



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO - CAC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS-PPGDH

ANTÔNIO CELESTINO DA SILVA NETO

DUSSEL VAI À VALLADOLID: o outro entre a modernidade e os direitos humanos

Recife
2022

ANTÔNIO CELESTINO DA SILVA NETO

DUSSEL VAI À VALLADOLID: o outro entre a modernidade e os direitos humanos

Dissertação de apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos – PPGDH da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para dos obtenção do Título de Mestre em Direitos Humanos. Área de concentração: Direitos Humanos e Sociedade.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Betânia do Nascimento Santiago

Recife
2022

Catálogo na fonte
Bibliotecária Lillian Lima de Siqueira Melo – CRB-4/1425

S586d Silva Neto, Antônio Celestino

Dussel vai à Valladolid: o outro entre a modernidade e os direitos humanos. / Antônio Celestino Silva Neto. Recife, 2022.

94f.

Sob a orientação de: Maria Betânia do Nascimento Santiago.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, 2022.

Inclui referências.

1. Direitos Humanos. 2. Enrique Dussel. 3. Modernidade-Colonialidade. 4. Valladolid I. Santiago, Maria Betânia do Nascimento (Orientação). II. Título.

341.48 CDD (22. ed.)

UFPE (CAC 2022-119)

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE POS-GRADUACAO EM DIREITOS HUMANOS - CAC

ATA DE APROVACAO Nº 247/2022 - PPGDH (12.13.19)

Nº do Protocolo: 23076.056446/2022-83

Recife-PE, 26 de maio de 2022.

ANTONIO CELESTINO DA SILVA NETO

DUSSEL VAI À VALLADOLID:

O Outro entre a Modernidade e os Direitos Humanos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco, Centro Acadêmico de Artes e Comunicação, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos. Área de concentração: Direitos Humanos e Sociedade.

Aprovado em: 25/02/2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Maria Betânia do Nascimento Santiago (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof. Dr. Jayme Benvenuto Lima Júnior (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof. Dr. André Gustavo Ferreira da Silva (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Dedico esta dissertação ao sangue, lastro de nosso continente. Às outridades dilaceradas no caminho da história, abstraídas e mesmificadas para que exploradas sob a promessa desenvolvimento. Com vocês, “exterioridades”, como já disse um autor, eu “quero minha sorte lançar”. À liberdade, não a dos papéis, àquela, a real, absoluta ordenação que irrompe o *ser* e o *dever ser*. Aos sonhadores, despidos da totalidade. À resistência, experiência secular de afirmar a diferença. Ao nosso continente, um dia, quiçá, terra sem males. Ao que conheço e ao que desconheço. Aos livros, mas, mais às conversas, seus olhares e suas nuances. À fé, pois, na palavra provocativa dos que possuem pouco mais que a esperança no futuro. Dedico à Cícero. À Marília. À Profa. Dra. Maria Betânia, ordenativa orientação. À Carolina, à diferença e à igualdade. Dedico à alteridade.

Dedico às Sandras.

RESUMO

O pensamento de Enrique Dussel, enquanto categoria analítica central da pesquisa, alicerça o diálogo em face da Controvérsia de Valladolid (1552), bem como, de maneira especial, em face do pensamento de Bartolomé de Las Casas, sendo o método analético a lente fundamental na tecitura da presente investigação. A questão ético-filosófica levantada pela controvérsia acerca do direito de dominar e gerir outras culturas militarmente conquistadas aponta para o cerne da justiça da colonização enquanto processo e relação com o Outro exteriorizado. Para o *ego cogito* a escravização e violência do colonialismo se expressaria apenas como modelo de exploração econômica, mas para Valladolid eram uma questão fundamental. De um lado Juan Guínés de Sepúlveda, ancorado na teoria da servidão natural aristotélica, inaugurava o discurso de racialização dos corpos tendo por parâmetro a identidade europeia. De outro, Bartolomé de Las Casas refutando a violência civilizatória, defendia que a única relação legítima entre nativos e europeus era a do diálogo. Dussel faz de Valladolid o marcador político-filosófico do deslocamento histórico-geográfico que propõe ao ano de 1492, expressando a colonialidade como co-constitutiva da modernidade, suspende a perspectiva eurocêntrica desta, mas não sem apontar uma metáfora restitutiva do humano e dos direitos humanos que se tece através do analético desvelamento da colonialidade. Trata-se de reflexão do humano desde a premência da relação com o Outro, a partir da qual consideramos a proposta decolonial de um direitos humanos da libertação.

Palavras-chave: Enrique Dussel; controvérsia de Valladolid; modernidade-colonialidade; alteridade; direitos humanos da libertação.

RESUMEN

El pensamiento de Enrique Dussel, como categoría analítica central de la investigación, sustenta el diálogo frente a la Controversia de Valladolid (1552), así como, de manera especial, frente al pensamiento de Bartolomé de Las Casas, siendo el método analético el lente fundamental en el tejido de la presente investigación. La cuestión ético-filosófica que suscita la controversia sobre el derecho a dominar y gestionar otras culturas militarmente conquistadas apunta al núcleo de la justicia de la colonización como proceso y relación con el Otro exteriorizado. Para el ego cogito la esclavitud y la violencia del colonialismo se expresarían sólo como un modelo de explotación económica, pero para Valladolid eran un tema fundamental. Por un lado, Juan Guínés de Sepúlveda, anclado en la teoría aristotélica de la servidumbre natural, inauguró el discurso de la racialización de los cuerpos teniendo como parámetro la identidad europea. Por su parte, Bartolomé de Las Casas, refutando la violencia civilizatoria, argumentaba que la única relación legítima entre indígenas y europeos era la del diálogo. Dussel hace de Valladolid el marcador político-filosófico del desplazamiento histórico-geográfico que propone al año 1492, expresando la colonialidad como co-constitutiva de la modernidad, suspendiendo su perspectiva eurocéntrica, no sin apuntar a una metáfora restitutiva de la humanidad y los derechos humanos que se teje a través del develamiento analético de la colonialidad. Es reflexión de lo humano desde la antedecencia de la relación con el Otro, a partir de la cual consideramos la propuesta decolonial de un derecho humano de liberación.

Palabras clave: Enrique Dussel; controversia de Valladolid; modernidad-colonialidad; alteridad; derechos humanos de liberación.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
1.1	PROBLEMA DE PESQUISA	10
1.2	OBJETIVO GERAL	11
1.3	OBJETIVOS ESPECÍFICOS	12
1.4	JUSTIFICATIVA	12
1.5	METODOLOGIA	12
2	DE PARTIDA PARA VALLADOLID	17
2.1	ANALÉTICA, A TECITURA DUSSELIANA CRÍTICA DA MODERNIDADE	18
2.2	1492, A ALTERIDADE ESSENCIAL DA MODERNIDADE	32
3	O DEBATE FILOSÓFICO FUNDAMENTAL	42
3.1	VALLADOLID, QUANDO A CIVILIZAÇÃO É BARBÁRIE	42
3.2	CONTROVÉRSIA, A NEGAÇÃO DA ALTERIDADE COMO PROMESSA DE EMANCIPAÇÃO	52
4	UM OLHAR OUTRO DOS DIREITOS HUMANOS	66
4.1	O OUTRO ENTRE A MODERNIDADE E OS DIREITOS HUMANOS	66
4.2	OUTRO DIREITOS HUMANOS	75
4.3	DIREITOS HUMANOS DA LIBERTAÇÃO	83
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
	REFERÊNCIAS	92

1 INTRODUÇÃO

Há um discurso hegemônico dos direitos humanos segundo o qual estes estariam vinculados aos movimentos político-filosóficos da modernidade, via de regra dentro de uma compreensão histórico-geográfica que remete ao norte global dos séculos XVII e XVIII. Derivados da razão, a despeito de suas especificidades de origem, não guardariam ambiguidade ou espaço para questionamentos, pois incontroversos e autoevidentes, universais e cristalinos, afirmações que, per si, fazem dos direitos humanos arena para discordâncias quanto ao seu sentido (MARÍN, 2015).

A modernidade e as suas expressões são, assim, afirmadas como um fenômeno exclusivo da racionalidade do norte global (Europa, posteriormente Estados Unidos), desconexas em absoluto da colonialidade, a faceta, experiência de modernidade a que está atrelada a relação dos colonizados com o colonialismo, apresentada por Mignolo (2000, p. 57) como “el otro lado (¿el lado oscuro?) de la modernidad”. Mesmo as teorias críticas europeias, adverte, Mignolo (2000), ainda que não ignorem as práticas coloniais registradas na historicidade, não conseguem desvencilhar-se da sua imaginária superioridade na escala evolucionista da humanidade, reproduzida na consciência dos povos colonizadores ante os povos colonizados:

Pero ¿qué entiendo por mundo moderno/colonial o sistema mundo/moderno colonial? Tomo como punto de partida la metáfora sistema mundo-moderno propuesta por Wallerstein (1974). La metáfora tiene la ventaja de convocar un marco histórico y relacional de reflexiones que escapa a la ideología nacional bajo la cual fue forjado el imaginario continental y subcontinental, tanto en Europa como en las Américas, en los últimos doscientos años. No estoy interesado en determinar cuántos años tiene el sistema mundo, si quinientos o cinco mil (Gunder Frank y Gills 1993). Menos me interesa saber la edad de la modernidad o del capitalismo (Arrighi 1994). Lo que sí me interesa es la emergencia del circuito comercial del Atlántico, en el siglo XVI, que considero fundamental en la historia del capitalismo y de la modernidad/colonialidad (...) A partir de este momento, del momento de emergencia y consolidación del circuito comercial del Atlántico, ya no es posible concebir la modernidad sin la colonialidad, el lado silenciado por la imagen reflexiva que la modernidad (e.g., los intelectuales, el discurso oficial del Estado) construyó de sí misma y que el discurso postmoderno criticó desde la interioridad de la modernidad como autoimagen del poder. (MIGNOLO, 2000, p. 56)

De outro lado, também a academia latino-americana conservou a referência hegemônica do discurso dos direitos humanos. Como consequência “a contribuição da América Latina ao discurso dos direitos humanos se limitou ao pensamento legal europeu e norte-americano, reeditando-o em grande medida” (ESTEVEZ, 2012. p. 221). A partir daí os direitos humanos se cristalizariam no constitucionalismo social-liberal tomando os contornos de direitos morais que se positivam para torná-los “judiciáveis”, questão que levanta a problemática da

colonialidade do saber ou do colonialismo epistemológico também para os direitos humanos. Haveria, portanto, uma tendência de apreender a evolução do pensamento e da prática dos direitos humanos enquanto um contínuo, quando em realidade, por exemplo, a própria noção liberal de direitos naturais foi objeto da crítica e resistência dos movimentos sociais a partir da instauração do sistema universal de direitos humanos do segundo pós-guerra (ESTEVEZ, 2012).

Neste sentido de “outro lado” da modernidade, o filósofo argentino radicado no México, Enrique Dussel, despontou como um dos pensadores originários de uma primeira modernidade hispânica, renascentista e humanista que produziu uma reflexão teórica e filosófica da maior importância. Um pensamento do século XVI que viveu e exprimiu a experiência originária da constituição do primeiro “sistema-mundo” (2000a). Trata-se de problematização histórico-geográfica e político-filosófica da modernidade em sua relação com a colonialidade, desvelando uma dimensão de ação social, das lutas sociais, bem como dos saberes ocultados pelo discurso dominante.

E dentro dessa problematização a chamada Controvérsia de Valladolid (1552) ganha relevância central. Convocada por Carlos V no contexto da descoberta, Dussel (1992) a coloca numa posição relevante que convida para um olhar outro dos direitos humanos, pois, a primeira vez na história em que se discutiu ética e juridicamente a justificação de uma guerra de “conquista” (domínio) do norte global (Europa Hispânica) sob povos de culturas distintas (originários do novo mundo). Boaventura de Sousa Santos (2010) refere-se a controvérsia como a confrontação entre dois discursos paradigmáticos acerca dos Índios e da guerra de conquista, de um lado Juan Guínés de Sepúlveda (1494-1573), ideólogo da justiça da conquista, do outro Bartolomé de Las Casas (1474-1566), pensador da autonomia e liberdade dos Índios.

É dizer, desde o “outro lado” da modernidade, a Controvérsia de Valladolid é apontada como momento, ainda no século XVI, de produção de uma reflexão indispensável sobre a violência do chamado processo “civilizatório”, o desenvolvimento, bem como a ideia de superioridade em face da diferença, é dizer, o cerne da crítica que ainda subjaz à modernidade, aquilo que para além do norte é percebido como colonialidade. As ideias de Sepúlveda encontraram a firme oposição no pensamento do Frei Bartolomé de Las Casas, defensor dos indígenas (GUTIÉRREZ, 1990). Como afirma Dussel, Las Casas:

ha alcanzado así el "máximo de conciencia crítica posible". Se ha colocado del lado del Otro, de los oprimidos, y ha puesto en cuestión las premisas de la Modernidad como violencia civilizadora: si la Europa cristiana es más desarrollada, debe mostrar por el "modo" en que desarrolla a los otros pueblos su pretendida superioridad. Pero debería hacerlo contando con la cultura del Otro, con el respeto de su Alteridad, contando con su libre colaboración creadora. Todas estas exigencias no fueron respetadas. La razón crítica de Bartolomé fue sepultada por la razón estratégica, por el realismo cínico de Felipe II y de toda la Modernidad posterior, que llegó al sentido crítico "ilustrado" (Aufgeklärt) intra-europeo, pero que aplicó fuera de sus estrechas fronteras una praxis irracional y violenta... hasta hoy, a finales del siglo XX (DUSSEL, 1992, p. 81).

Valladolid parece expressar-se, assim, enquanto um fenômeno em que a práxis do domínio cívico-militar da conquista encontra seu primeiro processo de racionalização epistemológica e política. A relação entre os dois mundos é instrumentalizada e antecédida enquanto representação pela constituição da identidade europeia. A ontologia parece ser sobreposta à ética em escala mundial, liberdade sobreposta à responsabilidade. Indícios da constituição política do abstrato em detrimento (negação) da realidade (Outro), exteriorização do Outro como a medida da modernidade.

1.1 PROBLEMA DE PESQUISA

Bobbio (2004) afirma que os direitos humanos apenas despontariam com a ideia de direito natural na Europa do século XVIII, corroborando com o discurso hegemônico de uma vinculação aos movimentos político-filosóficos do norte global nos séculos XVII e XVIII. Enrique Dussel (1992), no entanto, afirma a hipótese de que o ano de 1492 demarca o primeiro momento da modernidade. Um momento da modernidade ocultado pela chamada falácia desenvolvimentista, precisamente a visão que reduz a modernidade a uma estrutura intraeuropeia: Renascentismo Italiano, Iluminismo, Revolução Francesa.

O Século XVI, porém, discutiu o estatuto ontológico dos habitantes do novo mundo, perquirindo, ademais, se era justa uma guerra de conquista ou a própria conquista. Questões fundantes, levantadas pela Controvérsia de Valladolid, e que comportam tensionamentos ainda latentes no presente da relação modernidade-colonialidade. Dussel, ademais, (DUSSEL, 1992, p. 81) parece encontrar em Bartolomé de Las Casas gênese de um contradiscurso que se constrói em oposição à ideia de superioridade civilizacional da conquista (*ego conquiro*). Capta em Las Casas o sentido crítico ao abstrato em detrimento da relação, um pensamento que refletia a práxis da relação, ética, para com Outro tornado estrangeiro dentro de seu próprio território, isso, 150 anos antes do *ego cogito* de Descartes (2000a).

A guisa de refletir criticamente a modernidade, Dussel abre-nos um leque de possibilidades para uma construção de sentido decolonial e crítica dos direitos humanos menos sujeita ao pensamento europeu e desperta para a dimensão da ação social e das lutas sociais em sua relação com a faceta da colonialidade. Nasce um questionamento sobre uma interpretação do humano indeclinável para esta pesquisa: não estaria Dussel, em sua visão da Controvérsia de Valladolid (1552), gestando uma metáfora dos direitos humanos de linha decolonial?

Ao lançar-se sobre Las Casas e Valladolid, Dussel propõe um deslocamento da modernidade, histórica e filosoficamente. Trata-se de algo fundamental à compreensão da colonialidade, ouse-se dizer, em seu debate fundante, e por isso indispensável investigação acerca de possíveis consequentes desse deslocamento para os direitos humanos. A partir da leitura dusseliana parece ser possível capturar a falácia da superioridade civilizacional em similitude a questões presentes dos direitos humanos como a que nos apresenta Santos (2013) do direito à diferença quando a nossa igualdade serve de elemento de descaracterização do Outro, é dizer, problemáticas atualíssimas que apresentam elementos fronteirícios com a centralidade de uma discussão que remonta ao século XVI.

O deslocamento histórico-geográfico representado por 1492 parece encontrar seu radical político-filosófico fundamental na Controvérsia de Valladolid (1552), signos demarcadores da colonialidade como co-constitutiva da modernidade. O fenômeno de Valladolid sob a ótica do pensador argentino apresenta, assim, chaves de sentido que aparentam fustigar a violenta compreensão dos direitos humanos como uma invenção europeia, reducionismo da modernidade à Europa, insistente racionalização europeia de mundo em ocultação à colonialidade. O Outro, desse “outro lado”, pois, exteriorizado, parece atrapado entre os tensionamentos das linguagens da modernidade e dos direitos humanos. Investigar, portanto, sob este prisma, a Controvérsia pode implicar em compreensões relevantes para o lugar do Outro, exteriorizado, nos direitos humanos.

1.2 OBJETIVO GERAL

Não estaria Dussel, alicerçado em sua interpretação de Valladolid, gestando uma metáfora dos direitos humanos de linha decolonial? O deslocamento histórico-geográfico representado pelo ano de 1492 parece encontrar seu radical político-filosófico fundamental na Controvérsia de Valladolid (1552), signos demarcadores da colonialidade como co-constitutiva da modernidade. O objeto geral da presente pesquisa é, portanto, desde este prisma, investigar

como a Controvérsia pode implicar em compreensões relevantes para o lugar do Outro, exteriorizado, nos direitos humanos.

1.3 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Analisar a interpretação dusseliana do que permitiu a Las Casas antecipar ao século XVI um contradiscurso e compreensão tão singular do humano;
- Refletir a aparente priorização da ética em face do ser, subjacente à interpretação dusseliana de Valladolid;
- Compreender as possíveis implicações dessa metáfora ou visão dusseliana para o lugar do Outro nos direitos humanos.

1.4 JUSTIFICATIVA

A chamada controvérsia de Valladolid (1552) parece revelar-se enquanto um fenômeno histórico-filosófico singular para uma visão decolonial dos direitos humanos. Aqui, a relevância da presente investigação, agregando-lhe, ademais, ineditismo, ante a possibilidade de uma compreensão dissonante e não imperialista dos direitos humanos em diálogo com as problemáticas da relação modernidade-colonialidade. Afinal, como observa Rodrigues (2006), o Iluminismo é tomado como o movimento fundador da modernidade, com todas suas vantagens e mazelas, relegando o autêntico início da Idade Moderna, o século XVI, ao esquecimento. Mas, não existe modernidade sem colonialidade e para reparo de situação tal uma compreensão do *Fenômeno de Valladolid* revelar-se-á fundamental aos direitos humanos.

1.5 METODOLOGIA

A primeira sessão, intitulada “DE PARTIDA PARA VALLADOLID”, propõe-se a ancorar as questões de partida elementares da investigação, primeiro com exposição geral dos elementos considerados mais caros na condução compreensiva do texto. Na sequência, apresentam-se as lentes metodológicas centrais da pesquisa, Chartier (2002) nos brinda com perspectiva premente de que a representação demarca a possibilidade de uma variedade de compreensões acerca do mundo social, sendo necessária a desconstrução da história como consciência e continuidade porque contingência e transformação. Possível, portanto, desde essa

lente metodológica, a construção de caminhos outros para os direitos humanos, mais além de seu discurso paradigmático ou hegemônico.

Ademais, a própria individualidade não pode ser tomada como invariada, “trans-histórica”, através dos tempos, não sendo as estruturas do mundo social senão uma construção histórica de práticas articuladas que constroem suas figuras (CHARTIER, 2002). Mais, delineia-se aqui a própria abordagem ou comportamento desta pesquisa para com os textos, de diversos períodos históricos, que a compõe, haja vista, entre o mundo do texto e o mundo do sujeito apresenta-se necessariamente uma teoria da leitura capaz de compreender a apropriação dos discursos:

isto é, a uma nova norma de compreensão de si próprio e do mundo. (...) Todo o trabalho que se propõe identificar o modo como as configurações inscritas nos textos, que dão lugar a séries, construíram representações aceites ou impostas do mundo social, não pode deixar de subscrever o projecto e colocar a questão, essencial, das modalidades da sua recepção (CHARTIER, 2002, p. 24).

O pensamento de Enrique Dussel, enquanto referencial teórico central da pesquisa, alicerça o diálogo em face da Controvérsia de Valladolid, bem como, de maneira especial, em face do pensamento de Bartolomé de Las Casas. Mas a Controvérsia, além de apresentada também por textos originais de Sepúlveda e Las Casas, vem também abordada por outros autores, num sentido de permitir espacializar o alcance da compreensão de Dussel acerca da controvérsia.

Dussel se expressa na pesquisa, para além de seu olhar sobre Valladolid, também enquanto método analético, via metodológica que se propõe a negação da dialética, projetando-se para além da totalidade moderna, perquirindo a voz do Outro exteriorizado pela colonialidade. O método analético dusseliano (DUSSEL, 1974) nasce como uma problematização da filosofia latino-americana, tecitura crítica à modernidade enquanto mito eurocêntrico, a analética parece haver guiado Dussel até Valladolid, constitui, pois, a lente fundamental de compreensão desta pesquisa visão outra dos direitos humanos.

Trata-se do método “ana-dia-lético” (DUSSEL, 1974, p. 182), parte do Outro como livre, lança-se, portanto, para além da totalidade de uma modernidade eurocêntrica, o “método dia-lético es el camino que la totalidad realiza en ella misma” (DUSSEL, 1974, p. 182). Na analética dusseliana o rosto do povo latino-americano, exteriorizado, é apresentado como tema mesmo da filosofia latino-americana.

Pensar o Outro, da exterioridade, refletir “el otro lado” a que se refere o Mignolo (2000, p. 57), é adentrar na alteridade: a diferença não permitida pela totalidade lastreada numa pretensa superioridade da identidade moderna. Trata-se de caminho próprio do método

analético, porque é a partir da filosofia da alteridade de Lévinas que Dussel (1974, p. 176) lastreia o salto para uma analética método de uma filosofia latinoamericana. Pelo que, também Lévinas (1980) é convidado ao curso da pesquisa na reflexão do Outro e sua relação com o “Mesmo”, em especial na compreensão ocidental do primado da liberdade em relação a ética, expressando a ontologia enquanto uma filosofia de domínio (LEVINAS, 1980. p. 32-33).

Para o método analético transforma-se a realidade a partir da crença na palavra provocadora do Outro da exterioridade (DUSSEL, 1974), parece ser esse o fio condutor da compreensão de Dussel acerca do Controvérsia de Valladolid, um resgate da palavra provocadora do primeiro Outro da exterioridade sistema-mundo: o Índio. Trata-se de desvelar a colonialidade enquanto constitutiva da modernidade, não derivada (MIGNOLO, 2000, p. 61). Desvelar histórica e politicamente, implicando em deslocamento filosófico, temático e paradigmático (DUSSEL, 2008).

O mito do desenvolvimento, em que uma cultura dominante outorgaria a mais atrasada os benefícios da civilização, é argumento atualíssimo da filosofia no século XXI, mas inaugurado por Guínés de Sepúlveda em Valladolid, na defesa da justiça da guerra de conquista (DUSSEL, 2008, p. 167), ao passo que encontrava em Las Casas absoluto opositor da violência civilizatória 150 anos antes do *ego cogito* de Descartes (DUSSEL, 2008). Está, portanto, franqueada a limitação da ideia do humano contida num discurso hegemônico dos direitos humanos que pensa o norte global como modelo identitário universal.

Dentro do deslocamento histórico e filosófico proposto por Dussel, o ano de 1492 assume a relevância de demarcador histórico da experiência constitutiva da alteridade essencial da modernidade (DUSSEL, 1992, p. 21-22). Colombo zarpava para Índias, mas acaba por chocar-se com um “novo mundo”, “uma quarta porção de terra” que levaria o nome de América. A relação constitutiva com o Outro deu-se a partir da violência militar conquistador-conquistado em que o Outro adentra como ferramenta explorada para extração de riqueza (DUSSEL, 1992). Com a exploração dos corpos por ouro, prata e insumo, nascia a primeira hegemonia mundial, o sistema-mundo moderno, europeu em seu centro e capitalista em sua economia (DUSSEL, 2000a).

A racialização e a exploração do Outro desde a conquista determina o que Dussel irá chamar de vantagem comparativa da Europa em face do sistema-mundo, projetam-se as conformações sociais periféricas, enquanto a mão de obra livre crescia na Europa, o trabalho escravo lastreava o modelo produtivo nas colônias. A colonialidade é também marca prático-produtiva da Modernidade (DUSSEL, 2000a). A questão ético-filosófica, portanto, levantada em Valladolid acerca do direito de dominar e gerir outras culturas militarmente conquistadas

aponta para o cerne da justiça da colonização enquanto processo e relação com o Outro periférico. É dizer, se para o *ego cogito* a escravização e violência do colonialismo se expressaria apenas como modelo de exploração econômica, para a Controvérsia de Valladolid a violência civilizatória e escravização foi uma questão fundamental.

A segunda sessão, “O DEBATE FILOSÓFICO FUNDAMENTAL”, adentra a controvérsia, apresentando os dois pensadores centrais da disputa e suas ideias. De um lado Juan Guínés de Sepúlveda, ancorado na teoria da servidão natural aristotélica, esculpia o discurso da justiça da conquista tendo por base o dever civilizatório da Europa em face dos Índios, de outro, Bartolomé de Las Casas, refutando a violência civilizatória, defendia que a única relação legítima entre nativos e europeus (espanhóis) era a do diálogo (SANTOS, 2010, p. 187). Se o ano de 1492 reflete o demarcador histórico da experiência constitutiva da alteridade essencial da modernidade (DUSSEL, 1992, p. 21-22), Valladolid é seu debate filosófico fundamental. Parece ser possível a partir de Valladolid, com esteio na visão dusseliana, perquirir-se a violência de uma concepção histórico-geográfica eurocêntrica dos direitos humanos e de sua projeção enquanto discurso hegemônico.

Sepúlveda expunha a superioridade civilizacional da modernidade desde a teoria da servidão natural aristotélica (1550, p. 293), naquilo que consideramos como a inauguração no cerne do pensamento europeu de uma perspectiva de racialização dos corpos tendo por parâmetro a identidade europeia. Tem-se como elemento nuclear o encobrimento da alteridade, transformando-se o inocente em culpado por “não-ser” conforme a totalidade produzida por aquele que gere a centralidade. Sepúlveda, ensina Dussel (1992), inaugura a visão da modernidade como “emancipação”.

A Las Casas coube o testemunho da violência da conquista, a que reputava tão descomunal ao ponto de afirmar que a única guerra justa era a dos Índios em face dos espanhóis (LAS CASAS, 2011, p. 37). Segundo Dussel (1992), Las Casas, ao deslegitimar o discurso totalizante – erigido por Sepúlveda –, invalida a violência enquanto afirmação de uma pretensa superioridade europeia em face do Outro. Refutando a irracionalidade da guerra para a constituição da relação, defendia uma comunidade de argumentação na relação com o Outro (DUSSEL, p. 77-78). A defesa de Bartolomé tinha um “a partir de”, a responsabilidade como condição de possibilidade para a liberdade do Outro concreto, mais além da totalidade que se firmava sob o argumento da guerra justa.

Assim, o Las Casas que se se vai desvelando, seu contradiscurso, ganha os contornos da primeira expressão histórica, na modernidade-colonialidade, da energia, do princípio negativo (DOUZINAS, 2009, p. 374), dos direitos humanos desde a gênese da conformação da

exterioridade sistema-mundo, capitalista, negativa da alteridade. Não se pode reduzir seu vaticínio a defesa dos Índios, há nesse olhar teoria, um pensar que se lança para além do totalizante que se firmava, para mais além do *ego conquiro* da conquista.

Por fim, na terceira sessão, desde a demarcação da conquista na relação da modernidade-colonialidade como condição substantiva de uma vantagem comparativa que fez da Europa a primeira centralidade do sistema-mundo capitalista, a negação do Outro, Índio, posteriormente o povo negro escravizado, permite sua subsunção ao colonialismo enquanto objeto da relação prático-produtiva do sistema capitalista nascente. A partir da compreensão dusseliana de Valladolid, o sentido hegemônico do humano como o conhecemos resta problematizado enquanto uma invenção europeia que se dá em negação à diferença.

A expressão da modernidade no novo mundo é do Outro exteriorizado, racializado, explorado, numa assimetria do humano onde a liberdade dos europeus, posteriormente americanos, sempre radicou mais valor que a vida dos oprimidos. O “eu colonizo” ao Outro, conseqüente do “eu conquisto”, pode ser interpretado como mais uma etapa oculta da constituição do edifício falacioso do *ego cogito* moderno: “La expresión de Descartes del ego cogito, en 1636 será el resultado ontológico del proceso que estamos describiendo: el ego, origen absoluto de un discurso solipsista” (DUSSEL, 1992, p. 54)

Há de se desencobrir os desinentes de séculos de expressão absoluta de violência da colonialidade per sobre as vidas e saberes exteriorizados. Nesse sentido, Mignolo (2008, p. 288) nos lembra que é da centralidade da Teoria Crítica, para além da contraposição à racionalidade moderna, aquilo que denomina de desobediência epistêmica. Uma “política de identidade” supõe as identidades como aspectos centrais dos indivíduos, com o risco de posições fundamentalistas surgirem pelo caminho. Isso porque o controle da política de identidade faz desse um constructo de aparência:

Ou seja, ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas. No entanto, a política identitária dominante não se manifesta como tal, mas através de conceitos universais abstratos como ciência, filosofia, Cristianismo, liberalismo, Marxismo e assim por diante (MIGNOLO, 2008, p. 289).

Pelo que, preciso que se resgate do encobrimento outras visões de direitos humanos, definitivamente o que se delineia a partir desta investigação do olhar de Dussel sobre a relevância de Valladolid. A linguagem dos direitos humanos, assim como a de modernidade, deve, pois, descortinar-se, evidenciando-se que o discurso hegemônico da totalidade está preso a uma ontologia, linguagem de poder e domínio.

2 DE PARTIDA PARA VALLADOLID

Uma outra modernidade, hispânica e absolutamente marcada pela conquista, entretanto, afirma o filósofo (DUSSEL, 1992), de raiz ontológica e de consequências jurídicas, já continha em seu cerne uma discussão propriamente moderna cujo sentido ético e importância jamais foi superado até a presente data. Discutiu, no Século XVI, o estatuto ontológico dos habitantes do novo mundo, perquirindo, ademais, se era justa uma guerra de conquista ou a própria conquista. São questões fundantes, levantadas pela Controvérsia de Valladolid e que comportam tensionamentos ainda latentes no presente da relação modernidade-colonialidade.

A conquista, por esse prisma, assume o lugar de uma experiência no novo mundo de definição do *ser é, não ser não é*, expressão de constituição mútua daquelas que seriam a primeira centralidade hegemônica e periferia do sistema-mundo. A práxis do *ego conquiro* é a da negação da diferença para afirmação de sentido do Mesmo (repleta de si), por primeira vez empreendida numa escala “moderna”. Do homem prático militar, dos corpos dominados, ao *ego cogito*, teórico, do homem europeu na centralidade do universo, o alicerce de consolidação dessa ontologia do domínio, do edifício da modernidade. Uma gênese da filosofia de poder, no sentido levinasiano, pode ser retirada do Fenômeno de Valladolid enquanto chave de compreensão da conquista e da colonialidade para os direitos humanos.

Dussel (2000a) encontra o pensamento de Las Casas como a gênese de um contradiscurso em face desta negação da diferença. Atendimento ao sofrimento do Índio, primeiro Outro, Rosto, periferia, exterioridade do sistema-mundo. Feito estrangeiro de sua própria existência pela normatividade do Mesmo, o Outro da colonialidade tem experienciado o hiato, na exterioridade, entre as linguagens da modernidade e dos direitos humanos. Lançar-se, ancorado em Dussel, sobre um pensamento que refletiu ética, diálogo e respeito à diferença na gênese do sistema mundo parece relevante para o aprofundamento da compreensão da modernidade em sua relação com a colonialidade e, aqui mais importante, para contribuir com outros sentidos de compreensão dos direitos humanos.

O Fenômeno de Valladolid sob as lentes de Dussel convida para o caminho de alteridade enquanto despertar *para* o humano. Em seu recorte temporal e histórico deste momento do sistema mundo, o debate sobre a justiça da conquista, o ser, o Outro, a superioridade civilizacional, o humano, são elementos brilhantemente reinstituídos na história, fazendo desta leitura do fenômeno algo precioso, desencoberto desde a distância pela expansão – numa analogia cosmológica – sem precedentes que implicou a colonização do novo mundo numa

escala ontológica. Nesta negação fundante da diferença há germes dos tensionamentos raciais, religiosos, nacionais, de gênero, sexuais e epistemológicos que ainda nos contornam hoje.

2.1 ANALÉTICA, A TECITURA DUSSELIANA CRÍTICA DA MODERNIDADE

O método analético dusseliano (DUSSEL, 1974) nasce como uma problematização da filosofia latino-americana, tecitura crítica à modernidade enquanto mito eurocêntrico, a analética parece haver guiado Dussel até Valladolid, constitui, pois, a lente fundamental de compreensão desta pesquisa numa visão outra dos direitos humanos.

Em seu *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1999) Hegel apresenta já uma identidade consolidada entre o pensante e o humano. O pensar é a razão e também a história universal é regida racionalmente:

Su principio espiritual es la totalidad de los puntos de vista. Considera el principio concreto y espiritual de los pueblos y su historia, y no se ocupa de las situaciones particulares, sino de un pensamiento universal, que se prolonga por el conjunto. Este elemento universal no pertenece al fenómeno, que es contingente. La muchedumbre de las particularidades debe comprenderse aquí en una unidad. La historia tiene ante sí el más concreto de los objetos, el que resume en si todos los distintos aspectos de la existencia; su individuo es el espíritu universal (HEGEL, 1999, p. 46).

Antes, portanto, dos acontecimentos há o espírito dos acontecimentos – um *Deus ex machina* ao serviço do ser, do poder, da reprodução do Mesmo. Essa história, pois, não pode ser outra (de Outro, portanto, dá-se em negação) que a da centralidade desta razão, deste espírito: Europa, o universal. Assim, define Hegel o que é essencial para a história, “omitiendo lo inesencial (...) Si comparamos lo dado en la historia con los fines del espíritu, habremos de renunciar a todo lo demás, por interesante que pueda ser, y atenernos a lo esencial” (HEGEL, 1999, p. 46). E assim tem sido.

A presente investigação guarda em si uma indagação sobre o humano para um direitos humanos no salto sem transição da responsabilidade absoluta pelo Outro à responsabilidade jurídica, normativa, que demanda, portanto, o cálculo (DERRIDA, 2008, p. 48). O Fenômeno de Valladolid, a partir do olhar dusseliano, parece expressar elementos conceituais, chaves, para uma construção de sentido dos direitos humanos que se desprenda da reprodução do Mesmo, do insistente particularismo europeu travestido de Pedra de Roseta do universal. Outra construção de sentido se lança ao Outro, da exterioridade, para inscrição de alteridade na normatividade, uma Totalidade Outra.

Há em Dussel um profundo caminhar, ordenado a uma filosofia desde a América Latina. Analético é o método que se lança à exterioridade, numa dialética de negação das negações da

totalidade, num caminhar que se apresenta para o Outro da exterioridade, da colonialidade. Enquanto método resta decididamente marcado pela filosofia da alteridade de Lévinas. Segundo Dussel, a filosofia latino-americana demandaria ir além do eu ou do nós, para ela não haveria caminho senão o Outro (DUSSEL, 1974). O Rosto para Dussel assume o lugar do rosto pobre da exterioridade a quem deve a filosofia ordenar-se e estar ao serviço.

Neste caminhar analético, tendo-se em conta um trafegar investigativo que se lança para além das chaves de compreensão dominantes, num salto ordenado à exterioridade, vale a compreensão do mundo como representação para a interpretação do processo histórico, como proposto por Chartier (2002), descortinando que a percepção da modernidade apartada da colonialidade é precisamente uma construção de sentido ao serviço de um discurso dominante dos direitos humanos, de identidade e propósitos bem definidos.

Para Chartier (2002) a representação é instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através de sua substituição por uma *imagem*, apta a reconstituir um objeto tal como ele é (imagem presente de um objeto ausente). Essa relação de representação modela toda a teoria do signo que comanda o pensamento clássico. Desde imagens bem materiais e semelhantes às imagens que representam relações mais simbólicas, percebe-se uma questão histórica fundamental segundo esse modelo de representação: “a da variabilidade e da pluralidade de compreensões (ou incompreensões) das representações do mundo social e natural (...)”. A finalidade é mesma que “a identidade do ser não seja outra coisa senão a aparência de representação, isto é, que a coisa não exista a não ser no signo que a exhibe” (CHARTIER, 2002, p. 20-21).

Na totalidade, conduzida pelo poder, a aparência vale pelo real. A conquista do novo mundo enquanto projeto de poder demandava uma aparência, pervertibilidade, de que fosse o inocente culpado e, para tanto, a justificação de que era preciso tudo para que se chegasse ao signo erigido pela pervertibilidade: o mais alto grau civilizacional. Escapa-se, assim, a presença. A totalidade demanda este distanciamento da presença para reproduzir-se, do contrário nascerá o humano. Dupla perversão é dizer o que se “é”, nega-se uma presença alicerçada numa aparência (ausência): “(...) signos visíveis como provas de uma realidade que não é” (CHARTIER, 2002, p. 22):

A problemática do <<mundo como representação>>, moldado através das séries de discursos que o apreendem e o estruturam, conduz obrigatoriamente a uma reflexão sobre o modo como uma figuração desse tipo pode ser apropriada pelos leitores dos textos (ou das imagens) que dão a ver e a pensar o real. Daí, neste livro e noutros, mais especificamente consagrados às práticas da leitura, o interesse manifestado pelo processo por intermédio do qual é historicamente produzido um sentido e diferenciadamente construída uma significação (CHARTIER, 2002, p. 23-24).

Trata-se de algo, afirma Chartier (2002), que se cruza com a hermenêutica na busca de como uma dada configuração narrativa pode corresponder a uma refiguração da própria experiência. Entre o mundo do texto e o mundo do sujeito apresenta-se necessariamente uma teoria da leitura capaz de compreender a apropriação dos discursos:

isto é, a uma nova norma de compreensão de si próprio e do mundo. (...) Todo o trabalho que se propõe identificar o modo como as configurações inscritas nos textos, que dão lugar a séries, construíram representações aceites ou impostas do mundo social, não pode deixar de subscrever o projecto e colocar a questão, essencial, das modalidades da sua recepção (2002, p. 24).

Desde a analética de Dussel, a negação da negação, bem como dessa compreensão do mundo enquanto representação, a história cultural do social, depreende-se, desde o Fenômeno de Valladolid, uma concepção de direitos humanos que escapa ao discurso dominante e bastante conecta à alteridade, à exterioridade, ao Outro da colonialidade, essa experiência negada pela constituição da normatividade atrelada a identidade europeia e que na totalidade é expressada pelo discurso moderno.

Compreender desde a historicidade as apropriações que se apoderam das configurações textuais demanda interpretação que se lance além do conceito de sujeito universal e abstrato como colocado pela fenomenologia, há de se resgatar o Outro, restituí-lo enquanto experiência do impossível para uma totalidade Outra. A individualidade não pode ser tomada como invariada, “trans-histórica”, através dos tempos, aliás (CHARTIER, 2002):

Considerar a leitura como um acto concreto requer que qualquer processo de construção de sentido, logo de interpretação, seja encarado como estando situado no cruzamento entre, por um lado, leitores dotados de competências específicas, identificados pelas suas posições e disposições, caracterizados pela sua prática do ler, e, por outro lado, textos cujo significado se encontra sempre dependente dos dispositivos discursivos e formais (...) (CHARTIER, 2002, p. 25-26).

A história cultural aparece, por um lado, como a análise de representação, não sendo as estruturas do mundo social senão uma construção histórica de práticas articuladas que constroem suas figuras. Aqui se repensa a relação tradicionalmente postulada entre o social, identificado como um real, que existe por si próprio, e as representações, supostas como seu reflexo ou desvio. Por outro lado, essa história deve ser também entendida como o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido. Aqui o reconhecimento das práticas de apropriação cultural como formas diferenciadas de interpretação (CHARTIER, 2002):

reconhecer, contra a antiga história intelectual, que as inteligências não são desencarnadas, e, contra as correntes de pensamento que postulam o universal, que as categorias aparentemente mais invariáveis devem ser construídas na descontinuidade das trajetórias históricas (CHARTIER, 2002, p. 27).

A história tal como se faz não atribui a mínima importância ao questionário clássico dos discursos filosóficos produzidos ao seu respeito. Algo que levanta um problema do tratamento, pela história, de questões inteiramente filosóficas sem nenhuma referência à filosofia (CHARTIER, 2002) (talvez o por que a questão intrinsecamente filosófica do fenômeno de Valladolid tenha passado ao largo, apenas, como um debate na história). A relação entre filosofia e história, portanto, parece exigir um olhar sobre as faltas de conhecimento recíproco, numa história como a concebida pelo francês de desconstrução da história como consciência e continuidade porque contingência e transformação:

Por um lado é a própria filosofia que se desligou do projeto hegeliano, considerando ser impossível pensar e produzir essa <<filosofia da história universal>> que as lições de 1830 pretendiam fundar (...). A inteligibilidade da história fica assim separada de qualquer projeto de totalização, seja à escala de cada momento histórico particular ou à escala do devir universal. Mas, por outro lado, no preciso momento em que se opera essa renúncia, esse abandono filosófico de Hegel, a prática histórica, que contribuiu para que ele se tornasse possível, encontra-se ela própria profundamente transformada (CHARTIER, 2002, p. 75-76).

Muitas obras existem sobre a história da filosofia ou das ideias na América Latina, muito embora, poucas tenham se debruçado no estudo de sua periodização. É bem verdade que toda periodização pressuponha certa arbitrariedade, no entanto, é próprio da exposição da história a sua análise por partes (DUSSEL, 1994). Uma história da filosofia se arrisca em dois extremos, de um lado, uma autonomia absoluta da filosofia, de outro, uma determinação da filosofia a partir do não filosófico (econômico, político, etc). Para Dussel (1994) um critério para a divisão da história da filosofia é o de realizar a interpretação a partir do contexto das determinações que se exercem constitutivamente sobre a filosofia como produção intrínseca a uma totalidade prático-produtiva em um momento de uma totalidade histórico-concreta (uma nação por exemplo).

Na América Latina seriam quatro épocas do pensamento (considerado o pensamento pré-hispânico) e três épocas da filosofia. A partir do século XVI, para Dussel (1994), se instaura um novo estado de coisas que possibilita a afirmação de uma ruptura histórica: trata-se de uma época capitalista pré-industrial na qual a prata e ouro da América permitem a acumulação primitiva de capital da Europa e que viabilizaria a produção industrial futura de mercadorias. Trata-se de uma etapa que se estende até a metade do século XVIII e, aqui, desde uma perspectiva decolonial, precisamente a época em que está contido o Fenômeno de Valladolid sobre o qual se debruça a presente investigação.

As épocas se dividem em períodos e períodos em fases. Nos períodos os critérios assumem características mais práticas, ou melhor, políticas. Assim, Dussel (1994) considera

por modelos políticos-históricos os critérios para a definição dos períodos em que uma filosofia cumpre uma função de justificação teórica. Pelo que, um período inicial para a primeira época seria o da conquista, modelo político pelo qual se estrutura o poder da Europa sobre os Índios. Estaria caracterizado tal período pela organização, desde a violência militar, de um sistema prático-produtivo de extração de riqueza, sobretudo metálica. Há para este período uma resposta crítica e uma justificatória desde uma filosofia a que o pensador argentino designa explícita em certos casos e implícita em outros. Aqui o período do fenômeno sobre o qual se lança a presente investigação.

Suposições práticas. Trata-se da articulação que tem toda teoria com respeito à *práxis*, com a filosofia não é diferente. Toda a filosofia se articula para a *práxis*, entendida como a realidade histórica que constitui o filósofo e que o determina em sua produção teórica. A relação ética fundamental, leia-se prática, afirma Dussel (1994), é a do homem com o homem. Numa realidade produtiva, a relação com o Outro é agora prático-produtiva. Pelo que, sendo o filosofar uma certa produção, produção de um discurso filosófico, não reflete esta produção uma mera abstração, intemporal, descomprometida.

Assim, quando Aristóteles afirma que o escravo é por natureza escravo, não se trata de um erro accidental, mas sim da expressão de momento central de sua produção filosófica. Servia ali historicamente a classe escravista helênica que explorava a mão de obra escrava como meio de produção daquele sistema prático-produtivo. A filosofia pensa a realidade, que em último grau é uma realidade humana concreta, histórica. É neste nível concreto que a filosofia constitui o centro do discurso ideológico de um povo (DUSSEL, 1994).

Eis que definidas a Época e o período segundo uma historicidade de construção de sentido que descortina a colonialidade, a controvérsia de Valladolid, e seu fenômeno correlato, o confronto entre o discurso ideológico crítico e um justificatório da conquista no século XVI podem receber outra representação para uma compreensão dusseliana dos direitos humanos, repensar uma realidade humana concreta. Olhar outro que se debruça sobre as relações, sobre as responsabilidades levantadas ao chamado do Outro. Acreditamos que a partir daqui entramos no rastro do humano, um despertar *para* o Outro, um despertar decolonial, um olhar dusseliano sobre os direitos humanos.

Para Lévinas o desejo metafísico tende para o *absolutamente outro*. Não há triunfo para pretensão tal, é desejo de um que inacessível por isso insaciável. Trata-se de desejo do absolutamente Outro. O metafísico e o Outro, no entanto, não se totalizam, o metafísico está absolutamente separado: qualquer “transcendência pretendida fundir-se-ia assim na unidade do sistema que destruiria a alteridade radical do Outro” (LEVINAS, 1980, p. 23).

Eis que a identificação do mesmo não é uma mera tautologia, também não representa uma oposição dialética ao Outro: é o concreto egoísmo. Se a identificação de si se desse pela simples oposição ao Outro, estaria dada já uma totalidade englobando o mesmo e Outro. O desejo do absolutamente Outro aqui ruiria. O Mesmo não pode presumir-se da inversão da relação com o absolutamente Outro. Aqui a pergunta: Mas como é que o Mesmo, produzindo-se como egoísmo, pode entrar em relação com um Outro sem desde logo o privar da sua alteridade? De que natureza é a relação? (LEVINAS, 1980. p. 26).

“O *poder* do eu não percorrerá a distância indicada pela alteridade do Outro” (1980. p. 26):

O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo <<tu>> ou <<nós>> não é um plural de <<eu>>. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro – o Estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o <<em sua casa>>. Mas o Estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso *poder* porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial, mesmo que disponha dele: é que ele não está inteiramente no meu lugar. Mas eu, que não tenho conceito comum com o Estrangeiro, sou, tal como ele, sem género. Somos o Mesmo e o Outro. A conjunção *e* não indica aqui nem adição, nem poder de um termo sobre o Outro (LEVINAS, 1980, p. 26 e 27).

A relação do Outro e do Mesmo é a linguagem, essa metafísica desperta como discurso: o Mesmo sai de si. Não por outro motivo é precisamente na mediação fenomenológica que o imperialismo ontológico se demonstra ainda mais visível (LEVINAS, 1980):

Afirmar a prioridade do *ser* em relação ao *ente* é já pronunciar-se sobre essência da filosofia, subordinar a relação com *alguém* que é um ente (a relação ética) a uma relação com o *ser do ente* que, impessoal como é, permite o sequestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade. Se a liberdade denota a maneira de permanecer o Mesmo no seio do Outro, o saber (em que o ente, por intermédio do ser impessoal, se dá) contém o sentido último da liberdade. Ela opor-se-ia à justiça que comporta obrigações em relação a um ente que recusa dar-se, em relação a Outrem que, neste sentido, seria ente por excelência. A ontologia heideggeriana, ao subordinar à relação com o ser toda a relação com o ente, afirma o primado da liberdade em relação à ética (...) Mas a dialética que concilia assim a liberdade e a obediência, no conceito de verdade, supõe a primazia do Mesmo, a que conduz toda a filosofia ocidental e pela qual ela se define (LEVINAS, 1980, p. 32-33).

A relação com o ser neutraliza o ente para compreendê-lo ou captá-lo. Trata-se de redução do Outro ao Mesmo, supressão ou posse do Outro na tematização. “Eu penso redundante em <<eu posso>> – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder” (1980, p. 33). É meu aquilo que possuo, Outro se torna Mesmo e este Mesmo que nunca é posto em questão expressa a injustiça. “O *ser* antes do *ente*, a ontologia antes da metafísica – é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao

Outro” (1980, p. 34). É preciso inverter as coisas, onde o poder se torna em face do Outro e consideração do Outro ou justiça. O Outro vem primeiro, infinitamente distante.

O Outro nunca foi possível, nem antes e ainda não agora no que hoje chamamos América Latina, o desejo, a posse e o poder instalaram aqui o inumano, a conquista e a modernidade. Nasce já como o Mesmo, exceto por um instante do humano, um escândalo, um fenômeno: Valladolid. Eu penso porque eu conquisto, da práxis com os corpos, a teoria do Eu primeiro. A liberdade primeiro, implica o poder. Instalada está a injustiça ou poder da justiça que é segundo o Mesmo. Contudo, Dussel aponta para uma primazia pela relação que parece haver sido compreensão da primazia do Outro, por um instante, Valladolid.

Aponta para um Outro que se desvela enquanto mistério, avesso ao domínio, instância de responsabilidade absoluta, alteridade que demanda ordenação, e que permite visão outra, compreensão, representação de mundo, das relações, um descortinar da colonialidade em sua relação com a razão, a liberdade, a ontologia, linguagens dominantes do discurso moderno dos direitos humanos. A analética para além da modernidade: alteridade no descortinar da colonialidade.

“O infinito é a característica própria de um ser transcendente, o infinito é absolutamente outro” (LEVINAS, 1980, p. 36). Lévinas aqui nos adverte que a diferença entre objetividade e transcendência irá marcar todas as análises do trabalho. Ao modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, o filósofo nomeia rosto. A condição da verdade assume a expressão da palavra do Outro. É palavra que interrompe o pensamento que de Outro detinha o Eu. “É, pois, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a ideia do infinito” (1980, p. 38):

A história, relação entre homens, ignora uma posição do Eu em relação ao Outro em que o Outro se mantém transcendente em relação a mim. Se eu não sou exterior a história por mim mesmo, encontro em outrem um ponto absoluto, em relação à história; não fundindo-me com outrem, mas falando com ele. A história é trabalhada pelas rupturas da história em que se faz um juízo sobre ela. Quando o homem aborda verdadeiramente Outrem, é arrancado à história (LEVINAS, 1980, p. 39).

Se as coisas reais meramente naturais (*res naturalis*) guardam sempre uma exterioridade incompreensível para o homem, quanto mais a *res eventualis* que é o homem para ele mesmo? Dussel parte da hipótese de Lévinas em *Tolidade e infinito* para levar sua analética para mais além. A percepção dusseliana de Las Casas, de como seu contradiscurso se erige da escuta desta palavra “que interrompe” uma justificativa de domínio, é um despertar para o humano por “receber de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a ideia do infinito” (LEVINAS, 1980, p. 38).

A totalidade é apresentada por Dussel como a totalidade-totalizada de Hegel, o absoluto, e o mundo como totalidade que a tudo engloba de Heidegger, inclusive o Outro, *com-o-que-sou*. O mundo do *ser-ai* é um mudo *com*. Porém, a debilidade do planteado estaria “en la comprensión del ser que es inherente al ser-ahí está implícita, por ser el ser del ser-ahí un ser-con, la comprensión del otro” (1974, p; 171). Para Dussel (1974), o sentido do outro como exterioridade é precisamente a palavra, mistério, no cara-a-cara em que o Outro é infinitamente Outro.

Para a proposta filosófica de Dussel, a ontologia da identidade ou da totalidade pensa ou inclui o Outro. Para Dussel (1974), para além desse pensar dialético ontológico se encontra um momento *antropológico* que possibilita outro status para o pensar filosófico de característica ética ou alteral: *a revelação do Outro*. A crítica à dialética hegeliana foi realizada pelos pós-hegelianos (dentre os quais Feuerbach, Marx e Kierkegaard). A crítica à ontologia heideggeriana foi realizada por Lévinas. Os primeiros modernos, o segundo europeu. Constituem, para Dussel, a pré-história de uma filosofia latino-americana. A ontologia europeia nos incluía como objeto ou coisa:

Los únicos reales críticos al pensar dominador europeo han sido los auténticos críticos europeos nombrados o los movimientos históricos de liberación en América latina, África o Asia. Es por ello que, empuñando (y superando) las críticas a Hegel y Heidegger europeas y escuchando la palabra pro-vocante del otro, que es el oprimido latinoamericano en la totalidad nordatlántica como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática (DUSSEL, 1974, p. 176).

Adentramos a analética. E aqui esta ferramenta metodológica ganha o contorno de relevo para a presente pesquisa: Dussel (1974) assevera que Lévinas fala sempre do Outro como absolutamente Outro, tendendo ao equívoco. Nunca pensou, afirma o filósofo argentino, que o Outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático. O Outro é o passado que nos traz até a presente América Latina com respeito a totalidade europeia, o povo pobre, racializado por uma pretensa superioridade, oprimido e explorado. O dialético reflete o caminho que a totalidade realiza nela mesma, dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes. Analético parte do Outro como livre, para mais além do sistema da totalidade:

El pasaje de la totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dia-léctica, pero tenía razón Feuerbach al decir que «la verdadera dialéctica» (hay, entonces, una falsa) parte del diá-logo del otro y no del «pensador solitario consigo mismo». La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento ana-dia-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inhumana dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: dia-léctico (DUSSEL, 1974, p. 182).

Aqui não conta somente o rosto sensível do Outro, demanda-nos colocar-nos faticamente ao serviço do Outro (DUSSEL, 1974):

Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del otro absoluto (...) Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el «tema» de la filosofía latinoamericana (DUSSEL, 1974, p. 182).

Aquilo que é próprio do método analético é que se trata de intrinsecamente ético, não meramente teórico: “Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad” (DUSSEL, 1974, p. 183). Não basta ao filósofo a inteligência, mas ser eticamente justo:

Es necesario saber situarse en el cara-a- cara, en el êthos de la liberación, para que se deje ser otro al otro. El silenciarse de la palabra dominadora; la apertura interrogativa a la pro-vocación del pobre; el saber permanecer en el «desierto» como atento oído es ya opción ética (...) El filósofo ana-léctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para saber-oír la voz que viene de más allá, desde lo alto (aná-), desde la exterioridad de la dominación (DUSSEL, 1974, p. 183-184).

É infinita a voz do Outro, mas não do Outro absoluto, é absoluta a voz da exterioridade dominada, quase tudo aquém serve apenas a escatológica disjunção das lutas dos oprimidos do salto sem transição necessária à passagem da responsabilidade ética para responsabilidade jurídica. O dar-se a ouvir é o momento constitutivo do método mesmo. Trata-se da condição mesma de saber interpretar para saber servir. A conversão ao pensar analético é exposição a uma pensar popular, dos oprimidos, o Outro de fora do sistema (DUSSEL, 1974, 184).

A palavra reveladora do Outro deixa aquele que escuta a palavra desde a totalidade em uma situação que é necessário descrever, porque toca a essência mesma do homem, da historicidade, da racionalidade. Trata-se de uma palavra não interpretável, porque se pode interpretar algo que tenha relação com a *com-preensão* do ser mundano, mas essa palavra desde mais além do mundo (desde o mundo do Outro), é confusa, compreendida por semelhança a partir da experiência passada que tenho do que em seu dizer me disse o Outro, forma-se e revela-se uma ideia, inverificada. É o amor de justiça, trans-ontológico o que permite tomar por verdadeira a palavra inverificada. Aqui um ato de racionalidade historicamente supremamente racional e mostra de plenitude do espírito humano: lançar-se por uma palavra crida é, para Dussel (1974), o ato criador que caminha sobre o horizonte do todo e avança: sobre a palavra do Outro no novo. Adiante, caminhado o olhar de Dussel sobre Valladolid, este parágrafo ganhará especial relevo na memória do leitor.

A palavra na qual se lança, pois verdadeira, permite avançar pela *práxis* libertadora, analética, o trabalho servicial, com vistas a alcançar o projeto fundamental ontológico novo, futuro, que o Outro revela em sua palavra e que é incompreensível porque ainda não se viveu a experiência de estar em dito mundo (totalidade nova, nova pátria, ordem legal futura). A revelação do Outro abre o projeto ontológico passado ao projeto libertador, âmbito trans-ontológico da totalidade dominadora, é precisamente ao mais além que nos provoca a palavra reveladora. Apenas sobre a palavra do Outro pode a totalidade entrar em movimento, caminhando na libertação do Outro se alcança a própria libertação (DUSSEL, 1974):

Sólo cuando por la praxis liberadora, por el compromiso real y ético, erótico, pedagógico, político, se accede a la nueva totalidad en la justicia, sólo entonces se llega a una cierta identidad analógica por su parte (communitas bonitatis) desde donde, sólo ahora, la palabra antes comprendida confusamente, tanto cuanto era necesario para poder comenzar la aventura de la liberación en el amor-de-justicia, alcanza la posibilidad de una adecuada interpretación. Poseyendo como propio el fundamento ontológico desde donde el otro, en la diacronía de la palabra reveladora, pronunció su palabra, ahora, en el futuro del pasado pasado, en el presente, puede referirse aquella palabra recordada al actual y vigente horizonte alcanzado por la praxis liberadora y a partir del otro revelante, pro-vocante. Si el método analéctico era el saber situarse para que desde las condiciones de posibilidad de la revelación pudiéramos acceder a una recta interpretación de la palabra del otro, todo lo dicho viene a mostrarnos el método mismo (DUSSEL, 1974, p. 192).

O momento ético é essencial a todo o método mesmo. A passagem do ouvir a revelação à verificação da palavra, é dizer, a diacronia entre a totalidade posta em questão pela interpelação até que a provocação seja interpretada como mundo cotidiano, é a história mesma do homem. Se a filosofia fosse apenas uma teoria, *com-preensão* reflexa do ser e interpretação pensada do ente, a palavra do Outro seria indefectivelmente reduzida ao já dito, portanto, interpretada equivocadamente a partir do fundamento da totalidade, conforme afirma Dussel (1974).

Ao afirmar que o dito é o mesmo que ele interpreta cotidianamente, faz idêntico (unívoco) aquilo de semelhante que há na palavra *aná-loga* do Outro. Negou o *dis-tinto* da palavra dita, matou ao Outro. Tomar a palavra do Outro como unívoca da própria é a maldade ética do sofista, a origem do que permite a totalidade seguir considerando-se como verdadeira e conquistando e matando aos bárbaros em nome da filosofia sofista. Considerar a palavra do Outro como semelhante às de meu mundo, conservando, no entanto, a *dis-tinção*, *meta-física* que se apoia nele como Outro, é respeitar a analogia da revelação, compromisso de humildade e mansidão na aprendizagem pedagógica do caminho que a palavra do Outro como professor vai traçando dia a dia. Assim, o autêntico filósofo, com seu povo, junto ao pobre, no futuro que

é precisamente Outro, na intempérie através do novo projeto ontológico que lhe dará a chave de interpretação pensada da palavra previamente revelada (DUSSEL, 1974).

A filosofia, originalmente *ana-lética*, é levada dialeticamente pela palavra do Outro. O filósofo, racionalidade reflexa autêntica, leva-se pela confiança, fé, na palavra e verdade do Outro: hoje é confiança na mulher, na criança, no trabalhador, no subdesenvolvido, no pobre (DUSSEL, 1974). Na crença da palavra provocadora de quem sofre, na crença da palavra do pobre, está a essência mesma da analética. Aqui Dussel começa a instalar as pontes de como compreende o Bispo de Chiapas e sua compreensão tão singular do humano diante da palavra provocadora do primeiro Outro da exterioridade do sistema-mundo: o Índio.

Mas essa pedagogia analética, não apenas dialética da totalidade ontológica, é de libertação. A palavra analógica do Outro é que abre a porta para libertação de quem a atende: a palavra indica o compromisso pela libertação prática do Outro (DUSSEL, 1974):

El filósofo que se compromete en la liberación concreta del otro accede al mundo nuevo donde com-prende el nuevo momento del ser y desde donde se libera como sofista y nace como filósofo nuevo, ad-mirado de lo que ante sus ojos venturosamente se despliega histórica y cotidianamente. El mito de la caverna de Platón quiso decir esto pero dijo justamente lo contrario. Lo esencial no es el ver ni la luz: lo real es el amor de justicia y el otro como misterio, como maestro. Lo supremo no es la contemplación sino el cara-a-cara de los que se aman desde el que ama primero (1974, p. 194).

O real é o amor de justiça e o Outro enquanto mistério. Na contramão o método dialético caminha de totalidade em totalidade, vai do Mesmo ao Mesmo e não atinge adequadamente a negatividade do Outro, mais além, a partir do método analético, está a aceitação do Outro, o respeito pela voz do Outro. É esta exterioridade a chave de interpretação da história: “América latina, desde su exterioridad bárbara a los ojos civilizados del centro, lanza su voz pro-vocante y penetra en la historia. Junto a ella avanza su filosofía como pensar la propia praxis liberadora de un pueblo oprimido” (DUSSEL, 1974, p. 204).

Ante o *ego cogito*, Descartes passa como o primeiro filósofo moderno. Se se interpreta a modernidade como o faz a filosofia da libertação e o pensamento decolonial nasce a necessidade de se ressituar o século XVI, bem como os filósofos deste século como a origem da filosofia moderna. O contradiscurso da modernidade não nasce com o iluminismo senão com o início do processo de conquista. Aqui a necessidade de re-plantear completamente a história filosófica da modernidade (DUSSEL, 2008).

Dussel (2008) aviventa que as histórias não servem apenas como demarcação do tempo, mas também de seu lugar geopolítico. A modernidade se origina, segundo a interpretação corrente, em um lugar e em um tempo. O deslocamento geopolítico desse lugar e esse tempo

significará um deslocamento filosófico, temático e paradigmático. Uma visão intraeuropeia de constituição da modernidade deve ser refutada. A Europa medieval ou feudal é uma civilização periférica ante o mundo muçulmano, mais desenvolvido e conectado com a história de Ásia e África até 1492. A Europa até então estava intermediada, pelo mundo muçulmano, de todo contato com o mais denso da cultura, da tecnologia e da economia do mundo antigo. Mas graças à miragem do eurocentrismo toda a história mundial anterior é recontada em Europa como centro. Trata-se de uma distorção da origem da modernidade.

Vimos Hegel e sua *Lecciones de la Historia de la Filosofia*. É desde esta visão eurocêntrica da modernidade que Descartes seria o primeiro filósofo moderno. Ocorre que Descartes foi aluno dos jesuítas da tradição do século XVI. Nascido na França (*La Haye*) em 1596, órfão, é criado por sua avó. Em 1606 entra para o colégio de *La Flèche* dos jesuítas, fonte de sua única formação filosófica formal. A formação que obteve em *La Flèche* era completamente moderna, segundo o disposto pelo Concílio de Trento (responsável pela modernização da Igreja Católica), cada jesuíta constituía uma singularidade, o jovem Descartes devia cada dia refletir-se, em apartado silêncio, num exame pessoal de consciência. Trata-se de uma prática diária voltada a ideia de que o homem é criado para o serviço e reverência a Deus. Descartes começou seus estudos pela lógica a partir do texto *Logica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam*. É dizer, estudou a parte dura da filosofia a partir do texto do filósofo mexicano Antônio Rubio (1548-1615). Não terá mesmo o século XVI, desde o sul, algum interesse filosófico? Não seria ele fruto de uma geração anterior que preparou o caminho? Não haveria filósofos americanos modernos anteriores a Descartes e que abriram a problemática filosófica moderna? (DUSSEL, 2008).

Antes do *ego cogito* de Descartes tinha se transpassado todo o século XVI, que a história da filosofia moderna centro-europeia e norte-americana pretendeu desconhecer até o presente. Com efeito, a maneira mais direta de fundamentar uma *práxis* de dominação colonial – colonialidade que é simultânea a origem da modernidade – é mostrar que a cultura dominante outorga a mais atrasada os benefícios da civilização. Este argumento que embasa toda a filosofia moderna (do século XVI aos XXI) o levanta por primeira vez Guinés de Sepúlveda, aluno do filósofo renascentista P. Pomponazzi (1462-1524), no debate da Valladolid onde se tratou de entender o estatuto ontológico dos Índios. Para Sepúlveda era justa a guerra de conquista porque os Índios a tentavam impedir. Para o pensador era, pois, necessária a violência da guerra em prol da civilização do bárbaro. Um retorno à Aristóteles porque demanda de um sistema prático-produtivo que se instalava, e dava lucro. Justificada a expansão europeia como uma obra civilizadora e emancipadora (DUSSEL, 2008):

Todo el argumento se fundaba políticamente, en último término, en el derecho que tenía el Rey de España para tal dominio colonial. En el libro I, título 1, ley 1 de la Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias (1681) se lee: «Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el Señorío de este mundo [...]». Esa concesión otorgada por la bula *Inter caetera* de 1493 firmada por el Papa funcionaba como justificación política (o religiosa), pero no filosófica. Por ello, el argumento de Ginés era necesario y complementario (DUSSEL, 2008, p. 167).

Bartolomé, de outro lado, é o primeiro crítico frontal da modernidade na própria gênese da modernidade. Sua genialidade não parte de uma Lógica ou de uma Metafísica, mas de uma Ética, a Política na História. Depois dele toda: “la Modernidad, durante cinco siglos, quedará en ese estado de una *conciencia ético-política* en situación <<letárgica>>, como <<dormida>>, sin <<sensibilidad>> ante el dolor del mundo periférico del Sur” (DUSSEL, 2008, p. 171).

Quando ainda a Europa recém iniciava sua caminhada exploratória com o descobrimento do novo mundo, Las Casas já esboçava sua crítica dos efeitos negativos do processo civilizatório moderno. De maneira estritamente filosófica, argumentativa, refuta: a) a pretensão de superioridade da cultura ocidental, da qual se deduz a barbárie das demais culturas dos Índios; b) a partir de uma posição filosófica extremamente criativa define a manifesta diferença entre outorgar ao Outro (ao Índio) pretensão universal de sua verdade e a própria possibilidade de uma pretensão universal de validade em sua proposta a favor do evangelho; e, por último, c) demonstra a insustentabilidade da argumentação de salvar as vítimas dos sacrifícios humanos. Faz tudo através de vastas obras escritas numa luta política contínua ao serviço dos Índios do novo mundo: o Outro da modernidade nascente (DUSSEL, 2008).

A vida de Las Casas pode dividir-se em etapas que ajudam a apontar para o seu desenvolvimento filosófico. Uma primeira pode ser compreendida entre sua chegada ao caribe até o dia de sua ruptura com a conquista (1502-1514). De jovem soldado de Velázquez em Cuba; passando por seu sacerdócio católico em Roma, 1510; e como padre encomendeiro até a leitura em 1514 do *Ben Sira* (34, 20-22) como ato de preparo para uma celebração litúrgica de páscoa requerida pelo Governador Velásquez (DUSSEL, 2008). Las Casas é, pois, primeiro tocado pela palavra *provoc-ativa*, despertando-se para a palavra do Outro indígena:

Imolar um filho na presença do pai é como oferecer um sacrifício com os bens de um pobre. O pão dos necessitados é a vida dos pobres, e quem lhes tira o alimento é um assassino. Mata seu próximo quem lhe tira o sustento e derrama sangue aquele que priva o trabalhador de seu devido salário (A BÍBLIA, BEN SIRA, 34: 20-22)

O Ben Sira adentra assustadoramente pungente o século XXI da hiperfinanceirização dos capitais, o que faz do pensamento eleito por Las Casas fundamental, ainda no século XVI, refletia um novo estado de coisas que se instaurava, exploração capitalista pré-industrial que

sedimentaria a acumulação primitiva de capital da Europa. Trata-se de reflexão crítica à conquista enquanto modelo político de domínio dos Índios, marcado pela violência militar de um sistema prático-produtivo de exploração para a extração de riqueza.

De 1514 a 1523 é a etapa marcada pelas viagens à Espanha. De 1523 a 1539 estão seus anos de estudos. Já em 1527 inicia a empreitada da *História de las Índias*, obra que para Dussel pode ser compreendida como tratado de filosofia da história. Antecipa, Las Casas, segundo o pensador argentino, uma manifesta percepção da violência do colonialismo. Em 1537 empreende o *De único modo*, um verdadeiro manifesto, afirma Dussel (2008), da filosofia intercultural e da crítica a guerra justa:

El entendimiento conoce voluntariamente cuando aquello que conoce no se le manifiesta inmediatamente como verdadero, siendo entonces necesario un previo raciocinio para que pueda aceptar que se trata en el caso de una cosa verdadera (...) procediendo de una cosa conocida a otra desconocida por medio del discurso de la razón (Las Casas, 1975, p. 81).

A relação do Outro e do Mesmo é a linguagem, essa metafísica desperta como discurso: o Mesmo sai de si. Não por outro motivo é precisamente na mediação fenomenológica que o imperialismo ontológico se demonstra ainda mais visível (LEVINAS, 1980): “O *ser* antes do *ente*, a ontologia antes da metafísica – é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro” (1980, p. 34). Aceitar como verdadeiro o que diz o Outro é precisamente um ato prático, confiança no Outro que pretende dizer algo verdadeiro: “el entendimiento es el principio del acto humano que contiene la raíz de la libertad (...) efectivamente, la razón toda de la libertad depende del modo de ser del conocimiento, porque en tanto quiere la voluntad en cuanto el entendimiento entiende” (Las Casas, 1975, p. 82).

Para Dussel (2008), Las Casas atinge a expressa compreensão de que a imposição ao Outro de uma teoria pela via da força era mera expansão do Mesmo como o Mesmo, a inclusão do Outro no mundo como instrumento, alienado:

Las Casas se propone un doble acto de fe: a) en el Otro como otro (porque si no se afirma la igual dignidad del Otro y se cree en su interpelación no hay posibilidad de acuerdo racional ético), y b) en la pretensión de la aceptación por el Otro de la propuesta de una nueva doctrina, lo que exige por parte del Otro también un acto de fe. Para ello es necesario que el otro sea libre, que acepte voluntariamente las razones que se que le proponen (DUSSEL, 2008, p. 175).

O reconhecimento da dignidade do Outro como a priori ético, condição de liberdade do Outro. Em 1550 enfrenta Guínés de Sepúlveda neste que sustentamos, ancorado em Dussel (2008), como o primeiro debate público e de centralidade filosófica da modernidade. A

modernidade não mais fará uma pergunta existencial ou filosófica acerca deste direito de dominação sob a periferia, passará ao largo como estado próprio das coisas:

Es decir, la filosofía moderna posterior al siglo XVI se desarrollará teniendo como presupuesto obvio y oculto la no necesidad racional (porque es imposible e irracional) de fundamentar ética y políticamente la expansión europea, lo que no se opone a que se imponga dicha dominación como el hecho incontrovertible de haber construido un sistema mundial sobre la continua explotación de la periferia. La primera filosofía moderna de la Modernidad temprana tenía todavía conciencia intranquila de la injusticia cometida, y refutó su legitimidad (DUSSEL, 2008, p. 176).

Desconsiderar a centralidade e grandeza do sentido ético e filosófico da controvérsia em sua problematização da expansão europeia, o modelo que se instaurava e o edifício das perversidades que erigiu, é perversibilidade originária que macula qualquer possível concepção de justiça ou direitos humanos no que hoje chamamos América Latina. Somos uma epistemologia do Sul, um Direitos Humanos decolonial, que parte da crítica à dimensão ontológica (a “neutralidade” do homem branco do norte). Decolonizar uma compreensão maculada do humano é a tarefa, que seja a analética a ponte para a experiência:

Europa no puede liberarse por sí, somos nosotros los que debemos interpelarla. Nuestra filosofía irrumpe en Europa y le proclama: “Ustedes, con su ego cogito, nos han totalizado como cosas dentro de su mundo; cuando nos respeten como otros, entonces, solo entonces, ustedes mismos podrán ser libres.” De manera, que no se va a encontrar en Europa la salida de Europa, sino que son los oprimidos los que mostrarán dicha salida. Seremos nosotros las naciones pobres. ¿Por qué? Porque las naciones pobres son el futuro de la historia. Todo lo dicho de Europa vale aún más para Estados Unidos (DUSSEL, 1977, p. 52).

2.2 1492, A ALTERIDADE ESSENCIAL DA MODERNIDADE

Dentro do deslocamento histórico e filosófico proposto por Dussel, o ano de 1492 assume a relevância de demarcador histórico da experiência constitutiva da alteridade essencial da modernidade (DUSSEL, 1992, p. 21-22). Colombo zarpava para Índias, mas acaba por chocar-se com um “novo mundo”, “uma quarta porção de terra” que levaria o nome de América. A relação constitutiva com o Outro deu-se a partir da violência militar conquistador-conquistado em que o Outro adentra como ferramenta explorada para extração de riqueza (DUSSEL, 1992). Com a exploração dos corpos por ouro, prata e insumo, nascia a primeira hegemonia mundial, o sistema-mundo moderno, europeu em seu centro e capitalista em sua economia (DUSSEL, 2000a).

(...) es que América Latina, desde 1492 es un momento constitutivo de la Modernidad, y España y Portugal como su momento constitutivo. Es la "otra-cara" (te-ixtli en azteca), La Alteridad esencial de la Modernidad. El "ego" o la

"subjetividad" europea inmadura y periférica del mundo musulmán se irá desarrollando hasta llegar con Hernán Cortés, en la conquista de México (el primer "espacio" donde dicho "ego" efectuará un desarrollo prototípico), a constituirse como "Señor-del-mundo", como "Voluntad-de-Poder" (DUSSEL, 1992, p. 21-22).

O ano de 1492 é a alteridade essencial da Modernidade. Trata-se de uma reflexão poderosa na compreensão da relação modernidade-colonialidade, no processo de constituição de uma totalidade em face de uma exterioridade, marco de um processo histórico que conduzirá a uma relação prático-produtiva alicerçada numa compreensão filosófica de uma pretensa superioridade civilizacional. Demandava-se, portanto, a instituição de uma compreensão da relação em negativa do Outro.

1492 guarda em si o embrião do transmutar de uma Europa, Espanha e Portugal num primeiro momento, em realidade dominadora, senhorial. Foi a Espanha de fins do século XV a quem coube a empreitada que marcaria o advento do “novo mundo”. As terras que viriam a ser a América ganham o seu lugar na história da modernidade: a primeira periferia da Europa moderna (DUSSEL, 1992). É certo que o que viria a ser América acreditou Colombo até sua morte que eram as Índias. Havia encontrado “as partes ocidentais” (*Islas de Tierra*) da Ásia e os Índios (O’GORMAN, 1984). É o que nos ensina Edmundo O’gorman:

Pero si esto es así, se puede concluir que el significado histórico y ontológico del viaje de 1492 consiste en que se atribuyó a las tierras que encontró Colón el sentido de pertenecer al *orbis terrarum*, dotándolas así con ese ser, mediante una hipótesis a priori e incondicional (O’GORMAN, 1984, 34).

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

De todas maneras, Colón – hemos dicho – es el primer hombre "moderno", o mejor, es el inicio de su historia. Es el primero que "sale" oficialmente (con "poderes", no siendo ya un viaje clandestino, como muchos de los anteriores) de la Europa Latina – antimusulmana –, para iniciar la "constitución" de la experiencia existencial de una Europa Occidental, atlántica, "centro" de la historia. Esta “centralidad” será después proyectada hasta los orígenes: en cierta manera, en el "mundo de la vida cotidiana (Lebenswelt)" del europeo: Europa es "centro" de la historia desde Adán y Eva, los que son también considerados como europeos, o, al menos, es considerado como un mito originario de la "europeidad", con exclusión de otras culturas (DUSSEL, 1992, p. 30).

Colombo é hilo da gênese histórica de um “ser”, de uma ontologia, de uma compreensão da relação com Outro e com o mundo que se constituirá enquanto totalidade. É a partir dele e de sua “descoberta”, da exploração do continente e seus habitantes, que a Europa se produz e se projeta como centro da história e do mundo. 1492 cindiu a realidade. Desde lá projetou-se a modernidade enquanto mito, pois uma falácia desenvolvimentista exploratória, calcada na pretensa superioridade civilizacional europeia:

(...) provinciana y renacentista, mediterránea, se transforma en la Europa "centro" del mundo: en la Europa "moderna". Dar una definición "europea" de la Modernidad – como hace Habermas, por ejemplo, – es no entender que la Modernidad de Europa constituye a todas las otras culturas como su "Periferia ". Se trata de llegar a una definición "mundial" de la Modernidad (en la que el Otro de Europa será negado y obligado a seguir un proceso de "modernización", que no es lo mismo que "Modernidad"). Y es por esto que aquí nace estricta e histórica-existencialmente la Modernidad (como "concepto", y no como "mito"), desde el 1502, aproximadamente (DUSSEL, 1992, p. 32).

Outro italiano, sendo agora sob a potestade de Portugal, daria continuidade ao caminho marítimo inicialmente empreendido por Colombo. Seu nome seria tomado em homenagem ao continente. Américo Vespúcio parte, em maio de 1501, de Lisboa ainda com intento de chegar às Índias, para ele era necessário apenas que conseguisse contornar o cabo da porção de terra que é hoje o extremo sul da América do Sul: volta à Lisboa em setembro de 1502 sem ter chegado ao chamado “*Sinus Magnus*” asiático (DUSSEL, 1992), mas:

Poco a poco, se fue transformando en el "descubridor". Es así que escribió una carta reveladora en la dirección del argumento de estas conferencias. Se trata del comienzo de la toma de conciencia del haber "descubierto" un Mundo Nuevo, que sería América del Sur como distinta de la China. En carta a Lorenzo de Medici, Amerigo indica con toda conciencia y por primera vez en la historia de Europa, que la masa continental al este y sur del "Sinus Magnus", ya descubierta por Colón – y que éste hasta creyó ser una parte desconocida del Asia –, es la "Antípoda" de Europa en el Sur, "una Cuarta Parte de la Tierra" (DUSSEL, 1992, p. 33-34)

A gênese da colonialidade histórico-existencialmente, permita-nos Dussel. Ásia, Europa, África, América. Constatase, pois, que as terras descobertas por Colombo não remetiam às Índias, mas a um “novo mundo”, “uma quarta porção de terra”: a América. “Descoberto” o mundo, passou-se a conquista:

(...) entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte hasta hoy, y hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas por las extrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad (LAS CASAS, 2011, p. 14-15).

O mercantilismo Europeu zarpou na busca de uma nova rota para a riqueza asiática (Índias) e acabou por encontrar um “novo mundo” (descoberta) repleto de insumos, prata e ouro suficientes para a constituição do maquinário (e imaginário) da modernidade, daquilo que até os dias presentes somos pacientes enquanto colonialidade. Constatada a imensa riqueza da “quarta porção de terra”, era o momento de usurpá-la (conquista). A relação passava a ser prática. É o momento da “práxis da dominação”:

Una vez reconocidos los territorios, geográficamente, se pasaba al control de los cuerpos, de las personas: era necesario "pacificarlas" – se decía en la época –. El que

establece sobre otros pueblos la dominación del mundo español (posteriormente del europeo en general) es un militar, un guerrero. El "Conquistador" es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su "individualidad" violenta a otras personas, al Otro (DUSSEL, 1992, p. 40).

Periférica, humana e historicamente, sob dominação militar, que acompanha as vidas dos assentamentos humanos até nossos dias, essa é a expressão secular da colonialidade: a experiência de Modernidade à que está submetida o Outro. Vislumbra-se, já, uma visão, uma conceitualização do humano em Dussel.

Se Colombo fora o primeiro homem incurso na modernidade de um imaginário europeu, o primeiro contato prático da América com a modernidade foi através da guerra. Através do conquistador, um militar, a vindoura América “entra” para a modernidade. Um homem como Fernando Cortes, um fidalgo (“filho de alguém”, baixa nobreza), nascido em Medellín (Espanha) em 1485, que chegou a estudar letras em Salamanca, mas por falta de dinheiro e cansado de estudar veio tentar a vida nas Índias. Chega por volta de 1504 e passa cerca de 6 anos como encomendeiro em Santo Domingo. Participa junto a Diego Velázquez da “conquista” de Cuba. Consegue grande quantidade de ouro explorando os Índios, rapidamente faz riqueza e é nomeado “capitão” (DUSSEL, 1992):

La "Conquista" es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como "lo Mismo". El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como "encomendado", como "asalariado" (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales). La subjetividad del "Conquistador", por su parte, se fue constituyendo, desplegando lentamente en la praxis. Cortés, que "aquel año [1518] era alcalde, y como él era alegre y orgulloso y sabía tratar a cada uno conforme a su inclinación", fue nombrado por Velázquez, como hemos dicho, "por capitán general" de la "conquista" que se realizaría en las tierras recientemente descubiertas. (DUSSEL, 1992, p. 41-42).

A conquista é, assim, etapa prática subsequente à descoberta, demarcada pela negação da alteridade do Outro, 1492 foi o encobrimento desde a totalidade. A “conquista” representou essencialmente a negação violenta da diferença. A subjetividade do homem moderno se vai compilando enquanto negação a alteridade. Dussel vai apontando um caminho reflexivo fundamental para a relação entre a modernidade/mesmidade e a colonialidade/alteridade. E o caráter primordial da “conquista” enquanto empreendimento da modernidade reside em sua absurda violência:

Así se establecía, por vez primera, una "relación" con el Otro, el de "Afuera", el Extranjero absoluto que procedía como el Sol del Oriente infinito del océano, innavegable para los mexicanos. Era lo que daría el sentido a la Nueva Edad del Mundo: la "relación" con lo Extranjero absoluto, la dominación debajo del Extranjero, divino, que venía para conquistar, dominar, matar. La primera relación entonces fue

de violencia: una relación "militar" de Conquistador-Conquistado; de una tecnología militar desarrollada contra una tecnología militar subdesarrollada. La primera "experiencia" moderna fue de la superioridad cuasi-divina del "Yo" europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un "Yo" violento-militar que "codicia", que anhela riqueza, poder, gloria (DUSSEL, 1992, p. 44).

A chegada dos espanhóis à América foi tomada por muitos povos nativos como sinal do “fim mundo”. Algo que de certo modo não deixaria de se verificar, uma vez que o ato de “conquista” representou a destruição do mundo do Índio em sua estrutura essencial. (DUSSEL, 1992). Era a cobiça o que movia o homem prático da “conquista”. Ouro e prata detinham em seu brilho os olhares virulentos dos “primeiros modernos”, esses pioneiros da iniquidade e da cegueira que o capital é de promover:

Pero, lo que era oro y plata en Europa, dinero del capital naciente, era muerte y desolación en América. El 1 de julio de 1550, Domingo de Santo Tomás escribe desde Chuquisaca (la actual Bolivia): "Habrá cuatro años que para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la que entra cada año gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí". La boca de la mina representa metafóricamente para el narrador como la boca de Moloch por la que se sacrificaban víctimas humanas, pero ahora no al sanguinario dios azteca Huitzilopchtli, sino al "invisible" dios-capital (el nuevo dios de la Civilización Occidental y Cristiana). La economía como sacrificio, como culto, el dinero (el oro y la plata) como fetiche, como religión terrena (no celeste), semanal (no sabática, como indicaba Marx en La cuestión judía) comenzaba su rumbo de 500 años. La corporalidad subjetiva del indio era "subsumida" en la totalidad de un nuevo sistema económico naciente, como mano de obra gratis o barata (a la que se sumará el trabajo del esclavo africano) (DUSSEL, 1992, p. 52)

Antes das “batalhas” contra os Índios os espanhóis liam um texto (“*el requerimiento*”), obviamente em espanhol, em que conclamavam a conversão daqueles à religião cristã:

Os ruego y requiero que entendáis bien esto que os he dicho y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello todo el tiempo que fuese justo, reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del Universo Mundo, y al Sumo Pontífice llamado Papa en su nombre, y a su Majestad en su lugar, como superior y señor y rey de las islas y tierra firme [...] si no lo hicieréis, o en ello dilación maliciosa pusiereis, certifico que con la ayuda de Dios entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y manera que pudiere [...], tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere (DUSSEL, 1992, p. 57).

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

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

argumentación encubiertamente teológica: se trata de la superioridad – reconocida o inconsciente – de la "Cristiandad" sobre las religiones indígenas (DUSSEL, 1992, p. 62).

1492, pois, foi: encobrimento e totalidade. Encobrimento do Outro indígena em sua alteridade. Totalidade que projeta uma única subjetividade-realidade possível: o homem branco, conquistador, cristão e europeu:

O selvagem é a diferença incapaz de se constituir em alteridade. Não é o outro porque não é sequer plenamente humano. A sua diferença é a medida de sua inferioridade. Por isso, longe de constituir uma ameaça civilizacional, é tão só a ameaça do irracional. O seu valor é o valor de sua utilidade. Só merece a pena confrontá-lo na medida em que ele é um recurso ou a via de acesso a um recurso. A incondicionalidade dos fins – a acumulação de metais preciosos, a expansão da fé – justifica o total pragmatismo dos meios: escravatura, genocídio, apropriação, conversão, assimilação (SANTOS, 2010, p. 185-186).

Calca-se a relação primordial com o Outro desde a negação de sua alteridade, servil, demarca-se, na origem da relação, um status subumano, irracionalidade à serviço de uma produção. Fundamental, pois essa negativa do Outro é a base histórica e filosófica da concepção do humano europeia. A modernidade hispânica marca a gênese da afirmação eurocêntrica em negação ao Outro. O “ser” é, o “não-ser” não é. Gênese, também, da exclusão da Alteridade em escala sistemática:

La colonialidad amerindia y la esclavitud africana han dejado huellas indelebles hasta el presente, y exigen una profunda transformación práctica y teórica, ética, cultural y económico-política, que sólo se llevará a cabo en una etapa trans-moderna, futura, mediante la afirmación de la Alteridad excluida durante siglos (DUSSEL, 2007, p. 186).

A negação da alteridade é a medida da modernidade, sua afirmação será o resgate do humano. Há, manifesto, uma compreensão do humano em Dussel. E afirmamos, o humano não é possível na colonialidade.

O elemento central da tese levantada por Dussel (2007) é: entre o mundo antigo e o domínio sobre o “novo mundo” (a partir do século XV até o século XVI puramente hispano-americano, anterior a toda a América anglo-saxã), já origem da modernidade europeia, produzem-se dois fatos que passam despercebidos a história da filosofia e das epistemes sociais em geral. A filosofia não transita do renascimento italiano à revolução técnico-científica e filosófica do século XVII (com Galileu, Descartes, Bacon e Newton) de maneira direta e sem mediações. Foram necessários 150 anos para que o antigo paradigma do antigo mundo entrasse em crise, para que as discussões que se produziram de 1492 a 1630, dotadas de rigor metodológico e científico (e que partem de uma problemática já moderna), possibilitassem a

superação do antigo paradigma e o início da formação do novo. O século XVI não se trataria, pois, de um momento da Idade Média, mas do primeiro momento da modernidade:

Copérnico avanza el heliocentrismo como «hipótesis» en 1514 – fecha en la que Bartolomé de Las Casas en la isla de Cuba capta el problema central político de toda la Modernidad hasta el presente –, pero fue Kepler quien formula las leyes del sistema planetario en 1609 (...) La explosión del imaginario que el «descubrimiento» de América produjo en Europa es ciertamente el «comienzo» de la nueva Edad (...) Europa se abrió a un inmenso espacio exterior. En ese contexto «el Otro» (el indígena y el esclavo africano) será igualmente una Exterioridad constitutiva de la nueva comprensión del ser humano, como su sombra, como lo ignoto, lo excluido, lo negado (DUSSEL, 2007, p. 193).

Dussel aponta em Las Casas formulador fundamental do problema político central da Modernidade: o da inclusão do Outro da relação como exterioridade, numa compreensão do humano que exclui, nega a alteridade. Pelo que, o “eu conquisto” (*ego conquiro*) ao Índio americano é o antecedente prático-político do eu penso teórico-ontológico (*ego cogito*). Por isso, a história empírica da conquista, o nascimento do mestiço e a escravidão do afro-americano é a origem mesma da modernidade (DUSSEL, 2007), pois contramedida assimétrica da colonialidade.

Existem, pois, dois paradigmas de modernidade: um primeiro, que a partir do horizonte eurocêntrico, propõe a modernidade como um fenômeno intraeuropeu e que depois se difunde para todo o mundo; e um segundo paradigma, que a partir do horizonte de sistema-mundo, concebe a modernidade como a cultura do centro do “sistema-mundo”, do primeiro sistema-mundo, um fenômeno, pois, que se mundializa (DUSSEL, 2000a):

começa pela constituição simultânea da Espanha com referência a sua "periferia" (a primeira de todas, propriamente falando, a Ameríndia: o Caribe, o México e o Peru). Simultaneamente, a Europa (com uma diacronia que tem um antecedente pré-moderno: as cidades italianas renascentistas e Portugal) irá se transformando no "centro" (com um poder super-hegemonico que, da Espanha, passa para Holanda, Inglaterra e França ...) sobre urna "periferia" crescente (Ameríndia, Brasil e as costas africanas de escravos, Polônia, no século XVI; afiançamento de América Latina, América do Norte, o Caribe, as costas da África e da Ásia e a Europa oriental, no século XVII; o Império Otomano, Rússia, alguns reinos da Índia, Sudeste Asiático e primeira penetração na África continental, até a primeira metade do século XIX) (DUSSEL, 2000a, p. 52).

Esta hipótese muda todo o conceito de modernidade, seu desenvolvimento, sua origem, sua crise e, pois, o conteúdo de uma modernidade tardia ou pós-modernidade. Dita centralidade da Europa passa a não ser fruto da superioridade intraeuropeia acumulada durante a Idade Média, mas também efeito da conquista e colonização e sua prática exploratória através de uma relação constituída em negação ao Outro. Pretensa superioridade ante o argumento da subumanidade do Outro. A modernidade deixa de ser vista como causa e sim como efeito das

vantagens auferidas por este processo centralizado na Europa a partir da anexação do novo mundo no Século XVI (DUSSEL, 2000a).

Pelo que, a Espanha inicia o empreendimento prático-produtivo capitalista sistema-mundo e, com ele, a modernidade e a colonialidade (DUSSEL, 2000a):

Como a Espanha não podia ir para o “centro” do “sistema inter-regional”, que se encontrava na Ásia central ou na Índia, para o Oriente (pois os portugueses tinham se antecipado e tinham direitos de exclusividade) pelo Atlântico Sul (pela costa da África ocidental, até o Cabo da Boa Esperança descoberto em 1487), para a Espanha só restava uma única oportunidade: ir para o “centro”, para a Índia, pelo ocidente, pelo oeste, atravessando o Oceano Atlântico) (DUSSEL, 2000a, p. 56).

Espanha acaba por “tropeçar” numa nova porção de terra, ruindo a partir daí o paradigma medieval europeu até então paradigma de uma cultura em disputa com o mundo mulçumano. Com a exploração dos corpos por ouro, prata e insumos, marcador de acumulação primitiva, nascia a primeira hegemonia mundial, o sistema-mundo moderno, europeu em seu centro e capitalista em sua economia. É no horizonte deste sistema-mundo moderno que Dussel situa sua ética da libertação (DUSSEL, 2000a):

De 1492 a 1500 são colonizados cerca de 50 mil quilômetros quadrados (no Caribe, Terra Firme: de Venezuela ao Panamá). Em 1515, chega-se a 300 mil km², com uns três milhões de ameríndios dominados. Até 1550, mais de 2 milhões de km² (que é uma extensão maior que toda a Europa “centro”), atingindo mais de 25 milhões (cifra baixa) de indígenas, muitos dos quais são integrados a sistemas de trabalho que produzem valor (no sentido estrito de Marx) para a Europa “central” (na encomienda, mita, fazendas, etc.). A partir de 1520 será preciso acrescentar os escravos das plantações que provem da África (cerca de 14 milhões até a época final da escravidão, no século XIX, incluindo Brasil, Cuba e Estados Unidos). Este enorme espaço e população dará a Europa, “centro” do “sistema-mundo”, a vantagem comparativa definitiva com relação ao mundo muçulmano, a Índia e a China. (DUSSEL, 2000a, p. 58).

Não se relegue à trivialidade a iniquidade da racialização e exploração de vidas enquanto vantagem comparativa da Europa no novo mundo. Enquanto na periferia utilizava-se do trabalho escravo o centro crescia na utilização de mão de obra livre, nascem no sistema-mundo as formações sociais periféricas, constituição essencial da assimetria nas relações humanas. A modernidade passa, assim, a ser compreendida como fruto da gestão da centralidade do primeiro sistema-mundo. Coube à modernidade hispânica a primeira gestão desta centralidade mundial através da hegemonia de uma cultura integral, uma língua e uma religião; como ocupação militar, organização burocrática e política. Tratou de um projeto de “Império Mundo” que fracassando terminou por dar lugar a modernidade do centro da Europa (DUSSEL, 2000a):

Flandres, a província da coroa espanhola, substituirá a Espanha como potência hegemônica do “centro” do recente “sistema-mundo” - liberta-se da Espanha em 1610. Sevilha, o primeiro porto moderno (em relação a Antuérpia), depois de mais de

um século de esplendor, cederá lugar a Amsterdã (cidade onde Descartes escreverá, em 1636, *Le discours de la méthode* e onde Spinoza viverá), potência naval, pesca, artesanal, onde flui a exportação agrícola, de grande perícia nos mais variados ramos da produção; cidade que termina, entre outros aspectos, por quebrar Veneza. Depois de mais de um século, a modernidade mostrava já nesta cidade uma urbe com fisionomia própria definitiva: seu porto, os canais que, como vias comerciais, chegavam às casas dos burgueses, comerciantes (que usavam seus terceiros e quartos andares como dispensas, de onde por guindastes se passava diretamente aos navios); mil detalhes de uma urbe capitalista. Desde 1689 a Inglaterra disputará e terminará por se impor sobre a hegemonia holandesa - que, no entanto, terá sempre de compartilhá-la com a França, pelo menos até 1763 (DUSSEL, 2000a, p. 58).

A colonialidade é a marca prático-produtiva da modernidade, não podendo ser deslocada nem mesmo pelo racionalismo europeu. Ocorre que esta modernidade do centro da Europa é tratada por muitos como a única modernidade (eurocentrismo), o que acaba por produzir, afirma Dussel, uma falácia reducionista que oculta o sentido da modernidade e, por isso, o sentido de sua atual crise. A primeira modernidade hispânica produziu uma reflexão teórica e filosófica de enorme importância que acaba diminuída ante um reducionismo ao segundo momento supramencionado (DUSSEL, 2000a):

Por isso, a partir dos “recursos” teóricos que se tinha (a filosofia escolástica muçulmano-cristã: e renascentista humanista) a questão ético-filosófica central foi a seguinte: Que direito tem o europeu de ocupar, dominar e “gerir” as culturas recentemente descobertas, militarmente conquistadas e que estão sendo colonizadas? A partir do século XVII a “segunda modernidade” não teve escrúpulos de consciência (Gewissen) com perguntas que já estavam respondidas de fato: desde Amsterdã, Londres ou Paris (nos séculos XVII e XVIII em diante) o “eurocentrismo” (superideologia que fundará a legitimidade da dominação do sistema-mundo) não será posto em questão nunca mais, até o final do século XX - e isto, entre outros movimentos, pela filosofia da libertação. (DUSSEL, 2000a, p. 60).

Uma questão ético-filosófica de origem sobre a relação com a alteridade, uma questão humana central, que demarcará os radicais de raça, gênero, sexualidade e de religião que seguem sendo, sob outras roupagens, a fronteira presente das lutas sociais e dos direitos humanos, trata-se da gênese do paradoxo dos direitos humanos conectando passado, presente e futuro da condição humana. É por isso que a visão erigida por Dussel é fundamental. A questão ético-filosófica levantada acerca do direito de dominar e gerir outras culturas militarmente conquistadas vai no cerne da questão da justiça da colonização enquanto processo e da relação com o Outro periférico. Valladolid foi precisamente o momento central deste questionamento ético-filosófico, suplantado posteriormente com a normatização política do colonialismo, gerida pela modernidade centro.

Para o *ego cogito* da virada antropocêntrica, e seu humanismo, a escravização e violência do colonialismo passariam por séculos como mero modelo de exploração econômica. Modelo que adentra, em muitas de suas características, o século XXI do capital globalizado.

No entanto, um problema que não voltará a ser considerado pela filosofia, pois só se mostrou inevitável quando da implantação do sistema-mundo e posteriormente suplantado pelo mito do desenvolvimento. Para a ética de libertação, no entanto, e para a presente pesquisa, não pode deixar de ser vista como uma questão fundamental:

Grande parte dos ganhos da modernidade não foram criatividade exclusiva do europeu, mas de uma contínua dialética de impacto e contra-impacto, efeito e contra-efeito, da Europa-centro e sua periferia, até no que poderíamos chamar de a própria constituição da subjetividade moderna enquanto tal. O ego cogito, como vimos, já diz também relação a uma proto-história do século XVI, que se expressa na ontologia de Descartes, mas que não surge do nada. O ego conquiro (eu conquisto), como um “eu prático”, a antecede. Fernando Cortes, em 1521, antecede o *Le discours de la méthode* (1636) em mais de um século, como já dissemos. Descartes estudou em La Fleche, colégio jesuíta, ordem religiosa de ampla implantação na América, África e Ásia nesse momento - além disso, Descartes está em Amsterdã desde 1629, como observamos acima. No entanto, o “bárbaro” não foi considerado como o contexto obrigatório de toda reflexão sobre a subjetividade, a razão, o cogito (DUSSEL, 2000a, p. 69).

A negação do Outro, sua exteriorização à totalidade ou subsunção ao Mesmo é a profundidade de uma concepção de humano que se dá de si para si, num racionalismo mítico, hipócrita, que nega a possibilidade de ser de Outras histórias, práticas e existências, constituindo uma subjetividade falaciosa e violenta que, alicerçada na ambição insaciável pela riqueza, recai numa dialética de si, da qual o espírito absoluto hegeliano é expressão máxima, negando ao Outro qualquer medida de subjetividade se não a da totalidade moderna: o *cogito* que oculta o *conquiro*.

Dussel, a partir de Valladolid, conduz para uma outra compreensão da América Latina presente, a colonialidade começa a ser desencoberta, a modernidade da Europa centro passa a ser ressignificada a partir de sua relação com dita colonialidade. Tratam-se de processos imbricados por relações assimétricas de um sistema-mundo de centralidade gerida pela Europa centro, relação que se constitui em negativa do Outro, tomando-o enquanto elemento prático-produtivo, de quem se tem o direito de dominar, gerir sua cultura e conquistar militarmente.

Como observa o pensador Basco radicado em Olinda e professor da Universidade Federal de Pernambuco-UFRPE, Rodrigues, o Iluminismo é tomado como o movimento fundador da modernidade, com todas suas vantagens e mazelas, relegando o autêntico início da Idade Moderna, o século XVI, ao esquecimento (2006). Mas, não existe modernidade sem colonialidade e para reparo de situação tal, o olhar de Dussel sobre Las Casas em Valladolid, revelar-se-á fundamental.

3 O DEBATE FILOSÓFICO FUNDAMENTAL

Dois discursos paradigmáticos se enfrentavam: de um lado Juan Guínés de Sepúlveda, ancorado na teoria da servidão natural aristotélica, esculpia o discurso da justiça da conquista tendo por base o dever civilizatório da Europa em face dos Índios, de outro, Bartolomé de Las Casas, refutando a violência civilizatória, defendia que a única relação legítima entre nativos e europeus (espanhóis) era a do diálogo (SANTOS, 2010, p. 187). Se o ano de 1492 reflete o demarcador histórico da experiência constitutiva da alteridade essencial da modernidade (DUSSEL, 1992, p. 21-22), Valladolid é seu debate filosófico fundamental.

3.1 VALLADOLID, QUANDO A CIVILIZAÇÃO É BARBÁRIE

(...) todos os que não têm nada melhor que nos oferecer do que o uso de seus corpos e de seus membros são condenados pela natureza a/escravidão. Para eles é melhor servirem do que serem entregues a si mesmos. Numa palavra, é naturalmente escravo que tem tão pouca alma e poucos meios que resolve depender de outrem. Tais são os que só têm instinto, vale dizer, que percebem muito bem a razão nos outros, mas que não fazem por si mesmos uso dela. Toda a diferença entre eles e os animais é que estes não participam de modo algum da razão, nem mesmo têm o sentimento dela e só obedecem a suas sensações. Ademais, o uso dos escravos e dos animais é mais ou menos o mesmo e tiram-se deles os mesmos serviços para as necessidades da vida (ARISTÓTELES, 2006, p. 13-14).

Pouca alma e alguma razão ao ponto que desses há de se retirar os mesmos “serviços” que os dos animais. A ideia incutida da relação prático-produtiva na relação com o Outro, subterfúgio de domínio e poder sob quem não é o Mesmo: da língua, do gênero, da cor, da sexualidade, disrupção com o humano, pois negativa da relação com o Outro. A teoria da servidão natural aristotélica, entre séculos e sistemas, discursos oficiais e privados, suas implicações, segue assombrando o humano. Nele se vê presente uma questão adjacente de todo um ardil, um “ser” e “não-ser” humano. Questão que foi central também à Controvérsia de Valladolid porque servira de base para que Juan Guínés de Sepúlveda edificasse sua teoria da justiça da guerra conquista, bem como para que possibilitasse a escravização e toda sorte de atrocidades exploratórias em face dos Índios do novo mundo.

Na referida controvérsia (SANTOS, 2010, p. 187), apresentaram-se os dois discursos paradigmáticos acerca dos Índios e da guerra de conquista, de um lado Juan Guínés de Sepúlveda (1494-1573), ideólogo da justiça da conquista, do outro Bartolomé de Las Casas (1474-1566), veemente defensor da liberdade e autonomia dos indígenas. Aquele pregava o discurso dos “servos naturais” arquitetado por Aristóteles e largamente empreendido pelos

gregos e, posteriormente, os romanos. Las Casas, pelo contrário, denunciava a manifesta contradição entre o ideário cristão e a sanguinolenta conquista, defendendo que a única relação legítima entre nativos e europeus (espanhóis) era a do diálogo.

Da junta de Valladolid participaram os maiores intelectuais da época. O propósito era o de analisar a justiça e validade jurisdicional da conquista no novo mundo a partir da discussão da condição ontológica dos índios. Juan Ginés de Sepúlveda, com o seu *Demócrates Alter*, tentava demonstrar a justiça da guerra ancorado na teoria aristotélica da servidão natural. Tratava-se de uma doutrina que moldava interesses econômicos e políticos, justificando, controversamente, a tirania, o roubo, a escravidão e a matança, dentro de uma estrutura teórica teológico-filosófica. As ideias de Sepúlveda encontraram a firme oposição no pensamento do Frei Bartolomé de Las Casas, defensor dos indígenas (GUTIÉRREZ, 1990). Como afirma Dussel, Las Casas:

ha alcanzado así el "máximo de conciencia crítica posible". Se ha colocado del lado del Otro, de los oprimidos, y ha puesto en cuestión las premisas de la Modernidad como violencia civilizadora: si la Europa cristiana es más desarrollada, debe mostrar por el "modo" en que desarrolla a los otros pueblos su pretendida superioridad. Pero debería hacerlo contando con la cultura del Otro, con el respeto de su Alteridad, contando con su libre colaboración creadora. Todas estas exigencias no fueron respetadas. La razón crítica de Bartolomé fue sepultada por la razón estratégica, por el realismo cínico de Felipe II y de toda la Modernidad posterior, que llegó al sentido crítico "ilustrado" (Aufgeklärt) intra-europeo, pero que aplicó fuera de sus estrechas fronteras una praxis irracional y violenta... hasta hoy, a finales del siglo XX (DUSSEL, 1992, p. 81).

Era do cerre dialógico, alicerçado na negativa de racionalidade, e alma, do Outro, que se afiançava retoricamente a normativa exploratória da conquista, pois, na necessidade de restaurar a presença do Outro que Dussel imputa uma das prementes características do pensamento de Las Casas, demandando o respeito a alteridade em oposição a imposição violenta de uma pretensa superioridade “civilizatória”.

Parece que está Dussel, intermediado pela interpretação que faz de Las Casas, enfrentando o argumento etnocêntrico sepulvedano, afastando a noção de barbárie ou superioridade civilizacional como justificativa a escravização, exploração de um povo, de uma existência inserida na totalidade apenas como objeto de exploração. O Las Casas de Dussel ascende atento ao chamado do sofrimento dos nativos, das necessidades concretas que estes demandavam, se despedindo definitivamente da teoria aristotélica (LAS CASAS, 2000, p. 29) e cunhando um contradiscurso que reclama o diálogo como único elemento legítimo à comunidade de comunicação na relação passada, presente e futura da modernidade-

colonialidade, na negação a negação da alteridade, marcando uma concepção ímpar do humano e dos direitos humanos.

A compreensão aqui aventada de Dussel tem eco teórico para além de sua obra. Nesse sentido, Wallerstein (2007) apresenta três tipos principais de apelo ao universalismo. O primeiro afirma que a política seguida pelos líderes do mundo pan-europeu defende os “direitos humanos” e promove a “democracia”. Um segundo, segue o jargão do choque de civilizações, sendo a civilização “ocidental” superior às “outras”, a única que se baseia nesses valores e verdades universais. Por fim, um terceiro apelo reside na afirmação da verdade científica do mercado, não havendo alternativa aos governos senão aceitar e agir de acordo com as leis neoliberais (WALLERSTEIN, 2007, p. 26).

Em que pese sua nova roupagem (WALLERSTEIN, 2007), tratam-se de apelos fundantes, que constituíram a retórica básica dos poderosos ao longo da história do sistema-mundo moderno. Há uma história dessa retórica e uma história da oposição a esta retórica, um debate que sempre girou em torno do que queremos dizer por universalismo. Em verdade a narrativa do sistema-mundo envolveu um constante debate acerca da moralidade do próprio sistema e o primeiro e mais importante desses debates, quicá seu fundante, foi Valladolid ainda no século XVI:

No ano de 1550, Carlos V convocou a junta de Valladolid. Dela participaram os maiores intelectuais da época. O propósito desta reunião era analisar a justiça da conquista na América. O Demócrates Alter esteve no centro das discussões. Este livro foi escrito por Juan Ginés de Sepúlveda, por volta de 1543 e foi o detonante da controvérsia. Nele Sepúlveda tentava mostrar que as guerras contra os índios eram justas porque eram naturalmente escravos. Para afirmar isto se fundamentava na doutrina exposta por Aristóteles na Política (...). O Demócrates Alter foi a mais séria e melhor elaborada tentativa de criar uma doutrina capaz de justificar teoricamente a invasão do novo mundo e a escravidão de seus habitantes. Não foi a primeira nem a única. Muitos intelectuais espanhóis, anteriormente, tinham-se dado a essa tarefa, principalmente porque na Espanha do século XVI para que uma razão econômica, política ou filosófica fosse aceita, primeiro tinha que ser aceita pela teologia. Por isso a invasão tinha que ser justificada e a justificativa tinha que estar de acordo com o pensamento teológico. Sendo que, invadir, matar, roubar, escravizar e desumanizar eram claramente contra o pensamento mais tradicional da igreja (...). As idéias de Sepúlveda encontraram uma firme oposição em Frei Bartolomé de Las Casas, bispo da cidade real de Chiapas e um dos mais brilhantes intelectuais da igreja. Foi ele quem iniciou a controvérsia quando conseguiu que as autoridades censurassem o Demócrates Alter. Na época, Las Casas era mais radical e conhecido defensor dos direitos dos índios (...). As polêmicas entre os dois debatedores duraram quase dez anos, sendo que o ponto mais alto foi em 1550 quando eles debateram publicamente em Valladolid. Esta controvérsia se situa no contexto mais amplo das muitas discussões que aconteceram na Espanha acerca da condição ontológica dos índios (GUTIÉRREZ, 1990. 5-6).

É dizer, a relevância de Las Casas e de Valladolid, como se vem demonstrando, tem alicerce na doutrina de vários pensadores do contexto de conquista espanhola do novo mundo:

Bartolomé de Las Casas foi um personagem consagrado da época. Nascido em 1484, chegou às Américas em 1502 e ordenou-se em 1510; foi o primeiro padre a ser ordenado no Novo Continente. A princípio, foi favorável ao sistema espanhol de *encomienda*, que envolvia a divisão (repartimiento) de ameríndios como trabalhadores forçados entre os espanhóis que administravam propriedades agrícolas, pastoris ou mineiras, e dele participou. Mas em 1514 passou por uma ‘conversão’ espiritual e renunciou a sua participação no sistema de *encomienda*; e voltou à Espanha para dar início à obra de sua vida: condenar as injustiças causadas pelo sistema (WALLERSTEIN, 2007, p. 26).

A partir de sua atuação política Las Casas influencia diretamente na publicação da bula papal *Sublimis Deus*, de 1537, que determinava que os ameríndios não poderiam ser escravizados e só poderiam ser evangelizados por meios pacíficos, suspensa, após certo tempo, pela pressão dos *encomenderos* e seus partidários junto à Espanha e à Igreja. Na Espanha, enfrentou os esforços sistemáticos de seus adversários para refutar seus argumentos teológicos e intelectuais. Outro personagem chave nesta empreitada foi Juan Guínés de Sepúlveda (WALLERSTEIN, 2007, p. 32).

Sepúlveda inaugura assim o discurso justificador que será depois apropriado pelos ideólogos da colonização e da escravidão das potências coloniais europeias. Na sua obra, encontramos os germes daquilo que será a ideologia dominante da modernidade, ou seja, a da superioridade da civilização ocidental "(...) que tem o direito de dominar sobre os semibárbaros e os não civilizados". Sepúlveda utiliza já um conceito que terá uma longa história, o de civilização; como afirmava Schmitt: "[...] daquele conceito que ocupa, desde os séculos XVII ao XX, uma inteira época do direito internacional europeu". O agostinismo político é colocado ao serviço da missão civilizadora da república *christiana* e os benefícios materiais e espirituais que ela trazia eram tais que valia a pena pagar o preço do extermínio dos inocentes (TOSI, 2006, p. 287).

A objeção de Las Casas à Sepúlveda foi a da generalização de um povo inteiro a um comportamento que, no máximo, seria de uma minoria, inclusive cujos equivalentes seriam tão fáceis de encontrar no mundo dito “civilizado”. Lembrou que os ancestrais dos espanhóis foram tomados pelos romanos como bárbaros. Ademais, “propunha o argumento da equivalência moral média de todos os sistemas sociais conhecidos, de modo que não havia hierarquia natural entre eles que justificasse o domínio colonial” (WALLERSTEIN, 2007, p. 36).

O Conselho das Índias que se reuniu em Valladolid não deu o seu veredicto. Sendo assim, Sepúlveda venceu. Como ainda não há veredicto, Sepúlveda ainda vence a curto prazo. Os Las Casas deste mundo foram condenados por ingenuidade, por facilitar o mal, por ineficiência. Mais ainda assim têm algo a nos ensinar: certa humildade em nossa correção moral, apoio concreto aos oprimidos e perseguidos, busca constante de um universalismo global que seja verdadeiramente coletivo e, portanto, verdadeira- mente global (WALLERSTEIN, 2007, p. 61).

A Valladolid de Dussel é especial em sentido, mas com lastro corroborado por insígnies pensadores da conquista enquanto processo. Coube a Sepúlveda o papel de ideólogo da justiça

da conquista na disputa de Valladolid, conformando as bases do discurso moderno etnocêntrico europeu centrado nas ideias de superioridade e de mais alto grau de desenvolvimento.

Sepúlveda espousa em quatro causas a tese da justiça da guerra de conquista:

As causas que encontrou, sistematizando a communis opinio dos conquistadores, eram fundamentalmente quatro: o estado de servidão e de inferioridade natural em que os índios se encontravam, os pecados contra a natureza que eles cometiam, tais como os sacrifícios humanos, o canibalismo e a homossexualidade (chamada de pecado de sodomia), a defesa das vítimas inocentes dessas práticas cruéis e finalmente a necessidade de uma submissão violenta para permitir o anúncio do evangelho (TOSI, 2005, p. 283).

Do outro lado, Bartolomé de Las Casas inaugura um pensamento ético compromissado com a compreensão da diferença, afastando qualquer meio de violência como possível na conquista, estabelece o diálogo como único canal válido à alteridade. Como salienta Dussel (1992), já propunha em Valladolid (1552) um projeto de racionalidade ampliada em que todos pudessem participar como iguais, com respeito a sua alteridade, dentro de uma “comunidade de comunicação”, advogando mesmo (TOSI, 2006) que a única guerra justa e legítima possível de ser travada no solo do novo mundo, seria a guerra dos indígenas contra as agressões e atrocidades dos conquistadores:

Descubre la falsedad de juzgar al sujeto de la pretendida “inmadurez” (Unmündigkeit) con una culpabilidad que el “moderno” intenta atribuirle para justificar su agresión. Asume lo mejor del sentido emancipador moderno pero descubre la irracionalidad encubierta en el “mito” de la culpabilidad del Otro. Por ello niega la validez de todo argumento en favor de la legitimación de la violencia o guerra inicial para “compeler” al Otro a formar parte de la “comunidad de comunicación” (DUSSEL, 1992, p. 77).

O Las Casas dusseliano evidencia o absurdo na negação daquele que não se reduz ao “mesmo”, desafiando o discurso desenvolvimentista eurocêntrico, alcança o “máximo de consciência crítica possível”, preconiza uma práxis intercultural alteral, pondo em questão as premissas da modernidade que se instalava como violência civilizatória:

(...) si la Europa cristiana es más desarrollada, debe mostrar por el “modo” en que desarrolla a los otros pueblos su pretendida superioridad. Pero debería hacerlo contando con la cultura del Otro, con el respeto de su Alteridad, contando con su libre colaboración creadora. Todas estas exigencias no fueron respetadas. La razón crítica de Bartolomé fue sepultada por la razón estratégica, por el realismo cínico de Felipe II y de toda la Modernidad posterior, que llegó al sentido crítico “ilustrado” (Aufgeklärt) intra-europeo, pero que aplicó fuera de sus estrechas fronteras una praxis irracional y violenta. . . hasta hoy (DUSSEL, 1992, p. 81).

Em seu *Apologia*, Las Casas contrapõe os quatro motivos da guerra justa elencados por Sepúlveda (LAS CASAS, 2000). Ao argumento da justa causa fundado nos pecados contra a natureza cometidos pelos índios (sacrifício, canibalismo e homossexualidade) afirma que os

homens que nunca tenha prometido sujeitar-se a escutar a predicação dos dogmas e da moral cristã, não deram a ninguém o justo título de que lhes faça guerra por qualquer motivo (LAS CASAS, 1822).

Quanto ao argumento da defesa das vítimas inocentes, Las Casas o responde não só reiterando a falta de jurisdição por parte dos países europeus para a responsabilização dos índios, mas acrescenta que a guerra termina por ser um mal maior, significando a morte de milhares de inocentes para que se fizesse cessar um suposto costume que atinge um número ínfimo (LAS CASAS, 1822).

Ao quarto e último argumento sepulvedano, o da necessidade, ainda que pela força, da predicação do evangelho aos índios como garantia da salvação divina, Las Casas contra argumenta que da guerra resulta apenas ódio dos Índios, este modo de converter fere a todas as ideias fundamentais do cristianismo. É verdade que Jesus disse para ir a todo o mundo e pregar o evangelho a todas as criaturas, no entanto, trata-se de um ordenamento que deve ser interpretado baixo a condição de que nos deixem ir e de queiram nos ouvir (LAS CASAS, 1822).

Percebe-se em Las Casas as bases de uma concepção político-filosófica marcada por um sentido ético de responsabilidade na relação com Outro da relação intercultural, bem como pela negação da violência civilizatória e da premência da ferramenta dialógica. Parte do respeito ao Outro da conquista para abonar a primeira discussão sistema-mundo na história acerca de valores do humano, liberdade e dignidade entre povos de culturas distintas. Percebe-se, pois, os elementos de deslocamento, para a conquista, de uma compreensão histórico-filosófica pan-europeu da modernidade. Neste sentido, embora segundo Bobbio (2004, p. 2-4) o processo de formação dos direitos humanos só encontre sua primeira fase ante a composição jusnaturalista dos direitos naturais universais, parece poder apontar-se uma compreensão do humano ocultada em Valladolid, nesse sentido, corrobora a afirmação de Tosi (2006, p. 135-136) de que “o debate sobre a legitimidade da Conquista do Novo Mundo” representa fenômeno histórico essencial a posterior “virada antropocêntrica” dos direitos naturais.

Assim, ao contrário do que afirma o discurso hegemônico etnocêntrico, é possível colocar a chamada controvérsia de Valladolid (1552), convocada por Carlos V no contexto da guerra de conquista espanhola, numa posição especial da trajetória dos direitos humanos, pois a primeira vez na história do sistema-mundo em que se discutiu ética e juridicamente a justificação de uma guerra desde a perspectiva de valores como a humanidade, liberdade e dignidade entre povos de culturas distintas, sendo teologia e filosofia as bases da disputa:

El doctor Juan Gines de Sepulveda, cronista mayor del emperador y rey Carlos V, excitado por algunos interesados en la continuación de los abusos del poder, contra los Americanos, escribió una obra en latin, en forma de diálogo y procuró persuadir dos proposiciones principales: primera que las guerras hechas á los Indios habian sido justas: segunda, que el Rey podia lícitamente sujetar los Indios á vasallage particular (LAS CASAS, 1822, p. 412).

A obra era o *Democrates Alter*, texto que inicialmente teria sua autorização para publicação negada pelo Conselho da Índias. Sepúlveda então recorre ao Conselho de Castilla para a avaliação de seu pedido para publicação, conquistando, em 1543, em Aranda de Duero, a autorização requerida. Chegado por esses tempos, Las Casas das terras da conquista, prevendo as consequências que podia o escrito de Sepúlveda produzir, escreve o *Apologia*, texto que culmina com nova proibição de impressão do texto de Sepúlveda. A corte, diante da situação, entra em clima de disputa, partidários poderosos de ambos os autores se acirram, pois elementar a matéria para os assuntos de governo. O Rei, que não podia dar-se por indiferente a disputa instalada na corte, demanda do Conselho das Índias o exame direto da questão, dando audiência aos dois pensadores em presença de um conjunto de teólogos e juristas, com fins de uma decisão sobre a matéria. Las Casas tem para suas ideias a decisão favorável daquela que ficou conhecida como a Disputa de Valladolid, muito embora para a desgraça do povo indígena as providências do conselho tenham restado como letra morta (LAS CASAS, 1822).

O problema fundamental da disputa se dava na licitude ou não de se fazer guerra aos Índios desde logo para sujeitá-los à predicação do evangelho. Para Sepúlveda a guerra era não só lícita como conveniente. Para Las Casas não era só inconveniente como ilícita e contrária à doutrina da Igreja Católica (LAS CASAS, 1822). Para Sepúlveda quatro eram as razões centrais que sustentam sua afirmação: a guerra é justa dada a gravidade dos crimes cometidos pelos Índios, apontava o crime de idolatria e outros cometidos contra a natureza; porque os Índios seriam servos por natureza, portanto, obrigados a sujeitar-se aos povos de “maior talento”, que seria o caso dos espanhóis; porque após sujeitados pela guerra mais fácil tornava-se a predicação da religião espanhola; e porque evitaria os males que cometeriam estes ante a humanidade, haja vista, praticassem sacrifícios e comiam carne humana (LAS CASAS, 1822).

Os argumentos de Sepúlveda para a primeira das razões eram: o capítulo XII de Deuteronômios, onde Deus comanda aos israelitas a destruição dos templos dos gentis e destruição das estátuas de seus ídolos. O capítulo XXI de Levítico, onde ameaça Deus a destruição dos israelitas caso se dedicassem esses a imitar as abominações dos idólatras. Do capítulo XX de Deuteronômio retira as bases para sua guerra aos Índios. Nestas linhas Deus afirmaria que na conquista de cidades os israelitas deveriam primeiro oferecer a paz, uma vez

aceita essa, restariam os povos conquistados seus tributários. Não aceitando a proposta de paz caberia a morte de todos, exceto mulheres e crianças (LAS CASAS, 1822).

Las Casas contrapõe-se a estes argumentos afirmando: que a partir do capítulo XX de Gêneses, percebe-se que a guerra não se dá contra todos os idólatras, mas contra aqueles que impedissem aos israelitas a posse da terra prometida. Em verdade, afirma Las Casas, que a doutrina católica não permite a guerra apenas por não ser um povo cristão ou para fazê-lo com que seja, neste sentido exemplifica os ensinamentos de Santo Tomás de Aquino e São Agostinho. São Paulo, afirma o Bispo, escreveu que não lhe competia tratar acerca dos costumes daqueles que não são cristãos. Cita ainda, brilhantemente, Jesus: “Quem me constituiu juiz de vossas diferenças” (LAS CASAS, 1822, p. 423).

Para o Bispo a guerra contra os idólatras apenas é justa em casos particulares: como o caso da guerra em face de países que já eram cristãos antes de cair nas mãos de idólatras, como o exemplo da Argélia; quando os idólatras agredem aos cristãos, profanando templos e atos religiosos, como o exemplo do Imperador Constantino que proibiu aos gentis de ter ídolos onde estes causassem escândalo aos cristãos; quando blasfemem publicamente contra a religião cristã; quando impeçam a predicação do evangelho por motivo que não seja outro que seu ódio à religião cristã, algo que cai por terra nas Índias, haja vista, já virem os predicadores armados; quando os idólatras façam guerra aos cristãos (LAS CASAS, 1822).

São argumentos de Sepúlveda para a segunda razão: são os Índios rudes, servis e bárbaros, próprios apenas para a vida sujeita a homens mais iluminados que lhe dirijam a conduta. Las Casas responde afirmando que os Índios vivem em sociedade, com chefes reconhecidos e leis, baixo um sistema de governo organizado (LAS CASAS, 1822).

São argumentos de Sepúlveda para a terceira razão: sujeitados os Índios à guerra é mais fácil e mais cômodo pregar-lhes o evangelho com mais eficácia. A fé não permite fazer demonstração de suas verdades apenas por raciocínios puramente naturais. Ao que Las Casas responde que da guerra resulta apenas ódio dos Índios, este modo de converter fere a todas as ideias fundamentais do cristianismo. É verdade que Jesus nos disse para ir a todo o mundo e pregar o evangelho a todas as criaturas, no entanto, trata-se de um ordenamento que deve ser interpretado baixo a condição de que nos deixem ir e de queiram nos ouvir (LAS CASAS, 1822):

Los hombres que no han prometido nunca sujetarse á escuchar la predicación de los dogmas y de la moral del cristianismo, no han contraído ninguna obligación civil de permitir la existencia de predicadores, y por consiguiente no han dado á nadie un título justo para que les haga una guerra por tal motivo ni para tal objeto (LAS CASAS, 1822, p. 429)

Aqui se pontue que a construção teórico-argumentativa acima levantada, tratava-se de tão pungente que Domingo Soto, relator da controvérsia em Valladolid, se vê obrigado a salientar: “Esto es lo que sostiene el señor obispo; mas vuestras señorías, mercedes y paternidades han de examinar este punto y resolverán cuales sean los limites de la verdad de esta doctrina” (LAS CASAS, 1822, p. 429-430).

São argumentos de Sepúlveda para a quarta razão: que os Índios comprometiam a humanidade inteira, matando pessoas inocentes, oferecendo-as em sacrifício, o que autorizaria de *per si* a declaração de guerra em face destes até que cessasse costume tal. Para o qual repisa Las Casas que a guerra termina por ser um mal maior, significando a morte de milhares de inocentes para que se fizesse cessar um suposto costume que atinge um número ínfimo. Ademais, argumenta, trata-se de um costume religioso o qual acreditam de agrado a suas divindades. O fazem com espírito religioso e para nada como um ato inumano. Não são os Índios americanos os únicos nem os primeiros, lembrando que nas sagradas escrituras fora assim que Deus provou a obediência de Abraão. Mesmo os romanos quando do encontro de povos com este costume não o remediaram pela via da guerra, mas através do convencimento do ato como mal e através da proibição (LAS CASAS, 1822).

Las Casas sugere como se deve dar a predicação do evangelho nas Índias, para os países em que os predicadores possam entrar pacificamente e com segurança:

(...) vayan los predicadores sin gente de armas, acompañados únicamente de hombres pacíficos, de buenas costumbres, instruidos en el catecismo, y en los principios de la buena moral. El buen ejemplo, la buena conversación, la doctrina evangélica de paz y de virtudes sociales harán amar la religión cristiana, su moral, y al soberano que goza de subditos tan amables, de quien esperarán la recta y útil administración de justicia. (LAS CASAS, 1822, p. 433).

Parar os países em que situação tal não esteja posta, assevera que:

(...) no entren los predicadores hasta tiempo mas oportuno, el cual se podrá preparar construyéndose por parte de los Españoles algunos Castillos en los países fronterizos poseídos ya por el Rey de Castilla conforme la división de la tirada en la bula del papa Alejandro sexto. Verificado esto se debe procurar el comercio pacífico con los Indios vecinos independientes con tal gracia que jamas se de motivo á recelos de persecución. Así nacerá la confianza; se consolidará; y tendrán los predicadores entrada libre con las otras personas instruidas; cuyos efectos serán los ántes indicados. (LAS CASAS, 1822, p. 433-434)

A orientação da predicação do evangelho nas “Índias” é lição que faz compreender a inclinação de Dussel e dos estudiosos de Valladolid pelo pensamento lascasiano. É preciso compreender que o Bispo, para além dos demais, detinha um objetivo prático na Controvérsia: denunciar o genocídio dos Índios. Las Casas decide estabelecer o diálogo como canal da relação, algo que pressupõe o respeito à diferença para estabelecimento da relação. O Outro

assume lugar na relação, central, aliás. Parece ir além de um igualitarismo cristão porque a compreensão da religião é outra no Bispo de Chiapas. Estar ao serviço daquele que me necessita. Estabelecimento de confiança, atendimento ao chamado do Outro, ordenamento: “Quem me constituiu juiz de vossas diferenças” (LAS CASAS, 1822, p. 423): – não sou juiz – , responde Las Casas, – sou servo!

O debate de Valladolid (1550-1551) representou o mais fundamental contraponto ao projeto identitário que se afirmava. Nas palavras de Jorge Luiz Rodriguez Gutierrez:

No ano de 1550, Carlos V convocou a junta de Valladolid. Dela participaram os maiores intelectuais da época. O propósito desta reunião era analisar a justiça da conquista na América. O Demócrates Alter esteve no centro das discussões. Este livro foi escrito por Juan Ginés de Sepúlveda, por volta de 1543 e foi o detonante da controvérsia. Nele Sepúlveda tentava mostrar que as guerras contra os índios eram justas porque eram naturalmente escravos. Para afirmar isto se fundamentava na doutrina exposta por Aristóteles na Política (...). O Demócrates Alter foi a mais séria e melhor elaborada tentativa de criar uma doutrina capaz de justificar teoricamente a invasão do novo mundo e a escravidão de seus habitantes. Não foi a primeira nem a única. Muitos intelectuais espanhóis, anteriormente, tinham-se dado a essa tarefa, principalmente porque na Espanha do século XVI para que uma razão econômica, política ou filosófica fosse aceita, primeiro tinha que ser aceita pela teologia. Por isso a invasão tinha que ser justificada e a justificativa tinha que estar de acordo com o pensamento teológico. Sendo que, invadir, matar, roubar, escravizar e desumanizar eram claramente contra o pensamento mais tradicional da igreja (...). As idéias de Sepúlveda encontraram uma firme oposição em Frei Bartolomé de Las Casas, bispo da cidade real de Chiapas e um dos mais brilhantes intelectuais da igreja. Foi ele quem iniciou a controvérsia quando conseguiu que as autoridades censurassem o Demócrates Alter. Na época, Las Casas era mais radical e conhecido defensor dos direitos dos índios (...). As polémicas entre os dois debatedores duraram quase dez anos, sendo que o ponto mais alto foi em 1550 quando eles debateram publicamente em Valladolid. Esta controvérsia se situa no contexto mais amplo das muitas discussões que aconteceram na Espanha acerca da condição ontológica dos índios (Gutierrez, 1990, p. 5-6).

Se devidamente observado, podemos perceber que o debate de Valladolid representou primeiro o momento de escolha prática, ética, pelo modo da relação. Uma escolha através da qual restou determinado o curso da relação Moderna, uma escolha que nos traz aos dias presentes. Adiantemos, pois, que: embora no desenrolar do debate de Valladolid tenha-se convergido em favor das concepções humanistas de Bartolomé de Las Casas, tal convergir fora apenas formal. No sentido material o discurso demagogo e legitimador da “conquista” proferido por Ginés de Sepúlveda sagrou-se vencedor:

(...) Fustigando a hipocrisia dos conquistadores, como mais tarde fará o Padre Antônio Vieira, Las Casas denuncia a declaração da inferioridade dos índios como um artifício para compatibilizar a mais brutal exploração com o imaculado cumprimento dos ditames da fé e dos bons costumes. Pese embora o brilho de Las Casas, foi o paradigma de Sepúlveda que prevaleceu, porque só esse era compatível com as necessidades do novo sistema mundial capitalista, centrado na Europa (SANTOS, 2010, p. 187).

Nascia a colonialidade ocultada pela fé e os bons costumes, elementos fundantes que, não por mera coincidência, porque elementos guturais da modernidade, sempre se exacerbam quando e onde o sistema capitalista demanda pela ampliação da exploração ou superação de suas cíclicas crises.

3.2 CONTROVÉRSIA, A NEGAÇÃO DA ALTERIDADE COMO PROMESSA DE EMANCIPAÇÃO

O vislumbamento da primeira faixa de terra do novo continente, o primeiro olhar remetido ao Índio representa, assim, a gênese do imaginário da Europa centro e do mito da modernidade, o nascimento da totalidade. Juan Ginés de Sepúlveda representa o primeiro pensador incurso nesta modernidade, um teórico do *ego conquiro*, elemento fundante da colonialidade mesma em sua relação assimétrica com a modernidade. Um pensador da superioridade civilizacional da modernidade hispânica, para tanto, Deus, a natureza e Aristóteles:

(...) Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden a los demás en prudencia e ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son, por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y ágil que lo sean, y aun lo vemos sancionado en la misma ley divina. Porque escrito está en el libro de los Proverbios: «El que es necio servirá al sabio.» (...) (SEPÚLVEDA, 1550, p. 293).

Atualíssimo de sentido, o pensamento ecoa a racialização dos corpos: infinitos brados poderiam ressoar em prol das “almas” dos Índios e de uma proposta distinta para o futuro, mas bastava um sussurro demagogo para que a escravização, a carnificina, o sangue e a morte fossem legitimados em benefício da avidez da acumulação primitiva de capital. Sepúlveda sussurrou:

La primera es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos é inhumanos, se niegan á admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca á la forma, el cuerpo al alma, el apetito á la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto á lo perfecto, lo peor á lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre. Y tal doctrina la has confirmado no solamente con la autoridad de Aristóteles, á quien todos los filósofos y teólogos más excelentes veneran como maestro de la justicia y de las demás virtudes morales y como sagacísimo intérprete de la naturaleza y de las leyes naturales (...) (SEPÚLVEDA, 1550, p. 349).

Eis que para Sepúlveda a primeira razão para a justiça da guerra de conquista contra os índios estaria consubstanciada na teoria da servidão natural aristotélica. Ademais, a submissão dos nativos ao império dos mais “prudentes, poderosos e perfeitos” proporcionaria àqueles grandes “utilidades” e “comodidades”. A conquista é boa para o dominado, é para o “bem de todos”. O discurso soa atualíssimo. Vê-se o mito da modernidade, a sobreposição de uma cultura “superior”, desenvolvida, ante uma cultura “inferior”, bárbara, culpada por ser “imatura”. A violência é sempre, pois, escusável quando “emancipa”, “moderniza”:

(...) En esto consiste el "mito de la Modernidad", en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización. (DUSSEL, 1992, p. 70).

O discurso moderno tem como elemento nuclear o encobrimento da alteridade (uma existência) sistematicamente negada, o inocente transforma-se em culpado por “não-ser” conforme a totalidade produzida por aquele que gere a centralidade. Ocorre que, como salientado, por imbricados os processos entre a alteridade negada e a totalidade afirmada, o culpado transforma-se em inocente, verdadeiro “libertador”. Afirmar algo significando o seu contrário, verdadeira subversão da realidade: como toda totalidade. A totalidade é ontológica, prescinde da alteridade, da ética, porque demanda de corpos para edificar-se.

Sepúlveda foi o pensador espanhol conformador originário desse ardil em que se baseia a falácia desenvolvimentista:

Para Sepúlveda (1970), fundado em Aristóteles, é justa a guerra contra os índios porque estes são os “escravos naturais”, seres inferiores, animalescos, homúnculos, pecadores graves e inveterados, que devem ser integrados na comunidade cristã, pela força, se for caso disso, a qual, se necessário, pode levar à sua eliminação. Ditado por uma moral superior, o amor do próximo pode, assim, sem qualquer contradição, justificar a destruição dos povos indígenas: na medida em que resistem à dominação “natural e justa” dos seres superiores, os índios tornam-se culpados de sua própria destruição. É para o seu próprio benefício que são integrados ou destruídos (SANTOS, 2010, p. 187).

Sepúlveda, ensina Dussel (1992), inaugura a visão da modernidade como “emancipação”:

Sepúlveda inaugura assim o discurso justificador que será depois apropriado pelos ideólogos da colonização e da escravidão das potências coloniais europeias. Na sua obra, encontramos os germes daquilo que será a ideologia dominante da modernidade, ou seja, a da superioridade da civilização ocidental "[...] que tem o direito de dominar sobre os semibárbaros e os não civilizados". Sepúlveda utiliza já um conceito que terá uma longa história, o de civilização; corno afirmava Schmitt: "[...] daquele conceito que ocupa, desde os séculos XVII ao XX, uma inteira época do direito internacional europeu". O agostinismo político é colocado ao serviço da missão civilizadora da república christiana e os benefícios materiais e espirituais que ela trazia eram tais que valia a pena pagar o preço do extermínio dos inocentes (grifos nossos) (TOSI, 2006, p. 287).

Sepúlveda assume, portanto, o papel do primeiro grande ideólogo da modernidade enquanto modernidade totalidade: dominadora, colonizante, periferizante. A sua concepção de “servidão natural” constituirá a moldura da negação da alteridade:

Sepúlveda representa o intelectual (poderíamos dizer “orgânico”) da causa dos conquistadores, estes “cavalheiros da acumulação primitiva”, que tinham como único interesse a dominação dos corpos para tirar o máximo proveito da exploração do trabalho nas minas, nos campos, nos serviços doméstico, para produzir aquele imenso fluxo de recursos que permitirão o desenvolvimento do sistema capitalista europeu e mundial (TOSI, 2006, p. 287-288).

A negação da Alteridade do Índio era condição essencial ao fomento do sistema de capital que se instalava. Coube a Sepúlveda, em Valladolid, o papel de validar dita negação, dissimulando-a através das ideias de “superioridade” e de mais alto grau de “desenvolvimento” dos povos cristão-europeus, elementos ainda hoje encontrados em toda sorte de discursos, inclusive de direitos humanos:

Tales son las gentes bárbaras é inhumanas, ajenas á la vida civil y á las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara (SEPÚLVEDA, 1550, p. 293).

Assiste-se ao despontar da secularização do pensamento europeu promovido e enviesadamente alimentado pelos auspícios materialistas das nações europeias. Em seu *Demócrates Alter*, Sepúlveda espousa sua tese da justiça da guerra de conquista contra os Índios através de um diálogo entre Leopoldo, cujo pensar inicial é contrário às atrocidades perpetradas contra os Índios, e Demócrates, *alter ego* do pensador espanhol e, consequentemente, a favor da guerra. Em certa altura do texto Leopoldo lhe afirma:

Para que la guerra sea justa ¡oh Demócrates! Se requiere según tu propia opinión, buen propósito y recta manera de obrar, pero esta guerra de los bárbaros, según tengo entendido, ni se hace con buena intención, puesto que los que la han emprendido no llevan más propósito que el de granjearse por fas ó por nefas la mayor cantidad posible de oro y de plata (...) (SEPÚLVEDA, 1550, p. 301).

Afirmação que assim é retrucada por Demócrates:

El que aprueba ¡oh Leopoldo! El imperio de un príncipe ó de una república sobre sus clientes y súbditos, no por eso se ha de creer que aprueba los pecados de todos sus prefectos y ministros. Por tanto, si hombres injustos y malvados han dado muestras de avaricia, de crueldad y de cualquier género de vicios, de lo cual hay muchos ejemplos según he oído, nada de esto hace peor la causa del príncipe y de los hombres de bien, á no ser que por negligencia ó permiso de ellos se hayan perpetrado tales maldades, porque entonces los príncipes que las consienten incurren en la misma culpa que sus ministros, y con la misma pena serán castigados en el juicio de Dios (SEPÚLVEDA, 1550, p. 301).

Se homens injustos e maus mostraram avareza e crueldade, não por isso se porá abaixo a causa do príncipe e dos homens de bem, retórica atualíssima.

Acerca da conquista, Sepúlveda retoma a doutrina tradicional em que quatro seriam as condições de uma guerra justa: a proclamação mediante uma autoridade legítima; as boas intenções de quem a promove; que se execute de forma correta e seguindo determinadas regras; e que se promova em nome de causas justas, que são fundamentalmente três: a vingança contra a injustiça sofrida; a recuperação de bens injustamente subtraídos; e a imposição de um justo castigo a que tenham cometido uma ofensa. A não observância das condições acima transformaria a guerra em verdadeiro crime, tal qual ensinara Santo Agostinho (TOSI, 2006).

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

Ora, a guerra que os espanhóis haviam promovido contra os índios se assemelhava mais a um latrocínio que a uma guerra justa, porque faltavam as justas causas. Com efeito, os índios viviam, fazia milhares de anos, nos seus territórios e foram invadidos pelos espanhóis; não havia portanto nenhuma ofensa a ser reparada, nenhum bem ou território a ser recuperado e nenhum castigo a ser infligido (TOSI, 2006, p. 282-283).

Contudo, para Sepúlveda haveria outras causas para a guerra justa “menos frequentes”, embora não menos justas nem menos fundadas no direito natural e divino (SEPÚLVEDA, 1550, p. 289):

Y una de ellas es el someter con las armas, si por otro camino no es posible, á aquellos que por condición natural deben obedecer á otros y rehusan su imperio. Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza. (...) una doctrina tan antigua entre los filósofos y tan conforme al derecho natural (SEPÚLVEDA, 1550, p. 289).

Por conseguinte, se não era possível a utilização da doutrina tradicional no processo de “racionalização” da guerra promovida contra os nativos, para Sepúlveda era necessário, pois, alargar a doutrina tradicional. Veja-se como vai-se suplantando a Idade Média e nascendo a Modernidade. Trata-se da gênese, criação, propriamente dita, afirmação de um novo “ser”

européu que se desgarra das constituições originárias do continente ao passo que se constitui a primeira centralidade do sistema-mundo:

As causas que encontrou, sistematizando a communis opinio dos conquistadores, eram fundamentalmente quatro: o estado de servidão e de inferioridade natural em que os índios se encontravam, os pecados contra a natureza que eles cometiam, tais como os sacrifícios humanos, o canibalismo e a homossexualidade (chamada de pecado de sodomia), a defesa das vítimas inocentes dessas práticas cruéis e finalmente a necessidade de uma submissão violenta para permitir o anúncio do evangelho (TOSI, 2005, p. 283).

À ideia de “servidão natural” restam somados os supostos pecados que os nativos cometiam contra a natureza (sacrifícios humanos, canibalismo e homossexualidade); a defesa das vítimas inocentes destas práticas; e a necessária predicação do evangelho, ainda que pela força. Como se percebe, a concepção ideológica central do discurso legitimador era a pretensa superioridade afeta à ideia da servidão natural:

O segundo argumento era parecido ao primeiro. A prova mais evidente da condição de inferioridade dos povos receniter inventi era a ímpia religião que eles praticavam, que permitia os “[...] nefandos sacrifícios humanos, abrindo os peitos das vítimas, arrancando os corações e oferecendo-os nos seus altares para acalmar os ídolos”. Os escravos naturais de Aristóteles eram assim identificados com os bárbaros em absoluto (barbari simpliciter) da tradição medieval nos quais prevalecia o caráter de bestialidade e monstruosidade. Tais crimes constituíam per si uma causa justa de guerra (TOSI, 2006, p. 285).

A terceira “causa” fundava-se na alegada proteção às vítimas dos Índios que imolavam inocentes, idólatras que sacrificavam os seus próprios súditos (TOSI, 2006, p. 286). Sepúlveda afirmava que em virtude da defesa promovida pelos espanhóis:

(...) se libra de graves opresiones á muchos hombres inocentes, como vemos que pasa en la sumisión de estos bárbaros, de los cuales consta que todos los años, en una región llamada Nueva España, solían inmolar a los demonios más de 20.000 hombres inocentes. [...] Defender, pues, de tan grandes injurias á tantos hombres inocentes, ¿qué hombre piadoso ha de negar que es obligación de un príncipe excelente y religioso? Porque, como enseña San Ambrosio, la ley de la virtud consiste, no en sufrir, sino en repeler las injurias. El que pudiendo no defiende á su prójimo de tales ofensas, comete tan grave delito como el que las hace (SEPÚLVEDA, 1550, p. 331).

Em mais um pensamento que nos alcança corrente ao século XXI, assim, repelir as “injúrias” sofridas pelas vítimas inocentes da barbárie não era senão um dever por parte de Europa, ademais, aquele que podendo não defende a seu próximo estaria cometendo delito tão grave quanto. A quarta “causa”:

(...) se referia à evangelização dos índios e era apresentado por Sepúlveda como uma continuação dos argumentos anteriores: os índios eram bárbaros, infiéis, pecadores contra a lei divina e natural, constituía pois um dever para os cristãos reconduzi-los ao reto caminho e mostrar a eles a verdadeira religião, a única que poderia salva-los dos seus costumes bárbaros. Com efeito, “[...] todos aqueles que vagam fora da religião cristã são como errantes que caminham para um precipício, a menos que nós, inclusive contra a vontade deles (*illis invitis*), os salvemos em todos os modos possíveis”, porque “qual maior benefício para um homem infiel que a fé de Cristo?” (TOSI, 2006, p. 286).

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

Defendia a necessidade de submeter os indígenas aos cristãos para que fossem obrigados a escutar a predicação do evangelho, com base no comentário de Agostinho à parábola evangélica dos convidados à ceia (Le 14, 15-24): diante da recusa dos convidados, o evangelista afirmava que era preciso obrigá-los a entrar (*eompellere mirare*), inclusive contra a própria vontade. Sepúlveda fazia dessa passagem uma chave de leitura da inteira história do cristianismo, chegando à conclusão de que a política do "terror" era o único meio eficaz para a salvação (TOSI, 2006, p. 286-287).

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

Yo vide todas las cosas arriba dichas y muchas otras infinitas. Y porque toda la gente que huir podía se encerraba en los montes y subía a las sierras huyendo de hombres tan inhumanos, tan sin piedad y tan feroces bestias, extirpadores y capitales enemigos del linaje humano, enseñaron y amaestraron lebreles, perros bravísimos que en viendo un indio lo hacían pedazos en un credo, y mejor arremetían a él y lo comían como que si fuera un puerco. Estos perros hicieron grandes estragos y carnicerías. Y porque algunas veces, raras y pocas, mataban los indios algunos cristianos con justa razón y santa justicia, hicieron ley entre sí, que por un cristiano que los indios matasen, habían los cristianos de matar cien indios (LAS CASAS, 2011, p. 20).

Medo. Índios fugindo de homens inumanos. Escondendo-se de cães treinados para comê-los. Índios despedaçados em segundos, comidos como “porcos”. E se acaso algum nativo pensasse em vingança, que ponderasse, um “cristão” vale cem índios. É esta a experiência prática da alteridade negada, a origem colonialidade ocultada pela modernidade, a execução da “razão emancipadora” que cunhou Sepúlveda. É esse o chão da vida daqueles que precisam “desenvolver-se”, era essa a justiça da guerra de conquista. E somos nós que devemos ao norte. Nem o sangue nem o ouro lhes bastaram. Séculos passados de um processo “civilizatório”, ainda nos cabe a dívida externa.

A Las Casas coube a firma do testemunho dos males, danos e perdição realizados no solo da conquista: “Conquistas (...) las cuales no se les podrían conceder sin violación de la ley

natural y divina, y por consiguiente gravísimos pecados mortales, dignos de terribles y eternos suplicios” (LAS CASAS, 2011, p.11):

Un cacique y señor muy principal que por nombre tenía Hatuey, que se había pasado de la isla Española a Cuba con mucha de su gente por huir de las calamidades e inhumanas obras de los cristianos, y estando en aquella isla de Cuba y dándole nuevas ciertos indios que pasaban a ella los cristianos, ayuntó mucha o toda su gente y díjoles: “Ya sabéis cómo se dice que los cristianos pasan acá, y tenéis experiencia qué les han parado a los señores fulano y fulano y a aquellas gentes de Haití (que es la Española). Lo mismo vienen a hacer acá. ¿Sabéis quizá por qué lo hacen?”. Dijeron: “No, sino porque son de su natura crueles y malos”. Dice él: “No lo hacen por sólo eso, sino porque tienen un dios a quien ellos adoran y quieren mucho, y por habello de nosotros para lo adorar nos trabajan de sojuzgar y nos matan”. Tenía cabe sí una cestilla llena de oro en joyas, y dijo: “Veis aquí el dios de los cristianos; hagámosle, si os parece, areítos (que son bailes y danzas) y quizá le agradaremos y les mandará que no nos hagan mal”. Dijeron todos a voces: “Bien es, bien es”. Bailáronle delante hasta que todos se cansaron, y después dice el señor Hatuey: “Mirá, como quiera que sea, si lo guardamos, para sacárnoslo al fin nos han de matar: echémoslo en este río”. Todos votaron que así se hiciese y así lo echaron en un río grande que allí estaba (LAS CASAS, 2011, p. 36-37).

Este mesmo cacique, fugido de sua terra, em fuga teve de viver. Preso, atado ao pau antes de ser lançado a fogueira, foi interpelado por um franciscano que, lhe pregando de Deus e da fé, perguntou se queria aquele ir ao céu, lugar de glória e de eterno descanso, do contrário estaria condenado ao inferno e uma vida de tormentos. O cacique indagou ao religioso se iam os cristãos ao céu. O religioso disse que sim, ao passo que o cacique afirmou de certo preferir ir ao inferno e apartar-se por fim daquela gente cruel (LAS CASAS, 2011).

Em dada passagem, Las Casas nos conta a história de Índios que, fugindo do instinto genocida da conquista, refugiaram-se no templo de sua cidade. Restaram incendiados vivos pelos espanhóis que bradavam:

Mira Nero de Tarpeya
a Roma cómo se ardía
Gritos dan niños y viejos
y él de nada se dolía (LAS CASAS, 2011, p.58).

A América Latina segue ardendo e segue valendo nossa “justísima y santa guerra, por las causas justísimas que tuvieron, como dicho es, las cuales cualquiera que fuese razonable y justo las justificara” (LAS CASAS, 2011, p. 37). São povos e nações dilaceradas, racializadas, escravizadas, tudo no horizonte oculto da modernidade, na exterioridade, a colonialidade, maquinaria estrutural e estruturante do capital. Descoberta, militarmente dominada, burocraticamente explorada, a guerra justa da colonialidade nunca veio, nem pela independência ou pelas repúblicas, tampouco pelas democracias, nem mesmo pelos direitos humanos, há apenas a resistência, a defesa das tradições, a luta pela manutenção dos saberes outros em face do racismo, do estado de coisas inconstitucionais de nossos Estados

Democráticos de Direito, das normas programáticas que dão a aparência de normatividade e legitimidade à violência cotidiana da exploração capitalista.

Não só o Las Casas apontado em relevância pelos autores citados, não apenas o brilhantemente decifrado por Dussel, atestamos nós este Las Casas que atende ao sofrimento dos Índios, ordena-se ao Outro em trabalho, cumprindo o chamado de enfrentamento a totalidade como se projetava, que identifica o falseamento da realidade patrocinado pelo mito da culpa pela “imaturidade” (inferioridade, “não-ser”) dos Índios, aquele que aponta para uma revolução da visão do humano percebendo a insustentabilidade do discurso moderno que se erigia, pois verifica que o seu elemento nuclear é a exclusão da Outro lastreada na negação da alteridade, tudo para exploração dos territórios a estes pertencentes:

Descubre la falsedad de juzgar al sujeto de la pretendida "inmadurez" (Unmündigkeit) con una culpabilidad que el "moderno" intenta atribuirle para justificar su agresión. Asume lo mejor del sentido emancipador moderno pero descubre la irracionalidad encubierta en el "mito" de la culpabilidad del Otro. Por ello niega la validez de todo argumento en favor de la legitimación de la violencia o guerra inicial para "compeler" al Otro a formar parte de la "comunidad de comunicación" (DUSSEL, 1992, p. 77).

Evidencia, portanto, a irracionalidade incutida na inversão produzida pela modernidade, aquilo que pode-se designar enquanto a assimetria experimentada pela colonialidade. Rechaça em absoluto qualquer forma de violência na composição da “comunidade de comunicação” entre Índios e europeus, Dussel (1992), assim ilustra o Las Casas que, ao deslegitimar o discurso totalizante – erigido por Sepúlveda –, invalida a violência enquanto afirmação de uma pretensa superioridade em face do Outro:

Todo el debate, entonces, no se establece sobre la necesidad de la argumentación misma en la comunidad de argumentación, sobre la que todos acuerdan, sino en el "modo" de la entrada, de la participación inicial del Otro en la comunidad de argumentación. La cuestión debatida se encuentra en cuanto al a priori absoluto, de la condición de posibilidad de la participación racional misma. Ginés admite un momento irracional (la guerra) para iniciar la argumentación; Bartolomé exige que sea racional desde el inicio el "diálogo" con el Otro (DUSSEL, 1992, p. 77-78).

Diálogo que manifesta o *a priori* absoluto do respeito ao Outro da relação. Assinalando a irracionalidade da violência da “conquista”, Las Casas acaba por inaugurar uma razão marcada pela abertura à alteridade, o humanismo ordenado ao mais estrangeiro em que o diálogo com o Outro é condição de possibilidade de uma comunidade de argumentação no novo mundo:

Bartolomé ha alcanzado así el "máximo de conciencia crítica posible". Se ha colocado del lado del Otro, de los oprimidos, y ha puesto en cuestión las premisas de la Modernidad como violencia civilizadora: si la Europa cristiana es más desarrollada, debe mostrar por el "modo" en que desarrolla a los otros pueblos su pretendida superioridad. Pero debería hacerlo contando con la cultura del Otro, con el respeto de su Alteridad, contando con su libre colaboración creadora. Todas estas exigencias no fueron respetadas. La razón crítica de Bartolomé fue sepultada por la razón estratégica, por el realismo cínico de Felipe II y de toda la Modernidad posterior, que llegó al sentido crítico "ilustrado" (Aufgeklärt) intra-europeo, pero que aplicó fuera de sus estrechas fronteras una praxis irracional y violenta... hasta hoy, a finales del siglo XX (DUSSEL, 1992, p. 81).

O *ego cogito* demarcaria uma ontologia erigida na negação da diferença e banhada a sangue, o testemunho de Las Casas denuncia uma atuação sistemática de domínio e exploração dos corpos pela então centralidade espanhola, violência envernizada pela epistemologia jurídica, que nega sistematicidade, bem como causalidade entre a atuação colonial e as mortes e estado de desigualdade nas periferias colonizadas. Que se irrompa tudo ao menos enquanto memória, dessa violência extrema da qual se deve resistir ao esquecimento, a banalização:

(...) los cristianos con sus caballos y espadas e lanzas comienzan a hacer matanzas e crueldades extrañas en ellos. (...) Hacían apuestas sobre quién de una cuchillada abría el hombre por medio, o le cortaba la cabeza de un piquete o le descubría las entrañas. Tomaban las criaturas de las tetas de las madres, por las piernas, y daban de cabeza con ellas en las peñas. (...) Otros, ataban o liaban todo el cuerpo de paja seca pegándoles fuego, así los quemaban (...) (LAS CASAS, 2011, p. 19).

Apostas em caçadas humanas, miolos pueris em pedras, corpos inocentes em chamas:

En este reino o en una provincia de la Nueva España, yendo cierto español con sus perros a caza de venados o de conejos, un día, no hallando qué cazar, parecióle que tenían hambre los perros, y toma un muchacho chiquito a su madre e con un puñal córtale a tarazonos los brazos y las piernas, dando a cada perro su parte; y después de comidos aquellos tarazonos échales todo el corpecito en el suelo a todos juntos. Véase aquí cuánta es la insensibilidad de los españoles en aquellas tierras e cómo los ha traído Dios in reprobis sensus, y en qué estima tienen a aquellas gentes, criadas a la imagen de Dios e redimidas por su sangre (LAS CASAS, 2011, p. 92).

Um menino esquartejado com o único propósito de servir de comida para os cães. Todas vítimas das mais atrozes condutas em face do gênero humano. Negação sistemática e prática à corporeidade e ao serviço da acumulação primitiva de capital. Las Casas ordena-se ao chamado do Outro vitimado, não podia aceitar a inumana tese da justiça da "conquista":

(...) Y más afirmo, que hasta que todas las muchedumbres de gentes de aquella isla fueron muertas e soladas, que pueda yo creer y conjeturar, no cometieron contra los cristianos un solo pecado mortal que fuese punible por hombres; y los que solamente son reservados a Dios, como son los deseos de venganza, odio y rancor que podían tener aquellas gentes contra tan capitales enemigos como les fueron los cristianos, éstos creo que cayeron en muy pocas personas de los indios (...) Y sé por cierta e infalible ciencia que los indios tuvieron siempre justísima guerra contra los cristianos, e los cristianos una ni ninguna nunca tuvieron justa contra los indios, antes fueron todas diabólicas e injustísimas (...) (LAS CASAS, 2011, p. 31).

Seu trabalho, no preciso sentido de abertura, atendimento ao sofrimento da face concreta que se põe “diante de”, leva-o a afirmar o único que deveria afirmar-se: a única violência legítima seria a dos Índios. Há um lado, pois, para Las Casas, uma defesa, um “a partir de” onde pensar, uma responsabilidade condição de possibilidade para a liberdade: o do Outro concreto, mais além da totalidade que se firma sob o argumento da guerra justa.

No testemunho profético o sujeito compreende que a significação nasce na proximidade do Dizer, antes de ele ser tematizado. Trata-se da modalidade de manifestação do saber centrada no apelo do Outro e na responsabilidade como resposta: eis-me aqui (MELO, 2002, p. 137). O vaticínio de Las Casas em Valladolid constitui exemplo do testemunho profético que, como prática da justiça, é o modo de ser do Dito implicado pelo Dizer. Modalidade de testemunho que torna mais consequente e concreto o discurso da alteridade.

Está posta, em Valladolid, a questão do terceiro, da sociabilidade, o problema da justiça. A necessidade de ponderar o imponderável. Todos os homens são responsáveis uns pelos outros, e eu mais que todo mundo, desvelará Lévinas (2004, p. 148). Las Casas passará quatro dias lendo o seu Apologia em Valladolid. A obra confronta um por um dos quatro motivos da guerra justa contra os Índios elencados por Sepúlveda (TOSI, 2006, p. 291-292).

Na negação ao primeiro argumento:

Las Casas elabora uma tipologia de diferentes bárbaros considerada como um dos primeiros exemplos de etnologia comparada, “Existem, afirma o frade dominicano, quatro tipos de bárbaros: todas as pessoas cruéis e desumanas, todos aqueles que não possuem a escritura, os bárbaros propriamente ditos de que trata Aristóteles e finalmente todos aqueles que não conhecem a Cristo” (TOSI, 2006, p. 292).

É exatamente nos bárbaros codificados por Aristóteles para quem Bartolomé volta a sua atenção, pois, a base da teoria levantada por Sepúlveda:

Desde os argumentos aristotélicos o discurso de Las Casas passa (...) aos argumentos da tradição cristã e, em particular, de Santo Tomás. Deus, que não é somente Inteligência Suprema, mas também bondade, criou, com seu amor para o gênero humano, todas as coisas para sua utilidade e dotou o homem de uma natureza racional, que o torna senhor da criação. Então, é impossível que a providência divina permita que povos inteiros de milhões de pessoas, durante milhares de anos, vivam aleijados da comum razão humana. Portanto, somente um ímpio e um irreverente contra Deus e a natureza (obviamente Sepúlveda) pode escrever que o infinito número de indígenas do Novo Mundo são bárbaros, selvagens, insensatos e que os povos de uma nação inteira, região ou província em sua maioria sejam desprovidos dos conhecimentos racionais e da habilidade suficiente para governar-se por si sós (TOSI, 2006, p. 293).

Las Casas, portanto, confronta os preceitos aristotélicos com os coligidos pela sua compreensão da tradição cristã. Uma compreensão cristã, afirma esta pesquisa, para mais além da Idade Média e já de todo marcada pela experiência de constituição da primeira periferia do

sistema-mundo, um contradiscurso humanista singular como aponta Dussel, mais, ousa a presente pesquisa afirmar, um contradiscurso à conquista, ao *ego conquiro*, em face da colonialidade que expressava sua conformação de origem.

Eis que assim, o Las Casas que se se vai desvelando, seu contradiscurso, ganha os contornos da primeira expressão histórica, na modernidade-colonialidade, da energia, do princípio negativo (DOUZINAS, 2009, p. 374), dos direitos humanos desde a gênese da conformação exterioridade sistema-mundo, capitalista, da alteridade negada. Não se pode reduzir seu vaticínio a defesas dos Índios, há nesse olhar teoria, um pensar que se lança para além do totalizante que se firmava, para mais além do *ego conquiro* da conquista.

Afirma que a ideia de superioridade civilizacional não se sustenta, ainda mais pelo critério da força. Desfaz os argumentos de uma servidão natural. Desacredita a predicação do evangelho pela guerra. Manifesta a necessidade de um antecedente dialógico para a constituição da relação, demanda que a alteridade do Índio se faça presente. Dá adeus a Aristóteles, confronta a hipocrisia do sistema que se instalava. Propunha a partir de uma dimensão ética, a partir de uma compreensão singular e crítica da filosofia teológica, a ferramenta teórica de sua época, um outro projeto para as relações constituídas no novo mundo. Da análise dialética entre o homem bárbaro aristotélico (irracional) e o homem contemplador da criação divina (se “contemplador”, necessariamente racional), salta, vai além, percebendo, desde a experiência prática de dominação, a violência gênese da negação do Outro:

(...) Diante das manifestações refinadas e cultas destas civilizações indígenas, a superioridade dos espanhóis deve ser demonstrada, diz Las Casas e, acrescenta que inclusive se tal superioridade fosse manifesta não justificaria a submissão violenta dos povos indígenas através da guerra. Com efeito, se este fosse um motivo de justa guerra, "(...) explodiria uma conflagração universal e cada povo poderia sublevar-se contra outro povo e, com o pretexto de uma cultura superior, submeter os outros ao seu domínio" (TOSI, 2006, p. 294).

É a *ratio* epistemológica e política que demarca o caminho da modernidade pelos séculos, uma cultura superior, um modelo superior, mesmo uma raça superior, que se subleva, domina, conquista, explora e mesmo aniquila as vidas que não se subsumem ao Mesmo.

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

(...) não existe nenhuma jurisdição sobre aqueles infiéis que não moram nos reinos cristãos e possuem os seus próprios senhores", como é o caso dos índios, que nunca conheceram o evangelho de Cristo e nunca conduziram guerras contra os cristãos, nem ocuparam seus territórios, não oferecendo assim justo motivo de guerra aos espanhóis; finalmente, não sendo súditos das potências cristãs, não podiam ser castigados pela Igreja nem pelo Imperador por nenhum delito, por atroz que fosse (TOSI, 2006, p. 295).

Las Casas parte, pois, do plano prático, do atendimento ao chamado do sofrimento, da ética da relação. A consciência, na relação com Outrem, perde seu primeiro lugar. A heteronomia ganha lugar em face da autonomia. A consciência assim pensada abre lugar para a humanidade (LÉVINAS, 2004, p. 152). A ética abre o humano, a responsabilidade, libertando o ser, passa, a ser, então, aquilo que me individua, sendo a relação com outrem o começo do inteligível. Mas de dois, da relação, imediatamente faz nascer a questão do terceiro, qual seria a relação entre o Outro e Outrem?

Fundamental a compreensão: Las Casas ordena-se à necessária ponderação do imponderável, o terceiro, que é também meu outro, faz nascer a necessidade de comparar o que antes era incomparável. Devo emitir juízo onde antes de tudo devia assumir responsabilidades. Todos os homens são responsáveis uns pelos outros, e eu mais que todo mundo, desvelará Lévinas (2004, p. 148). O terceiro surge paradoxal na assimetria do face-a-face. É (im)preciso dar resposta ao terceiro, está dada a questão da justiça. Outra lente é lançada sob a justiça da guerra de conquista.

Ademais, o próprio fundamento da ausência de jurisdição, para rechaçar o argumento de Sepúlveda dos pecados contra a natureza, é per si avante de seu tempo, original, ao utilizá-lo, Las Casas reconhece a autonomia política dos Índios face à Europa. Quanto ao argumento da defesa das vítimas inocentes, Las Casas o responde reiterando precisamente a essa falta de jurisdição por parte dos países europeus para a responsabilização dos Índios, e salienta:

(...) o fato de que, com o pretexto de salvar vidas inocentes, a guerra dos conquistadores fez muito mais vítimas das que se pretendia salvar. Assim, o remédio se revelou muito pior que a doença que queria curar, recorrendo ao argumento jurídico do "entre os males, o menor" (minus malus) (TOSI, 2006, p. 296).

Las Casas ainda mais aguçadamente:

(...) recorre também a argumentos de tipo antropológico-culturais muito originais para a época. A violência, afirma, não é um instrumento capaz de erradicar tais práticas porque elas são expressões de uma cultura tradicional milenária e encontram a sua justificação na autoridade dos homens mais sábios e influentes. Os sacrifícios humanos não manifestam um estado selvagem e primitivo, mas uma concepção de Deus e da religião que se encontra também em alguns povos civilizados da Antigüidade e da qual existem rastros inclusive na Bíblia (o sacrifício de Abraão, por exemplo). Eles são urna forma de religiosidade, porque os indígenas oferecem a Deus o que tem de mais querido, ou seja, a própria vida, atitude que pode mudar somente com métodos pacíficos até que se demonstre com argumentos e fatos a superioridade da religião cristã (TOSI, 2006, p. 297).

Trata-se, aqui, precisamente de algo que pode ser lido como testemunho alteral, de abertura ao Outro. A compreensão manifesta pela defesa de Las Casas reflete a responsabilidade pelo Outro enquanto condição da liberdade. Em face do quarto e último argumento

sepúlveda, o da necessidade, ainda que pela força, da predicação do evangelho, Las Casas o rebate a partir de sua visão original da religião cristã:

(...) isso é contrário à doutrina evangélica e à prática da Igreja (...) o único modo legítimo e eficaz para pregar o evangelho é o pacífico. À Sepúlveda, que havia elaborado uma exegese "belicista" a partir da parábola do banquete nupcial, Las Casas responde que o sentido das parábolas não pode ser somente o literal, mas também o espiritual e que, o *compelle intrare* se refere à força misteriosa e poderosa que só Deus pode exercer sobre as pessoas para conduzi-las à salvação; assim também Santo Tomás o havia interpretado (TOSI, 2006, p. 297).

Está lançada uma compreensão de Las Casas em que o *compelle intrare* manifesta serviço. Estar ao serviço do Outro. *Compelle intrare*, a ininteligibilidade do Outro, puro mistério. A experiência de relação proposta por Las Casas é entendida como de ordenação, abertura, “estar diante de”, a relação enquanto sentido. Uma vida ordenada aos Índios, de atendimento ao sofrimento da vítima, num vaticínio de afirmação da alteridade negada pela totalidade que se instalava.

São absolutamente impressionantes as linhas traçadas em seu último “Memorial”, escrito em 1565, poucos dias antes de sua morte, dirigido ao Rei Felipe II e lido ante o “Conselho das Índias”:

resolvendo lo que en esta materia entiendo probar son las siguientes conclusiones: La primera, que todas las guerras que llamaron conquistas fueron e son injustísimas e de propios tiranos. La segunda, que todos los reinos e señorios de las Indias tenemos usurpados. (...) La quinta, que el Rey, nuestro señor, que Deus prospere e guarde, con todo quanto poder Deus le dio, no pude justificar las guerras e robos hechos a estas gentes, ni las dichos repartimientos o encomiendas, mas que justificar las guerras e robos que hacen los turcos al pueblo cristiano. (...) La octava, que las gentes naturales de todas las partes e cualquiera de ellas donde habemos entrado en las Indias, tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima e raernos de la haz de la tierra, e este derecho les durará hasta el día del juicio (LAS CASAS, 1958, p. 538).

Num humanismo singular que ainda no século XVI afirmava para o novo mundo aquilo que adiante só seria direito natural dos europeus: as guerras no novo mundo foram tirânicas; as terras foram usurpadas; não há justiça nas guerras, repartimentos ou encomendas; e, a mais singular e poderosa, quiçá revolucionária, que as “gentes” do novo mundo tem direito adquirido de fazer guerra aos conquistadores até o dia do juízo final. Sob esse olhar, Bartolomé identifica a insustentabilidade do projeto (moderno) que se edificava à base de um discurso totalizante. O mito da modernidade fundado na pretensa superioridade da civilização europeia não passa de uma subversão da realidade demagogicamente dissimulada pelo malfadado discurso inaugurado por Sepúlveda, Valladolid ganha todo outro contorno.

Com demasiada perspicácia, enfrenta os argumentos elencados por Sepúlveda em prol da guerra justa de “conquista” contra os índios a partir de um pensar obrigado para mais além

da identidade Europeia que se totalizava enquanto mesmidade. Abre-se ao chamado do Outro, rosto que padece. Trata-se de sabedoria pelo amor, vaticínio em que a ética a tudo precede, mesmo a religião. Responsabilidade incondicional que faz necessária a ponderação pela justiça. Deslegitimada está o uso de qualquer espécie de violência que force a entrada na comunidade de comunicação. Ao arrepio dos anseios do capitalismo nascente, Bartolomé nega o argumento de que seriam os Índios culpados por sua própria “imaturidade”, nega, pois, a negação a alteridade, numa compreensão, original e atualíssima, de que a liberdade e sociabilidade só são possíveis a partir do respeito incondicional a diferença.

4 UM OLHAR OUTRO DOS DIREITOS HUMANOS

A negação do Outro, Índio, posteriormente do povo negro escravizado, permite sua subsunção ao colonialismo enquanto objeto da relação prático-produtiva do sistema capitalista nascente. A partir da compreensão dusseliana de Valladolid, o sentido hegemônico do humano como o conhecemos resta problematizado enquanto uma invenção europeia que se dá em negação à diferença. É preciso que se resgate do encobrimento outras visões de direitos humanos, definitivamente o que se delineia a partir desta investigação do olhar de Dussel sobre a relevância de Valladolid. A linguagem dos direitos humanos, assim como a de modernidade, deve, pois, descortinar-se, evidenciando-se que o discurso hegemônico dos direitos humanos da totalidade está preso a uma ontologia, linguagem de poder e domínio.

4.1 O OUTRO ENTRE A MODERNIDADE E OS DIREITOS HUMANOS

Do exame da língua de um carneiro através de um microscópio e a consequente forma como ela se comporta quando congelada (as papilas gustativas se contraem) e quando degelada (as papilas gustativas se dilatam) Montesquieu retirou a necessária superioridade dos povos do norte ante os povos do sul:

O ar frio contrai as extremidades das fibras externas de nosso corpo; isso aumenta a sua elasticidade e favorece a volta do sangue das extremidades para o coração. Diminui a extensão dessas mesmas fibras e, dessa forma, aumenta ainda mais a sua força. O ar quente, ao contrário, dilata as extremidades das fibras, alongando-as, e, diminui, portanto, sua força e elasticidade. Existe, pois, mais vigor nos climas frios. A ação do coração e a reação das extremidades das fibras se efetuam melhor; os líquidos estão em melhor equilíbrio, o sangue é mais bem conduzido ao coração, e este, por sua vez, tem mais potência. Essa força maior deve produzir muitos efeitos; por exemplo, mais confiança em si próprio, isto é, mais coragem; maior conhecimento da própria superioridade, isto é, menor desejo de vingança; mais certeza da própria segurança, isto é, mais franqueza, menos desconfiança, menos diplomacia e menos malícia. Enfim, tudo isso deve contribuir para a formação de caracteres bem diferentes. Coloquei um homem em lugar quente e fechado: ele apresentará, pelos motivos que acabo de expor, um pronunciado enfraquecimento do coração. Se, nessa circunstância, lhe propusermos uma ação ousada, acredito que ele estará muito pouco disposto a executá-la; a fraqueza do momento tornará desanimada sua alma; terá medo de tudo, porque sentirá que nada pode. Os povos dos países quentes são tímidos tal qual os anciãos; os dos países frios são corajosos tal qual os jovens (MONTESQUIEU, 2010, p. 235-236).

O norte em face do sul, a consubstanciação da superioridade civilizacional que ultrapassa a etapa teológica e vai conquistando ares científicos, epistemológicos, a práxis de racialização e exploração das vidas, a caminhada do *ego conquiro* ao *ego cogito* da razão iluminada, ilustrada razão europeia. O mito teológico do desenvolvimento que se vai

secularizando sob progresso, sem precedentes, europeu. *Do Espírito das Leis* influenciou – graças à sua predileção quando da Revolução Francesa – os principais sistemas jurídico-políticos do mundo, ainda assim, não obstante a genialidade de seu criador, tem, tal qual demonstra a passagem acima, a limitação do ímã solipsista europeu consubstanciado na crença de superioridade e no mito do desenvolvimento:

Ese pueblo, el Norte, Europa (Alemania e Inglaterra en particular para Hegel), tiene así un “Derecho absoluto” por ser el “portador (Träger)” del Espíritu en este “momento de su Desarrollo (Entwicklungsstufe)”, ante el cual pueblo todo otro-pueblo “no tiene derecho (Rechtlos)”. Es la mejor definición no sólo de “eurocentrismo” sino de la sacralización misma del poder imperial del Norte o el Centro, sobre el Sur, la Periferia, el antiguo mundo colonial y dependiente. Creo que no son necesarios comentarios. Los textos hablan en su espantosa crueldad, de un cinismo sin medida, que se transforma en el “desarrollo” mismo de la “Razón” (DUSSEL, 1992, p. 20).

Esta investigação, no entanto, lança-se sob um outro olhar:

Para Habermas, como para Hegel, el descubrimiento de América no es un determinante constitutivo de la Modernidad. Deseamos demostrar lo contrario. La experiencia no sólo del “Descubrimiento”, sino especialmente de la “Conquista” será esencial en la constitución del “ego” moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad “centro” y “fin” de la historia (DUSSEL, 1992, p. 21).

A Europa “centralizou-se” graças a tiranização e “periferização” do novo mundo. A “descoberta” e a conquista são condição substantiva à centralidade da Europa no sistema-mundo. A Europa Moderna e centro e América periferia são dois momentos, assimétricos, mas concomitantes. A construção de uma Europa centro se dá a partir do encobrimento do Outro Índio (posteriormente o povo negro escravizado). A religião universal, o povo universal, o modelo universal, o universalismo europeu, uma farsa, pois, co-constituído em face da exploração sem precedentes dos recursos e das vidas do continente conquistado, a colonialidade desinente da primeira periferia do sistema-mundo:

La España, y el Portugal (a este último no podremos dedicarle nuestras reflexiones para no extendernos excesivamente) de finales del siglo XV ya no son más un momento del mundo propiamente feudal. Son más bien naciones renacentistas: son el primer paso hacia la Modernidad propiamente dicha. Fue la primera región de Europa que tiene la originaria “experiencia” de constituir al Otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del centro sobre una periferia. Europa se constituye como el “Centro” del mundo (en su sentido planetario). ¡Es el nacimiento de la Modernidad y el origen de su “Mito”! (DUSSEL, 1992, p. 11-12).

O mito de um desenvolvimento, de um espírito absoluto, encontra sua faceta real no sangue, ouro e prata do continente conquistado e usurpado, nunca cumpridor das promessas levantadas, pois mítico ao serviço de uma totalidade-centralidade. A história da modernidade, a partir da compreensão dusseliana de Valladolid, não deixa escapar da colonialidade, a razão,

o direito natural, as revoluções burguesas, as revoluções industriais, a democracia, os direitos humanos, a globalização, não escapam ao seu dialético exteriorizado. O humano tal qual o conhecemos não é apenas uma invenção europeia ou nortista, mas a ocultação, a negação da diferença, desde a práxis, através da religião, pela epistemologia, paradoxalmente, a negação do próprio humano. O despertar para o humano, pois, é apenas um instante, pois impossível na colonialidade, senão quando da experiência de expressão da energia dessa mesma alteridade negada na luta em face da totalidade.

A Espanha do fim do século XV foi a primeira região da Europa a ter a experiência originária de constituir o Outro como dominado. O período compreendido entre 1492 e 1636 (momento em que Descartes professa o *ego cogito* no *Discurso do Método*) representa, assim, o primeiro período constitutivo da modernidade. Aqui, pois, uma redescoberta do lugar da hoje América Latina na história desta mesma modernidade. Trata-se propriamente de um desvelar do processo originário da constituição da subjetividade moderna (DUSSEL, 1992, p. 11). Trata-se da demarcação histórico-filosófica da colonialidade como assimétrico constitutivo da experiência da modernidade.

Pelo que, o eurocentrismo tem por componente concomitante aquilo que Dussel (1992) define como “falácia desenvolvimentista”. Trata-se de uma posição ontológica pela qual se pensa que o desenvolvimento que seguiu Europa deverá ser seguido unilateralmente por toda cultura. Já não reflete uma categoria sociológica ou econômica, mas uma categoria filosófica fundamental. Eurocentrismo e desenvolvimento são dois aspectos do “Mesmo”. O desenvolvimento europeu está galgado na exploração sem precedentes do colonialismo, algo que parece óbvio, mas que sempre passa ao largo dos discursos desenvolvimentistas.

Não há espaço para Ásia, África ou América Latina. Nesta falácia, a modernidade se inicia com a reforma luterana e se desenvolve totalmente com o iluminismo e a revolução francesa (estendendo-se para Inglaterra e Estados Unidos). Portadores do espírito mundial a que remetia Hegel, patronos do desenvolvimento. Eis a descrição fundamental do eurocentrismo enquanto falácia desenvolvimentista (DUSSEL, 1992, p. 13), é dizer, ocultação ontológica da colonialidade.

Para a centralidade do pensamento filosófico, portanto, também epistemológico, o descobrimento não é um determinante para a constituição da modernidade. Dussel deseja mostrar o contrário, pensa a conquista como essencial para a constituição do ego moderno como subjetividade centro e fim da história. A hipótese de Dussel, no entanto, é a de que desde 1492 o novo mundo é sim um momento constitutivo da modernidade. Trata-se da outra face, da alteridade essencial da modernidade:

El "ego" o la "subjetividad" eu- ropea inmadura y periférica del mundo musulmán se irá desarro- llando hasta llegar con Hernán Cortés, en la conquista de México (el primer "espacio" donde dicho "ego" efectuará un desarrollo pro- totípico), a constituirse como "Señor-del-mundo", como "Voluntad- de-Poder". Esto permitirá una nueva definición, una nueva visión mundial de la Modernidad, lo que nos descubrirá no sólo su "concep- to" emancipador (que hay que subsumir), sino igualmente el "mito" victimario y destructor, de un europeísmo que se funda en una "falacia eurocéntrica" y "desarrollista". El "mito de la Modernidad" tiene ahora un sentido distinto al que tenía para Horkheimer o Adorno, o que tenía para los Postmodernos -como Lyotard, Rorty o Vattimo-. Contra los Postmodernos no criticaremos la razón en cuanto tal; pero ad- mitiremos su crítica contra la razón dominadora, victimaria, violenta. Contra el racionalismo universalista no negaremos su núcleo racional, sino su momento irracional del mito sacrificial. No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmamos la "razón del Otro" hacia una mundialidad Trans-moderna (DUSSEL, 1992, p. 21-22).

Trata-se de um resgate da exterioridade, a partir de uma reflexão crítica, analética, de negação daquilo que é negado, ocultado pelo mito da modernidade, a razão do Outro desde a colonialidade. A partir deste prisma, Colombo representa o primeiro moderno, deixa a Europa Latina, antimulçumana, para iniciar a constituição da Europa Ocidental, atlântica, centro da história. Uma centralidade que será projetada às suas origens, Europa centro da História desde Adão e Eva, mito usurpado em detrimento das outras culturas (DUSSEL, 1992, p. 30). Ao descobrir-se o novo mundo, promove-se uma nova autointerpretação da Europa. A modernidade da Europa constitui a todas as outras culturas como Periferia:

En septiembre de 1502 Vespucci retornaba a Lisboa sin haber podido llegar al "Sinus Magnus". No había encontrado el paso hacia la India. Pero, poco a poco, se fue transformando en el "descubridor". Es así que escribió una carta reveladora en la dirección del argumento de estas conferencias. Se trata del comienzo de la toma de conciencia del haber "descubierto" un Mundo Nuevo, que sería América del Sur como distinta de la China. En carta a Lorenzo de Medici, Amerigo indica con toda conciencia y por primera vez en la historia de Europa, que la masa continental al este y sur del "Sinus Magnus", ya descubierta por Colón -y que éste hasta creyó ser una parte desco- nocida del Asia, es la "Antípoda" de Europa en el Sur, "una Cuarta Parte de la Tierra", y, además, habitada por humanos muy primitivos y desnudos (DUSSEL, 1992, p. 33-34).

A “descoberta” é o primeiro passo da constituição do ego que passará depois ao *ego cogito*. O novo mundo não é descoberto como algo distinto, como Outro, em seu fundamento ontológico não se trata de um descobrimento do novo, mas de uma matéria onde Europa pode projetar “o Mesmo”. Trata-se de uma projeção do “Mesmo” (DUSSEL, 1992). A modernidade vista sob o paradigma de seu mito representa a experiência da Europa que se vê refletida no espelho do novo mundo, experiência fundante do primeiro sistema-mundo.

El ego moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como "materia" del ego moderno. Y es así como los europeos (o los ingleses en particular) se transformaron, como citábamos más arriba, en "los misioneros de la civilización en todo el mundo", en especial con "los pueblos bárbaros" (DUSSEL, 1992, p. 36).

O Outro “bárbaro” é a massa de projeção e modelagem do “ser” europeu, acaba, pois, encoberto em sua alteridade (DUSSEL, 1992, p. 35). O “Mesmo” marca a centralidade da constituição da Europa moderna, um contradiscurso a situação posta só poderia ser alteral, de resgate da diferença usurpada no projeto da modernidade que se instalava. A conquista, pois, aqui, já não se representa enquanto figura estética como a do descobrimento, mas uma figura prática. Parte-se para a práxis da dominação. Reconhecidos geograficamente os territórios, passava-se ao controle dos corpos. Neste sentido, o primeiro homem moderno é Fernando Cortês (DUSSEL, 1992):

La "Conquista" es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como "lo Mismo". El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incor-porarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como "encomendado", como "asalariado" (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales) (DUSSEL, 1992, p. 41-42).

O pobre fidalgo de Medellín faz-se rico com a conquista e é nomeado Capitão Geral, o ego moderno vai se constituindo: “La primera "experiencia" moderna fue de la superioridad cuasi-divina del "Yo" europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un "Yo" violento-militar que "codicia", que anhela riqueza, poder, gloria” (DUSSEL, 1992, p. 44). O novo mundo, o continente americano, passa como a primeira colonização sistemática da Europa moderna, historicamente a primeira periferia, antes que África e Ásia. A colonização da vida cotidiana do Índio (posteriormente do escravo africano) foi o primeiro processo de “modernização”, de civilização, a subsumir ao Outro como “o Mesmo”. Aos poucos não se trata mais de uma práxis de guerra, de violência pura, mas de uma práxis cultural, política e econômica de dominação do Outro (DUSSEL, 1992):

Sobre el efecto de aquella "colonización" del mundo de la vida se construirá la América Latina posterior: una raza mestiza, una cultura sincrética, híbrida, un Estado colonial, una eco- nomía capitalista (primero mercantilista y después industrial) dependiente y periférica desde su inicio, desde el origen de la Modernidad (...) (DUSSEL, 1992, p. 50).

A expressão da modernidade no novo mundo é precisamente o assimétrico da colonialidade, racializado, dominado, explorado, violentado, uma assimetria do humano, porque ontológica, onde a liberdade dos europeus, posteriormente americanos, sempre radicou

mais valor que a vida dos oprimidos. O “eu colonizo” ao Outro, consequente do “eu conquisto”, marca mais uma etapa oculta de constituição no edifício falacioso do *ego cogito* moderno.

A civilização, “modernização”, iniciava o seu curso ambíguo: racionalidade contra as explicações “primitivas”, mas mito porque encobre a violência sacrificadora do Outro. “La expresión de Descartes del ego cogito, en 1636 será el resultado ontológico del proceso que estamos describiendo: el ego, origen absoluto de un discurso solipsista” (DUSSEL, 1992, p. 54):

El concepto de "encuentro" es encubridor porque se establece ocul-tando la dominación del "yo" europeo, de su "mundo", sobre el "mundo del Otro", del indio. No podía entonces ser un "encuentro" entre dos culturas -una "comunidad argumentativa" donde se respetara a los miembros como personas iguales-, sino que era una relación asimétri- ca, donde el "mundo del Otro" es excluido de toda racionalidad y vali- dez religiosa posible. En efecto, dicha exclusión se justifica por una ar- gumentación encubiertamente teológica: se trata de la superioridad -reconocida o inconsciente- de la "Cristiandad" sobre las religiones indígenas (DUSSEL, 1992, p. 62).

Difícil, dentro de um horizonte crítico, seguir pensando a partir da ideia de encontro de dois mundos ou culturas, há de se perquirir os desinentes de séculos de expressão absoluta de violência da colonialidade per sobre as vidas e saberes exteriorizados. Nesse sentido, e um aparte fundamental para a presente investigação, Mignolo (2008, p. 288) nos lembra que é da centralidade da Teoria Crítica, para além da contraposição à racionalidade moderna, aquilo que denomina de desobediência epistêmica. Uma “política de identidade” supõe as identidades como aspectos centrais dos indivíduos, com o risco de posições fundamentalistas surgirem pelo caminho. Isso porque o controle da política de identidade faz dessa um constructo de aparência:

Ou seja, ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas. No entanto, a política identitária dominante não se manifesta como tal, mas através de conceitos universais abstratos como ciência, filosofia, Cristianismo, liberalismo, Marxismo e assim por diante (MIGNOLO, 2008, p. 289).

Diante de tal questão, Mignolo (2008) convoca a ideia de identidade em política como ferramenta a opção decolonial. Discursos imperialistas fundamentaram as teorias políticas e a organização de ações políticas, pelo que, pode não ser possível a desconstrução da concepção racial e de identidade num mundo moderno de economia capitalista. As identidades guiadas por ditos discursos são raciais e patriarcais, assim, a ideia de identidade em política parece ao autor a maneira central do pensar decolonial, um salto para além da razão moderna, mais precisamente de uma razão política imperial das identidades. Trata-se de opção epistêmica,

portanto, desvinculando-se dos fundamentos genuínos dos conceitos e da acumulação de conhecimento ocidentais:

Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta (por exemplo, veja o que acontece agora nas universidades chinesas e na institucionalização do conhecimento). Pretendo substituir a geo- e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e apolítica de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada) (MIGNOLO, 2008, p. 290).

O “Ocidente” desponta aqui enquanto geopolítica do conhecimento para além da geografia per se. Aprender a desaprender faz parte do sentido da construção da opção decolonial. O pensar decolonial ganha importante abordagem, já que uma distinção moderna entre teoria e prática não se lhe é aplicável. Para lançar-se além de um pensamento ocidental e razão imperial/colonial, compreendido por Mignolo essencialmente como aquele construído sob a égide das línguas grega e latina e não o árabe, o mandarim, o aymara ou bengali, por exemplo, é preciso refletir-se as exterioridades.

É precisamente através da afirmação de uma pretensa superioridade ocidental, baseada em critérios raciais, religiosos, nacionais, de gênero, sexuais, e aplicados mediante descomunal violência prática e política, em que está constituída uma identidade ocidental, ou normativa, à revelia das referidas exterioridades. Na América do Sul, Central e Caribe, o pensamento decolonial vive nas mentes e corpos de indígenas e afrodescendentes:

As memórias gravadas em seus corpos por gerações e a marginalização sócio-política a qual foram sujeitos por instituições imperiais diretas, bem como por instituições republicanas controladas pela população crioula dos descendentes europeus, alimentaram uma mudança na geo- e na política de Estado de conhecimento (...) As opções descoloniais e o pensamento descolonial têm uma genealogia de pensamento que não é fundamentada no grego e no latim, mas no quechua e no aymara, nos nahuatl e tojolabal, nas línguas dos povos africanos escravizados que foram agrupadas na língua imperial da região (cfr. espanhol, português, francês, inglês, holandês), e que reemergiram no pensamento e no fazer descolonial verdadeiro: Candomblés, Santería, Vudú, Rastafarianismo, Capoeira, etc. Após o fim do século XVIII, as opções descoloniais se estenderam para vários locais na Ásia (do Sul, do Leste e Central) até a Inglaterra e a França, principalmente, e assumiram a liderança da Espanha e de Portugal dos séculos XVI ao XVIII. (MIGNOLO, 2008, p. 291).

Nesses quatrocentos a quinhentos anos de história, América do Sul e Caribe teriam esses elementos em comum: 1. Uma organização interna das comunidades indígenas e afro (intracultural) confrontada enquanto uma matéria de sobrevivência em face da invasão dos europeus; 2. Uma organização externa contra infiltrações, primeiro em face das autoridades coloniais, depois, após a “independência” do estado-nação, em face de descendentes de

europeus e mestiços. Enfim, em confrontação às corporações transnacionais que dilapidam os recursos naturais locais e aos estados centrais que regem a globalização (MIGNOLO, 2008).

Pelo que, identidade em política e desobediência epistêmica implicariam uma mudança radical na visão de contexto. Dentre regras coloniais direta e de colonialismo interno, cresceu, pautada nos elementos citados acima, foi a força das nações (indígenas e afro) dentro dos estados nacionais em que a mestiçagem se tornou uma ideologia de homogeneidade nacional. Apresenta-se, então, a recessão de uma ideologia étnica latina sob a qual os estados-nações foram imaginados enquanto que projetos indígenas e afros crescem em suas dimensões políticas e epistêmicas (MIGNOLO, 2008).

A luta futura, para Mignolo (2008), portanto, trava-se pelos direitos epistêmicos, numa arena onde, para além dos aspectos políticos e administrativos societários, também a educação seja deliberada, organizada e promulgada. Trata-se de um caminho que não é trivial, quando se denota que sistemas comunais coexistiram com séculos de violência institucional imperialista/colonial. A opção decolonial implica em desobediência epistêmica, na América do Sul e do Caribe. Os privilégios brancos estão fundamentados na história e nas memórias de pessoas de ascendência europeia e que trazem o peso de formas de gestão política, econômica e de educação, trata-se de privilégio que está sendo revelado, sendo a linha epistêmica o caminho para o futuro, desvelando o pensamento daqueles que, privados de sua alma, têm o direito de revelar o seu modo de pensar e de saber. É, portanto, preciso que se resgate do encobrimento outras visões de direitos humanos, definitivamente o que se delineia a partir desta investigação do olhar de Dussel sobre o contradiscurso de Las Casas e a relevância de Valladolid, compreensões relevantes para o lugar do Outro, exteriorizado, nos direitos humanos.

Afirmar “direito natural”, “*ego cogito*” é escapar a esta analética, reafirmando nossa própria negação, distanciando-se de um horizonte de desobediência epistêmica. Este direitos humanos, de seus fundamentos às cartas internacionais, estão inseridos no paradigma da totalidade, negação da alteridade, são constituídos sob a égide de critérios raciais, religiosos, nacionais, de gênero, sexuais, e aplicados mediante violência prática e política, sob a mítica da superioridade civilizacional europeia. Este direitos humanos afirma um humano que é reprodução de o “Mesmo”, uma invenção nortista. A linguagem dos direitos humanos, assim como a de modernidade, deve descortinar-se para dar lugar ao Outro. Há um direitos humanos da totalidade e preso a uma ontologia, linguagem de poder e domínio.

A liberdade como compreendida até aqui, como delineada filosoficamente pelo pensamento hegemônico, nos é paradoxal, porque oculta, exterioriza, o Outro. Liberdade que

implica em domínio. Liberdade, igualdade e solidariedade como significantes nos quais residem os significados concomitantes de domínio, superioridade e “eu-mim”. Há um direitos humanos preso a ontologia, mas há direitos humanos da alteridade, energia que parte da exterioridade, espaço do negado pela totalidade. Aqui reside o paradoxo dos direitos humanos.

O sofrimento do conquistado é atribuído como um custo necessário à modernização, mas, em verdade, é o custo calculado, e ocultado, da exploração das vidas, dos corpos e saberes dos colonizados em benefício do sistema de capital, no Século XVI em sua etapa mercantilista de acumulação primitiva. Esta foi a lógica própria do nascimento da modernidade, na Controvérsia de Valladolid, a mais importante até hoje, por suas consequências e atual validade (DUSSEL, 1992):

Históricamente, hubieron al menos tres posiciones teórico argumentativas ante el hecho de cómo debe "incluirse" al Otro en la "comuni- dad de comunicación", en la civilización, es decir toda la cuestión de la justificación o no de la violencia, la conquista civilizadora en el si- glo XVI: 1. La "Modernidad como emancipación" (Ginés de Sepúlveda); 2. La "Modernización como utopía" (Gerónimo de Mendietta); y 3. La "crítica del mito de la Modernidad", todavía desde Europa (Bartolomé de las Casas) (DUSSEL, 1992, p. 70).

A Controvérsia desponta, assim, para a presente investigação, como fundamental discussão acerca da legitimidade da conquista enquanto etapa do modo de organização política instituidora da colonialidade, demarcadora político-filosófica da colonialidade. O Las Casas desvelado por essas páginas, seu contradiscurso, substrato para uma metáfora dusseliana dos direitos humanos, é afirmação do Outro desde um pensamento voltado à exterioridade, a partir do Índio, ordenação, afirmação da responsabilidade como condição de liberdade e de constituição da relação.

Para Sepúlveda, nem o modo de viver urbano, nem as obras arquitetônicas dos astecas ou incas seriam razões para opinar que ditos povos seriam civilizados, pois coisas próprias da necessidade natural e apenas provam que não se tratam de macacos. O conceito de modernidade encena um sentido emancipador da razão moderna, mas oculta o processo de dominação e violência que essa exerce sobre as demais culturas. O sofrimento das vítimas salva os demais da barbárie, já em Sepúlveda está todo o mito da modernidade (DUSSEL, 1992):

1. Sendo a cultura europeia mais desenvolvida é dizer, uma civilização superior a las outras culturas (premissa maior de todos los argumentos: el "eurocentrismo"). 2. el que las otras culturas "salgan" de su propia barbarie o subdesarrollo por el proceso civilizador constituye, como conclusión, un progreso, un desarrollo, un bien para ellas mismas. Es entonces un proceso emancipador. Además, dicho camino modernizador es obviamente el ya recorrido por la cultura más desarrollada. En esto estriba la "falacia del desarrollo (desarrollismo)". 3. Como primer corolario: la dominación que Europa ejerce sobre otras culturas es una acción pedagógica o una violencia necesaria (guerra justa), y queda justificada por ser una obra civilizadora o modernizadora; también quedan justificados eventuales sufrimientos que puedan padecer los miembros de otras culturas, ya que son costos necesarios del proceso civilizador, y pago de una "inmadurez culpable". 4. Como segundo corolario: el conquistador o el europeo no sólo es inocente, sino meritorio, cuando ejerce dicha acción pedagógica o violencia necesaria. 5. Como tercer corolario: las víctimas conquistadas son "culpables" también de su propia conquista, de la violencia que se ejerce sobre ellas, de su victimación, ya que pudieron y debieron "salir" de la barbarie voluntariamente sin obligar o exigir el uso de la fuerza por parte de los conquistadores o victimarios; es por ello que dichos pueblos subdesarrollados se tornan doblemente culpables e irracionales cuando se rebelan contra esa acción emancipadora-conquistadora (DUSSEL, 1992, p. 72-72).

O desenvolvimento, ancorado numa pretensa superioridade, como mito da modernidade precisa, assim, ser uma constante, dialético, totalidade. Ele sustenta a dominação do "Mesmo" per sobre as demais culturas, a negação a alteridade é, pois, a premissa maior que sustenta a gestão de uma práxis dominadora, um eterno devir prático e normativo ao serviço da totalidade: a reprodução do domínio demanda a constante negação da diferença. A práxis expansionista consolida-se enquanto teoria. Não por outro motivo, negar esta superioridade, afirmar a alteridade atinja a centralidade da modernidade enquanto mito.

4.2 OUTRO DIREITOS HUMANOS

(...) o que chamo de "eurocentrismo", e também se evidencia a "falácia desenvolvimentista". Em primeiro lugar, Habermas situa no tempo o começo desse "contradiscurso": trata-se de Kant (por isso estaríamos fazendo duzentos anos). Ora, numa história com perspectiva mundial, numa visão não eurocêntrica da modernidade, esse contradiscurso vai fazer cinco séculos: começou na ilha Hispaníola, quando Antonio de Montesinos atacou a injustiça que se fazia como índio, e dali chegou as aulas de Salamanca (que continuava a crítica iniciada em 1514, como trabalho teórico e prático, por Bartolomeu de las Casas), quando se exprimiu esse contradiscurso nas lições universitárias de Francisco de Vitoria sobre De indis. Como sempre, para os filósofos centro-europeus e alemães em particular, o século XVI não conta, e muito menos a América Latina. (DUSSEL, 2000a, p. 70-71).

A visão dusseliana da relação modernidade-colonialidade, abre um prisma diverso para a compreensão do humano e dos direitos humanos, o deslocamento histórico-geográfico representado pelo ano de 1492 encontra seu radical político-filosófico fundamental na Controvérsia de Valladolid (1552), momento em se enfrentam dois projetos de constituição da comunidade de comunicação com o Outro.

A Sepúlveda podemos atrelar uma gênese daqueles elementos que se intercambiarão entre o discurso oficial (normativo) e o oculto da Europa moderna (lastreado em estruturantes raciais, religiosos, nacionais, de gênero, sexuais), centro do sistema-mundo. Calçado na falácia desenvolvimentista a partir da ideia de superioridade civilizacional, esse discurso, esmerado desde o *ego conquiro* até se converter na ontologia europeia do *ego cogito* cingido pela reprodução do “Mesmo”.

O vaticínio de Las Casas, por outro lado, desponta enquanto algo de precioso que ocorrera na experiência de constituição do sistema-mundo, como se na origem da veia aberta de nosso continente estivesse também marcada a cura. Parece que ao enfrentar a colonialidade que se instalava e asilava a diferença, Las Casas se apercebe que apenas através da abertura e do respeito ao Outro é possível a condição humana ser livre, seria essa a *conditio sine qua non* da sociabilidade, o *compelle intrare*.

Valladolid serve à Dussel enquanto expressão político-filosófica da colonialidade, co-constitutiva da modernidade. É assim que Las Casas é revisitado como representação de um pensador prático, que atende ao chamado do Rosto pobre do Índio violentado e escravizado. Transcende de uma literatura de testemunho a uma filosofia de respeito (afirmação) à diferença. O Las Casas dusseliano que enfrenta os argumentos de Sepúlveda, não é senão o próprio Dussel afirmando que a ontologia, o “ser”, não reflete propriamente a questão do humano, locus reservado apenas à ética, a necessária responsabilidade pelo Outro:

Além disso, sendo a modernidade, para nós, um fenômeno mundial, esse contradiscurso, justamente ele e não outro, pôde surgir na razão crítica européia que se abria e se co-constituía desde a Alteridade dominada, explorada: o Outro ocultado pela Europa dominante (que sempre pretenderá negar o dito contradiscurso). Mas esse contradiscurso europeu (europeu por sua implantação geográfica) é o fruto no centro-europeu também da periferia-dominada. Bartolomeu de las Casas não poderia ter criticado a Espanha sem ter residido na periferia, sem ter escutado os gemidos e visto as torturas que os índios sofriam. Esse Outro é a origem do contradiscurso europeu. (...) Mantiveram-se as culturas periféricas isoladas e sem contato entre elas; só se ligavam através da Europa, tendo sido previamente reinterpretadas pela Europa-centro. A filosofia “européia” não é só produto exclusivo da Europa, mas é produção da humanidade situada na Europa como “centro”, e com a contribuição das culturas periféricas que estavam num diálogo co-constitutivo essencial. (DUSSEL, 2000a, p. 71).

Las Casas chega às Índias, a la Española (Cuba), em 15 de abril de 1502. De início luta contra os Índios tainos, pelo que recebe uma encomenda de Índios próximo a Concepción de la Vega. Passa a organizar a catequese e em 1507 parte para Espanha, pois tocado pela vocação para o sacerdócio. Em 1510 é ordenado em Roma. Foi por anos um clérigo encomendeiro até uma experiência reveladora que se lhe acomete quando dos preparação para um sermão de páscoa para os Índios, em abril de 1514 (DUSSEL, 1983): “Copérnico avanza el heliocentrismo

como «hipótesis» en 1514 - fecha en la que Bartolomé de Las Casas en la isla de Cuba capta el problema central político de toda la Modernidad hasta el presente” (DUSSEL, 2007, p. 193).

Dussel salienta que esta conversão espiritual experimentada por Bartolomé advém da comparação de duas realidades até então não comparadas pelos conquistadores: a realidade da liturgia e da estrutura social, de exploração e dominação do próximo. Liturgia e economia, suas contradições foram reveladas a época daquele sermão de páscoa (DUSSEL, 1983). As relações práticas de uma pessoa com outra são sobretudo relações éticas, mas são éticas porque são práticas e não o contrário (DUSSEL, 1983):

Es decir, la relación práctica persona-persona puede ser mala o buena (ética). Es mala esta relación cuando no se respeta al otro como otro, como lo sagrado (porque la persona es imagen de Dios), sino que se la usa como instrumento, mediación, momento del proyecto absolutizado del sujeto dominador (DUSSEL, 1983, p. 21).

O contradiscurso de Las Casas, pois, se capta aqui senão enquanto metáfora que Dussel projeta sobre o humano e os direitos humanos, marcado por essa compreensão do Outro como sagrado, mistério. O Bartolomé de Dussel, ao despertar para a contradição ética que se dava entre a liturgia e a estrutura de exploração econômica se descobre como causa da miséria e servidão do Índio. Não apenas se descobre pecador, mas descobre seu pecado em nível prático-produtivo com relação a liturgia que costuma celebrar: “La responsabilidad profética, el tomar-a-cargo al pobre se le impuso como una obligación absoluta que no podrá ya rechazar hasta el día de su muerte (DUSSEL, 1983, p. 22)”.

Para Dussel, o ponto de partida de toda a crítica é a relação que se produz entre a negação da corporalidade, expressa no sofrimento das vítimas, dos dominados, e a tomada de consciência dessa negação (DUSSEL, 2000a). É precisamente como interpreta o despertar de Las Casas em sua experiência reveladora no novo mundo. A compreensão filosófica de Las Casas é apontada desde o mistério da relação, *compelle intrare*, a inteligibilidade do Outro, não sou juiz, sou servo do Outro que é sagrado.

E é magistral decifrar Valladolid e Las Casas sob esta lente. Nesse sentido, Carlos V envia Bartolomé de Las Casas, em 1542, a uma congregação de prelados, de grandes e de letrados, com fins de reforma dos abusos do governo das Índias, trata-se da Controvérsia de Valladolid. Dos remédios “contra la despoblación de las Índias-Occidentales” que propôs o Frei, exalta o oitavo, que tinha por cerne evitar o extermínio dos Índios. Seu remédio era a liberdade, por lei, aos povos indígenas (LAS CASAS, 1822). Para Las Casas existia uma responsabilidade inerente daquilo que designa dignidade soberana. A pretexto de pregar o

evangelho, oprimidos, caçados, escravizados e dizimados estavam estes povos. Ademais, argumenta que a predicação do evangelho se via obstaculizada pela encomenda ou vassalagem:

Los Españoles, que tienen Indios en encomienda o vasallage, confiesan sin reparo que faltan á la obligación que han reconocido de procurar la instrucción de los índios porque piensan que se les causa perjuicio en ella, respecto de que mientras el Indio es ignorante, les obedece puntualmente por miedo del desagrado y del castigo; pero luego que te ha instruido en el catecismo y en la moral religiosa replica en muchos casos, exponiendo no estar obligado á obedecer (LAS CASAS, 1822, p. 263).

Las Casas demonstra que encomenda ou vassalagem, ao contrário de viabilizar a predicação do evangelho, convertia-se em barreira ao catecismo. Evidencia que o propósito dos colonizadores era o da constituição da relação com os Índios através da violência com fins de exploração. O catecismo é rechaçado pelos encomenderos porque ferramenta de despertar dos Índios para a própria exploração, denunciando que a escravização era a causa direta da morte de milhões de Índios no novo mundo (LAS CASAS, 1822, p. 267). A conquista:

Un estado habitual de guerra sangrienta entre los tiranos y los tiranizados con partido tan desigual, es origen de que los Indios imputen á la religión y á V. M. las propiedades que no son ciertas, pero que como si lo fuesen producen odio formal á los dos objetos: á la religión porque los Indios juzgan de ella por la moral que ven practicar; á V. M. porque la tolerancia dé tan horribles tiranías les induce á creer que V. M. es tan bárbaro como sus tiranos (LAS CASAS, 1822, p. 273).

Note-se que Las Casas problematiza o processo da conquista sempre a partir do viés da responsabilidade da relação com Índio, seu apelo, aqui, é para responsabilidade do Rei diante do Índio. A barbárie e a tirania são expostas como características dos espanhóis sendo a violência resultante inadmissível para a constituição da relação: “Consiguientemente no hay otro medio para establecer paz entre los habitantes Españoles y los Indios que la declaración solemne de ser estos tan libres como aquellos, todos hermanos entre sí por humanidad” (LAS CASAS, 1822, p. 273).

Em sua conclusão está a pungência de Las Casas:

Si Aman fué reputado digno de muerte porque conspiró contra la existencia del pueblo de Ysrael, mucho mayor crimen de asesinato cometen los que conspiran contra el pueblo americano porque ha sido este infinitamente mas numeroso que el de los Hebreos (LAS CASAS, 1822, p. 335).

Conspirar em face da existência do povo americano, uma das faces encobertas da conquista. A negação da diferença, um “não ser”. Em suas réplicas a Sepúlveda em Valladolid Las Casas afirma:

En esta ínclita congregación he leído y presentado diferentes obras mías, dirigidas á probar la injusticia de las guerras que se han hecho contra los Indios de América para que no se continúen con título de Conquistas ni con otro alguno (LAS CASAS, 1822, p 450).

Trata-se de não só uma defesa manifesta aos Índios, mas de uma oposição ao sistema de conquista. Para Las Casas o efeito da guerra para a qual o povo invadido não tenha dado causa implica em ódio pelo injusto invasor. A religião do país seguida por eles, por seus pais e seus ascendentes não será deixada facilmente pela de seus inimigos (LAS CASAS, 1822). No enfrentamento da doutrina de servidão natural levantada por Sepúlveda, Las Casas faz da ética sua centralidade, trata-se de uma vida ao serviço do Outro, de verdadeiro ordenamento. Seu alcance e poder pode ser tateado quando se percebe um pensamento que se projeta mais em face do respeito à diferença que mesmo a Cristo:

Todos le hubieran dicho la verdad, y conforme á ella sabría que los Indios tienen talento agudísimo para ciencias y artes de todo genero; curiosidad grandísima para perfeccionar los conocimientos que hayan comenzado á tener, y docilidad loable á los consejos que se les dan en puntos de instrucción: que su moral es buena (cuanto á la las cosas de la ley natural, y que si hay allí costumbres viciosas en lo que no sea dependiente de su sistema religioso, es vicio de los individuos como en España y en todos los otros países civilizados. Esto debia bastar para que no se les llame bárbaros sino en el sentido en que se daba este nombre antiguamente á los que no eran Griegos ni Romanos (LAS CASAS, 1822, p. 460).

A Sepúlveda afirma Las Casas:

¿Aprobaría el doctor que cuando los Romanos tomaron á su Cordova, ó á mi Sevilla hubiesen repartido para esclavos á nuestros progenitores después de robarles? Le acomodaría que los matasen luego á fuerza de hambre y malos tratamientos? Pues bárbaros y fieros eran nuestros progenitores de aquella época según expression de Trogo Pompeyo y de otros muchos historiadores romanos. Pero sobre todo, fuesen ó no bárbaros los Indios, ellos no habían hecho ningún mal á la España, ni á la religión cristiana (LAS CASAS, 1822, p. 460-461).

Espanhóis, franceses e romanos tiveram por costume a oferta de vítimas humanas.

Lo que yo he dicho en mi obra del Confesonario, en la de Treinta proposiciones y en otras muchas obras mías, lo diré siempre, y lo repito ahora. Todo se reduce á sostener que cuantas guerras han existido hasta ahora y en adelante hubiere con título de conquistas, han sido y serán injustas, inicuas y crueles y tiránicas en la substancia y en el modo sin razón, motivo ni autoridad, y que no han dado ni son capaces de dar título alguno de adquisición del señorío y de la soberanía de las Indias (LAS CASAS, 1822, p. 479).

Las Casas vislumbra o mítico contido na afirmação de uma pretensa superioridade, ainda que religiosa, de um “ser” em negação ao Outro. Chega mesmo a afirmar que o cristão não tem poder algum sobre o idólatra para despojar-lhe de sua propriedade tão apenas por sua idolatria (LAS CASAS, 1822).

Afirma que é injusta uma guerra em dois casos: primeiro quando essa se dá sem autoridade legítima e segundo quando falta notoriamente razão, os dois ocorreram contra os Índios da América. Fernando, Isabel e, posteriormente, Carlos V jamais autorizaram a empresa da guerra em face dos Índios senão em defesa, caso atacados os espanhóis. Las Casas faz notar que é a ganância a marca da guerra no solo da América. Ouro e prata faziam nascer um sistema de terror: primeiro uma matança generalizada que não distinguia sexo, idade; depois a cobrança de ouro, prata e pérolas; enfim, escravizá-los ou matar-lhes de fome, a golpes ou de fadiga (LAS CASAS, 1822).

Relata que aqueles interessados em abonar a conduta dos conquistadores afirmam que os Índios faziam guerra aos espanhóis, algo que não era para nada verdade sem que os espanhóis tenham produzido as mais perversas iniquidades, roubos, saques estupros, raptos, escravidões, mortes, assassinatos, ademais do sofrimento, pais que tinha seus filhos escravizados, maridos que tinha esposas e filhas abusadas, de sorte que foram os espanhóis aqueles que de sempre faziam injusta guerra em face dos povos da América. Que conceito, pois, haveriam de formar de uma religião que não conheciam, mas que a moral parecia ser a de tigres ferozes? (LAS CASAS, 1822, p. 9).

Las Casas afirma que o rei de Espanha está obrigado por direito divino a declarar livres de toda a escravidão a todos os índios, por três razões: primeiro porque por direito divino, nos termos de Deuteronômio e Levítico, o rei deve administrar a justiça com igualdade tanto ao pequeno, ao pobre, ao desvalido, quanto ao grande, ao rico, ao poderoso. Recorre a Isaías para afirmar a necessidade de justiça em face do oprimido. Segundo, a obrigação de administrar a justiça com igualdade implica procurar que os súditos sejam justos entre si. “El fin para que fueron instituidas las sociedades humanas, y sus gefes gobernantes, es la felicidad comum”, afirmava isso no Século XVI (LAS CASAS, 1822, p. 35). Assim, segundo Las Casas, o rei de Espanha deveria dar a liberdade aos Índios pelo direito de justiça que assiste a estes. Terceiro, porque tem o rei o dever de proteger a religião e seu culto.

Ao princípio da existência do mundo todos eram livres e não sujeitos a servidão. Sendo todos de uma mesma natureza, não quis Deus que nascera um homem servo de outro, mas sim que fosse todos iguais:

Toda prohibicion sea perpetua, sea temporal se opone á la liberatd: por eso nada se presume prohibido mientras, no consta; y por eso se dijo que el hombre bueno no perdía su libertad hasta que moria porque para el justo no hay impuesta ninguna ley (LAS CASAS, 1822, p. 57-58).

Toda proibição se opõe à liberdade, é dizer toda tematização já confronta a liberdade. Primeiro está a entrega, a obrigação por Outro, Outro que é mistério, a imagem de Deus, ininteligibilidade que ganha sentido apenas a partir da responsabilidade ética da relação: "Cristo quiso llamar amor a su único mandamiento: debemos amor a todos, sin excepción de nadie. Ya no hay distinción ente hombre y mujer, judío o gentil, circuncisión o incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre: cristo es todo em todos" (LAS CASAS, 2000, p. 28-29).

Difícil, pois, de se derrogar o Las Casas de Dussel, que como aventamos, tem em Lévinas o marco de transição para uma filosofia da América Latina. Nesse sentido, para Lévinas (2004), o amor marca o início da relação, trata-se de um caminho de sabedoria pelo amor, pura ética e ordenamento na relação com o Outro. O Índio é o terceiro da equação que pretende Las Casas elucidar. Aquele é o terceiro, o Outro. Las Casas afirma:

¡Adiós, Aristóteles! De Cristo, que es verdad eterna, tenemos: amarás a tu prójimo como a ti mismo (...) El que desea que sean más para – siguiendo la tesis de Aristóteles – comportarse con ellos como un cruel carnicero, para someterles a esclavitud y enriquecerse con ellos, es un tirano, no un cristiano, un hijo de Satanás, no de Dios, un bandido, no un pastor y se rige por un espíritu diabólico, no celeste. (LAS CASAS, 2000, p. 29).

Sustenta-se, portanto, a energia ética própria da experiência de alteridade aquilo que anima os direitos humanos: “A inércia é, certamente, a grande lei do ser; mas é aí que o humano surge e a pode desconcertar. Por muito tempo? Por um momento? O humano é um escândalo no ser, uma ‘doença’ do ser para os realistas, mas não o mal” (LÉVINAS, 2004, p. 157). Afirmava Las Casas: “Es una obra piadosa socorrer al hermano que passa necesidad, la naturaleza hizo a los hombres con tendencia a hacerlo y les obliga a ello (LAS CASAS, 2000, p. 35)”. Aqui a inclinação própria da alteridade, da ética que esta reclama, a inclinação ao Outro enquanto assunção de responsabilidade:

No hay que hacer el mal para sacar un bien (...) Si por ese argumento tan absurdo la guerra contra los indios fuera lícita, se levantaría un pueblo contra otro, un hombre contra otro, y, bajo pretexto de superior cultura, intentaría someterlo a sí. (...) Por tanto, ya que cada pueblo tiene por ley eterna un gobernante o soberano, no hay razón para que un pueblo, con el pretexto de tener cultura superior, ataque a otro ni destruya reinos ajenos, pues en tal caso actuaría contra la ley eterna que leemos en los Proverbios: No violes las fronteras antiguas que pusieron tus padres. Esto no es un acto propio de quien posee una cultura superior, sino de iniquidad y un falso pretexto para apoderarse de lo ajeno. En consecuencia, cualquier pueblo, por bárbaro que sea, puede defenderse de un pueblo de cultura superior que quiera someterle y privarle de libertad, má aún, puede castigar lícitamente al pueblo más culto con la muerte, por la crueldad y violencia con que le maltrata contra todo principio de la ley natural; y esta guerra es ciertamente más justa que la que a ellos se les hace en nombre de una cultura superior. (LAS CASAS, 2000, p. 36-37).

Sob o pretexto de uma cultura superior se levantaria um povo contra o outro, um contra o outro, para submetê-lo a si, algo que demarca senão a iniquidade para apoderar-se daquilo que é alheio. A ontologia, a liberdade antes da responsabilidade, a linguagem de domínio, de poder, que de Valladolid até aqui tem tido muitos nomes, cristianismo, democracia, direitos humanos, todas linguagens maculadas pela ocultação do Outro, pela exteriorização, pela utilização do outro como meio de exploração, colonialidade. Algo pregado na literalidade das palavras de Las Casas, antevisto ou profetizado, como se queira, porque atual e intercambiado entre discursos normativos ou hipócritas até os dias presentes.

Las Casas desvela a irracionalidade encoberta no mito da culpabilidade do Outro. Nega, assim, todo argumento em favor da violência ou guerra para compelir ao Outro fazer parte da comunidade de comunicação. Para ele, a questão é, pois, a de como adentrar o Outro nessa comunidade de comunicação. Trata-se do *a priori* absoluto da relação, necessariamente dialógico, assente sob diferença. Algo que transpassa para a presente pesquisa, como o moderno sem que se destrua a alteridade do Índio, a modernidade sem seu mito, sem a violência da colonialidade, toda outra concepção da relação, do humano:

Modernidad no enfrentada a la pre-Modernidad o a la anti-Modernidad, sino como modernización desde la Alteridad y no desde lo Mismo del "sistema". Es un proyecto que intenta un sistema innovado desde un momento "trans-sistemático": desde la Alteridad creadora (...) Es aquí donde Bartolomé enfrenta en su origen mismo al "Mito de la Modernidad" (y las futuras "modernizaciones"). La Modernidad, como mito, justificará siempre la violencia civilizadora -en el siglo XVI como razón para predicar el cristianismo, posteriormente para propagar la democracia, el mercado libre, etcétera-. (DUSSEL, 1992, p. 79-80).

E é aqui que Dussel se encontra, ordena-se definitivamente aos ensinamentos de Las Casas, analeticamente despe o adorno mítico da modernidade, sua representação, re-escutando a palavra provocativa da exterioridade, antes ouvida por Bartolomé. Trata-se de restituição da alteridade criadora. O mito, totalidade do Mesmo, será sempre violência civilizadora, domínio. Para a presente investigação, abrir-se à alteridade criadora em face da violência civilizadora aponta outro horizonte para o humano e para os direitos humanos. O Bispo de Chiapas destruía por antecipação o mito da modernidade ao afirmar que a violência não se justifica por nenhuma culpa do Índio, não remanescendo qualquer superioridade civilizacional. A cura está na ferida, a alteridade está na exterioridade. Gira-se a moeda da modernidade-colonialidade. Trata-se do máximo de consciência crítica possível, Las Casas:

Se ha colocado del lado del Otro, de los oprimidos, y ha puesto en cuestión las premisas de la Modernidad como violencia civilizadora: si la Europa cristiana es más desarrollada, debe mostrar por el "modo" en que desarrolla a los otros pueblos su pretendida superioridad. Pero debería hacerlo contando con la cultura del Otro, con el respeto de su Alteridad, contando con su libre colaboración creadora. Todas estas exigencias no fueron respetadas. La razón crítica de Bar-tolomé fue sepultada por la razón estratégica, por el realismo cínico de Felipe II -y de toda la Modernidad posterior, que llegó al sentido crítico "ilustrado" (Aufgeklärt) intra-europeo, pero que aplicó fuera de sus estrechas fronteras una praxis irracional y violenta... hasta hoy (DUSSEL, 1992, p. 81).

Ainda quando clérigo, por ocasião da páscoa, Las Casas estudando os sermões que havia predicado no ano anterior passou a considerar a miséria e a servidão que padeciam os Índios. Tratou-se de um primeiro despertar já que, ele mesmo, possuía índios como os outros. Seguindo a confrontar o direito e o fato, determinou em si quão injusto e tirânico era tudo em face dos Índios do novo mundo. A partir daí, renunciando seu repartimento ao Governador Diego Velázquez, passa a pregar em face da injustiça e tirania das encomendas e repartimentos (LAS CASAS, 1986).

4.3 DIREITOS HUMANOS DA LIBERTAÇÃO

Como acompanhou-se, o deslocamento histórico-geográfico representado pelo ano de 1492 encontra seu radical político-filosófico fundamental na Controvérsia de Valladolid (1552). Através da analítica da filosofia da libertação, essa pesquisa sugere a partir da controvérsia original metáfora dusseliana do humano e de direitos humanos: direitos humanos da libertação.

Os direitos humanos são controversos e para nada autoevidentes, ao contrário do que afirma o discurso jurídico dominante para quem tais direitos emergiriam como universais e cristalinos pelo fato de ser o indivíduo uma pessoa humana. Derivados da razão não guardariam qualquer ambiguidade ou espaço para a controvérsia. Arrobo universalizante tal faz da prática e da teoria dos direitos humanos arena para as discordâncias a respeito do seu sentido (MARÍN, 2015). Que o norte compreenda-se desde esse prisma faz todo o sentido. A questão, no entanto, enrugase quando o sul global recorre inadvertidamente ao instrumental moderno que implica em negação da própria realidade, outridade, assumindo os direitos humanos enquanto linguagem de domínio, a ontologia enquanto filosofia do poder, a mesmidade.

Aliás, nesse sentido, Mignolo (2000) expõe que as posições das teorias críticas “eurocêtricas” não ignoram as práticas coloniais registradas na historicidade, mas ao exercerem suas críticas não conseguem desvencilhar-se da imaginária superioridade na escala evolucionista da humanidade representada na consciência dos povos colonizadores ante aos povos colonizados. Não transcendendo este padrão totalizante, tais teorias acabam por

naturalizar a pretensa inferioridade em razão da raça, etnia, nacionalidade, gênero e organização social, que na verdade é subjacente à diferença colonial e que atende interesses coloniais imperialistas. Limitadas, portanto, por não incorporarem as compreensões de diferença colonial e de colonialidade do poder (MIGNOLO, 2000):

(...) mientras modernidad/ colonialidad son categorías analíticas de la matriz colonial de poder, la categoría de de-colonialidad amplía el marco y los objetivos del proyecto. No obstante, la conceptualización misma de la colonialidad como constitutiva de la modernidad, es ya el pensamiento des-colonial en marcha (MIGNOLO, 2005, p. 5).

Universal e cristalina é apenas a falácia de um fundamento dos direitos humanos que permite a reprodução científica do Mesmo como um a priori amputado de sua relação com a colonialidade. O Outro, demarquemos já, é, neste sentido, a exterioridade, como a apresenta o pensamento decolonial, desta dialética do Mesmo. Numa busca por sentido, não por fundamento, o Outro desta exterioridade vem do Sul global. O Sul global é uma exterioridade também dos direitos humanos:

El pensamiento decolonial, en su fundación histórico-filosófica, no surge fuera sino en la exterioridad: es decir, el pensamiento de alguien que fue clasificado/a afuera (anthropos, bárbaros, primitivos, inferiores, homosexuales, lesbianas) en el proceso epistémico político de definir el adentro (humanidad, civilización, desarrollado, superior, heterosexual, blanco o blanca, cristiano o cristiana, europea o europeo, o criollo/mestizo/a de descendencia europea en América del Sur, Australia, nueva Zelandia, EE.UU., Canadá).[...] En el pensamiento fronterizo, como método, y la opción decolonial, como horizonte, se asume, precisamente, que no hay afuera sino que el pensamiento surge de la exterioridad (la creación del afuera por el adentro), esto es en la frontera. Pero una frontera en la que los dos lados no están en igualdad de condiciones. De ahí la diferencia epistémica y ontológica colonial a partir de la cual reclaman sus derechos epistémicos (y no su privilegio) quienes han sido dejados fuera del juego y de las decisiones (MIGNOLO, 2009. p. 263-264).

A academia latino-americana conservou a referência liberal do discurso dos direitos humanos. Como consequência “a contribuição da América Latina ao discurso dos direitos humanos se limitou ao pensamento legal europeu e norte-americano, reeditando-o em grande medida” (ESTEVEZ, 2012. p. 221). A partir daí os direitos humanos se cristalizariam no constitucionalismo social-liberal tomando os contornos de direitos morais que se positivam para torná-los “judiciáveis”.

O fundamento dos direitos humanos não pode ser capturado apenas por seu viés filosófico ou jurídico, haja vista, ambos os sistemas foram impostos por aquilo que se denomina “colonialismo epistemológico” (ESTEVEZ, 2012). Mesmo teóricos latino-americanos que demarcam a importância da América Latina para o pensamento dos direitos humanos tendem a colocá-la numa linha sujeita ao pensamento europeu:

Fazem-no, ainda, não apenas em termos conceituais, como também de agenda política. Beuchot (2000; 1993) e Carozza (2003) remetem essa contribuição ao século XVI, com o pensamento de Horacio de Quiroga, Frei Bartolomé de las Casas e Francisco de Vitoria e a sua defesa dos direitos dos povos indígenas. Enquanto De las Casas e Vitoria se baseavam em ideias aristotélicas e cristãs da pessoa humana para defender a dignidade e liberdade indígenas, De Quiroga demandava o bem-estar social desses grupos e propunha políticas de saúde e educativas para proteger-lhes a dignidade (Beuchot, 2000) (ESTEVEZ, 2012, p. 223).

Para Estevez (2012) é importante a construção de uma noção genuinamente latino-americana de direitos humanos, baseada nas lutas sociais do continente. Há uma tendência de apreender a evolução do pensamento e da prática dos direitos humanos enquanto um contínuo, quando em realidade a noção liberal de direitos naturais foi objeto da crítica e resistência dos movimentos sociais a partir da instauração do sistema universal de direitos humanos do segundo pós-guerra.

Um sentido, uma compreensão, latino-americano dos direitos humanos demanda um resgate da dimensão da ação social e das lutas sociais que dele se nutriram. Seriam essas, em contraste com o humanismo e o direito positivo, as referências fundamentais para os direitos humanos latino-americanos. Trata-se de crítica que reflete quanto aos fatores históricos assumindo com radicalidade as condições sociais, políticas e culturais da hoje América Latina (Sul global, exterioridade), é dizer, que se debruce sobre e sob uma construção de sentido que escape à violência contumaz da transposição de sentido do norte ao Sul, esse sofisticado colonialismo epistemológico em que a liberdade absoluta antecipa e oculta a responsabilidade da relação.

Não há espaço para o Outro da exterioridade no discurso nortista de reprodução do Mesmo. Sem que evidenciada a colonialidade, o Outro resta condicionado à modernidade e aos direitos humanos enquanto paradoxal linguagem de domínio. Descortinar a colonialidade de fenômenos históricos por muito lidos, ou ocultados, apenas pelas lentes da modernidade nortista, por complexo que seja, parece um caminho relevante à construção de sentidos que expressem uma exterioridade dos direitos humanos.

A crítica deve confrontar a totalidade num sentido de ordenação à exterioridade, assim, desencobrir-se-á o Outro da negação cunhada na dialética da Mesmidade. Trata-se, portanto, de lançar-se num resgate de sentido a partir da negação da negação, que é interpretação, ordenamento e fé na palavra do Rosto que não é o Mesmo. A exterioridade é o conjunto dos Rostos negados.

Uma questão, pois, se o Rosto demanda a responsabilidade absoluta, considerando-se a perspectiva da filosofia da alteridade, a exterioridade encontra a limitação instantânea do cálculo, da ponderação. Um salto sem transição do absoluto para a limitada responsabilidade

jurídica (DERRIDA, 2008, p. 48), no caso dos direitos humanos. A ocultação da colonialidade, sua negação, é a negação da exterioridade. A ontologia, enquanto filosofia do poder, embasa a afirmação da modernidade nortista para a reprodução do Mesmo.

Valladolid carrega reflexão indispensável do debate sobre a violência adjacente ao chamado processo “civilizatório”, ao desenvolvimento e à ideia de superioridade em face da diferença, é dizer, o cerne da crítica subjacente a modernidade, aquilo que para além do norte é percebido como colonialidade e negação da diferença em benefício da reprodução do Mesmo da totalidade. A ontologia parece ser sobreposta à ética em escala mundial, liberdade à responsabilidade. Indícios da constituição política do abstrato em detrimento (negação) da realidade (Outro), a negação, exteriorização, do Outro como a medida da modernidade.

Como nos ensina Douzinas (2009, p. 374) uma sociedade dos direitos humanos aceita que a pessoa e os direitos sejam radicalmente contingentes e que essa contingência encontra uma forte obrigação ética. Uma defesa dos direitos não pode dissociar-se das necessidades concretas da pessoa que comparece perante a lei. Os direitos humanos não têm um lugar, tempo ou ideologia próprios, não possuem época ou partido:

Quando a lei tenta irromper a abertura do social e fixar identidades, os direitos humanos a denunciam por injustiça. Quando a lei se esquece do sofrimento da pessoa que comparece perante ela, em nome da consistência racional e igualdade formal, os direitos humanos denunciam sua imoralidade. A justiça. Como sinônimo de direitos humanos, não é crítica apenas de tentativas totalitárias ou ditatoriais de negá-los; ainda mais importante é seu desafio e superação dos limites do Eu e da lei. Sua importância simbólica é que eles inscrevem uma ‘temporalidade futura’ na lei. Sua importância ética relaciona-se à demanda de que cada pessoa seja tratada como uma encarnação única da humanidade e sua necessidade seja entendida como minha responsabilidade primeiro e, posteriormente, da lei. Flagrada entre o simbólico e o ético, paradoxalmente presa na indeterminação do futuro e na concretude do presente, repousa a aporia da justiça pós-moderna. Os direitos humanos jamais podem triunfar. Eles podem padecer e até mesmo ser temporariamente destruídos. Mas sua vitória e sua justiça estarão sempre em um futuro aberto e um presente fugaz, porém premente. É nesse sentido que os direitos humanos representam nosso princípio utópico: um princípio negativo que coloca a energia da liberdade a serviço da nossa responsabilidade ética em relação ao Outro (DOUZINAS, 2009, p. 374).

A colonialidade enquanto expressão assimétrica da modernidade restou eclipsada pelo discurso hegemônico da identidade europeia. O Século XVI, seus debates e questões de origem são desconsiderados enquanto desinentes da modernidade, subsumidos à falácia do desenvolvimento de que teria a Europa, eleita pelo próprio espírito do tempo, per si, e sem esteio na imensa acumulação primitiva possibilitada pela exploração das vidas e dos bens do novo mundo, galgado o edifício dos direitos naturais através dos movimentos político-filosóficos do século XVII e XVIII.

Desvelamos, entretanto, por essas páginas, outra demarcação histórico-geográfica, de centralidade hispânica, mas absolutamente marcada pela conquista, como a afirma Dussel (1992), de raiz ontológica e de consequências jurídicas fundamentais, contendo em seu cerne político-filosófico uma discussão singular cujo sentido ético e importância parece não haver sido superada até a presente data: o referente do Outro na colonialidade, bem como a justiça na conquista e intervenção em outros territórios, questões tratadas na chamada Controvérsia de Valladolid e até hoje latentes na relação modernidade-colonialidade.

Despontam, assim, colonialidade e modernidade, totalidade e exterioridade, acumulação e exploração, centro e periferia, na base de uma questão filosófica entre ontologia e diferença: poder, liberdade e responsabilidade. A normatividade do Mesmo que permite excluir e extirpar a diferença dos estatutos para haver a vida do Outro dominada na práxis.

O Outro é convertido em estrangeiro de seu próprio território a partir da conquista para, desde o colonialismo, ser exteriorizado da totalidade. A negação radical da diferença daquilo que não é branco, heteronormativo, cristão e europeu, remonta ao Século XVI sua pergunta fundamental, o consequente ontológico da relação com a periferia, demarcação de um “humano” exclusivo e que se fecha para a própria relação, a impossibilidade do humano na colonialidade, a mulher, o negro, o LGBTQIA+, o precarizado, negado na práxis da relação, exteriorizado e excluído da normatividade solipsista europeia.

Dussel faz de Valladolid o marcador político-filosófico do deslocamento histórico-geográfico proposto com 1492, expressando a colonialidade como co-constitutiva da modernidade, suspende a perspectiva eurocêntrica desta, mas não sem apontar uma metáfora restitutiva do humano e dos direitos humanos que se tece através do analético desvelamento da colonialidade. O Las Casas dusseliano é, pois, a rejeição a priori e absoluta de um *não ser* na conquista. Um pensamento orientado a partir da compreensão da diferença, uma experiência de ordenamento, de serviço, propondo a ética por excelência para a configuração da relação, responsabilidade *diante de* como o único signo possível. Trata-se de uma metáfora belíssima para um olhar Outro dos direitos humanos.

Desde o sofrimento do Índio, enquanto primeiro Outro, Rosto, periferia, exterioridade do sistema-mundo, Dussel, remonta à exterioridade colonial, à face ocultada do humano pela falácia que é o mito do desenvolvimento. Denuncia a filosofia de poder. Trata-se de um marco decolonial dos direitos humanos, em que a práxis do *ego conquiro* é decifrada como a gênese da negação da diferença para afirmação de sentido do Mesmo pela modernidade: do homem prático militar, dos corpos dominados, ao *ego cogito*, teórico, do homem europeu na centralidade do universo, desnuda-se o alicerce de consolidação dessa ontologia do domínio.

O Outro da colonialidade, exteriorizado, resiste na história de suas lutas no sentido de restituir sua condição humana negada pela normatização da identidade europeia. Dussel, à guisa de refletir criticamente a modernidade, nos abre para uma construção de sentido decolonial e crítica dos direitos humanos, menos sujeita ao pensamento europeu e que desperta a dimensão da ação social e das lutas sociais das exterioridades negadas. Erige-se o *Fenômeno de Valladolid*, a metáfora dusseliana, e seus consequentes para uma construção de sentido crítica dos direitos humanos, um olhar outro sobre os direitos humanos.

Desvela-se, assim, a insustentabilidade da condição humana desde aquilo que a modernidade expressa enquanto colonialidade, o *dever-ser* é lastreado num *ser* moderno, nortista, imperialista, como se designe, excluindo o Outro do horizonte. O valor do humano é abstraído e normatizado na branquitude heteronormativa do espírito dos tempos enquanto a exploração e exteriorização colonial passa ao largo do mito do desenvolvimento, ancorado numa pretensa superioridade que é a dominação do “Mesmo” per sobre as demais culturas. A negação à alteridade passa a ser vista, pois, como a premissa oculta que sustenta a gestão de uma práxis dominadora.

A filosofia da alteridade afirma a antecedência da ética no sentido do humano em relação ao ser. A metáfora dusseliana dos direitos humanos pode ser lida como a reflexão do humano a partir da premência da relação com o Outro. O reducionismo da modernidade à Europa, esta insistente racionalização europeia de mundo em ocultação à colonialidade, é precisamente o que domina o Outro entre os tensionamentos das linguagens da modernidade e dos direitos humanos. O Outro na potencialidade própria do direitos humanos periférico: há um direitos humanos centro tanto quanto há direitos humanos periférico, faces de uma mesma modernidade-colonialidade.

Apontar esse sentido de direitos humanos a partir da proposta dusseliana é restituir a diferença à relação, reinserir as práticas e vidas negadas, inscrevendo-as na normatividade desde a escuta e confiança na palavra provocativa da exterioridade, Outro, Sul global. O Outro entre a modernidade e os direitos humanos é o futuro, uma transmodernidade dos direitos humanos, parafraseando Dussel (2015). Modernidade e Direitos Humanos enquanto linguagens do “Mesmo”, é esse o não-lugar, paradoxal, do Outro na colonialidade do saber dos direitos humanos.

Totalidade e exterioridade travam um embate entre o poder (ontologia) e a práxis da resistência (expressão do humano resultante da energia alteral que desponta da negação à negação da diferença). Aqui, sob os ombros de Dussel, revelam-se dois paradigmas de direitos humanos, imbricados entre si na relação assimétrica da modernidade-colonialidade do sistema-

mundo: um direitos humanos, linguagem do poder, ontológico, que escapa ao humano, pois dissente da relação, cheio de si porque cego à diferença, que se apropria e explora a energia e expressão da exterioridade.

Um outro(s) direitos humanos expressão da práxis de resistência da exterioridade, que pode ser reconhecido na metáfora dusseliana do humano, mas que dos direitos humanos da ontologia, marcadamente eurocêntrico, faz apenas uso estratégico da linguagem, porque normativa. É nesta exterioridade que se expressa o humano, para mais além da Totalidade. Despertar para o humano é despertar da negativa à diferença promovida pela totalidade. O salto sem transição do absoluto para a limitada responsabilidade jurídica (DERRIDA, 2008, p. 48) demanda a negação da negação, pensar a partir desta analética e inscrever este pensar a partir da ação de um, sugerindo um novo conceito a partir de Dussel, direitos humanos da libertação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O deslocamento histórico-geográfico representado pelo ano de 1492 encontra seu radical político-filosófico fundamental na Controvérsia de Valladolid (1552). O pensamento de Enrique Dussel, enquanto categoria analítica central da pesquisa, alicerça o diálogo em face da Controvérsia, bem como, de maneira especial, em face do pensamento de Bartolomé de Las Casas, sendo o método analítico, perquirindo a voz do Outro exteriorizado pela colonialidade (DUSSEL, 1974), a lente fundamental na proposição da ida de Dussel à Valladolid enquanto experiência de construção de uma narrativa dusseliana para o humano e para os direitos humanos.

Temos que a afirmação da modernidade como um produto exclusivamente do norte global se dá em ocultação da colonialidade, que a partir do XVI, desde a conquista (DUSSEL, 1992) e emergência do chamado circuito comercial do Atlântico (MIGNOLO, 2000, p. 56), não pode ser vista senão enquanto co-constitutiva da modernidade, modernidade-colonialidade. Trata-se de desvelar a colonialidade enquanto constitutiva da modernidade, não derivada (MIGNOLO, 2000, p. 61). Desvelar histórica e politicamente, implicando em deslocamento filosófico, temático e paradigmático (DUSSEL, 2008).

A questão ético-filosófica levantada em Valladolid acerca do direito de dominar e gerir outras culturas militarmente conquistadas aponta para o cerne da justiça da colonização enquanto processo e relação com o Outro periferizado. É dizer, se para o *ego cogito* a escravização e violência do colonialismo se expressaria apenas como modelo de exploração econômica, para a Controvérsia de Valladolid eram uma questão fundamental. Sepúlveda expunha a superioridade civilizacional da modernidade desde a teoria da servidão natural aristotélica (1550, p. 293), naquilo que podemos considerar como a inauguração no cerne do pensamento europeu de uma perspectiva de racialização dos corpos tendo por parâmetro a identidade europeia. Bartolomé de Las Casas, refutando a violência civilizatória, defendia que a única relação legítima entre nativos e europeus (espanhóis) era a do diálogo (SANTOS, 2010, p. 187).

Desvelou-se nestas linhas uma compreensão do originário da constituição da subjetividade moderna (DUSSEL, 1992, p. 11). Trata-se da demarcação histórico-filosófica da colonialidade como assimétrico constitutivo da experiência da modernidade. Podendo-se afirmar que parte fundamental do eurocentrismo enquanto falácia desenvolvimentista (DUSSEL, 1992, p. 13), é, precisamente, a ocultação ontológica da colonialidade.

Afirmar “direito natural”, “*ego cogito*”, reafirmando nossa própria negação, distanciando-se de um horizonte de confrontação epistêmica. Este direitos humanos, de seus fundamentos às cartas internacionais, estão inseridos no paradigma da totalidade, negação da alteridade, são constituídos sob a égide de critérios raciais, religiosos, nacionais, de gênero, sexuais, e aplicados mediante violência prática e política, sob a mítica da superioridade civilizacional europeia. Este direitos humanos afirma um humano que é reprodução de o “Mesmo”, uma invenção nortista. A linguagem dos direitos humanos, assim como a de modernidade, deve descortinar-se para dar lugar ao Outro. Há um direitos humanos da totalidade e preso a uma ontologia, linguagem de poder e domínio.

A liberdade como compreendida até aqui, como delineada filosoficamente pelo pensamento hegemônico, nos é paradoxal, porque oculta, exterioriza, o Outro. Liberdade que implica em domínio. Liberdade, igualdade e solidariedade como significantes nos quais residem os significados concomitantes de domínio, superioridade e “eu-mim”. Há um direitos humanos preso a ontologia, mas há direitos humanos da alteridade, energia que parte da exterioridade, espaço do negado pela totalidade. O Las Casas desvelado por essas páginas, seu contradiscurso, substrato para uma metáfora dusseliana dos direitos humanos, é afirmação do Outro desde um pensamento voltado à exterioridade, afirmação da responsabilidade como condição de liberdade e de constituição da relação. Apenas através da abertura e do respeito ao Outro é possível a condição humana ser livre, seria essa a *conditio sine qua non* da sociabilidade, o *compelle intrare*.

Dussel faz de Valladolid o marcador político-filosófico do deslocamento histórico-geográfico proposto com 1492, expressando a colonialidade como co-constitutiva da modernidade, suspende a perspectiva eurocêntrica desta, mas não sem apontar uma metáfora restitutiva do humano e dos direitos humanos que se tece através do analético desvelamento da colonialidade. O Las Casas dusseliano é, pois, a rejeição a priori e absoluta de um *não ser*. Um pensamento orientado a partir da compreensão da diferença, uma experiência de ordenamento, de serviço, propondo a ética por excelência para a configuração da relação, responsabilidade *diantes de* como o único signo possível. Trata-se de uma metáfora belíssima para um olhar Outro dos direitos humanos. Trata-se da reflexão do humano a partir da premência da relação com o Outro, uma proposta de direitos humanos da libertação.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA. Disponível em: <<https://www.bible.com/pt-PT/bible/228/SIR.34.BPT09DC>>. Acesso em 03 de fev. 2020.

ARISTÓTELES. **A política.** Tradução Roberto Leal Ferreira. Rio de Janeiro: Editora Martins Fontes, 2006.

BOBBIO, N. **A era dos direitos.** Trad. de Carlos Nelson Coutinho. 8. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

CHARTIER, R. **A História Cultural: entre práticas e representações.** Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2. ed. Lisboa: Difusão Editorial, 2002.

CHAUÍ, M; SANTOS, B. **Direitos humanos, democracia e desenvolvimento.** São Paulo: Cortez, 2013.

DERRIDA, J. **Adeus a Emmanuel Lévinas.** Tradução Fábio Landa, São Paulo: Perspectiva, 2008.

DOUZINAS, C. **O fim dos direitos humanos.** Trad. de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DUSSEL, E. **Método para una filosofía de la liberación: Superación analéctica de la dialéctica hegeliana.** Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

DUSSEL, E. **Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana.** Mexico, D.F: EXTEMPORANEOS, 1977.

DUSSEL, E. **História General de la Iglesia en America Latina I/1.** CEHILA: Ediciones Sigueme, 1983.

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

DUSSEL, E. **Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación.** Bogotá: Editorial Nueva América, 1994.

DUSSEL, E. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão.** Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2000a.

DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, E. (comp.). **La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2000b.

DUSSEL, E. **Política de La Liberación. Historia mundial y crítica.** Madrid: Editorial Trotta, 2007.

DUSSEL, E. **Tabula Rasa**. Meditaciones anti -cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. Bogotá - Colombia, n. 9, p. 153-197, jul./dez. 2008.

DUSSEL, E. **Filosofías Del Sur Descolonización y Transmodernidad**. México, D.F: Ediciones akal, 2015.

ESTEVES, A. Por uma conceitualização sociopolítica dos direitos humanos a partir da experiência latino-americana. **Revista Lua Nova**, v. 86, 2012.

GUTIÉRREZ, J. **A controvérsia de Valladolid**: a aplicação aos índios americanos da categoria aristotélica de escravos por natureza. Tese (Mestrado em Filosofia). Campinas: Unicamp, 1990.

HEGEL, G. **Lecciones sobre la Filosofía de Historia Universal**. Tradução de José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

LAS CASAS. B. **Brevísima Relación de la destrucción de las Indias**. Medellin: Editorial Universidad de Antioquia, 2011.

LAS CASAS. B. **Apología o Declaración y Defensa Universal de los Derechos del Hombre y de los Pueblos**. Salamanca: Editorial JUNTA DE CASTILLA Y LEON, 2000.

LAS CASAS. B. **Colección de las obras del venerable obispo de Chiapa**, don Bartolomé de las Casas, defensor de la libertad de los americanos / da todo esto a luz el doctor don Juan Llorente. Tomo 1 e 2. Paris: en casa de Rosa librero, 1822.

LAS CASAS. B. **Opúsculos, cartas y memoriales**, edición de Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, v. 110, 1958.

LAS CASAS. B. **Del Único Modo de Atraer todos los Pueblos a la Verdadera Religión**. 2. Ed. México, D. F: Coleccion Popular, 1975.

LAS CASAS. B. **HISTORIA DE LAS INDIAS**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986.

LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Tradução José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70, 1988.

LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980;

LEVINAS, E. **Entre Nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004.

MARÍN, A. A. Tesis sobre una teoría crítica de los Derechos Humanos. **Revista Open Insight**. v. 6, n. 9., jan./jun. 2015.

MELO, N. A Linguagem como Significação e Testemunho da Transcendência. **Veritas**. v. 47, n. 2., p. 131-143, 2002.

MIGNOLO, W. D. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In: LANDER, E.(comp.) **La Colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

MIGNOLO, W. D. El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifesto. **Tristes Trópicos**, n. 6, p. 7-38, 2005.

MIGNOLO, W. D. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, W. D. La idea de América Latina: la derecha, la izquierda y la opción decolonial. **CRÍTICA Y EMACIPACIÓN**, [S.l.], p. 251-276, jun. 2009.

MONTESQUIEU. **Do espírito das leis**. São Paulo: Martin Claret, 2010.

O'GORMAN', E. **La invención de América**. 1. ed. México: FCE, Lecturas Mexicanas 63, 1984.

RODRIGUES, J. P. M. **Bartolomé de Las Casas: a pena contra a espada**. Tese (Mestrado em Letras). Recife: UFPE, 2006.

SANTOS, B. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. v. 4. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

SEPÚLVEDA, G. **Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios**. 1550. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--demcrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/>>. Acesso em: 10 de ago. 2019.

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

TOSI, G. Guerra e direito no debate sobre a conquista da América. **Verba Juris**, João Pessoa, v. 5, n. 5., p. 277-320, jan./dez. 2006.

WALLERSTEIN, I. **O universalismo europeu: a retórica do poder**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.