), traz uma crítica contundente ao processo de instrumentalização dos Direitos Humanos e da noção de Dignidade Humana como justificadores para casos de “intervenção humanitária”. Seguy denuncia a indústria do humanismo que invadiu o Haiti pós-terremoto mostrando que há uma exploração de vulnerabilidades locais para a implantação de novas práticas de colonialidade do poder.

Desde o terremoto de janeiro de 2010 – que deixou cerca de 300 mil mortos e 2,3 milhões de desabrigados -- a mídia local e internacional passou a chamar de “ajuda humanitária” a atuação da "Internacional Comunitária" (conjunto de países hegemônicos e organizações a eles vinculadas), processo que Seguy chama de “recolonização”. Ele abre sua tese com as notas do conterrâneo Frantz Duval, parte do *Le Nouvelliste*, o mais antigo diário haitiano ainda em circulação, fundado em 1898:

Os americanos falaram primeiro, logo nas primeiras horas depois do sismo. Os dominicanos, nossos vizinhos que compartilham a ilha com o Haiti, chegaram logo. Sem pompas. Fazem o seu melhor. E colhem pequenos benefícios que terão grandes impactos. A França e o Canadá, Cuba e a Venezuela também se apressaram. Em seguida, o resto do mundo. Cada um com sua pequena ideia para plantar sua bandeira, girar as câmeras e tirar fotos. (...)Na verdade, aqui, os haitianos não se preocupam nem um pouco de toda essa dança pouco diplomática em torno de seus cadáveres. Querem ajuda. Todas as ajudas. Em todas as áreas. (...)Todo o mundo é livre para vir nos ajudar e tentar de passagem tirar seus marrons de nossas ruínas. É uma prática habitual neste país mil vezes conquistado, pilhado, subjugado, contido, sitiado, assistido. Feridos, espancados, moribundos, somos incapazes de realizar qualquer batalha. Isso não quer dizer que não tenhamos visto, ouvido e entendido... (Frantz Duval, *Le Nouvelliste*, 23 fevereiro de 2010 apud Seguy 2014b: 22).

Dias depois do terremoto de 2010, o “governo haitiano” já havia escrito um plano de reconstrução que ele apresentou aos seus “parceiros” da comunidade internacional – “mas não à sociedade civil haitiana”, denuncia Seguy. Um projeto exógeno, com normativas enlatadas a partir de uma realidade que não dialoga com

as necessidades, demandas e (bio)éticas locais. Aqui a colonialidade do poder está se fazendo presente sob o manto de “ajuda humanitária” e “proteção” dos Direitos Humanos. Esta realidade haitiana exemplifica a maneira como a história hegemônica é sempre narrada pelo colonizador, em geral trocando a polissemia e semântica dos fatos, na qual a fala empoderada não discursa sobre sua própria violência, protegendo-se com o arcabouço moderno dos direitos e do humanismo.

Está vigorando no Haiti atualmente uma realidade de tipo colonial, que deixa tudo encaminhado para que apenas as estruturas cujo papel é administrar essa ordem de condenação à precariedade sejam (re)construídas pela ajuda internacional (Seguy 2014a).

A análise de Seguy deixa clara o modo como mecanismos de intervenção estatal e/ou internacional podem atuar não de modo a dificultar e impedir que de fato as pessoas sem situação de vulnerabilidade acessem condições materiais, formais e simbólicas de afirmarem sua dignidade e autonomia políticas, manter um funcionamento a estrutura de vulneração.

By underlining the limits of western framing of “universality”, “humanity,” and “rights” I point out that the defense of human rights engenders and hides its violation by the same actors and institutions that claim themselves as saviors (Mignolo 2014: 162).

Marcar-se na narrativa histórica como “salvadores” e “protetores” tem as suas recompensas.

Assim como o capital internacional se serve das zonas francas, o Brasil se serve do Haiti para ganhar projeção no cenário internacional, tentar comprovar sua capacidade a ocupar uma vaga permanente no Conselho de Segurança da ONU e para treinar suas tropas. O Haiti é um campo de treinamento. Praticamente todos os soldados brasileiros que já foram para o Haiti estão, agora, sendo utilizados para controlar o Rio de Janeiro, porque a situação é muito parecida (Seguy 2014a).

Concomitantemente às imagens de agonias que ocuparam as manchetes das grandes redes mundiais de notícias, e tocaram nas emoções e sensibilidades das pessoas, choveram as promessas de ajuda à reconstrução do Haiti. Os arautos da Internacional Comunitária, prevalecendo-se dos meios de propaganda mais poderosos, proclama ao mundo inteiro que vai reerguer o Haiti. (...) Revela o que é apontado pelo brasileiro Ricardo Seitenfus, Representante Especial do Secretário Geral da OEA e Chefe do Escritório da mesma instituição no Haiti, no mesmo ano 2010:

O país oferece um campo livre para todas as experiências humanitárias. É inaceitável do ponto de vista moral considerar o Haiti como um laboratório. A reconstrução do Haiti e a promessa de 11 bilhões de dólares que fazemos brilhar inflamam muitos interesses.

Parece que um monte de gente veio ao Haiti, não para o Haiti, mas para fazer negócios (Seguy 2014b: 23-24).

Podemos observar nesta denúncia a maneira como o Brasil, que em contextos hegemônicos globais é um país explorado por diversos ciclos econômicos – torna-se, em contextos mais horizontais (de relação Sul – Sul), uma nação que atua como país colonizador, reproduzindo políticas que perpetuam a colonialidade do poder e dificultam o acesso a direitos políticos, econômicos e sociais das populações consideradas “vulneráveis”. Seria esta a linguagem encarcerada de todo poder? O teólogo da libertação, Franz Hinkelammert, escreveu o seguinte sobre a intervenção humanitária em Kosovo:

The war in Kosovo made us aware of the ambivalence of human rights. An entire country was destroyed in the name of assuring the force of these rights. The war destroyed not only Kosovo, but also all of Serbia. It was a war without combatants of any kind; yet, it annihilated Kosovo and Serbia (Hinkelammert apud Mignolo 2014: 171).

Naquela ocasião, a Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) colocou em votação uma “máquina de morte” que autorizou o aniquilamento de milhares de pessoas.

There were no possible defenses and NATO suffered no deaths; all of the casualties were Kosovars and Serbs, and the majority of them were civilians. The pilots acted as executioners that killed the guilty, who had no defenses. When they flew they said they had done a “good job”. It was the good job of the executioner. NATO boasted of having minimal deaths. What was destroyed was the real base of life of the population. The economic infrastructure was destroyed, with all of its important factories, significant telecommunications, potable water and electricity infrastructure, schools and hospitals, and many houses. (...) The attack was not directed so much against human lives as against the means of living of the entire country (Hinkelammert apud Mignolo 2014: 172).

Em nome da democracia e dos direitos humanos Estados-nacionais permanecem legitimados a matar. Esta história se reproduz, às nossas vistas, todos os dias. Seguy denunciou ainda o papel do Brasil como repressor de movimentos sociais de contestação às políticas nacionais e internacionais que vem sendo conduzidas no Haiti, por meio de seu arsenal militar.

Em 2008 houve movimentos contra o encarecimento da cesta básica e, em 2009, muitos movimentos operários pelo reajuste do salário mínimo. Qual o papel do Exército brasileiro em tais ocasiões? Repressão. O papel do Brasil é o papel policial, de reprimir qualquer movimento contra esta ordem que se está [des]caracterizando o Haiti

(Seguy 2014a).

A estrutura discursiva que promoveu a criação dos direitos humanos prescinde de “vítimas”, de “algozes” e também de “salvadores”.

The pragmatic model of “human rights” has three types of agency: a perpetrator, a victim, and a savior. In this model, “human rights” are not just a set of principles established in the Universal Declaration. They materialize when a violation occurs so that a violation has already been inscribed in the Declaration Mignolo 2014: 162).

No caso do infanticídio indígena as vítimas são as crianças e os algozes suas próprias mães, pais e famílias; os salvadores são os agentes missionários e os próprios parlamentares do congresso nacional. No caso do Haiti, as vítimas são o povo haitiano, o algoz o terremoto e os salvadores a Internacional Comunitária. Contudo, a etnografia de Frank Seguy mostra que é possível outras leituras destes papéis e, nestes casos, uma análise mais aprofundada permite ver que são justamente os “protetores” dos direitos humanos que se prestam ao papel de discriminação. Estamos denunciando aqui que há um *duplo standard* no discurso dos Direitos Humanos e da democracia que permitem que Estados-nacionais declarem “guerras justas” se elas forem em nome da “paz”.

4.5.3 Direitos Humanos: “Esta não é nossa prioridade”

Estes relatos me remetem ainda a um artigo de Dorothy Hodgson (2011) sobre a atuação de ONGs internacionais junto às mulheres Maasai, povo autóctone do nordeste da Tanzânia. Desde que a “modificação genital feminina” (MGF) – ou “incisão clitoriana”, ou “mutilação genital feminina”, todos estes termos exógenos, assim como “infanticídio indígena” – foi proibida pelo governo, em 1998, tornou-se constante a presença de reportagens jornalísticas – tanto em inglês quanto na língua swahili (língua da sociedade dominante tanzaniana) – denunciando os riscos desta “prática tradicional” e fazendo vasta campanha para a sua erradicação. Não apenas uma prática cultural, mas uma “tradicional oppressive practice” e uma “harmful cultural practice”. As semelhanças não são coincidências.

Duas ONGs em particular, que trabalhavam junto às mulheres maasai, passaram a interpelá-las sobre a prática e a pressionar a Maasai Women’s Development Organization (MWEDO) a se engajar nesta pauta “tão urgente e importante para os direitos humanos” e para a “emancipação feminina”. A grande surpresa, descreve Hodgson, foi o desinteresse e a escusa da MWEDO em abordar

esta agenda. Entraram em cena a atuação de proeminentes organizações internacionais de mulheres e as diferenças entre as agendas relevantes para a MWEDO e para a elite tanzaniana + a sociedade internacional criaram diversas tensões.

Most maasai women leaders, including the leaders of MWEDO, (...) insists instead on the need to address a different set of priorities and human rights – namely, economic and political empowerment (Hodgson 2011: 138).

As campanhas do governo e midiáticas já haviam tomado dimensões internacionais e passaram a tratar a modificação genital como “questão de saúde” e as ONGs locais passaram a tratar a questão como um dilema entre as lutas “pelos direitos das mulheres” e “pelos direitos indígenas”. Contudo, as mulheres maasai e a MWEDO...

(...) They assume, invoke, deploy and advocate very different ideas of culture, gender, power, identity, social change and citizenship. These tensions become starkly apparent in debates over FGM and development priorities, where ideas of “culture” and the proper roles, responsibilities, and rights of men and women often contrast sharply (Hodgson 2011: 139).

A etnografia de Hodgson a permitiu refletir, junto com as mulheres maasai, sobre as consequências, perigos e equívocos da campanha internacional anti-MGF e do entendimento disseminado de se tratava de um “problema cultural”, apontando também a necessidade de reflexão dentro do movimento feminista – sobretudo do feminismo branco e branco-europeu – de que a justiça de gênero requer novas fronteiras e novos entendimentos pautados pela diversidade humana e não humana no planeta.

Mas a principal ideia trazida no artigo de Hodgson foi uma frase dita por uma mulher maasai, ao final de uma oficina do Gender Festival organizado pelo Tanzanian Gender Networking Programme (TGNP) e pelo Feminist Activist Coalition (FemAct) – duas proeminentes organizações feministas da Tanzânia. Na palestra de abertura do evento foi afirmado pelas organizadoras:

A Tanzanian woman reminded everyone to remember “the problem of culture”. For example, among Maasai, where I have done research, women have no rights, they are forced to marry, instead of go to school, and forced to undergo female genital mutilation, men can sleep around while women can't. (Hodgson 2011: 153).

Hodgson descreve que nesta hora, duas lideranças Maasai se entreolharam,

com visível incômodo e reprovação à fala proferida. Mas não se manifestaram publicamente. Mais tarde, após uma oficina, Hodgson as interpelou sobre o ocorrido:

I asked then if they agree with the woman. “No”, Nanyore replied, “it is not that simple, and the problem is that it is always Maasai who are given as the example of cultural oppression, but they never think about their own cultural oppression”. Perhaps more importante: “Challenging polygyny and female cutting *are not our priorities*”. Instead, she listed land rights, livestock, hunger, poverty and education as the more importante issue to be addressed (Hodgson 2011: 153).

Quando a mulher maasai, Nanyore, diz que “estas não são suas prioridades” ela denuncia que direitos – inclusive os Direitos Humanos – que não falam sobre a humanidade maasai não podem ter prioridade sobre as suas relações e demandas internas, sobre o seu modo de ética, de vida e bem viver, sobre o que é *realmente importante para as mulheres e para o povo Maasai*. A intitulada “modificação genital feminina” envolve também uma questão de direito individual, no qual mulheres – em diferentes contextos e condições – podem, em alguma medida, *escolher* entre manter-se na tradição ou enfrentá-la, com uma carga de autonomia não necessariamente maior e nem menor do que a de uma mulher ocidental frente a dilemas como: casar-se ou não, ser mãe ou não, ser magra ou não, sair sozinha à noite de casa, ou não. Talvez com a diferença de que no ocidente, em geral esta opressão às liberdades cotidianas das mulheres é totalmente invisibilizada por uma fala patriarcal de que já conquistamos igualdade de direitos em relação aos homens.

Para tentar compreender os incômodos e desconfortos que as violências de outros povos nos trazem é preciso contextualizar e aprender a ouvir. Agendas de “intervenção” devem, sobretudo, ser uma solicitação daquelas/es a quem pretende-se ajudar.

Estou convencida de que essa forma de renegociar a unidade do grupo, a partir da articulação entre o discurso dos direitos humanos e os interesses e aspirações dissidentes de alguns de seus membros, está por trás da idéia do teórico dos direitos humanos no mundo islâmico, Abdullahi An-Na’im, quando afirma que o correto será, neste novo mundo, deixar de falar de “resolução de conflitos” para passar a falar em “transformação dos conflitos” (Segato 2003: 24).

Transformar os conflitos, mudar a perspectiva, mudar a narrativa da história – sobretudo a narrativa dos direitos. Mais importante ainda foi quando Nanyore listou quais seriam as prioridades e os principais direitos e reivindicações do povo Maasai: direitos territoriais aparecem em primeiro, seguidos de pautas de segurança

alimentar, saúde e educação. Terra, mais uma vez, a evocar o que muitos povos estão chamando de *humano*, de *direitos humanos*.

4.6 Bioética e Direitos Humanos, para quem e por quem?

Vimos ao longo do texto reivindicando a ampliação dos sentidos e significados de princípios éticos justamente por sua importância simbólica e política nas lutas por novos direitos – afirmando que esta polissemia pode estar apontando a diferenças tão significativas que continuar partindo de “conceitos” e “princípios” pode deixar ser ético. Lembremos que a origem dos direitos e dos princípios é aristocrática, por etimologia e definição eles surgiram para distinguir classes, raças, pessoas. O movimento de expansão dos direitos permitiu ampliar seu alcance para outros grupos e povos, contudo, elites sempre os utilizaram a seu favor.

Se o movimento da história por um lado se repete, ela continuamente se renova pois há diferenças que não são categorizáveis – ao menos não na linguagem hegemônica. E a partir desta afirmação enfatizamos que nada justifica a luta por limitar a definição de princípios éticos a não ser a manutenção do próprio privilégio de exclusividade no uso e instrumentalização destes princípios para pautar agendas e reivindicações. Quando tecemos críticas sobre o paternalismo, o protecionismo e a colonialidade do poder que persistem em Uma narrativa histórica, as práticas estatais (de legislatura e de produção de justiça) e as relações internacionais é no objetivo de marcar e nominar estas violências estruturais.

Ampliar as fronteiras de significação das palavras é um ganho incontestável, mostrando que a luta por Justiça *Social* e por Direitos *Humanos* – mas para dialogar com diversas perspectivas que falam do cosmos e *com* tudo o que chamamos de “meio ambiente” e com a luta pelos “diretos da Vida” (Mignolo 2014) – a polissemia dos princípios éticos pode não ser suficiente para o combate às receitas éticas prontas e à intervenção humanitária.

Falo sobre a diferença do que afirmarmos discursivamente, nossas plataformas políticas de reivindicação de novos direitos e as práticas de *duplo standard* na narrativa dos direitos. Como sabemos, o 11 de setembro estadunidense, marcado na narrativa histórica como um atentado terrorista à democracia e ao livre capital, justificou uma reação bélica dos EUA que resultou na invasão e bombardeio do Iraque – país cuja localização geopolítica e de disponibilidade de recursos caros

ao movimento do mercado é de se notar – e na morte de milhares de pessoas. Este movimento foi seguido da visibilidade midiática e do fortalecimento das agendas neoliberais, que justificavam, inclusive, o retrocesso de direitos conquistados, sobretudo os de segunda e terceira geração. Nada diferente de Kosovo, da Palestina e do recente “ataque terrorista” à Paris – que já resultou em ofensiva, bombardeio e invasão à Síria, que não por acaso, também é geopoliticamente estratégica.

Foi neste contexto pós-11 de setembro que foi cunhada e proposta por Volnei Garrafa e Dora Porto a Bioética de Intervenção (BI) com o intuito de fortalecer o papel do Estado, sobretudo por seu papel restaurador de violências históricas – apoiando políticas afirmativas – e apostando em sua força de “equalizar” desigualdades sociais. A BI nasce pautada nos princípios universais dos direitos humanos e com o objetivo central de tornar-se uma ferramenta de ética aplicada; “um projeto ético alternativo para uma organização social capaz de indicar potencialidades realizáveis e concretas em uma determinada ordem política constituída, contribuindo, assim, para sua transformação” (Garrafa e Porto 2002).

Ao falarem de intervenção estavam propondo “ética aplicada”, da criação e implementação de plataformas através das quais fosse possível cobrar por políticas públicas. Equivocadamente interpretada como “interferência, ingerência, intromissão” (Porto 2012) – realmente o termo “intervenção” e sua herança militar deixam muito a desejar – a BI tem em sua pauta focal a vida política; o acesso, a expansão e a transformação da política. Uma Bioética pensada desde o Sul, que dialoga com o mundo questionando o “imperialismo moral”, a política e o poder.

Uma Bioética que deixe de ser meramente descritiva ou simplesmente analítica de situações conflituosas, para (...) tornar-se instrumento concreto para a construção de uma sociedade mais democrática, equânime, solidária e comprometida com transformações sociais verdadeiramente inclusivas (Garrafa e Pessini 2002).

Quando a BI afirma que seu foco é promover acessos à vida política, promovendo assim a transformação dos mecanismos de exclusão...

Para que a Bioética seja uma ferramenta a mais de transformação das desigualdades e da colonialidade ela “terá que transformar seus rumos, mudar alguns de seus paradigmas. (...) Da “bioética de princípios” (neutral) a uma “bioética crítica” (socialmente comprometida) (...) a bioética requer abordagens pluralistas baseadas na complexidade dos fatos (Garrafa 2005c: 3).

... Ela também está atenta à complexidade – ou seja, ao Múltiplo e todas as suas dissonâncias – da vida social. De modo que possamos pensar que há mais mundos e sociais do que a narrativa do Um gostaria de reconhecer.

Uma distinção que se relaciona ao que José Roque Junges (2005) chamou de “bioética hermenêutica” e “bioética casuística” – que corresponderia à diferença entre direito positivo e jurisprudência, entre o principialismo e a análise de casos concretos/específicos.

Entre “um discurso ético orientado por princípios que pretendem oferecer um esquema teórico de moral para a identificação, análise e solução dos problemas morais” (um discurso ético baseado na linguagem de obrigações e deveres aos quais correspondem direitos) e a “análise das circunstâncias concretas para entender os novos dilemas éticos e buscar a solução por comparação analógica com outros casos já conhecidos” (Junges 2005: 31).

Ampliar polissemias e reconhecer novos direitos atua aqui como “jurisprudências”, a afirmação na vida política e jurídica de que há outros caminhos possíveis. Junges (2005) argumenta a partir de uma oposição metodológica que existiria entre a “ética aplicada” e seu método dedutivista (no qual os princípios são o ponto de partida, antecedem a prática e a teoria, além de terem prioridade sobre as práticas, “no sentido de justificar ou criticar as práticas”) e a “nova casuística” (na qual os princípios não são resumos de significados derivados das práticas; práticas e casos paradigmáticos servem de ponto de partida e têm prioridade sobre os princípios).

Esta perspectiva que prioriza a vida cotidiana, os conflitos morais e políticos diários, afirma que “os princípios estão sujeitos à revisão e articulação à luz dos novos casos” (Junges 2005: 35). É um bom ponto de partida, pois chama para as particularidades e diversidades – que princípios éticos, leis e linguagem burocrática não alcançam – para o papel político (e neste sentido, *interventor*), de fornecer novas perspectivas éticas para o conjunto das humanidades, de modo que criem não apenas jurisprudências mas sobretudo o reconhecimento de outras narrativas históricas. Novas (ainda que ancestrais) narrativas, novas pedagogias para aprender, atuar e ensinar Bioética.

Somente neste sentido podemos aceitar a palavra “intervenção”, quando ela parte das pessoas e grupos historicamente vulneráveis, quando aquele que é interpelado e interferido é a estrutura hegemônica, *inclusive* o Estado. Esta é uma

renovação necessária na epistemologia da Bioética de Intervenção, fazer também a crítica aos limites e às coações do Estado-nacional sobre as territorialidades do Múltiplo, as humanidades diversas, sobre os limites, portanto de seu potencial transformador. O Estado é historicamente hegemônico, seu funcionamento, suas burocracias, sua tutela *ordenam-se* por uma linguagem aristocrática, higienista e punitivista. Todas/os estamos sob regime de imputabilidade e vigília, ainda que nossa diversidade nunca esteja totalmente incluída – este é o limite estatal, o limite de linguagem e de estrutura.

Vemos afirmando aqui, que o binômio “inclusão – exclusão” alcança apenas parte da demanda política do Múltiplo. Quando trazemos o caso concreto dos direitos coletivos, não apenas de povos autóctones, mas de grupos, movimentos sociais, etc., fica ainda mais delicado e evidente esta fronteira.

Neste início de século XXI, portanto, a questão ética adquire identidade pública. (...) enfim a responsabilidade do Estado frente aos cidadãos, sobretudo daqueles mais necessitados (Garrafa 2005c: 9).

Ao falar de “identidade pública”, Garrafa menciona a dimensão do coletivo e da diferença, chamando o Estado para fazer o que Rita Segato (2010) chamou de “papel restituidor” do Estado quando analisa a sua relação colonial junto a povos autóctones:

¿Cuál sería, en casos como éste, el mejor papel que el Estado podría desempeñar? Ciertamente, a pesar del carácter permanentemente colonial de sus relaciones con el territorio que administra, un buen estado, lejos de ser un estado que impone su propia ley, será un estado restituidor de la jurisdicción propia y del fuero comunitario, garante de la deliberación interna, coartada por razones que se vinculan a la propia intervención y administración estatal (...). La brecha descolonial que es posible pleitear dentro de la matriz estatal será abierta, precisamente, por la devolución de la jurisdicción y la garantía para deliberar, lo que no es otra cosa que la devolución de la historia, de la capacidad de cada pueblo de desplegar su propio proyecto histórico (Segato 2010: 3).

Trata-se de reconhecer que o Estado cria leis para proteger “pessoas e grupos vulneráveis” porque em momento anterior criou leis, sanções e atos que expuseram estas pessoas e grupos. Trata de nominar cotidianamente que a máquina de funcionamento estatal é patriarcal, capitalista e atende estruturalmente a interesses elitistas, ela é corresponsável pelas abissais desigualdades de acesso, recursos e oportunidades (principalmente a de fazer a própria história) ao redor do

planeta. Intervir no Estado, por meio das lutas por novos direitos, se trata de uma luta simbólica de dar status de legitimidade à diferença.

Estas nociones implican una apertura, una exposición voluntaria al desafío y a la perplejidad que el mundo de los *otros* le impone a nuestras certezas: es el límite impuesto por los otros, por lo ajeno a nuestros valores y a las categorías que organizan nuestra realidad, causándonos perplejidad y mostrando su falibilidad, su carácter contingente y, por lo tanto, arbitrario. Lo importante aquí es el papel de la alteridad con su resistencia a confirmar nuestro mundo, las bases de nuestra comunidad moral (Segato 2014: 5).

Fulgêncio e Flor do Nascimento (2013) caracterizam esta dimensão coletiva da “justiça social” no artigo “Bioética de Intervenção e Justiça: olhares desde o Sul”; para a/os autores só podemos considerar que algo é justo se esse julgamento emergir de dimensões coletivas de diálogo e interação. Nesse sentido, *só haveria justiça se ela for social*: se significar algo justo para todos os envolvidos (Fulgêncio e Flor do Nascimento 2013: 5). Neste sentido, Wanderson Flor do Nascimento adverte para o fato de que o uso cada vez mais comum da expressão “fazer a diferença” – desde as “perspectivas mais conservadoras até as mais revolucionárias” – não significa que ocorreu dentro da política e, sobretudo dentro dos direitos, “uma prática de reconhecimento, respeito e proteção à diferença” (Flor do Nascimento 2012: 153).

A “diferença” enaltecida na maior parte dos discursos é ainda a diferença produzida em função do *mesmo*, de uma referência, de uma *identidade* [do Um]. É uma diferença dependente, que precisa de um padrão para a sua existência. É uma *diferença mesmificada*. (...) Seria possível ainda pensar em uma *outra diferença*, que fosse singular, única, sem parâmetros, que mesmo que causasse incômodos à ordem estabelecida não o faria em razão de confrontação com *um mesmo identitário* (Flor do Nascimento 2012: 153).

Flor do Nascimento fala sobre a busca da “descolonização da diferença”, uma ideia importante que nos permite retirá-la, por exemplo, do multiculturalismo, das propagandas inclusivas, do marketing político, para alcançar outras esferas de “(des)colonialidade da vida”; “os direitos da Vida” propostos por Mignolo (2014) devem caminhar, necessariamente, pelo pluralismo jurídico e bioético. Descolonizar a diferença, descolonizar a vida, equalizar o valor das vidas humanas, outras humanas, e não humanas de modo que o racismo institucional, a disparidade de renda entre mulheres e homens, a reintegração de posse de uma terra indígena a favor de fazendeiros, o rompimento de uma barragem matando um rio, um

ecossistema, uma territorialidade e tantas *humanidades*, tudo isso seja pautado como crime de genocídio, tal qual o nazismo.

Este conjunto de reflexões nos permite afirmar um movimento teórico comum que parte da (bio)ética pensada a partir da América Latina: somente tomando a dimensão coletiva dos princípios que orientam as condutas da ética aplicada, afirmando a dimensão de reciprocidade que abarca todo o contexto de relações entre humanos e não humanos, podemos *nos* apropriar, estender, subverter e transformar os princípios hegemônicos e individualistas de dignidade, ética e justiça, de modo a respeitar alteridades históricas e suas escolhas políticas.

Podemos considerar que a maior potencial da DUBDH foi justamente a ampliação da semântica e do universo de atuação da DUDH proporcionada pela *inclusão* da dimensão coletiva da ética – o que deixa em entrelinhas a potencialidade de transformarmos o debate sobre a ética aplicada em um campo cada vez mais pautado pela diferença. Gosto da interpretação histórica que Dora Porto dá aos direitos humanos quando ela observa:

É fato historicamente comprovado, que as desigualdades só passam a ser problematizadas a partir dos direitos humanos porque estes trouxeram uma nova e inédita sensibilidade moral ao conjunto da humanidade: *todos os seres humanos são sujeitos de direitos* (Porto 2012: 121).

Importante de se dizer, sem deixar de afirmar que este reconhecimento universal de direitos veio acompanhado de sua carga estatal: *todas/os somos imputados pelos direitos*. Mas a escolha de narrar a DUDH como uma perda de privilégios hegemônicos permite marcar uma escolha política de defesa dos direitos humanos como uma conquista – de parte da humanidade – sem deixar de tecer uma crítica sobre o seu uso nefasto – sobre a maior parte das *outras humanidades*. Daí a importância de capturar e transformar os princípios éticos universais, criando muitos outros.

Teçamos críticas, nominemos as violências, marquemos posições de luta – a nossa, tem sido pela polissemia dos princípios e pelo reconhecimento das diferenças (bio)éticas –, mas afirmando sempre: “*nem um direito a menos, nenhum passo atrás!*”, a pauta de diversos movimentos sociais. Inclusive os humanos e universais. Parafraseando a frase da senhora da Marcha das Margaridas, “sem os direitos às múltiplas histórias, os direitos não serão humanos”, “sem o reconhecimento de autonomias jurídicas e bioéticas do múltiplo, os direitos não

serão humanos”, “sem o cosmos e a vida, os direitos não serão humanos”: serão o fim da história.

Passei muito tempo gastando esforços para lutar contra o universal dos direitos devido ao seu imperialismo moral. Mas a ideia de “universal” também pode ser extrapolada e pode ser pensada desde outras perspectivas. Não apenas porque “vivemos em um mundo globalizado” no qual os ricos permanecem acumulando os benefícios e os pobres permanecem compartilhando os danos – embora, na maioria das vezes, não sejam responsáveis por produzi-los. Mas porque podemos pensar o universal a partir da rede de relações, reciprocidades e causalidades que nos ligam a todos, o que nos faz corresponsáveis pelas decisões éticas e políticas que tomamos todos os dias, por nós e pelos outros.

Ao reconhecer (enquanto ocidente) que não estamos simbolicamente e discursivamente mais sozinhos (há vozes desde o Sul), podemos caminhar para uma coexistência – não apenas normativa – de diversos projetos ético-políticos lançando espaço para lutas e alternativas “muy otras” (Baronnet et ali 2011), tão outras e tão diversas que cada povo seja reconhecido também pela sua teorização, filosofias e narrativas históricas próprias. “Cambiar conocimientos” e “combinar saberes” podem ser um caminho possível, para além do caminho próprio propondo uma nova abordagem para o que o ocidente moderno cunhou como “universal”:

No enfrentar conocimientos y saberes como categorías maniqueas y metafísicas. Descubrir con los pueblos lo nuevo de la historia universal (Baronnet et ali 2011: 15).

Universal, pois cabem muitos cosmos. Universal, pois ao nos tocarmos uns aos outros em nossos multi-versos construímos algo “comum” – definitivamente não igual, mas sobretudo, comunicável. Um primeiro caminho para esta tentativa de “comunicação universal” é definitivamente a ampliação significativa de princípios éticos, a abertura para outros princípios e respeito para com aqueles que não *querem* ou não consideram justo falar *nestes termos* – como os povos indígenas isolados, por exemplo. Sua esquiva e seu silêncio podem nos ensinar muito sobre direitos e sobre (não) humanos.

4.7 Dignidade Rebelde e (In)Dignação

Los poderosos siempre muestran menos curiosidad que los que no tienen poder porque piensan que poseen todas las

respuestas. (...) Pero no poseen las respuestas a las preguntas que se plantean los que no tienen poder (Corinne Kumar).

Sobre estes outros elementos – nada novos, mas pouco ouvidos – para a “história universal”, tão repleta de lutas e revoluções não reconhecidas e transformações interrompidas, gostaria de trazer à tona a noção zapatista de “Dignidad Rebelde” para com ela trilhar pela “ética da insatisfação” (Segato 2006) – ambas me permitem falar do princípio ético de (In)Dignação: o ato de tornar-se digno ao resistir, se impondo aos mecanismos de exclusão, forclusão e opressão. Não nos interessa falar de “resiliência”: esta ideia de que há relações de poder e negociações nos atos de resilir, esta crítica de que resistir seria enrijecer-se ou paralisar-se. O “não!” que a resistência grita afasta qualquer possibilidade negociação diante da opressão. E este grito que desafia a violência liberta os corpos para além do que é permitido, enquadrado, enjaulado.

Nossa narrativa conta que *Abya Yala* (América Latina) carrega cicatrizes de uma história comum de genocídio, escravidão, colonialismo, ditaduras militares e colonialidades do poder, uma *história comum* que ecoou em diversas lutas contra-hegemônicas – da Revolução Haitiana aos movimentos nacionalistas e anti-imperialistas do México, Guatemala, Bolívia e Cuba. No Brasil (do Império à República), insurreições populares vieram de várias territorialidades: Confederação dos Tamoios, Levante dos Tupinambás, Guerrilha dos Muras, Guerra dos Palmares, Conjuração Baiana, Resistência Guaicuru, Revolta das Carrancas, Cabanagem, Revolta do Vintém, Guerra dos Canudos, Greves Gerais operárias, Passeata dos 100 mil, Diretas Já, Movimento Constituinte, Movimento Passe Livre, “Não era pelos 20 centavos”... Se a narrativa hegemônica escreve seus capítulos a partir dos “consensos” e das “punições exemplares”, nas margens e sul-boslos nunca houve passividade.

Nem a insatisfação, nem a dissidência ética são patrimônio de nenhum povo em particular, mas antes, atitudes minoritárias na maioria das sociedades. São elas os vetores que assinalam o que está faltando, o que não pode continuar sendo como é (Segato 2006: 225).

Resiliência é apenas parte do processo de sobreviver no mundo que oprime, é parte do discurso opressor. Resiliência tem a ver com “inclusão”. Estamos narrando aqui o que (ainda?) não está dito pelas leis e nem pelos direitos – talvez porque não pretendam que assim o seja. Resistência, porque com dignidade não há

negociação! E porque após resistir, desafiamos o sistema não mais como indivíduos, mas como corpo coletivo que transborda potência. Nossa narrativa conta que em 1º de janeiro de 1994, desde “las montañas de la selva Lacandona”, irrompeu na vida pública um movimento social indígena e campesino autônomo buscando “un cambio social radical” e rechaçando “las restricciones de las instituciones y formas convencionales de ‘hacer política’” (Baronnet *et ali* 2011). O Movimento Zapatista tem produzido uma reflexão profunda e um diálogo crítico intenso sobre o papel tutelar do Estado-nacional, do capitalismo e das estruturas de poder que lhe são inerentes. Dos povos indígenas com quem trabalhei no Brasil e com quem aprendi outros mundos e muitas palavras, os zapatistas trazem uma idiosincrasia, “um atalho político” que interessa ao projeto desta tese: eles não estão apenas falando sobre seu mundo e sobre as violências do *nosso* mundo, os zapatistas estão capturando os discursos dos direitos – sobretudo dos Direitos Humanos – para os apresentarem aos governos e aos Estados do mundo, invertendo *nossa* perspectiva.

Busco dialogar com o “contra-discurso” e a “contra-história” que eles elaboram afirmando “Dignidad Rebelde” e “Autonomía” – ciente de meu lugar exógeno a seus mundos e assumindo responsabilidade pelo uso porventura equivocado de qualquer conceito – uma escolha política, por acreditar que temos muito a aprender com o que estão produzindo.

Os zapatistas construíram comunidades auto-governadas, independentes do Estado-nacional, nas quais são auto-suficientes em alimentos, escolas, postos de saúde, água, luz. São formadas por indígenas das etnias Tzeltales, Tzotziles, Choles, Zoques, Tojolabales e Mames além de campesinos que co-habitam e coproduzem. Tornaram-se auto-suficientes por meio de uma *pedagogia rebelde* de formação comunitária; não negociam com “maus governos”, fazem o seu. Contam com apoio financeiro de uma “rede de solidariedade transnacional” justamente porque promovem uma autonomia que não significa independência. Produziram uma democracia sem sistema de representação, na qual as decisões e deliberações são tomadas de forma coletiva e buscando respeitar as diferenças entre cada comunidade, por meio de assembleias comunitárias e das “Juntas del Buen Gobierno”. É um movimento social cotidiano e vivo, que se constrói nas negações, relações e deliberações através das quais se decide também de quais leis e princípios precisam se libertar.

En realidad, lo único que nos hemos propuesto es cambiar el mundo, lo demás lo hemos ido improvisando. Nuestra cuadrada concepción del mundo y de la revolución quedo bastante abollada en la confrontación con la realidad indígena chiapaneca. De los golpes salió algo nuevo (que no quiere decir 'bueno'), lo que hoy se conoce como 'el neozapatismo'. (Sub-comandante Marcos apud Holloway 2004:3).

Criticam as fórmulas obsoletas de se fazer revolução, porque não respondem à sua própria realidade. Ao mesmo tempo, afirmam que o neozapatismo não é necessariamente “bom” é ele não é um modelo a ser repetido: “não queremos que todos se tornem zapatistas, queremos que lutem a partir de suas territorialidades e suas possibilidades” – ainda que os problemas muitas vezes sejam os mesmos. É por isso que os zapatistas dizem “Estamos juntos, desde abajo”. Semelhante ao movimento feminista que diz “Seguiremos juntas, até que todas seamos livres!”. Resistir torna-se um elo, uma linguagem comum que dá corpo às lutas por justiça social.

Na contracapa desta tese citei o Manifiesto zapatista en Náhuatl, proferido pelo Sub-comandante Marcos – uma das tantas vozes zapatistas que se articulam com os discursos “do mundo” – em 1º de janeiro de 1996:

Al pueblo de México:

A los pueblos y gobiernos del mundo:

Hermanos:

No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder.

Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos (...) para quienes está prohibida la vida.

Para todos la luz.

Para todos todo.

Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta.

Para nosotros nada.

(...) Techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz. Estas fueron nuestras banderas en la madrugada de 1994. Estas fueron nuestras demandas en la larga noche de los 500 años. Estas son, hoy, nuestras exigencias.

Hermanos y hermanas de otras razas y otras lenguas, de otro color y mismo corazón, protegieron nuestra luz y en ella bebieron sus respectivos fuegos.

Vino el poderoso a apagarnos con su fuerte soplido, pero nuestra luz se creció en otras luces. Sueña el rico con apagar la luz primera. Es inútil, hay ya muchas luces y todas son primeras.

Quiere el soberbio apagar una rebeldía que su ignorancia ubica en el amanecer de 1994. Pero la rebeldía que hoy tiene rostro moreno y lengua verdadera, no se nació ahora. Antes habló con otras lenguas y en otras tierras. Muchas montañas y muchas historias ha caminado la rebeldía contra la injusticia.

(...) La rebeldía no es cosa de lengua, es cosa de dignidad y de ser humanos.

Por trabajar nos matan, por vivir nos matan. No hay lugar para nosotros en el mundo del poder. Por luchar nos matarán, pero así nos haremos un mundo donde nos quepamos todos y todos nos vivamos sin muerte en la palabra.

Hablando en su corazón indio, la Patria sigue digna y con memoria.

(Subcomandante Insurgente Marcos – EZLN).

(...)

(...) silêncio (...)

Uma língua verdadeira, desabrochada em flores, luzes e insurgência negando qualquer possibilidade de dignidade dentro da língua morta do Um. O *novo* da história universal é o que chamam de “outras línguas” mas o “mesmo coração”. Uma mudança significativa de narrativa pois não apenas reconhece a multiplicidade de vozes – que podem, inclusive, falar, viver e propor coisas diferentes – mas que afirmam que há um reconhecimento possível quando o assunto é (in)dignidade humana; “hay ya muchas luces y todas son primeras”. Humanos não porque se afirma uma dignidade abstrata que todos possuem e que nos iguala (ética da conformação), mas porque denunciam que diante da usurpação de todos os direitos, das violências que negam as humanidades múltiplas, há o grito inesperado de resistência, a aparição da dignidade *porque* rebelde (ética da insatisfação). Observo, portanto, que a “Dignidade Rebelde” não é necessariamente Humana.

Rita Segato em seu artigo “Antropologia e Direitos Humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais” (2006) mostra como não apenas no mundo, mas em uma mesma sociedade, há mais de uma “sensibilidade com referência à ética”: aqueles que possuem uma “ética da conformidade”, apresentam uma satisfação com o *status quo*, e aqueles que emanam uma “ética da desconformidade”, dos insatisfeitos, uma *ética da insatisfação*.

En cuanto actitud, por lo tanto, el anhelo ético es universal, en el sentido de que puede ser encontrado en algunos miembros de

cualquier grupo humano, pero los objetos de ese anhelo son variables. Por lo tanto, la ética no tiene contenidos que puedan ser listados (Segato 2006: 225).

Nesta perspectiva, pensar e pautar políticas (públicas ou não) a partir de “princípios” éticos pode incorrer em um fim. Desde a perspectiva zapatista, pode incorrer no próprio fim do mundo hegemônico enquanto uma realidade pertinente. Seu projeto político e histórico implica em “mandar, obedecendo” – de modo que não permita alguém se *empoderar para falar por* outro – e “preguntando caminamos” – de modo que não exista teoria, sem prática. Ética não são princípios, ética é uma atitude, um modo de reagir ao mundo.

Por eso mismo, no me parece ser una esencia o metafísica humana lo que detona ese estado de búsqueda en aquéllos que son, en mi definición, *éticos*. (...) Es una facultad de este tipo lo que localizo en constante agitación como el motor expansivo de los derechos, más que una naturaleza moral, una objetividad de los valores o una positividad de las leyes convenidas. Los Derechos están en la historia y se despliegan y transforman porque un impulso de insatisfacción crítica los moviliza. (Segato 2006: 224-5).

La ética, en todas estas acepciones, es lo que nos permite extrañarnos de nuestro propio mundo, cualquiera que este sea, y revisar la moral que nos orienta y la ley que nos limita. Es por eso que podemos decir que se constituye en el principio motor de la historia de los Derechos Humanos. (19). En otras palabras, no es otra cosa que *una ética de la insatisfacción*, hallable entre los ciudadanos de cualquier nación y de los miembros de la más simple y cohesa de las comunidades morales, lo que constituye *el fundamento de los Derechos Humanos* (Segato 2006: 229).

Os zapatistas nos ensinam: “La rebeldía no es cosa de lengua, es cosa de dignidad y de ser humanos”. A insatisfação e a dignidade rebelde falam em muitas línguas, nascem em qualquer território, brotam da *Flor da Palavra*, da resistência que desafia o Um universal; nunca falam a língua hegemônica porque aprenderam desde *o princípio* a saber escutar.

La principal lección que aprendemos de los indígenas es que “hay que aprender a oír, a escuchar”. Aprender a escuchar implicaba incorporar nuevas perspectivas y nuevos conceptos a su teoría. Aprender a escuchar significaba aprender a hablar también, no solamente explicar las cosas de forma diferente sino también pensarlas de forma diferente (Entrevista do Subcomandante Marcos para Cristián Calónico Lucio, 11 de noviembre de 1995 apud Holloway 2004: 7).

Nossa dificuldade em escutar e o apreço de ouvir sempre a própria voz é foco da crítica rebelde: o mal uso das palavras é comum à linguagem do poder, recaindo inclusive nas ciências sociais e no conhecimento produzido dentro das

universidades. Os zapatistas criticam o ímpeto de romantizá-los e mortalizá-los numa linguagem abjeta. Nesse sentido, o que chamam de “Dignidade porque rebelde” pode não ser realmente o mesmo que a Dignidade como valor-fonte dos direitos afirmada pelas Constituições e pelos DUDH, pois a Dignidade Rebelde fala de movimento, de relação, de dissidência e transformação.

O apoio popular que os zapatistas ganharam no México e no mundo, as suas estratégias de comunicação por rádio e, posteriormente, por comunicados pela internet, fizeram das comunidades zapatistas um dos povos mais estudados nas últimas décadas, com extensa bibliografia coproduzida junto a eles. Não se fala sobre os zapatistas, pois esta seria uma maneira de manter um discurso autoritário, se discute junto com eles o valor e o significado de cada palavra. O comunicado “Chiapas: el sureste en los ventos, una tormenta y una profecía” deixa claro:

Ahora que Chiapas nos reventó en la conciencia nacional, muchos y muy variados autores desempolvan su pequeño Larousse ilustrado, su México desconocido, sus diskets de datos estadísticos del Inegi o el Fonhapo o hasta los textos clásicos que vienen desde Bartolomé de Las Casas. Con el afán de aportar a esta sed de conocimientos sobre la situación chiapaneca, les mandamos un escrito que nuestro compañero Sc. I. Marcos realizo a mediados de 1993 para buscar que fuera despertando la conciencia de varios compañeros que por entonces se iban acercando a nuestra lucha. Esperamos que este material se gane un lugar en alguna de las secciones o suplentos que conforman su prestigiado diário. Los derechos de autor pertenecen a los insurgentes, los cuales se sentirán retribuidos al ver algo de su historia circular al nivel nacional. Tal vez así otros compañeros se animen a escribir sobre sus estados y localidades esperando que otras profecias al igual que la chiapaneca también se vayan cumpliendo (EZLN – Selva Lacandona, México, janeiro de 1994).

A profecia chiapaneca diz que o sopro do poder que tenta apagar as luzes do múltiplo, os ventos que sopram desde cima perderão sua força. O primeiro vento “el de arriba”: “Narra cómo el supremo gobierno enterneció de la miseria indígena de Chiapas y tuvo a bien dotar a la entidad de hoteles, cárceles, cuarteles y un aeropuerto militar. Y que narra también cómo la bestia se alimenta de la sangre de este Pueblo y otros infelices y desdichados sucesos”.

La cuota que impone el capitalismo al sureste de este país rezuma, como desde su nacimiento, sangre y lodo. Un puñado de mercaderes, entre los que se cuenta el Estado mexicano, se llevan de Chiapas toda riqueza y a cambio dejan su huella mortal y pestilente. (...) La bestia no está conforme y extiende sus tentáculos a la selva Lacandona (...) El campesino tumba para vivir, la bestia tumba para saquear (EZLN – Selva Lacandona, agosto de 1992: 5).

Mas o segundo vento, “el de abajo” narra: “cómo la dignidad y la rebeldía se emparentan en el sureste (...) Narra también la paciencia que se agota y otros sucesos de ignorada presencia pero presumible consecuencia”.

El trabajo colectivo, el pensamiento democrático, la sujeción al acuerdo de la mayoría, son más que una tradición en zona indígena, han sido la única posibilidad de sobrevivencia, de resistencia, de dignidad y rebeldía. Estas “malas ideas”, a ojos terratenientes y comerciales, van en contra del precepto capitalista de “mucho en manos de pocos”.

Si las rebeliones en el sureste pierden, como pierden en el norte, centro y occidente, no es por desacompañamiento temporal, es porque el viento es el fruto de la tierra, tiene su tiempo y madura, no en los libros de lamentos, sino en los pechos organizados de los que nada tienen más que dignidad y rebeldía. Y este viento de abajo, el de la rebeldía, el de la dignidad, no es sólo respuesta a la imposición del viento de arriba, no es sólo brava contestación, lleva en sí una propuesta nueva, no es sólo da destrucción de un sistema injusto y arbitrario, es sobre todo una esperanza, la de la conversión de dignidad y rebeldía em libertad y dignidad. (EZLN – Selva Lacandona, agosto de 1992: 9).

A Comandanta Esther responde a questão: “*¿Qué es la libertad para nosotros? Hablar de verdadera libertad es dejar de tener miedo*”. Uma rebeldia que tem consciência de que terá que dar sua morte para promover vida. Em nada se distancia do discurso Guarani Kaiowá do *Tekohã Yvy Katu* quando, após cinco ordens judiciais de despejo e expulsão de suas terras tradicionais, afirmam:

Assim, a Justiça do Brasil está autorizando o extermínio Guarani e Kaiowá.

Avisamos também que não vamos sair mais de nossa terra YVY KATU, aqui morreremos todos juntos, aqui queremos ser enterrados todos (...) a nossa decisão é lutar até morte pela nossa terra YVY KATU, nem depois de nossa morte não vamos sair daqui do YVY KATU. (...)

Solicitamos ainda à presidenta Dilma, à Justiça Federal que decretou a nossa expulsão e a morte coletiva para assumir a responsabilidade de amparar e ajudar as crianças, mulheres e idosos(as) sobreviventes aqui no YVY KATU que certamente vão ficar sem pai e sem mãe após a execução do despejo pela força policial. (...)

Começamos a realizar um raro ritual religioso nosso de despedida da vida da terra, essa é a nossa crença, um ato consciente de preparação da vida para a morte forçada pelas armas de fogo dos homens brancos, ou melhor, começamos a participar da cerimônia de aceitação e confirmação da saída forçada da alma do corpo e sua volta ao cosmo Guarani em função da morte forçada no campo da luta. (...)

Não iremos recuar nem um passo para trás, vamos resistir por questão de honra e profundo respeito aos nossos ancestrais mortos no YVY KATU (Comunidades Guarani e Kaiowá do *tekohã Yvy Katu* – Japorã/MS –Brasil, 12 de dezembro de 2013).

Juntxs, até que todos sejamos livres, também podemos dizer. A força rebelde que afirma que nada, nem a vida, é mais importante do que manter-se digno ao seu passado, à sua terra, à sua liberdade. O medo do genocídio anunciado acovardou o governo e a expulsão midiática dos Guaranis de suas terras, mas não garantiu a sua demarcação e devolução. A luta permanece. A dignidade também. A profecia zapatista narra a figura mítica do Velho Antônio, a resistir, com a sua vida.

Sueña Antonio con que la tierra que trabaja le pertenece, sueña que sudor es pagado con justicia y verdade, sueña que hay escuela para curar la ignorancia y medicina para espantar la muerte, sueña que su casa se ilumina y su mesa se llena, sueña que su tierra es libre y que es razón de su gente gobernar y gobernarse, sueña que está en paz consigo mismo y con el mundo. Sueña que debe luchar para tener ese sueño, sueña que debe haber muerto para que haya vida. Sueña Antonio y despierta... ahora sabe qué hacer y ve a su mujer en cuclillas atizar el fogón, oye a su hijo llorar, mira el sol saludando al oriente, y afila su machete mientras sonrío. Un viento se levanta y todo lo revuelve, él se levanta y camina a encontrarse con otros. Algo le ha dicho que su deseo es deseo de muchos y va a buscarlos (EZLN – Selva Lacandona, agosto de 1992: 10).

A dignidade toma o lugar do imperialismo, como ponto de partida [mas não como princípio] por meio da unidade do “grito-contra”, pela prática de uma “política da dignidade” (Holloway 2010) que definitivamente é “anti-identitária”, não se limita ao nome, à forma, às leis. Uma ética da (In)Dignação porque é um protesto e uma política contra-hegemônica que reage à coerção, ao capitalismo, ao patriarcado, à ciência, à linguagem. (In)Dignar-se! é tornar-se digno (“dignar-se”) – vejam que o radical da palavra é o mesmo – justamente por afirmar-se fora do sistema excludente e discriminatório. (In)Dignar-se! é resistir à violência da não-escuta de dissonâncias, implicando na luta pela palavra.

Assim, toda mudança de descolonização política (não-racistas, não heterossexualmente patriarcal) deve suscitar uma desobediência política e epistêmica (...) A desobediência civil pregada por Mahatma Gandhi e Martin Luther King Jr. foram de fato grandes mudanças, porém, a desobediência civil sem desobediência epistêmica permanecerá presa em jogos controlados pela teoria política e pela economia política eurocêntricas (Mignolo 2008: 287).

A dignidade rebelde nos impele a sair da resistência que não se deixa circunscrever, transbordando; “La revuelta de la dignidad es una revuelta contra la

definición” (Holloway 2004: 9). (In)Dignar-se é inverter a perspectiva. A (in)dignação é um “princípios ético de partida” (Segato 2006) pois não serve para “resolver conflitos”, mas para transformá-los desde outra perspectiva e assim, caminhar por uma outra história.

Aymaras, Quechuas, and Quichuas who forced the inclusion of the Rights of Nature in the Constitution of Ecuador are not scientists but thinking human beings. The violation of rights to life that affect the quality of life of an entire population and its descendants is not solely a legal issue: it is above all an ethical one. When it comes to “dignity,” life rights are no longer a legal but an ethical issue. “Dignity” can not be solved legally or by public policy. The Corporations’ “Ethical Judgment” is first about life and dignity and then about rights (Mignolo 2014: 176).

Como já afirmamos, a dignidade rebelde não se negocia, se realiza. Ela é a luta contra a sua negação e ao mesmo tempo contra o sistema que a nega.

Si fuera simplemente la afirmación de algo que ya es, sería un concepto totalmente flojo, una complacencia hueca. Si fuera simplemente la afirmación de algo que no es, sería entonces un sueño vacío o un deseo religioso. Sólo como lucha contra su propia negación tiene sentido. (Holloway 2004: 10).

A (in)dignação ressoa, nunca ecoa. Ela não é o mesmo, e por isso, une – permite a afinidade. Ao emergir uma (in)dignação, lança-se sua luz sobre outras, formando uma canção dissonante. O movimento feminista afirma “quando uma sobe, puxa outra pela mão”. Não há *inclusão* se não for coletiva. Não há democracia se todos não vivem nela.

La democracia no es una meta que se pueda alcanzar para dedicarse después a otros objetivos; es una condición que sólo se puede mantener si todo ciudadano la defiende (Rigoberta Menchú).

Não há liberdade com temor. Como na música Obá Iná, contada por Juçara Marçal em homenagem a Xangô: “Não há justiça se há sofrer, não há justiça se há temor e se a gente sempre se curvar”.

Angela Davis ha argumentado que la prisión en los Estados Unidos es una continuación de la esclavitud, puesto que suspende los mismos derechos de ciudadanía de la gente de color; se convierte en una esclavitud por otros medios. (...) El gobierno ruso acusó a las Pussy Riot de “atacar el alma del hombre”. Pocas luchas son más importantes que aquellas que ponen en cuestión las llamadas “normas comunes” preguntándose ¿de quién son las vidas que nunca están incluidas en estas normas? ¿De quiénes son las vidas, de hecho, explícitamente excluidas de esas normas? ¿Qué norma de lo humano constriñe estas normas? (Butler 2014).

A regra que produz humanos a partir dos não-humanos, que afirma a dignidade pois produziu séculos de indignidades. Direitos são necessários pois há violências.

Se muitas culturas tradicionais estão centradas na ideia de Deus, e algumas outras são basicamente cosmocêntricas, aquela que fez nascer a noção de Direitos Humanos é, com certeza, antropocêntrica. Talvez possamos agora estar preparados para uma visão cosmoteândrica da realidade, na qual o Divino, o Humano e o Cósmico estejam integrados em um todo mais ou menos harmônico, segundo o desempenho de nossos direitos verdadeiramente humanos (Panikkar 2004: 238).

Mas lembremos: “Sem os direitos das Mulheres os direitos não são Humanos”, dizia o cartaz da Margarida. “Existe uma história do povo negro sem o Brasil. Não existe história do Brasil sem o povo negro”⁸. Existem histórias dos povos sem a Europa, não existe Europa sem a exploração dos povos. Não existe Estado, sem a exploração dos povos. Mas nossa leitura pode ir além dessa polaridade: “Ni centro ni periferia”, afirmou o Subcomandante Marcos. Para que nossa narrativa pare de falar sobre os povos, sobre os movimentos sociais e passe a se afirmar desde os povos e os movimentos. O exercício é encontrar novas linguagens para tecer outras narrativas históricas. Se não existe Ética sem a exploração dos povos, afirmamos aqui que existe um movimento ético de rebeldia, insatisfação, (in)dignação que produzem lutas e éticas “muy otras”... “Nem de centro e nem de periferia”, afirmam os Zapatistas, mas “outro mundo” que não é este do capital e dos direitos – ainda que humanos ou porque humanos.

⁸ Cartaz exposto na Biblioteca Central dos Estudante, Universidade de Brasília, assinado por Janice.

CONCLUSÃO

O Fim do Mundo, os devires Trans* e o fluxo incessante das diferenças

Após o vento *de baixo* bradar: “¡Aquí estamos!”, surpreendendo o vento *de cima*, a profecia zapatista se encerra com a chegada da tormenta, último capítulo, que adverte que “la música de muerte que toca ahora sólo para los que nada tienen, tocará para otros. Y narra también otros asombrosos acontecimientos que suceden y, dicen, habrán de suceder”.

LA TORMENTA...

...la que está.

Nascerá de choque de estos dos vientos, llega ya su tempo, se atiza ya el horno de la historia. Reina ahora el viento de arriba, ya viene el viento de abajo, ya la tormenta viene... así será...

LA PROFECÍA...

...la que está.

Cuando amaine la tormenta, cuando la lluvia y fuego dejen en paz otra vez la tierra, el mundo ya no será el mundo, sino algo mejor.

(EZLN – Selva Lacandona, agosto de 1992).

Algo (não necessariamente um lugar) melhor, talvez porque não haverá mais Humanos. Também desde o início da década de 1990, Davi Kopenawa – xamã e porta-voz Yanomami – vem advertindo: “o céu vai cair sobre a cabeça de todos nós”.

Quando todos nós tivermos desaparecido, quando todos nós, xamãs, tivermos morrido, acho que o céu vai cair. É o que dizem nossos grandes xamãs. A floresta será destruída e o tempo ficará escuro. Se não houver mais xamãs para segurar o céu, ele não ficará no lugar. Os brancos são apenas engenhosos, eles ignoram o xamanismo, não são eles que poderão segurar o céu (...) Não são só os Yanomami que morrerão, mas todos os brancos também. Ninguém escapará à queda do céu. Se morrerem os xamãs que o mantêm no lugar, ele cairá mesmo. É o que dizem nossos anciãos. Nossos grandes xamãs e nossos anciãos estão morrendo um após outro, isso me desespera. Os brancos destroem nossa floresta e nossos anciãos morrem todos, pouco a pouco, de epidemia. Isso me dá raiva (Kopenawa apud Albert 1995: 16).

Essas são as palavras de Omama e dos *xapiri* – “que na sua língua vocês chamam de espíritos”. São palavras “surgidas no tempo do sonho”, que Kopenawa oferece aos brancos. A única forma de impedir a queda do céu é por meio do trabalho xamânico, são os xamãs Yanomami que estão continuamente segurando o céu. O único meio de impedir que o tempo escuro venha é pondo fim ao “pensamento da mercadoria”.

Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento. É por isso que eu gostaria que eles ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas; para que penetrem em suas mentes (...) “O pensamento deles [Yanomami] segue caminhos outros que o da mercadoria.(...) Querem defender sua terra porque desejam continuar vivendo nela como antigamente”. Assim seja! Se eles não a protegerem, seus filhos não terão lugar para viver felizes. Vão pensar que a seus pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças de epidemia e cortada por rios de águas sujas! (Kopenawa e Albert 2015: 64-65).

Mas a despeito do trabalho xamânico exaustivo dos Yanomami e de todos os povos que não pensam por meio da mercadoria, talvez seja tarde demais. Os grandes xamãs estão morrendo, um após o outro. É o que alguns cientistas vêm chamando de “antropoceno”: uma nova era geológica promovida pelos efeitos da ação humana no planeta. Os Humanos serão dizimados por eles mesmos, mas levarão consigo tantas outras humanidades e viventes que não são responsáveis pelo antropoceno. Os efeitos Humanos no planeta perdurarão mais que a própria espécie. O antropoceno narra que o fim da era moderna já chegou. O mundo que começou com o colonialismo – criando raças, a Europa e a periferia – está ruindo com ele mesmo e com muitos outros mundos. E desde o “centro” não há respostas para dar. Talvez porque teimam em não saber fazer perguntas. E em não ouvir respostas.

Neste cenário de catástrofe, permanecemos afirmando direitos universais a *partir da desterritorialização do universal*, extrapolando metafisicamente o planeta. A ambição do “povo da mercadoria” lhes faz sempre insatisfeitos. Não cabem nem no próprio planeta, e ao se expandirem infantilmente estão “apodrecendo-o”. Mas não aprenderam o autocontrole, o autogoverno, precisam de leis, da polícia e do Estado pra lhes ditar o que fazer. Ainda não está proibido: lancemos nossas esperanças para o universo: busca-se gelo em Marte, moléculas de oxigênio na lua, provas de “vida extraterrestres”. Mas não vamos encontrar pois estamos procurando provar se há ou se já houve cenário semelhante para a existência de um pouco mais de nós mesmos. Nosso olhar limitado e formatado sobre o que é vida não nos permitiu ainda nem encontra-la no próprio chão que pisamos e que nos alimenta.

Não apenas nosso Humano, nossa dignidade, nossos direitos são antropocêntricos: até a imagem que temos de “fim do mundo” o é. Imaginamos o fim por meio da ideia egóica de que não haveria mundo sem Humanos. Mas talvez

sejamos a única espécie que não irá gerar desequilíbrio quando se extinguir. Se vamos matar junto conosco todos os xamãs yanomami e o céu vai cair, suas palavras – que não precisam estar desenhadas no papel – vão permanecer seguindo seu fluxo.

As palavras dos *xapiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de Omama. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é minha vez de possuí-las. Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. Então será a vez deles de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora, para sempre (...) Não poderão ser destruídas pela água ou pelo fogo. Não envelhecerão como as que ficam coladas em peles de imagens tiradas de árvores mortas. Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão novas e fortes como agora (Kopenawa e Albert 2015: 66).

Mas palavras só tocam o ouvido de quem sabe escutar. Se na linguagem dos direitos estamos tateando as primeiras propostas que escapam a algum antropocentrismo – a exemplo do novo constitucionalismo latino-americano e à inclusão nas cartas constitucionais de Pacha Mama como “sujeito de direito” e da água como um “direito universal” – sabemos que direitos tem eficácia simbólica, mas nunca são universais. E a justiça tem sido sempre seletiva. Pensando a autonomia desde a experiência das mulheres zapatistas, Carolina González se perguntou: “La autonomía zapatista advierte que el camino no es fácil, pero que otro mundo es posible, la pregunta que tendríamos que hacernos es, ¿qué vamos a hacer con el nuestro?” (González 2014: 10).

*Os devires Trans**

A ideia pensada mas não trabalhada nesta tese de “trans*humanidade” remete à ideia de coexistência, de políticas não-identitárias, de quebra do pensamento binário, da possibilidade de sermos “A” e “não A” *ao mesmo tempo*, porque não cabemos nas palavras que matam e morrem.

Tenho pensado na potencialidade do prefixo “trans” – ou melhor, A Trans*, deliberadamente no feminino – sugerindo menos uma transcendência e/ou superação (“depois de” ou “através de”) e mais “em troca de”, a possibilidade aberta de “mudar de”, ou ainda, de “coexistir com”. A palavra “humanidade” permanece como referência linguística porque marca uma perspectiva e não uma espécie: não é

o Humano, é a agência. A noção de trans*humanidade apresenta-se então como uma linguagem possível para agir politicamente ainda neste mundo, reconhecendo que as relações são inter e trans-específicas, falando *desde* a transitividade que co-habita muitos mundos. Relações trans*humanas estão *em trânsito* permitindo-se ser interpeladas pelas perspectivas do outro e assim *transformando-se* o mesmo.

O asterisco é uma escrita que parte do movimento trans*feminista usa para falar da necessidade de se *incluir* diversas experiências não-cis (ou seja, não heteronormativas) e para combater a dificuldade de entendimentos (geralmente advinda de pessoas “cis”) das diferenças entre as pessoas “trans” – que vão muito além dos rótulos Transgêneros, Transexuais, Travestis, Intersexo, etc. Trans* falaria de todas estas multiplicidades. Assim como Kopenawa, estas trans*feministas estão tentando se comunicar menor visando alcançar sensibilidades ainda não tocadas e evitar mais sofrimento. Mas o problema em falar de inclusão pelo asterisco é sempre “definir quem está dentro dele” e dos de nos limitarmos a “um teatro de inclusividade” (Guimarães 2013) no qual sempre há um hegemônico *falando por* alguém. Ainda assim, acredito que o asterisco marca uma diferença e essa é a sua positividade. O uso por *intransigência*. Mas também por total *transigência*, porque *transito*. Porque *transição* e *transcrição* transbordam. É essa capacidade de sair da borda, de afetar-se pelos transeuntes. Não se trata de “torna-se outro” (transcendente) mas de *tornar-me outra* (imaneente).

Os devires dA Trans* são uma conversa com dois campos teóricos e de luta política: do trans*feminismo e da teoria “queer” [que recusam com o próprio corpo a marcação normativa e hegemônica que limita, afirmando a possibilidade de transforma-se para identificar-se (ou não)] com a ideia de “transformação”, do regime transformacional pela qual passa cotidianamente a humanidade indígena [que fala de humanidades elaboradas continuamente a partir de suas relações inter e trans-específicas]. As trans*humanidades é antes uma ideia em fluxo do que um conceito. A etimologia do prefixo “trans” mostra que ele pode ser de muitas maneiras polissêmico.

A potência dA Trans* também aparece pela insígnia da violência, como todas as existências e lutas por direitos. Desde uma perspectiva de gênero, não podemos deixar de pensar que as pessoas Trans* são hoje as mais violentadas pelo patriarcado, o alvo estratégico e preferencial dos atos “corretivos” e “higienizadores”.

O Brasil carrega a marca de ser o país com o maior índice de assassinatos de pessoas Trans* no mundo. De acordo com a ONG Transgender Europe (TGEU) – rede que articula instituições em prol dos direitos das pessoas Trans* –, entre janeiro de 2008 e março de 2014, 1.612 pessoas Trans* foram assassinadas na América Latina, destas, 604 foram no Brasil. Sua expectativa de vida aqui é de 35 anos – contra os 75 anos dos brasileiros heterossexuais. E certamente estes dados são subnotificados, pois há ainda inúmeras dificuldades de acesso aos meios de comunicação e à justiça.

Dados que mostram a potência rebelde que A Trans* evoca no sistema hegemônico, sua existência política parece ameaçar as normas e as formas, uma potência de *transformação*. Quebram o discurso biológico, recusando e transformando a certeza da “natureza humana”. Se pensamos que a violência inicial, o primeiro interdito humano, é a violência de gênero podemos pensar que o evento que funda a história do Humano universal é justamente a impossibilidade da Trans – e com ela a impossibilidade do Múltiplo. As tentativas de bloqueio de trânsito entre mundos possíveis. A resistência política da Trans* se faz na recusa do prestígio e do privilégio de se afirmar heteronormativo porque a violência da heteronormatividade em seus corpos é insuportável, desafiam-na. Seu corpo reafirma a política aonde havia vida nua, nos ensinando que há dignidade ao descobrirmos nossas transitividades.

Mas nossas transitividades ocidentais são antropocêntricas e permanecemos em um trânsito ou uma transformação interespecífica. É então que a ideia de transformação ontológica indígena supera de outra maneira o *nómos* hegemônico. As múltiplas humanidades indígenas elaboram-se a partir do trânsito e das transformações corporais entre humanos e não-humanos (como animais, vegetais e mortos). Vários povos ameríndios não possuem, por exemplo, uma categoria que classifique “animais” como algo distinto – ou importante de ser distinguido e diferenciado – dos *humanos*. A Trans*humanidade proposta aqui permitiria esta empatia entre o Múltiplo, composto pelas existências marginalizadas pela violência patriarcal e colonial, chamando um grito *comum* de rebeldia que ressoa dissidente, dando voz à ética da (In)Dignação! O desafio de nos mantermos desde as lutas sociais por novos direitos para construir linguagens – escritas ou não – que não violentem, limitem e inscrevam *nossas transitividades plurais* em moralidades que

não significam. Falo da elaboração de linguagens – ou do processo de reconhecimento de *outras* linguagens, outros corpos, outras relações.

O Sonho e o Riso: o fluxo incessante das diferenças

A reta é uma curva que não sonha.
(Manoel de Barros)

Os brancos desenham as suas palavras porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Nós guardamos as palavras de nossos antepassados dentro de nós há muito tempo e continuamos passando-as para os nossos filhos. As crianças, que não sabem nada dos espíritos, escutam os cantos dos xamãs e depois querem que chegue a sua vez de ver os *xapiripê*. É assim que, apesar de muito antigas, as palavras dos *xapiripê* sempre voltam a ser novas. São elas que aumentam nossos pensamentos. São elas que nos fazem ver e conhecer as coisas de longe, as coisas dos antigos. É o nosso estudo, o que nos ensina a sonhar (Davi Kopenawa 2006).

Sonhar seria assim a capacidade de se manter aberto às relações interespecíficas que os permitem sair de sua humanidade, uma maneira de pensar, de falar, de ser Yanomami. Não por acaso é de sonhos que também falam as narrativas zapatistas. O velho Antônio sonha que a terra na qual trabalha te pertence. E sonha que deve lutar por este sonho. E quando desperta, “já sabe o que fazer”. São as palavras do sonho que Davi Kopenawa usa para advertir os humanos:

Com nossas palavras, dizemos que os antigos brancos desenharam sua terra para retalhá-la. Primeiro cobriram-na de traços entrecruzados, formando recortes, e, no meio deles, pintaram manchas redondas. É assim que os xamãs podem vê-la. Esse traçado de linhas e pontos, como manchas de onça, parece deixa-la muito mais bonita. Porém, esses desenhos são em seguida colados num livro e aqueles que querem plantar sua comida nesses pedaços têm de devolver seu valor. Assim, os brancos alegam que esses desenhos de terra têm um preço, e é por isso que os trocam por dinheiro. *Omama* não quis, no entanto, que o mesmo ocorresse com nossa floresta. Disse aos ancestrais dos brancos, quando os criou: “A terra das gentes da floresta não será desenhada. Permanecerá inteira” (Kopenawa 2015: 60).

Penso se apesar dos Humanos – e principalmente depois de sua extinção – as terras das gentes da floresta permanecerão, recriando suas conectividades e retomando os fluxos cortados pelo dinheiro. Parto de uma pergunta levantada por Pierre Clastres e que abre “A Sociedade contra o Estado” (1974): “pode-se questionar seriamente a propósito do poder?”, no sentido de buscar uma genealogia, uma origem do poder? Clastres tece uma observação minuciosa das sociedades indígenas e da aparente “ausência” de poder nestas organizações sociais. Se o

sério (do ato de “questionar-se seriamente”) é também a qualidade do sisudo, do circunspecto, daquele que não ri – a própria forma da episteme moderna – em outro artigo publicado no mesmo livro, “De que riem os índios?”, Clastres sugeriu que riem da tal *seriedade* metodológica (ou ainda rigor classificatório, ou ordenamento lógico) pode nos levar a avaliar mal a dimensão múltipla de pensamento.

As diretrizes de demarcação e planificação territorial impostas pelos Estados-nação aos povos autóctones atacam frontalmente os direitos fundamentais das pessoas que pertencem a estes povos que são obrigadas a renunciar à compreensão que é fundamento de sua dignidade, expressão e cenário de sua identidade e fonte dos recursos culturais e materiais que garantem sua reprodução (Surrallés e García Hierro 2004: 14).

Atacam, em particular, os aspectos coletivos desta relação.

O que chamamos de “recursos naturais” – o que inclui rios, morros, os animais e inclusive pessoas – são antes espaços de relação: um tecido muito específico e singular de vínculos sociais entre os diferentes seres que constituem o entorno, entre outros, as pessoas humanas e suas sociedades (idem: 12).

Para o pensamento moderno, antro-eurocêntrico, o conhecimento deixa de estar no *mundo* e na *natureza das coisas* e passa a ser propriedade do sujeito que pensa (soberano e racional). É uma espécie de propriedade das coisas e sobre as coisas a partir da razão, a tal ponto que o sujeito moderno é aquele que não só se apropria do múltiplo, mas excluindo-o, constrói Uma história única de desenvolvimento, progresso e civilização. O antropoceno é parte deste processo.

É sobre este poder e esta forma/norma *de que riem os índios* – respondendo à questão levantada por Clastres (1974). Os índios riem “das coisas graves”, desdramatizando, de certa forma, a sua existência. Nos dois mitos narrados por Clastres em artigo homônimo há, por exemplo, um velho xamã que toma tudo ao pé da letra, confundindo assim “a letra e o espírito”, a tal ponto “que não se lhe pode dizer nada”. O velho xamã é retirado do universo de relações humanas por seu excesso de forma, por não ser capaz de compreender o espírito.

No segundo mito há de um jaguar, “grande, forte e tolo”, que nunca compreende nada do que lhe acontece. Tão tolo que “cai sistematicamente nas armadilhas que lhe preparam aqueles que ele despreza com tanta soberba”. Ele não percebe que sem os repetidos auxílios “de um insignificante passarinho, teria há muito sucumbido”, analisa Clastres. E ainda assim, mantém sua arrogância. É a própria caricatura do Humano e sua palavra morta. Mas o jaguar e o xamã são

também seres perigosos – *poderosos* – “capazes de inspirar medo, o respeito, o ódio”. O riso, portanto, tem a função de afastar ou manter afastado tudo aquilo que transita por um espaço muito exterior ao grupo “o riso dos homens subsiste na disjunção”. Por serem um instrumento narrativo que permite “liberar” a narrativa, a forma e a lei, os mitos permitem assim *rir* do que se teme.

Mas o cômico dos mitos nem por isso os priva de seu lado sério. No riso provocado aparece uma intenção pedagógica: enquanto divertem aqueles que o ouvem, os mitos veiculam e transmitem ao mesmo tempo a cultura da tribo. Eles constituem o *gai savoir* dos índios (Clastres 1974: 104).

E este conhecimento indígena adverte: é na relação do poder e da palavra que notamos a estratégia ameríndia de negação da emancipação, o mecanismo de não-nominar/não-marcas o poder, relegando-o apenas ao negativo, algo que opõe-se à cultura, à vida social. Nega-se toda a potência efetiva do poder: “se a linguagem é o oposto da violência, a palavra deve ser interpretada, mais do que como privilégio do chefe, como o meio de que o grupo dispõe para manter o poder fora da violência coercitiva”.

A linguagem da autoridade, dizem os Urubu, é um *ne eng hantan*: uma linguagem *dura*, que não espera resposta. Mas esta dureza não compensa de modo algum a impotência da instituição política. À exterioridade do poder corresponde o isolamento de sua palavra que traz, por ser dita duramente para não ser ouvida, testemunho de sua doçura (...) O poder, paradoxal em sua natureza é venerado em sua impotência: metáfora da tribo imago de seu mito, eis o chefe indígena (Clastres 1974: 34-5).

É também sobre “mudar o mundo sem tomar o poder” de que falam os zapatistas. O que não exclui outras formas de luta, principalmente a luta por direitos – que requer inscrição estatal.

Pero, ¿cuál es el objeto de todo esto? Nuestro grito es un grito de frustración, es el descontento de quien no tiene poder. Pero si no tenemos poder, no hay nada que podamos hacer. Y si intentamos volvernos poderosos fundando un partido, levantándonos en armas o ganando una elección, no seremos diferentes de todos los otros poderosos de la historia. Entonces, no hay salida, no hay rupturas en la circularidad del poder. ¿Qué podemos hacer? Cambiar el mundo sin tomar el poder. – ¡Ja, ja! Muy gracioso. (Holloway 2010: 14).

Se levarmos em consideração que produzimos o antropoceno, e que depois de lidar – filosoficamente – com a morte de Deus e com a morte do Humano, estamos lidando agora com a morte do Mundo. Seria um futuro sem binariedade, sem cortes de fluxos? Sem Humanos, sem Dignidade e vulnerabilidade? E sem

Deus, seríamos feitos à imagem e semelhança do que? Eis a questão: não seríamos: *“Cuando amaine la tormenta, cuando la lluvia y fuego dejen en paz otra vez la tierra, el mundo ya no será el mundo, sino algo mejor”*. Até lá, que possamos nos (In)Dignar cada vez mais, para podermos rir e sonhar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio. Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo – Homo Sacer III. Valencia: Pre-Textos; 2000.

-----. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG; 2002.

-----. Estado de Exceção. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004 (Estado de sítio).

Albert, Bruce. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza” Em: Série Antropologia. Brasília, 1995.

Aldana, César Augusto R. “Tejer, Cocer, Crear, sanar: violencia política en el Perú” Em: Castillo por la memoria. Org. Jon Irigoyen. 2015. Disponível em: <https://shop.aalto.fi/media/attachments/64efb/A%20Castle%20for%20Memory%20Jon%20Irigoyen.pdf>

Anjos, Márcio Fabri dos. Dignidade Humana em debate. Bioética 2005; 12(1): 109-114.

Arendt, Hannah. A Condição Humana. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. – 10.ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

Azevedo, Antônio J. “Caracterização jurídica da Dignidade da Pessoa Humana”. Em: REVISTA USP, São Paulo, n.53, p. 90-101, março/maio 2002.

Baronnet, Bruno; **Bayo**, Mariana e **Stahler-Sholk**, Richard. Luchas “Muy Otras” – Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas. Colección Teoría y Análisis – Universidad Autónoma Metropolitana/ CIESAS/ Universidad Autónoma de Chiapas. México, 2011.

Belaunde, Luisa Elvira. Viviendo Bien – Gênero y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazônia peruana. Centro Amazônico de Antropologia y Aplicación Práctica/ Banco Central de Reserva dei Perú Fondo Editorial. Lima – Peru, 2001.

Bensusan, Hilan. Notas por uma pedagogia da opressão. Em: Bonde da Filosofia/Educação Pública – CECIERJ, 2004. Disponível em: http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/filosofia/0032_02.html

Borba, Telêmaco. Actualidade Indígenas. Curitiba: Typ. e Lytog. a vapor Impressora Paranaense, 1908 [1882].

Butler, Judith. “Repensar la vulnerabilidad y la resistência”. Conferência proferida na ocasião do XV Simposio de la Asociación Internacional de Filósofas, organizado pelo Departamento de Historia y Filosofía, Universidad de Alcalá/Instituto Franklin – UAH/Asociación Internacional de Filósofas (IAPh). junho de 2014.

Butler, Samuel. "Darwin among the machines." In: Jones, H. F. (ed.) The note-books of Samuel Butler. Londres: A. C. Fifield, 1912. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/6173>

Carneiro da Cunha, Manuela C. 1978. Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahô. São Paulo, Editora Hucitec.

----- "Xamanismo e tradução" Em: Mana 4(1):7-22, 1998.

Clastres, Pierre. A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política. 5ª ed. Francisco Alves; 1974.

Clavero, Bartolomé. "Estado plurinacional – aproximação a um novo paradigma constitucional americano" Em: Aprender desde o Sul: Novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade. Aprendendo desde o Sul. Coordenação: César Augusto Baldi – 1ª ed. – Belo Horizonte: Fórum, 2015.

Costa Neto, João. "Dignidade Humana (Menschenwürde): evolução histórico-filosófica do conceito e de sua interpretação à luz da Jurisprudência do Tribunal Constitucional Federal alemão, do Supremo Tribunal Federal e do Tribunal Europeu de Direitos Humanos" – Tese de doutorado. Faculdade de Direito/Universidade de Brasília, 2009.

Descola, Philippe. Las cosmologías indígenas de la Amazonia. In: In: Surrallés, A. e García Hierro, P. (eds). Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno. Copenhague: IWGIA – Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Documento nº 39. 2004.

Diniz, Debora e **Guilhem**, Dirce. "Feminismo, bioética e vulnerabilidade" Em: Estudos Feministas. Ano 8, 2000.

Fernández-Armesto, Felipe. Então você pensa que é Humano? : uma breve história da humanidade. Tradução de Rosaura Eichenberg. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Figueiredo Junior, Selmo R. "Valladolid: a polêmica indigenista entre Las Casas e Sepúlveda" em: Revista Filosofia Capital – RFC ISSN 1982-6613, Brasília, vol. 6, n. 12, p. 100-107, jan/2011.

Flor do Nascimento, Wanderson. Por uma vida descolonizada: diálogos entre a Bioética de Intervenção e os Estudos sobre a colonialidade. Tese de Doutorado PPG-Bioética, UnB. 2010a.

----- Por uma zoofilia ontológica. In: Matos, Pedro Arcanjo. Toda a dor do mundo: uma introdução a ontologies não-especistas. 1ª edição. Brasília, DF: Ed. do Autor, 2010b.

----- "Diferença, poder e vida: perspectivas descoloniais para a bioética" Em: Bioética, poderes e injustiças: 10 anos depois/Coordenação Dora Porto, Volnei Garrafa, Gerson Zafalon Martins e Swenderberger do Nascimento Barbosa. Brasília:

CFM/Cátedra Unesco de Bioética/SBB, 2012.

Flores, Moacyr. Mundo greco-romano: Arte, mitologia e sociedade. Moacyr Flores (org.) Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

FM 2030. “Are you a transumanist?: monitoring and stimulation your personal rate of growth in a rapidly changing world”. 1989.

Foucault, Michel. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermentina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1975.

----- . As Palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. – 8ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999. – (Coleção tópicos).

----- . História da sexualidade I: A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Gillhon Albuquerque. – 15ª ed. –Rio de Janeiro, Edições Graal, 2003.

Franca, Vanessa G. “O imaginário medieval bestiário em Viagem à terra do Brasil de Jean de Léry”, Comunicação apresentada em outubro de 2005 no Simpósio “Leitura de Narrativas” – UEG, Goiânia, Brasil (2005).

Fulgêncio, Cristiane Alarcão; **Flor do Nascimento**, Wanderson. Bioética de Intervenção e Justiça: olhares desde o Sul. Revista Brasileira de Bioética; 2013.

Galeano, Eduardo. Las venas abiertas de América Latina. 1ª Ed. 13ª reimpr. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.

Garrafa, Volnei. “Introdução à Bioética – An Introduction to bioethics”. Em: Revista do Hospital Universitário UFMA, São Luís – MA. V.6, n.2, p. 9-13, 2005a.

----- . Inclusão social no contexto político da Bioética. Revista Brasileira de Bioética, 1(2): 122-132, 2005b.

----- . Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. Bioética13 (1): 125-134, 2005c.

----- . O novo conceito de Bioética. In: Bases conceituais da Bioética: enfoque latino-americano/Volnei Garrafa, Miguel Kottow, Alya Saada (orgs). São Paulo: Gaia, 2006.

----- . “O Congresso Mundial de 2002, a Declaração da Unesco de 2005 e a ampliação e politização da agenda bioética internacional no século XXI”. Em: Bioética, poderes e injustiças: 10 anos depois/Coordenação Dora Porto, Volnei Garrafa, Gerson Zafalon Martins e Swenderberger do Nascimento Barbosa. Brasília: CFM/Cátedra Unesco de Bioética/SBB, 2012.

Garrafa, Volnei; **Porto**, Dora. Bioética, poder e injustiça: por uma ética da intervenção. Mundo da Saúde. 2002; 26 (1): 6 – 15.

Garrafa, Volnei e **Leonardo**, Pessini. Bioética, poder e injustiça: por uma ética da intervenção. Mundo da Saúde. 2002; 26 (1): 15 – 22.

Girard, René. A violência e o sagrado. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista; 1990.

González, Carolina Concepción. “Pensar las autonomías desde la experiencia de las mujeres Zapatistas”. 2014.

Goody, Jack. O roubo da História: como os ocidentais se apropriaram das ideias e invenções do Oriente. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

Grosfoguel, Rámno. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global” Em: Revista Crítica de Ciências Sociais, 80: 115-147, março de 2008.

Guyette, Fred. “Thomas Aquinas and Recent Questions about Human Dignity”. Em: Diametros. Nº 38 (2013): 113–127 doi: 10.13153/diam.38.2013.540.

Haraway, Donna. “Companhias multiespécies nas naturezas culturas: uma conversa entre Donna Haraway e Sandra Azerêdo” In: Pensar/escrever o animal: ensaios de zopoética e biopolítica. Maria Esther Maciel, organização. – Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

Hodgson, Dorothy L. “These are not our priorities”: Maasai Women, Human Rights, and the Problem of Culture. In: Gender and Culture at the Limit Rights. Philadelphia: U. Penn Press, 2011.

Holanda, Marianna. Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 2008.

Holloway, John. “La revuelta de la dignidad”. 2004. Disponível em: <http://www.abayalacolectivo.com/web/compartir/noticia/la-revuelta-de-la-dignidad---holloway-john#>

------. Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy, México: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la BUAP, 2010.

Guimarães, Beatriz. “Por que não uso o asterisco”. In: Feminismo Trans – o virtual é político. 27 de maio de 2013. <https://feminismotrans.wordpress.com/2013/05/27/por-que-nao-uso-o-asterisco/>

Huxley, Julian. “UNESCO: its purpose and its philosophy”. Preparatory commission of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. 1946.

------. New Bottles for New Wine. Publisher: Harper & Brothers; First Edition edition, 1957.

IPEA. Participação, Democracia e Racismo in: Boletim de Análise Político-Institucional (BAPI). 4ª Edição. Secretaria de Direitos Humanos do Governo Federal, UNICEF, Observatório de Favelas e Laboratório de Análise da Violência da

Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2013.

Junges, José R. “Bioética como casuística e como hermenêutica” Em: Revista Brasileira de Bioética. Ano 1, vol. 1, 2005. Pp. 28-44.

Kopenawa, Davi. 2004. “*Xapiripë*”. In B. Albert & D. Kopenawa, *Yanomami, o espírito da floresta*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil/ Foundation Cartier. Em: Viveiros de Castro, Eduardo. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. Cadernos de Campo, São Paulo. n.14/15, p. 1-382, 2006.

Kopenawa, Davi e **Albert**, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. 1ª Edição – São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Kottow, Miguel H. “Vulnerability: What kind of principle is it?” Em: Medicine, Health Care and Philosophy, 7: 281–287, 2004.

Kumar, Corinne D’Souza. “The South Wind: Toward a New Cosmologies” Em: Feminist Perspectives on Sustainable Development”. Wendy Harcourt (Ed.). Londres e Nova Jersey: Zed Books LTD, 1994.

Lacerda, Rosane Freire. “Volveré, y Seré Millones”: Contribuições Descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino Americanos para a Superação do Mito do Estado-Nação. 2014. 2 v. Tese (Doutorado em Direito)—Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

Lafer, Celso. A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, Cia das Letras, São Paulo, 1988.

----- Parecer: “O caso Ellwanger: anti-semitismo como crime da prática do racismo”. 2004. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/948>

Lestel, Dominique. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”. In: Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica. Maria E. Maciel, (org). Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

Maciel, Maria E. “Zoopoéticas contemporâneas” Em: Remate de Males – 27(2) – jul./dez. 2007. Pp. 197-206.

----- Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica. Maria E. Maciel, (org). Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

McCallum, Cecília. “Morte e pessoa entre os Kaxinawá”. Em: MANA 2(2):49-84, 1996.

Macklin, Ruth. “Dignity is a useless concept”. Em: British Medical Journal 2003; 327(7429): 1419-1420.

Marques, José O. de Almeida. “Sobre as Regras para o parque humano de Sloterdijk”. Em: Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas. São Paulo (PUC). Vol. IV n.2, 2002. Disponível em:

http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/Sobre_as_regras_para_o_parque_humano.pdf

Matos, Pedro Arcanjo. Toda a dor do mundo: uma introdução a ontologias não-especistas. 1ª edição. Brasília, DF: Ed. do Autor, 2010.

McEwen, Indra Kagis. *Vitruvius: Writing the Body of Architecture*. Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

Mignolo, Walter. Desobediência Epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. In: Cadernos de Letras da UFF; 2008. Pp. 287-324.

------. From “human rights” to “life rights”, 2014. [Complemento ao texto “Who Speaks for the Human in Human Rights. in: Jose Manuel Barreto (ed.), Human Rights from a Third-World Perspective: Critique, History and International Law (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing), 2013].

Munanga, Kabengele. Nosso racismo é um crime perfeito. Entrevista concedida pelo Professor ao Portal Forum. *Por Camila Souza Ramos e Glauco Faria em 09 de fevereiro de 2012.* Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/blog/2012/02/nosso-racismo-e-um-crime-perfeito/>

Natércia, Flávia. A Anatomia, segundo Vesalius (comentários sobre a edição). Em: Ciência e Cultura. vol.55 no.3 São Paulo July/Sept. 2003.

Nunes, Benedito. O animal e o primitivo: os Outros de nossa cultura. In: Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica. Maria E. Maciel, (org). Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

Orwell, George. Revolução dos Bichos, 2003.

Panikkar, Raimundo. Seria a noção de Direitos Humanos uma concepção ocidental? In: Baldi, Cesar (org.): *Direitos Humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro, São Paulo, Recife: Editora RENOVAR, 2004.

Pennick, Nigel. Geometria Sagrada – simbolismo e intenção nas estruturas religiosas. Tradução de Alberto Feltre. São Paulo, Editora Pensamento. 1980.

Pinker, Steve. “The Stupidity of Dignity” The New Republic May 28, 2008. Em: <http://pinker.wjh.harvard.edu/articles/media/The%20Stupidity%20of%20Dignity.htm>

Porto, Dora. “Bioética de Intervenção: retrospectiva de uma utopia”. Em: Bioética, poderes e injustiças: 10 anos depois/Coordenação Dora Porto, Volnei Garrafa, Gerson Zafalon Martins e Swenderberger do Nascimento Barbosa. Brasília: CFM/Cátedra Unesco de Bioética/SBB, 2012.

Phyrro, Monique; **Cornelli**, Gabriele e **Garrafa**, Volnei. “Dignidad Humana: reconocimiento y operacionalización del concepto” Em: Acta Bioethica 2009; 15 (1): 65-69.

Quijano, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-

americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>

Rabinow, Paul. “Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia”. Em: Antropologia da Razão. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

Rendtorff, J. & **Kemp**, P. Basic ethical principles in European bioethics and biolaw. Instituto Borja de Bioética. Barcelona, 2002.

Rosengren, Dan. “Corporeidade Matsigenka: uma realidade não biológica”. Revista de Antropologia: São Paulo/USP, 2006. V. 49 Nº 1.

Sá, Guilherme. “No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais”. Rio de Janeiro: 7 Letras. 224 pp; 2013.

Schramm, Fermin Roland. “Bioética da Proteção: ferramenta válida para enfrentar problemas morais na era da globalização” Em: Revista Bioética. V. 16, Nº1. 2009.

Segato, Rita Laura. Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Bernal, Universidad de Quilmes, 2003.

----- “Raça é signo” em: Série Antropologia nº 372. Brasília, 2005a.

----- Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juarez”. 2005b.

----- Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. In: Mana V.12. nº 1. Rio de Janeiro; 2006.

----- Género y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de um vocabulário estratégico descolonial. In: Bidasca, Karina y Vanesa Vazques Laba (Comp.): Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y em América Latina. Buenos Aires: Ed. Godot, 2011.

----- Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores / May every people weave the threads of their own history: juridical pluralismo in didactical dialogue with legislators. Revista de Direito da Universidade de Brasília. V.01, N.01, janeiro-julho de 2014. Pp. 65-92.

Seguy, Frank. “Ajuda internacional ao Haiti é ‘grande mentira’, defende tese” Em: Jornal da Unicamp Nº 594/Entrevista. Campinas, 2014a.

----- “A catástrofe de janeiro de 2010, a “Internacional Comunitária” e a recolonização do Haiti”. Tese de doutorado – Departamento de Sociologia/Unicamp, Campinas, 2014b.

Sen, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Sloterdijk, Peter. “Normas para el parque humano: crítica de la carta del Humanismo de Heidegger”. Prólogo y traducción del alemán, Teresa Rocha Barco (1 ed. en español, 2000). 5ª edición, Espanha: Siruela. 2008.

Soczek, Daniel. Vulnerabilidade social e Novos direitos: reflexões e perspectivas. Em: Espaço Jurídico, Joaçaba, v. 9, n. 1, p. 19-30, jan./jun. 2008.

Solbakk, Jan H. “Vulnerabilidad: ¿un principio fútil o útil en la ética de la asistencia sanitaria?” In: Revista Redbioética/UNESCO, ano 2, 1(3), 89-101, janeiro-junho, 2011.

Spivak, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: EdUFMG; 2010.

Surrallés, Alexandre e García Hierro, Pedro (Introducción). Em: Surrallés, A. e García H. P. (eds). Tierra adentro: território indígena y percepción del entorno. Copenhague: IWGIA – Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas - Documento nº 39; 2004.

Tavares dos Santos, Bernardo. Tradução de “Darwin entre as Máquinas” (Samuel Butler), seguida do comentário de três notas de ficção científica sobre três obras. Em: Das Questões, nº 1. Set/dez, 2014.

Tommasino, Kimiye e **Fernandes**, Ricardo C. 2001. In: Povos Indígenas no Brasil – verbete: “Kaingang”. Disponível em: www.pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). Universal Draft Declaration on Bioethics and Human Rights. SHS/EST/05/CONF.204/3REV. Paris: UNESCO; 24 June 2005.

Veiga, Juracilda e **D’Angelis**, W. 2003. “Habitação e acampamentos Kaingang hoje e no passado” Cadernos CEOM – Unochapecó/Argos, Chapecó. Nº 18, Pp. 213-242.

Vilaça, Aparecida. “Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities” in: Journal of the Royal Anthropological Institute (N/S) 11, pp. 445-464, 2005.

Viveiros de Castro, Eduardo. Sociedades Minimalistas: A propósito de um livro de Peter Rivière (Rivière, Peter. *Individual and Society in Guiana: A comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge Studies in Social Anthropology, 51. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, vii + 124 pp.), 1986.

----- . “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” In: A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

----- . Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. In: Surrallés, A. e García Hierro, P. (eds). Tierra adentro: território indígena y percepción del entorno. Copenhague: IWGIA – Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Documento nº 39. 2004.

-----. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. In: Cadernos de Campo, São Paulo, nº 14/15, Pp. 319-328, 2006.

-----. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. In: Sopro 58; Set, 2011.

Wallerstein, Immanuel. The Modern World-System. New York: Academic Press, 1974.

Zaffaroni, Eugenio R. La Pachamama y el Humano. Buenos Aires: Colihue; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo; 2013.

Referências videográficas

FM 2030. “Are You a transuman? Life former recorded: Futurist FM 2030. Record the origin of planet Earth”, 1994. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eaS9QBdVHMs>

COOPYAWA. *Awara Nane Putane*. Curta-metragem. Disponível em: <https://vimeo.com/72352580>

Segato, Rita L. La Lengua Subalterna II – Ciclo organizado por Lectura Mundi en la Universidad Nacional de San Martín previo a la visita de Gayatri Spivak al Campus. 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SdYN0yx5Q2Y>

Viveiros de Castro, Eduardo. Filosofia, Antropologia e o Fim do Mundo. Agosto de 2013. Disponível em: <http://anarquiacoronada.blogspot.com.br/2013/12/eduardo-viveiros-de-castro-filosofia.html> ou <http://vimeo.com/78892524>