

1492

A origem
do mito da
modernidade

O ENCOBRIMENTO DO OUTRO



Enrique Dussel



1492

**O ENCOBRIMENTO DO OUTRO
(A origem do “mito da Modernidade”)**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Dussel, Enrique

1492 : o encobrimento do outro : a origem do mito da modernidade : Conferências de Frankfurt / Enrique Dussel ; tradução Jaime A. Clasen. - Petrópolis, RJ : Vozes, 1993.

ISBN 85-326-1045-5

1. América - História 2. Descobertas geográficas 3. Europa - História 4. História moderna I. Título. II. Título: Conferências de Frankfurt.

93-2397

CDD-940.2

Índices para catálogo sistemático:

1. Civilização moderna: Europa 940.2
2. História moderna : Europa 940.2

Enrique Dussel

**1492
O ENCOBRIMENTO
DO OUTRO**

(A origem do “mito da Modernidade”)

Conferências de Frankfurt

**Tradução:
Jaime A. Clasen**



**Petrópolis
1993**

© Enrique Dussel
© Editorial Nueva Utopía
Fernández de los Ríos, 2
28037 – Madrid (Espanha)

Título do original espanhol: 1492 El encubrimiento del otro
Hacia el origen del mito de la modernidad

Direitos exclusivos de publicação em língua portuguesa:

Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Brasil

Editoração:
Orlando dos Reis

Diagramação:
Omar Santos
e
Rosane Guedes

ISBN 84-87264-11-5 (edição espanhola)
ISBN 85.326.1045-5 (edição brasileira)

Este livro foi composto e impresso nas oficinas da Editora Vozes Ltda. –
Rua Frei Luís, 100. Petrópolis, RJ – Brasil – CEP 25689-900 – Tel.: (0242)43-5112 –
Fax: (0242)42-0692 – Caixa Postal 90023 – Endereço Telegráfico: VOZES – Inscrição
Estadual 80.647.050 – CGC 31.127.301/0001-04., em setembro de 1993

SUMÁRIO

Palavras preliminares, 7

Parte I – Desde o “ego” europeu: o “en-cobrimento”, 13

Conferência 1: O “eurocentrismo”, 17

Conferência 2: Da “invenção” ao “descobrimento” do Novo Mundo, 27

Conferência 3: Da “conquista” à “colonização” do mundo da vida, 42

Conferência 4: A “conquista espiritual”. “Encontro” de dois mundos?, 58

Parte II – Transição: a revolução copernicana da chave hermenêutica, 71

Conferência 5: Crítica do “mito da modernidade”, 75

Conferência 6: Ameríndia numa visão não-eurocêntrica da história mundial, 89

Excursão: A Europa como *Periferia* do mundo muçulmano, 112

Parte III – Da “invasão” ao “des-cobrimento” do outro, 115

Conferência 7: Da “parusia” dos deuses à “invasão”, 119

Conferência 8: Da “resistência” ao “fim do mundo” e do “sexto sol”, 140

Epílogo – Os rostos múltiplos do povo uno, 159

Apêndice 1:

Diversos sentidos das palavras “Europa”, “Ocidente”, “Modernidade”, “capitalismo tardio”, 181

Apêndice 2:

Dois paradigmas de modernidade, 185

Apêndice 3:

O descobrimento do Atlântico até 1502, 191

Apêndice 4:

Mapa da “Quarta Península Asiática” de Henricus Martellus (Florença, 1489), 192

Cronologia, 194

PALAVRAS PRELIMINARES

A Modernidade, para muitos, é um fenômeno só e exclusivamente europeu. Pensam assim, obviamente, Charles Taylor¹, Stephen Toulmin² ou Jürgen Habermas³. Em suas exposições eles podem se referir só a fatos e autores europeus (norte-americanos) para explicar a referida Modernidade. Nestas conferências queremos provar que a Modernidade é realmente um fato europeu, mas em relação dialética com o não-europeu como conteúdo último de tal fenômeno. A Modernidade aparece quando a Europa se afirma como “centro” de uma História *Mundial* que inaugura, e por isso a “periferia” é parte de sua própria definição. O esquecimento desta “periferia” (e do fim do século XV, do século XVI e começo do século XVII hispano-lusitano) leva dois grandes pensadores contemporâneos do “centro” a cair na *falácia eurocêntrica* no tocante à compreensão da Modernidade. Se o diagnóstico é parcial, provinciano, a tentativa de crítica ou plena realização é igualmente unilateral e parcialmente falsa.

Trata-se de ir à origem do “Mito da Modernidade”. A Modernidade tem um “conceito” emancipador racional que afirmaremos, que subsumimos. Mas, ao mesmo tempo, desenvolve um “mito” irracional, de justificação da violência, que devemos negar, superar. Os pós-modernos criticam a razão

moderna porque é uma razão do terror; nós criticaremos a razão moderna por encobrir um mito irracional. A necessidade da “superação” da Modernidade é o que procuramos mostrar nestas conferências. “A *Trans-modernidade* é um projeto futuro” e poderia ser o título deste ciclo de conferências. Como se trata só de uma introdução, um prolegômeno, pensamos em lhe dar de preferência seu caráter histórico.

O ano de 1492, segundo nossa tese central, é a data do “nascimento” da Modernidade⁴; embora sua gestação – como o feto – leve um tempo de crescimento intra-uterino. A modernidade originou-se nas cidades européias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas “nasceu” quando a Europa pôde se confrontar com o seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi “descoberto” como Outro, mas foi “en-coberto” como o “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre. De maneira que 1492 será o momento do “nascimento” da Modernidade como conceito, o momento concreto da “origem” de um “mito” de violência sacrificial muito particular, e, ao mesmo tempo, um processo de “en-cobrimento” do não-europeu.

Ao proferir estas conferências em Frankfurt queremos citar alguns dos grandes pensadores desta cidade: desde Hegel – que tem sua etapa jovem de Frankfurt – até à chamada Escola de Frankfurt⁵. Nestas conferências tratar-se-ia de introduzir, a partir de uma reflexão sobre um fato histórico, um discurso que deverá se desenvolver no futuro num sentido mais crítico ainda. Trata-se de tornar claro a possibilidade de um diálogo intercultural, interfilosófico, que já iniciamos com Karl-Otto Apel. Para muitos, como para Montaigne ou Richard Rorty, a existência empírica de diversas culturas, “mundos da vida”, são incomunicáveis, incomensuráveis. A tarefa, repito, deverá consistir em desenvolver uma “teoria” ou “filosofia do diálogo” – como parte de uma “filosofia da libertação” do oprimido, do incomunicado, do excluído, do Outro. Deverão ser analisadas as condições de possibilidade histórica hermenêutica da “comunicação” intercultural. Para a “filosofia da libertação”, que parte da Alteridade,

do “compelido”⁶ ou do “excluído” (a cultura dominada e explorada), do concreto-histórico, trata-se de mostrar essas condições de possibilidade do diálogo, a partir da afirmação da alteridade e, ao mesmo tempo, da negatividade, a partir de sua impossibilidade empírica concreta, pelo menos como ponto de partida, de que “o excluído” e “dominado” possa *efetivamente* intervir, não digo numa “argumentação”, nem sequer numa “conversação” – como propõe Rorty, porque ele mesmo, que nega a possibilidade de um diálogo propriamente racional (que é o que tentamos), também não leva a sério a situação assimétrica do excluído, do outro.⁷

Quero que conste que escrevo estas Palavras Preliminares aqui em Sevilha, no começo da redação destas conferências. Esta, que foi terra de mouros, de muçulmanos até àquele trágico 6 de janeiro de 1492 quando os reis católicos ocuparam a refinada Granada, entregue por Boabdil, o último sultão que pisou terra européia, como término da Idade Média. No acampamento dos bárbaros cristãos (quando comparados com a sutileza, educação, boas maneiras do antigo califado de Córdoba) caminhava apressado “vendendo” sua idéia aos reis (o que, senão isso, são as *Capitulações de Santa Fé?*) um atrevido navegante do Mediterrâneo – haveria de ser *o último* navegante de um Mediterrâneo ocidental e *periférico* do mundo muçulmano – que tentava chegar à Índia pelo Mar Oceano, só um mar secundário até esse momento, chamado Atlântico. Assim como os cristãos ocuparam Málaga (ontem proferi uma conferência neste porto e pensava em tudo isto), cortando à faca as cabeças dos andaluzes muçulmanos em 1487, assim também acontecerá com os índios, habitantes e vítimas do novo continente “descoberto”⁸. Alianças e tratados nunca cumpridos, eliminação das elites dos povos ocupados, torturas sem fim, exigência de trair sua religião e sua cultura sob pena de morte ou expulsão, ocupação de terras, divisão dos habitantes entre os capitães cristãos da “Reconquista”. O “método” violento foi experimentado durante séculos aqui em Andaluzia. A violência vitimária e sacrificial pretensamente inocente iniciou seu longo caminho destrutivo.

Junto a Guadalquivir, em Sevilha, à sobra da Torre do Ouro – que nos recorda o Século de “Ouro”, a Costa das “Pérolas”, a Costa do “Ouro” (Panamá), a Costa “Rica”, o Porto “Rico”, a “Argentina” (de *argentum*, prata)⁹ – torre para a qual “muita prata que aqui se tira e vai para esses Reinos (Europa), é beneficiada com o sangue dos índios e vai embrulhada em seus couros”¹⁰; torre pela qual a riqueza indiana passou para Flandres e depois para a Inglaterra; da África para a Índia e a China; torre... onde um novo “deus” começou a ser idolatricamente adorado,... exigindo vítimas para a sua violência, e continua exigindo-as em 1992.

O que devemos lembrar no dia 12 de outubro de 1992, e depois, é o tema destas conferências. Qual deveria ser nossa opção racional ou ética diante de um fato que é um marco na história mundial certamente, mas banalizado pela propaganda, pelas disputas superficiais ou pelos interesses políticos, eclesiásticos ou financeiros?

Gostaria finalmente de agradecer à Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt (Alemanha) por me ter convidado para proferir estas oito conferências de outubro a dezembro de 1992¹¹; também à Universidade de Vanderbilt (Mashville, EE.UU.), onde lecionei no semestre de outono de 1991; e de maneira muito especial ao Departamento de Filosofia da UAM/Iztapalapa e ao Sistema Nacional de Investigaciones (México), que permitiram que eu me ocupasse com o tema.

Enrique Dussel
México, 1992

Notas

1. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989. Dedicaremos em futuro próximo um trabalho ao filósofo canadense que nos visitará no México.

2. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Macmillan, Nova Iorque, 1990. Aí não há referência ao problema de 1492.

3. Por exemplo: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988 (*El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989).

4. Sobre este tema temos alguns trabalhos publicados: La cristiandad moderna ante el otro. Del indio 'rudo' al 'bon sauvage'. *Concilium* 150 (1979): 498-506; Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente. *Concilium* 164 (1981): 80-89; Del

descubrimiento al desencubrimiento. Hacia um desagravio histórico. *Concórdia*, Frankfurt, 10 (1986): 109-116; e em *Otra visión del descubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico*. In: *Cuadernos Americanos*. Nueva época, México, UNAM, vol. 3 (1988), p. 34-41; 1492: Diversas posiciones ideológicas. In: *1492-1992: la interminable conquista. Emancipación e identidad de América Latina*. México, 1990, p. 77-97; Las motivaciones reales de la conquista. *Concilium* 232 (1990): 403-415.

5. Diga-se de passagem, foi um judeu argentino – de meu país de origem, portanto – que iniciou o fundo que possibilitou os gastos econômicos do Instituto que Horkheimer, entre outros, fundou. Quer dizer, o valor objetivado do gaúcho e peão do campo argentino nas carnes de gado e no trigo dos Pampas foi transferido para a Alemanha e deu origem à tão prestigiosa Escola. É em nome desses semi-índios, desses pobres, desses vaqueiros de minha terra, que deram suas vidas, que se objetivaram nas mercadorias dos ricos e latifundiários (como a família fundadora do Instituto, que fazia comércio com o império inglês), é em nome deles e como que pedindo contas de qual foi o uso que foi feito do fruto de suas vidas, que me atrevo a dar estas conferências aqui e agora. Além disso, também àquelas terras, a Buenos Aires em 1870, um pobre carpinteiro socialista e luterano de Schweinfurt an Main (a poucos quilômetros daqui) chegava pedindo trabalho, segurança e paz: chamava-se Johannes Kaspar Dussel. Foi recebido sem empecilhos, deram-lhe todas as oportunidades, constituiu família e morreu naquelas terras; era meu bisavô. Enquanto que hoje, quando chegam a estas terras alemãs tantos estrangeiros... eles são repudiados, expulsos, tratados... como turcos! Este país se esqueceu da hospitalidade que foi dada a seus pobres no século XIX em outras terras!

6. Ver o sentido de *compellere* na disputa de 1550 em Valladolid: Conferência 5,1.

7. Seu ponto de partida é o “we liberal Americans”, mas não “nós os astecas ante Cortês”, ou “nós os latino-americanos ante um norte-americano em 1992”. Neste caso *nem a conversa é possível*.

8. Pedro de Alvarado usará o mesmo modo de violência sacrificial na matança de 23 de maio de 1520 em México-Tenochtitlán.

9. Os europeus espanhóis viam riquezas onde não havia, era como a miragem infinita do ouro como dinheiro naquele mercantilismo mundial nascente.

10. Carta do bispo Juan de Medina y Rincón, Michoacán, de 13 de outubro de 1583 (Archivo General de Índias, Sevilha, México 374).

11. Proferi conferências sobre o sentido de 1492 em Sevilha e Pontevedra na Espanha em outubro de 1991; em Mariknoll, Nova Iorque; no seminário Columbus Paradox da UCLA, Los Angeles; nas Cole Lectures da Vanderbilt University, Ten. USA; na Universidade de Freiburg, Suíça; e em outras universidades da Alemanha, Áustria, México, Bolívia, Colômbia, etc.

PARTE I

DESDE O “EGO” EUROPEU: O “EN-COBRIMENTO”

Nesta primeira parte nos situaremos intencionalmente na perspectiva européia. Metodicamente, para nós, é uma das perspectivas e a desenvolveremos o mais completamente possível. Por se tratarem de conferências curtas, só poderão ser esquemáticas; sugerem temas, mas de modo algum podem esgotá-los. São por isso “figuras” abstratas do processo de constituição da subjetividade moderna, do “ego” que, de 1492 a 1636 (quando Descartes exprime definitivamente o eu penso no *Discurso do método*¹), primeiro momento da “constituição histórica” da Modernidade. Espanha e Portugal (a este último não poderemos dedicar nossas reflexões para não nos estendermos excessivamente) do final do século XV já não são mais um momento do mundo propriamente feudal. São mais nações renascentistas: são o primeiro passo rumo à modernidade propriamente dita. Foi a primeira região da Europa a ter a “experiência” originária de constituir o Outro como dominado e sob o controle do conquistador, do domínio do *centro* sobre a *periferia*. A Europa se constitui como o “centro” do mundo (em seu sentido planetário). É o nascimento da Modernidade e a origem de seu “Mito”!

Para nós é importante incluir a Espanha no processo originário da Modernidade, já que ao final do século XV era a única

potência européia com capacidade de "conquista" territorial externa (e tinha provado isso na "reconquista" de Granada), porque desta maneira a América Latina redescobre também seu "lugar" na história da Modernidade. Fomos a *primeira* "periferia" da Europa moderna; quer dizer, sofremos globalmente desde nossa origem um processo constitutivo de "modernização" (embora naquele tempo não se usasse esta palavra) que depois se aplicará à África e Ásia. Embora nosso continente já fosse conhecido – como prova o mapa mundi de Henricus Martellus em Roma em 1489 –, só a Espanha, graças à habilidade política do rei Fernando de Aragão e a ousadia de Colombo, tentou formal e publicamente, com os correspondentes direitos outorgados (e em franca competição com Portugal), lançar-se ao Atlântico para chegar à Índia. Este processo não é anedótico ou simplesmente histórico: é, além disso, o processo originário da constituição da subjetividade moderna.

Nota

1. Germán Marquínez Argote defendeu uma tese sobre *Interpretación del "Cogito" cartesiano como modelo de hermenéutica latinoamericana*. Universidad S. Tomás de Aquino, Bogotá, 1980. Aí estuda comparativamente meu pensamento sobre o *ego conquiri* relacionado ao *ego cogito*, com excelentes textos comprobatórios de Descartes quanto à consciência que tinha de se situar diante do "descobrimento de um Novo Mundo".

Conferência 1

O EUROCENTRISMO

A história universal vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história universal... A história universal é a disciplina da indômita vontade natural dirigida para a universalidade e a liberdade subjetiva (Hegel, *Filosofia da História Universal*).

No "conceito emancipador de Modernidade está encoberto um "mito" que iremos desenvolvendo no decorrer destas conferências. Por ora desejamos, em primeiro lugar, tratar um componente mascarado, sutil, que jaz em geral debaixo da reflexão filosófica e de muitas outras posições teóricas do pensamento europeu e norte-americano. Trata-se do "eurocentrismo" – e seu componente concomitante: a "falácia desenvolvimentista"¹. Consideremos o que Kant nos diz em sua Resposta à pergunta: o que significa a Ilustração? naquele distante ano de 1784:

Ilustração é a saída² por si mesma da humanidade de um estado de imaturidade culpável... A preguiça e a covardia são as causas pelas quais grande parte da humanidade permanece prazerosamente nesse estado de imaturidade³.

Para Kant a "imaturidade" ou "minoridade" é culpada. A "preguiça" e a "covardia" constituem o *ethos* desta posição existencial. Hoje devemos fazer a Kant esta pergunta: um africano na África ou como escravo nos Estados Unidos no século XVIII, um indígena no México ou um mestiço latino-americano depois, devem ser considerados nesse estado de imaturidade culpável?

Vejamos como Hegel responde à pergunta. Nas Lições sobre a Filosofia da História Universal mostra como a História Mundial é a auto-realização de Deus (uma *teodicéia*⁴), da Razão, da Liberdade. Na realidade é um processo rumo à *Ilustração*:

A história universal representa... o *desenvolvimento* da consciência que o Espírito tem de sua liberdade e também a evolução da realização que esta obtém por meio de tal consciência. O *desenvolvimento* implica uma série de fases, uma série de determinações da liberdade, que nascem do conceito da coisa, ou seja, aqui, da natureza da liberdade ao se tornar consciente de si... Esta necessidade e a série necessária das puras determinações abstratas do conceito são estudadas na *Lógica*⁵.

Na ontologia hegeliana o conceito de "desenvolvimento" tem um papel central. É ele que determina o movimento do próprio "Conceito" até culminar na "Idéia" (desde o Ser indeterminado até o Saber Absoluto da *Lógica*). O "desenvolvimento" é dialeticamente linear; é uma categoria primeiramente ontológica (hoje sociológica, mas queremos retornar a sua origem filosófica propriamente dita⁶), mais ainda no caso da história mundial. Este "desenvolvimento", além disso, tem uma direção no espaço:

A história universal vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o *fim da história universal*. A Ásia é o começo⁷.

Mas este movimento Leste-Oeste, como se pode observar, deve antes de eliminar da História Mundial a América Latina e a África (e além disso situará a Ásia num estado de "imaturidade" ou de "infância"⁸ essencial). De fato:

O mundo se divide em Velho Mundo e Novo Mundo. O nome Novo Mundo provém do fato de que a América... não foi conhecida até há pouco *pelos europeus*. Mas não se acredite que a distinção é puramente externa. Aqui a divisão é *essencial*. Este mundo é novo não só relativamente mas também absolutamente; o é com respeito a *todos os seus caracteres próprios, físicos e políticos*... O mar de ilhas, que se estende entre a América do Sul e a Ásia, revela certa imaturidade no tocante também a sua origem... A Nova Holanda também não deixa de apresentar características de juventude geográfica pois se, partindo das possessões inglesas, penetrarmos em seu território, descobrimos

enormes rios que ainda não abriram seu leito... Da América e de seu grau de civilização, especialmente no México e Peru, temos informação a respeito de seu desenvolvimento, mas como uma cultura inteiramente particular, que expira no momento em que o Espírito se aproxima dela... A inferioridade destes indivíduos é, em tudo, inteiramente evidente.⁹

A "imaturidade" total, física (até os vegetais e os animais são mais primitivos, brutais, monstruosos; ou simplesmente mais fracos, degenerados)¹⁰ é o signo da América (Latina). Por isso:

No que se refere a seus elementos, a América ainda não terminou sua formação... A América (Latina) é, por conseguinte, a terra do futuro. Em tempos futuros se mostrará sua importância histórica... Mas como país do futuro a América não nos interessa, pois o filósofo não faz profecias.¹¹

A América Latina, portanto, fica fora da história mundial. O mesmo acontecerá com a África. De fato, embora haja uma espécie de trindade (Europa, Ásia e África), ainda assim a África ficará igualmente descartada:

As três partes do mundo¹² mantêm, pois, uma relação essencial entre si e constituem uma totalidade (Totalitaet)... O Mar Mediterrâneo é o elemento de união destas três partes do mundo, e isso o transforma no *centro* de toda a história universal... O Mediterrâneo é o eixo da história universal.¹³

Temos assim o conceito de "centro" da história mundial. Mas veremos que das "três partes" que constituem a Totalidade (aqui a América Latina ficou descartada¹⁴), duas delas serão desqualificadas. Acerca da África Hegel escreveu algumas páginas que merecem ser lidas, embora se deva ter muito senso de humor, já que é a culminação fantástica de uma ideologia racista, cheia de superficialidade, com um sentido infinito de superioridade, que mostra bem o estado de espírito da Europa no começo do século XIX:

A África é em geral uma terra fechada, e conserva este seu caráter fundamental¹⁵. Entre os negros é realmente característico o fato de que sua consciência não chegou ainda à intuição de nenhuma objetividade, como, por exemplo, Deus, a lei, na qual o homem

está em relação com sua vontade e tem a intuição de sua essência... É um homem em estado bruto¹⁶.

São algumas das páginas mais insultantes na história da filosofia mundial. Depois delas Hegel conclui:

Este modo de ser dos africanos explica o fato de eles serem tão extraordinariamente facilmente fanatizados. O Reino do Espírito entre eles é tão pobre e o Espírito tão intenso que basta uma representação que lhes é inculcada para levá-los a não respeitar nada, a destruir tudo... A África... não tem propriamente história. Por isso abandonamos a África para não mencioná-la mais. Não é uma parte do mundo histórico; não representa um movimento nem um desenvolvimento histórico... O que entendemos propriamente por África é algo isolado e sem história, sumido ainda por completo no espírito natural, e que só pode ser mencionado aqui, no umbral da história universal¹⁷.

A soberba européia (o "orgulho" hegeliano que Kierkegaard tanto ironizava) mostra-se no texto citado de maneira paradigmática. Mas, no final das contas, também a Ásia desempenha um papel puramente introdutório, preparatório, infantil no "desenvolvimento" da História Mundial. De fato, como a História Mundial se move do Oriente para o Ocidente, era necessário descartar primeiro a América Latina (que não se situava no Leste do Extremo Oriente, mas ao Oeste do Atlântico) e a África (o Sul bárbaro, imaturo, antropófago, bestial):

A Ásia é a parte do mundo onde se verifica o começo enquanto tal... Mas a Europa é absolutamente o *Centro* e o *Fim*¹⁸ do mundo antigo e o Ocidente enquanto tal, a Ásia o Oriente absoluto¹⁹.

Mas na Ásia o Espírito está em sua infância; o despotismo permite só que o "Um" (o imperador) seja livre. É a aurora, mas de modo algum a culminação da História Mundial. O começo e o fim da história é a Europa. Porém há diversas Europas: a Europa do Sul²⁰, o sul da França e Itália. Ali habitou o Espírito na Antiguidade, quando o norte da Europa não estava "cultivado". Mas o Sul "não tem um núcleo estampado em si"²¹, e por isso o destino se encontra no Norte da Europa. Também há dois Nortes: a Oriental (Polônia e Rússia), que se encontram sempre em relação com a Ásia. Deveremos falar da parte Ocidental do Norte da Europa:

A Alemanha, França, Dinamarca, os países escandinavos são o coração da Europa²².

Agora Hegel começa a se emocionar. Põe em suas palavras o timbre das trombetas de Wagner e escreve:

O Espírito germânico é o Espírito do Novo Mundo²³, cujo fim é a realização da verdade absoluta como autodeterminação infinita da liberdade, que tem por conteúdo sua própria forma absoluta. O princípio do Império germânico deve ser ajustado ao modelo cristão. O destino dos povos germânicos é fornecer os portadores do Princípio cristão²⁴.

E Hegel, expressando a tese exatamente contrária à que eu quero provar, escreve sobre os povos germânicos:

A significação ideal superior é a do espírito, que volta a si mesmo, desde o embotamento da consciência. Surge a consciência da justificação de si mesmo, mediante o restabelecimento da liberdade cristã. O princípio cristão passou pela formidável disciplina da cultura; e a Reforma lhe dá também em seu âmbito exterior, *com o descobrimento da América...* O princípio do Espírito livre se fez aqui bandeira do mundo, e a partir dele se desenvolvem os princípios universais da razão... O costume e a tradição já não valem; os diferentes direitos precisam se legitimar como fundados em princípios racionais. Assim se realiza a liberdade do Espírito²⁵.

Quer dizer, para Hegel, a Europa cristã moderna nada tem a aprender dos outros mundos, outras culturas. Tem um princípio em si mesma e é sua plena "realização":

O princípio se realizou, e por isso o Fim dos Dias chegou: a idéia do cristianismo alcançou sua plena realização²⁶.

As três etapas do "mundo germano" são um "desenvolvimento" desse mesmo Espírito. São os Reinos do Pai, do Filho e do Espírito Santo²⁷, e "o Império germânico é o Reino da Totalidade, no qual vemos se repetirem as épocas anteriores"²⁸: a primeira época, as migrações germânicas no tempo do Império romano; a segunda época, a idade média feudal. Tudo é rematado com três fatos finais: o Renascimento das letras e das artes, o descobrimento da América e a passagem para a Índia pelo Cabo da Boa Esperança no sul da África. Estes três fatos terminam a terrível noite da Idade Média, mas não "constituem"

a idade nova. A terceira idade, a “Modernidade” inicia-se com a reforma luterana propriamente alemã, que se “desenvolve” totalmente na “Ilustração (Aufklaerung)” e a Revolução Francesa. A Modernidade chega a sua culminação, da qual poderíamos dizer o que Hegel atribui aos ingleses:

Os ingleses decidiram se transformar nos missionários da civilização em todo o mundo²⁹.

Perante esta Europa do Norte ninguém mais poderá (como hoje diante dos Estados Unidos) pretender ter qualquer direito, tal como se exprimiu Hegel na *Enciclopédia*:

Porque a história é a configuração do Espírito em forma de acontecimento³⁰, o povo que recebe um tal elemento como princípio natural... é o povo dominante nessa época da história mundial... Contra o direito absoluto que ele tem por ser o portador atual do grau de desenvolvimento do Espírito mundial, o espírito dos outros povos *não tem direito algum*³¹.

Este povo, o Norte, Europa (para Hegel sobretudo Alemanha e Inglaterra), tem assim um “direito absoluto”³² por ser o “portador” do Espírito neste “momento de seu Desenvolvimento”. Diante de cujo povo todo *outro-povo* “não tem direito”. É a melhor definição não só de “eurocentrismo” mas também da própria sacralização do poder imperial do Norte e do Centro sobre o Sul, a Periferia, o antigo mundo colonial e dependente. Creio que não são necessários comentários. Os textos falam, em sua espantosa crueldade, de um cinismo sem medida, que se transforma no próprio “desenvolvimento” da “razão” ilustrada (da Aufklärung).

Além disso, e isto passou despercebido a muitos comentaristas e críticos de Hegel – e ao próprio Marx – a “sociedade civil” contraditória é superada como “Estado” em Hegel graças à constituição de “colônias” que absorvem tal contradição:

Por uma dialética que lhe é própria, a ser superada, em primeiro lugar, tal sociedade é levada a buscar fora dela mesma novos consumidores, e por isso busca meios para subsistir entre outros povos que lhe são inferiores quanto aos recursos que ela tem em excesso, ou, em geral, a indústria³³. Este desdobramento de relações oferece também o meio da colonização à qual, de forma

sistemática ou esporádica, uma sociedade civil acabada é impedida. A colonização permite que uma parte de sua população (sic), sobre o novo território, retorne ao princípio da propriedade familiar e, ao mesmo tempo, procure para si mesmo uma nova possibilidade e campo de trabalho.³⁴

A "Periferia" da Europa serve assim de "espaço livre" para que os pobres, fruto do capitalismo, possam se tornar proprietários capitalistas nas colônias³⁵.

Ora, Jürgen Habermas trata do mesmo tema em sua obra *O discurso filosófico da Modernidade*³⁶, quando escreve:

Os acontecimentos históricos-chave para a implantação do princípio da subjetividade são a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa³⁷.

Para Habermas, como para Hegel, o descobrimento da América não é um determinante constitutivo da Modernidade³⁸. Desejamos demonstrar o contrário. A experiência não só do "descobrimento", mas especialmente da "conquista" será *essencial* na constituição do "ego" moderno, mas não só como subjetividade "centro" e "fim" da história:

Por outro lado, é evidente que tanto Hegel como o próprio Habermas descartarão a Espanha da definição originária da Modernidade (e com isso a América Latina). Hegel escreve:

Aqui se encontram as terras de Marrocos, Fas (não Fez). Argélia, Túnez, Trípoli. Pode se dizer que esta parte não pertence propriamente à África, mas de preferência à Espanha, com a qual forma uma bacia. O polígrafo de Pradt diz por isso que na Espanha se está já na África. (A Espanha...) é um país que se limitou a participar do destino dos grandes, destino que se decide em outras partes; não foi chamada a tomar figura própria³⁹.

Se a Espanha está fora da modernidade, muito mais a América Latina. Nossa hipótese, pelo contrário, é que a América Latina, desde 1492 é um momento constitutivo da Modernidade, e a Espanha e Portugal como seu momento constitutivo. É a "outra cara" (*teixtli*, em asteca), a Alteridade essencial da Modernidade. O ego ou a "subjetividade" europeia imatura e periférica do mundo muçulmano que se desenvolverá até chegar com Fernando Cortês, na conquista do México (o primeiro

“espaço” onde o referido “ego” efetuará um *desenvolvimento* prototípico), a se tornar “Senhor-do-mundo”, como “vontade-de-poder”. Isto permitirá uma nova definição, uma nova visão mundial da Modernidade, o que nos descobrirá não só seu “conceito” emancipador (que é preciso subsumir), mas igualmente o “mito” vitimário e destruidor, de um europeísmo que se fundamenta numa “falácia eurocêntrica” e “desenvolvimentista”. O “mito da Modernidade” tem agora um sentido diferente para Horkheimer ou Adorno⁴⁰, ou para os pós-modernos como Lyotard, Rorty ou Vattimo. Contra os pós-modernos, não criticaremos a razão enquanto tal; mas acataremos sua crítica contra a razão dominadora, vitimária, violenta. Contra o racionalismo universalista, não negaremos seu núcleo racional e sim seu momento irracional do mito sacrificial. Não negaremos então a razão, mas a irracionalidade da violência do mito moderno; não negamos a razão, mas a irracionalidade pós-moderna; afirmamos a “razão do Outro” rumo a uma mundialidade transmoderna.

Notas

1. A palavra espanhola “desarrollismo” (portuguesa “desenvolvimentismo”) é intraduzível para o alemão ou inglês. Sua raiz (desenvolvimento: Entwicklung, development) não permite a construção de derivado depreciativo, negativo, excessivo; como por exemplo para “ciência”: o cientificismo (Scientifizismus) ou o cientifista (Scientifizist). Deveria ser algo como “developmentism” (ou developmentalism). Trata-se de uma posição ontológica pela qual se pensa que o “desenvolvimento” (= desenvolvimentismo) que a Europa seguiu deverá ser seguido unilinearmente por toda outra cultura. Por isso a “falácia do desenvolvimento” (= falácia desenvolvimentista) não é mais uma categoria sociológica ou econômica, mas uma categoria filosófica fundamental. É o “movimento necessário” do Ser, para Hegel; seu “desenvolvimento” inevitável. O “eurocentrismo” cai na “falácia desenvolvimentista” – são dois aspectos do “si-mesmo”.

2. Interessa-nos o fato da “saída”, o “êxodo”, como processo de emancipação.

3. A 481.

4. Fim de toda a obra: “A história do mundo (...) é o processo do *desenvolvimento* do Espírito – é uma verdadeira *Teodicéia*, a justificação de Deus na História”.

5. Hegel, edição castelhana *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal, Revista de Occidente*, Buenos Aires, 1946, t. I, p. 134; ed. alemã *Die Vernunft in der Geschichte*, Zweiter Entwurf, 1830, C, c; em *Sämtliche Werke*, ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955, p. 167. Ver Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1987-1991, especialmente *Filosofía da História Universal de Hegel*, vol. II.

6. De Hegel o conceito “desenvolvimento” passou para Marx, e deste para a economia e sociologia do “desenvolvimento”. Por isso desejamos hoje retomar ao

conteúdo “filosófico” desta palavra que, como dissemos, foi o mais antigo. Um país “subdesenvolvido”, ontologicamente, é “não-moderno”, pré-Aufklärung, para Hegel.

7. *Ibid.*, Anhang, 2; p. 243; ed. cast. I, p. 207. Demonstraremos mais adiante que este “desenvolvimento” da história do Leste para o Ocidente é puramente “ideológico”; é um momento constitutivo do “eurocentrismo”, que todavia se impôs em todos os programas de história (das High School ou universidades), não só na Europa ou Estados Unidos, mas também na América Latina, África e Ásia (também através das revoluções socialistas, que infeliz e freqüentemente são “eurocêntricas”, através do eurocentrismo do próprio Marx, pelo menos até 1868 – ver minha obra *El último Marx (1863-1882)*, Siglo XXI, México, 1990, cap. 7 – ano em que se abre a problemática da Rússia “periférica” graças a Danielson e os populistas russos).

8. “A criança não tem racionalidade, a não ser como possibilidade real (...) Só o adulto tem inteligência (...) e é o centro de tudo (...)” (*Ibid.*, Zweiter Entwurf, C, b; p. 161). “A primeira figura do Espírito é o Oriente...” (*Ibid.*, Anhang, 2; p. 244). A “imediatez” da consciência da “criança” como “possibilidade” não pode ser centro mas “periferia”.

9. *Ibid.*, Apêndice, b; p. 199-200; ed. cast., p. 171-172.

10. Antonello Gerbi, em sua obra *La naturaleza de las Indias Nuevas*, FCE, México, 1978, mostra que os europeus, e o próprio Hegel, pensavam que até a geologia (as pedras), a fauna e a flora nas Índias eram mais brutais, primitivas, selvagens.

11. *Ibid.*, p. 109-210; ed. cast. p. 179-180.

12. Na próxima conferência veremos que esta divisão trinitária do mundo é medieval, pré-moderna, e Hegel continua repetindo-a, como Cristóvão Colombo.

13. *Ibid.*, c; p. 210; ed. cast. p. 181.

14. *Ibid.*, c; p. 210s.

15. *Ibid.*, c; p. 212; ed. cast. p. 183.

16. *Ibid.*, p. 218; p. 187.

17. *Ibid.*, p. 231-234; p. 198-201.

18. Em alemão: *das Zentrum und das Ende*. Pode-se ver que Fukuyama toma esta expressão de Hegel (Francis Fukuyama, *The End of History?* em *The National Interest*, Summer, 1989). Fukuyama pretende, exatamente, que os Estados Unidos e o livre mercado capitalista, depois do colapso do socialismo real do Norte a partir de 1989, é o modelo a seguir sem nenhuma outra alternativa; é o “fim da história”. Para Hegel era a Europa, além disso, o “Centro”.

19. *Ibid.*, beta; p. 235; ed. cast. p. 201.

20. *Ibid.*, gama; p. 240. Com isso se descarta a importância dos séculos XV, XVI e XVII, a época do mercantilismo, que são objeto destas conferências.

21. *Ibid.*, p. 240.

22. *Ibid.*, p. 240; p. 205.

23. Hegel, sem se dar conta, volta à emoção causada na Europa no fim do século XV pelo “descobrimento” do Novo Mundo. De maneira que está projetando para o passado germano o conceito “moderno” de “Novo Mundo” que se origina com a América Latina, mas que não tem nenhum lugar em sua História Mundial (não acontece o mesmo com a “América” anglo-saxônica posterior, que é um Ocidente de segundo nível para Hegel, e por isso tem um certo lugar na História Mundial).

24. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, ed. cast., t. II, p. 258; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, em *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 12, 1970, p. 413.

25. *Ibid.*, p. 413-414; p. 260.

26. *Ibid.*, ed. alemã, p. 414.

27. *Ibid.*, p. 345. É o “joaquinismo” de Hegel.

28. *Ibid.*, ed. alemã, p. 417.
29. *Ibid.*, ed. alemã, IV, 3, 3; p. 538.
30. *O.c.*, § 346.
31. *Ibid.*, § 347.
32. Na *Enciclopedia* § 550 (ed. F. Nicolin-O. Poeggeler, F. Meiner, Hamburg, 1969, p. 430), Hegel fala claramente sobre este tema.
33. *Filosofia do Direito*, § 246.
34. *Ibid.*, § 248. A Europa então "ocupa" territórios alheios. Hegel não acha que isso significa que é preciso arrebatá-los de outros povos.
35. Quando a Europa teve "superpopulação" ou pobres e miseráveis, enviou-os para o Terceiro Mundo. Hoje não permite que entrem na Europa e fecha suas fronteiras.
36. Ed. cit., Taurus, Buenos Aires, 1989; *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.
37. *O.c.*, 27 (ed. cast., p. 29).
38. Fala do descobrimento, mas não lhe dá nenhuma importância (por exemplo, em *O.c.*, p. 15, ed. cast., p. 13 da ed. alemã).
39. *Ibid.*, c, alfa: África; p. 213; ed. cast. I, p. 183.
40. Ver, no final destas conferências, o Apêndice 2. Dos autores citados, ver *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt, 1971. A posição de J. Habermas está expressa em seu *El discurso filosófico de la Modernidad* (5. Horkheimer e Adorno. o entrelaçamento do mito e Ilustração, p. 135s, ed. cast.; p. 130s da ed. alemã).

Conferência 2

DA "INVENÇÃO" AO "DESCOBRIMENTO" DO NOVO MUNDO

"Quando e como aparece na América Latina a *consciência histórica*? Esta pergunta, cuja resposta obviamente supõe a reconstrução de um processo que a partir de agora chamarei de processo ontológico americano, constitui a pergunta fundamental deste trabalho" (E. O'Gorman, *La invención de América*)¹.

Distinguiremos conceitualmente entre "invenção", "descobrimto", "conquista" e "colonização". Estas são "figuras (Gestalten)" históricas que têm conteúdos teóricos, espaciais e diacrônicos distintos. São "experiências existenciais" diferentes que merecem ser analisadas em separado.

1. A "invenção" do "ser-asiático" do Novo Mundo

Devemos a Edmundo O'Gorman a proposta desta primeira figura (Gestalt): a "invenção da América"². Numa análise histórico-filosófica, de estilo heideggeriano, o grande historiador mexicano descreve a "experiência ontológica" tal como foi vivida – e que pode ser provado pelos documentos que chegaram até nós – por Cristóvão Colombo. Entremos nesta aventura reconstrutiva que nos levará à conclusão de que Colombo *não descobriu a América*, num sentido estrito ontológico – no vocabulário do citado autor.

O ponto de partida da análise é óbvio, e por isso nunca evado suficientemente em conta. O “mundo (Welt)”³, ou o “mundo da vida cotidiana (Lebenswelt)”⁴ de Cristóvão Colombo era o de um experiente navegador do Mediterrâneo (do Mare Nostrum dos romanos) em volta de cujas águas estavam a Europa⁵, a África e a Ásia⁶ – a Europa ainda não era o “centro”⁷. Desde 1476 Colombo tinha tido uma experiência forte do Atlântico – onde foi atacado por piratas e boiou agarrado a um pau durante longo tempo⁸. Um “mundo” cheio da fantasia renascentista – não mais estritamente medieval – que lhe permitirá pensar em sua terceira viagem que o delta do Orinoco do norte da América do Sul era a desembocadura de um dos rios do Paraíso Terrestre, por exemplo⁹ –, de um mercador da tradição de Veneza, Amalfi, Nápoles, da Florença dos Médici, da Roma de Pio II, ou de sua Gênova natal¹⁰. “Mundo” de um cristão talo-ibérico defronte ao “mundo” muçulmano do norte da África e aos Turcos. Quando no dia 17 de abril de 1492 assina as *Capitulações de Santa Fé*¹¹, diante da Granada que cai nas mãos da última Cruzada europeia¹², Colombo se lança à empresa de cruzar o Mar Oceano no dia 3 de agosto, partindo de Andaluzia, com um só propósito: chegar à Índia, à Ásia pelo Ocidente – que desde Aristóteles ou Ptolomeu, até Toscanelli¹³ e o mapa de Heinrich Hammer (Henricus Martellus) de 1489¹⁴ era uma tese aceita –, para adquirir assim conhecimentos náuticos, para se encher de ouro, de dignidade e além disso, honestamente, expandir a fé cristã (ideais que podiam ser tentados simultaneamente sem contradição na Weltanschauung da época). Seus olhos eram os do último mercador do Mediterrâneo Ocidental, e esses olhos eram, ao mesmo tempo, os do primeiro “moderno”. Os descobrimentos feitos pelo norte do Atlântico¹⁵ pelos vikings, que provavelmente, com Leif, em 992 chegaram a Helluland (“Terra de desolação” na América do Norte), eram fatos sem conseqüências históricas. Os vikings chegaram a algumas ilhas situadas ao oeste da Groenlândia, mas não puderam integrá-las de maneira irreversível à “vida cotidiana (Lebenswelt)” europeia, nem à economia ou história de seu povo. A travessia equatorial do Atlântico feita por Colombo tem outro significado¹⁶. Os portugueses, que desde 1415 tinham ocupado Ceuta, na África, que a partir daí construíram em 1441 as primeiras caravelas e

começaram o tráfico de escravos africanos, e que chegaram à Guiné¹⁷, e no ano de 1487 ao Cabo da Boa Esperança¹⁸ (a esperança européia de chegar à Índia e suas riquezas), não fizeram a experiência a que estamos nos referindo; era como ir “vendo” o já sabido; ir “descobrir” uma África que tinha um “lugar” (geográfico, histórico e teológico) na Weltanschauung renascentista. O caso de Colombo é completamente diferente.

Realmente, Colombo partiu das ilhas Canárias no dia 8 de setembro, e chegou a algumas ilhas na parte ocidental do Atlântico no dia 12 de outubro de 1492. A bula papal de 1493, *Inter caetera*, descreve de maneira objetiva as “ilhas e terras firmes” localizadas nas “partes ocidentais do Mar Oceano, em direção das Índias”¹⁹. Algo muito diferente é o que Colombo viu – ou quis ver. Ele afirmou com absoluta certeza que tinha chegado à Ásia. Leia-se seu *Diário de bordo*:

... A informação que dei a Vossas Altezas das terras de Índia e de um príncipe que é chamado Grande Cã²⁰ (que em nossa língua quer dizer rei dos reis), como muitas vezes ele e seus antecessores tinham mandado a Roma para pedir doutores em nossa santa fé²¹... Vossas Altezas, como católicos e cristãos e inimigos da seita de Maomé²²... pensaram em enviar a mim, Cristóvão Colombo, às ditas partes da Índia, para ver²³ os ditos príncipes, e os povos e as terras e a disposição delas, e de tudo, e a maneira que se poderia ter para a conversão deles para a nossa santa fé²⁴.

Neste texto podemos reconstruir o “mundo” de Colombo e como “interpretava” – uma hermenêutica – o que estava vendo. As ilhas, as plantas, os animais, os “índios” (da “Índia”, asiáticos portanto) eram todos uma “constatação” de algo conhecido de antemão, uma espécie de experiência estética, embora ainda não explorada: a Ásia²⁵. Escreve Colombo, na versão de Las Casas:

Às duas horas depois de meia noite (de 12 de outubro) apareceu a terra... uma ilhota dos lucaios, que se chama na língua dos índios Guanahani. Depois vieram pessoas nuas... gente muito pobre de tudo. Eles andavam todos nus como sua mãe os pariu²⁶. Mas, para não perder tempo, quero ver se posso topar com a ilha de Cipango²⁷.

Dai a importância da proposta de O'Gorman, primeira em seu gênero:

Mas se isto é assim, pode-se concluir, então, que o significado ontológico da viagem de 1492 consiste em que, pela primeira vez, dentro do âmbito da *cultura do Ocidente*²⁸, se atribuiu ao achado de Colombo no sentido genérico de se tratar de um ente (*Dasein*) geográfico (algumas 'terras') e o sentido específico de que esse ente (*Dasein*) pertencia à Ásia, dotando-o assim (*Seingebung*) com o *ser asiático*, mediante uma suposição *a priori* e incondicional²⁹.

Colombo afirma ter chegado à Ásia, no dia 15 de março de 1493, quando volta de sua primeira viagem. Tinha explorado, segundo sua opinião, as ilhas da Ásia oriental (perto de "Cipango" – Japão –, junto à quarta grande Península ao leste do Sinus Magnus, e não longe do Quersoneso Áureo – Málaga³⁰), sem ter, portanto, chegado até o continente asiático. Em sua segunda viagem³¹, em 1493, Colombo deve trazer "provas" da "asiaticidade" do explorado. Percorre Cuba em direção ao Oriente, e pensa que já é o Continente, a quarta grande Península, não longe do Quersoneso Áureo, e ao voltar para o sul crê que esteve navegando na costa de Mangi (China)³² e que logo poderá se dirigir para a Índia. Contudo, também não pode trazer "provas" definitivas. Quando regressa em 1496, Colombo tem conhecimento de que houve outras explorações. Sabe-se que há uma grande massa "asiática" continental ao sul das ilhas descobertas³³. Isto favorece a proposta de Colombo: essa massa é a quarta península asiática³⁴; não longe do Quersoneso Áureo, que é maior do que se supunha antes. Para confirmar isto, na terceira viagem, parte decididamente para o sul (para passar por baixo da quarta península; a China era como se fosse a América do Norte, e a península se estendia para o sul: América do Sul, mas como parte da Ásia). Colombo, de fato, toca no norte da América do Sul, a ilha Trinidad; pouco depois navegava pelas "águas doces" do delta do Orinoco – corrente de um rio maior que o Nilo e nunca visto de tal tamanho na Europa. Colombo então, sempre "na Ásia", tem consciência de ter descoberto uma região da Ásia ao leste do Quersoneso. Volta para a Espanha, sem a "prova" conclusiva do caminho para a Índia. Novamente na

quarta viagem, de 1502 a 1504, procurando sempre o caminho para a Índia, vai em direção ao continente³⁶ e chega à atual Honduras (para Colombo parte da China), e, percorrendo a costa em direção ao sul, anima-se ao encontrar, parecia, finalmente a rota. De fato, passando por Panamá os índios (asiáticos) lhe informaram que há um grande mar do outro lado do Istmo. Colombo tem agora a certeza de que é o Sinus Magnus, e que está perto, só a dez jornadas de navegação, do rio Ganges³⁶. Ao voltar, da Jamaica escreveu aos reis aos 7 de julho de 1503 dizendo que a península asiática se prolongava para o sul.

De qualquer forma Colombo morre em 1506 com a clara "consciência" de ter descoberto o caminho pelo Ocidente para a Ásia; nela sempre esteve e morreu pensando nela. Os reis católicos o traíram, abandonando-o à sua pobre e solitária sorte, assim como traíram a Boabdil e seu povo granadino, muçulmano e judeu – que serão expulsos depois como estrangeiros, perdendo com eles a Espanha, entre outras coisas, a possibilidade futura de uma "revolução *burguesa*".

Isto é o que chamamos de "invenção" do "ser-asiático" da América. Quer dizer, o "ser-asiático" deste continente só existiu no "imaginário" daqueles europeus renascentistas. Colombo abriu política e oficialmente na Europa a porta para a Ásia pelo Ocidente. Mas com sua "invenção" puderam continuar existindo, como a Santíssima Trindade, as "Três Partes" da terra (Europa, África e Ásia):

Trata-se, por conseguinte, de uma hipótese com fundamento *a priori*:... a separação (do Continente do sul da quarta península) não era um elemento necessário (leia-se: contrário) para manter sua convicção acerca da asiaticidade das terras localizadas no hemisfério norte... A hipótese colombiana não transcende a imagem *prévia* que a condiciona, de sorte que o achado de uma terra firme num local imprevisível não conseguiu tornar-se a instância *empírica reveladora* que podia ter sido³⁷.

"Inventou-se" o "ser-asiático" do encontrado. De qualquer forma, a "invenção" na América de seu momento "asiático" transformou o Mar Oceano, o Atlântico, no "centro" entre Europa e o continente ao oeste do Oceano³⁸. Agonizava assim o Mediterrâneo, que esperará Lepanto, em 1571, para terminar

de morrer. Os turcos e muçulmanos se empobrecerão com o *Mare nostrum*, com a inflação do ouro e da prata – pelas riquezas vindas da primeira “periferia” européia: a América Latina. Mas isso é história futura.

De qualquer forma Colombo, como dissemos, é o primeiro homem “moderno”, ou melhor, é o início de sua história. É o primeiro que “sai” oficialmente (com “poderes”, não mais um viajante clandestino como muitos de seus antecessores) da Europa latina³⁸ – antimuçulmana – para iniciar a “constituição” da *experiência existencial* de uma Europa ocidental, atlântica, “centro” da história⁴⁰. Esta “centralidade” será depois *projetada* para as origens: de certa maneira, no “mundo da vida cotidiana (*Lebenswelt*)” do europeu: a Europa é “centro” da história desde Adão e Eva, os quais também são considerados europeus⁴¹, ou, pelo menos é considerado como um mito originário da “europeidade”, com exclusão de outras culturas.

O’Gorman, com uma tese completamente eurocêntrica⁴², entende por “invenção da América” o fato pelo qual a “América não aparece com outro ser do que o da *possibilidade* de *atualizar*⁴³ em si mesma essa *forma*⁴⁴ do devir humano, e por isso... a América foi inventada à imagem e semelhança da Europa”⁴⁵. Nestas conferências, porém, desejamos indicar por “invenção” a experiência existencial colombiana de dar um “ser asiático” às ilhas encontradas em sua rota para a Índia. O “ser-asiático” – e nada mais – é uma invenção que só existiu no imaginário, na fantasia estética e contemplativa dos grandes navegantes do Mediterrâneo. É o modo como “desapareceu” o Outro, o “índio”, não foi descoberto como Outro, mas como o “si-mesmo” já conhecido (o asiático) e só re-conhecido (negado então como Outro): “em-coberto”.

2. O “descobrimento” do “Novo Mundo”

Chamo “descobrimento”, como nova figura posterior à “invenção”, a experiência também estética e contemplativa, aventura explorativa e até científica de conhecer “o novo”, que a partir de uma “experiência” resistente e teimosa (que se afirma

contra toda a tradição) exige que se rompa com a representação do “mundo europeu”⁴⁶ como uma das “Três Partes” da Terra. Ao descobrir uma “Quarta Parte” (desde a “quarta península” asiática) ocorre uma auto-interpretação diferente da própria Europa. A Europa provinciana e renascentista, mediterrânea, se transforma na Europa “centro” do mundo: na Europa “moderna”. Dar uma definição “européia” da Modernidade – como faz Habermas, por exemplo – é não entender que a Modernidade da Europa torna todas as outras culturas “periferia” sua. Trata-se de chegar a uma definição “mundial” da Modernidade (na qual o Outro da Europa será negado e obrigado a seguir um processo de “modernização”⁴⁷, que não é o mesmo que Modernidade). É por isso que aqui nasce estrita e histórico-existencialmente a “Modernidade” (como “conceito” e não como “mito”), desde 1502 aproximadamente.

Dissemos que os “descobrimientos” são uma experiência quase científica, estética e contemplativa. É uma relação “Pessoa-Natureza”, poética, técnica, admirativa, embora ao mesmo tempo comercial, no sentido mercantilista do mundo Mediterrâneo, anterior à expansão atlântica⁴⁸. Na Europa latina do século XV, Portugal certamente tomou a dianteira (por se encontrar no *Finis Terrae* – no final da terra –, país do Atlântico mais perto da África tropical – de modo diferente da Inglaterra – espaço de frutífero comércio)⁴⁹. Tomemos novamente um caminho entre outros possíveis para continuar nossa reflexão.

Um navegante italiano, como Colombo, agora sob a jurisdição portuguesa, Américo Vespúcio, partiu de Lisboa em maio de 1501 para a Índia. Sua intenção era chegar a seu destino passando também por baixo da Quarta Península e atravessar assim o Sinus Magnus, como projetara em sua fracassada viagem anterior:

Perchè mia intenzione era di vedere si potevo volgere uno cavo di terra, che Ptolomeo nomina il Cavo di Cattegara⁵⁰, che è giunto con el Sino Magno⁵¹.

Era necessário descobrir um estreito para chegar à Índia. O certo é que chegou às costas do atual Brasil⁵², e, convencido de poder chegar ao Sinus Magnus asiático, continuou a navegação

para o sul, que os portugueses começavam a controlar a partir da África Oriental⁵³. Realmente, a costa continuava para o sul; quer dizer, para o sul da Quarta Península da Ásia. Pouco a pouco a empresa se mostrava mais difícil do que o previsto e contrária a tudo o que fora pressuposto. As extensões eram maiores, os habitantes estranhos, o *a priori* de todos os conhecimentos da cultura mediterrânea começavam a ser postos em dúvida – desde os gregos e árabes até aos latinos – inclusive o próprio Martellus. Navegou para o sul, até essas então desconhecidas paragens da América do Sul (até ao rio Jordão, segundo parece). Em setembro de 1502 Vespúcio volta a Lisboa sem ter podido chegar ao “Sinus Magnus”. Não tinha encontrado a passagem para a Índia. Mas, pouco a pouco, foi sendo transformado no “descobridor”. Foi assim que escreveu uma carta reveladora na direção do argumento destas conferências. Trata-se do começo da tomada de consciência de ter “descoberto” um Mundo Novo, que seria a América do Sul como distinta da China. Na carta a Lorenzo de Médici⁵⁴, Américo diz com toda consciência e *pela primeira vez na história da Europa*, que a massa continental⁵⁵ ao leste do sul do Sinus Magnus, já descoberto por Colombo – e que este chegou a acreditar que era uma parte desconhecida da Ásia –⁵⁶, é a parte “antípoda” da Europa do sul, “uma Quarta Parte da Terra”⁵⁷, e, além disso, habitada por humanos muito primitivos e nus. Foi entre 1502 e 1504, na pequena obra sobre o *Mundus Novus*, que Américo foi tomando consciência do que acontecia – serão necessários anos para começar a reconstituir toda uma Weltanschauung milenar. No “ego” concreto daquele “descobridor” se terminou de produzir a passagem da Idade Média renascentista para a Idade Moderna. Colombo foi “inicialmente” o primeiro moderno; Américo Vespúcio terminou o tempo de sua constituição: um “Mundo Novo” e desconhecido se abria à Europa. A Europa se abria a um mundo novo! Quer dizer, a Europa passava a ser uma “particularidade sitiada”⁵⁸ pelo mundo muçulmano para ser uma nova “universalidade descobridora” – primeiro passo da constituição diacrônica do ego, que depois do “ego cogito” passará para a “vontade de poder” exercida. O’Gorman escreve com muita precisão:

Quando Vesúpcio fala de um *mundo* se refere à noção de *ecumene*, quer dizer, à velha idéia de conceber como *mundo* só uma porção da terra apta para a habitação do homem; de modo que, se ele acha lícito designar os países recém-explorados como um *mundo novo*, é porque sua intenção é anunciar o efetivo achado de uma dessas outras ecumenes⁵⁹.

Tudo isso passa já para a expressão do “descobrimento”, quando na *Cosmographiae Introductio* de Mathias Ringmann e Martin Waldeseemüller, em 1507, explicitamente, se fala da “Quarta parte da terra”, a desenham em seu mapa e a chamam “América” em honra de Américo Vesúpcio, seu descobridor⁶⁰. Para O’Gorman, em seu fundamento ontológico, esta experiência não é um “descobrimento” do novo, mas simplesmente o reconhecimento de uma matéria ou potência onde o europeu começa a “inventar” sua própria “imagem e semelhança”. A América não é descoberta como algo que resiste *distinta*, como o *Outro*, mas como a matéria onde é projetado “o si-mesmo”. Então não é o “aparecimento do Outro”, mas a “projeção do si-mesmo”: encobrimento. Tese eurocêntrica expressa, mas real enquanto fato histórico de dominação, mesmo contra a vontade de O’Gorman. No fundo Habermas diz a mesma coisa, mas de outra maneira. Para a definição intra-européia da Modernidade, esta Idade Nova começa com o Renascimento, a Reforma e culmina na *Aufklärung*. O fato de existir ou não América Latina, África ou Ásia não tem *nenhuma importância* para o filósofo de Frankfurt! Ele propõe uma definição exclusivamente “intra-européia” da Modernidade – por isso é autocentrada, eurocêntrica, onde a “particularidade” européia se identifica com a “universalidade” mundial sem ter consciência da referida passagem. O’Gorman, descrevendo exatamente o que acontece enquanto dominação, nega a América porque a define como matéria, potência, não-ser. Habermas, por sua vez, acha que o descobrimento da América Latina não tem nenhuma importância para seu argumento: na realidade ela não entra na história – como para Hegel.

“Descobrir”, então, – e isto aconteceu histórica ou empiricamente de 1502 a 1507 – é constatar a existência de terras continentais habitadas por humanos ao oeste do Atlântico até

então totalmente desconhecidas pelo europeu, o que exige “abrir” o horizonte ontológico de compreensão do “mundo da vida cotidiana (*Lebenswelt*)” europeu rumo a uma nova “compreensão da história como acontecimento mundial (*weltliche Ereignis*), planetário. Isto é concluído em 1520, quando Sebastião Elcano, sobrevivente da expedição de Fernando de Magalhães, chega a Sevilha tendo descoberto o estreito de Magalhães, percorrido o Oceano Pacífico (desaparece só agora a hipótese do “*Sinus Magnus*”) e o Índico, e circunavegado a terra pela primeira vez. Agora o círculo se fechava: a terra tinha sido “des-coberta” como o lugar da “história mundial”; pela primeira vez aparece uma “Quarta Parte” (América), que se separa da “quarta península” asiática, onde uma Europa que se auto-interpretava, também pela primeira vez, como “centro” do Acontecer Humano em Geral, e por isso desenvolve seu horizonte “particular” como horizonte “universal” (a *cultura ocidental*)⁶¹. O *ego* moderno desapareceu em sua confrontação com o não-ego; os habitantes das novas terras descobertas não aparecem como Outros, mas como o Si-mesmo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como “matéria” do *ego* moderno. E foi assim que os europeus (particularmente os ingleses) se transformaram, como dizia antes, nos “missionários da civilização em todo o mundo”⁶², especialmente com “os povos bárbaros”⁶³.

A Europa tornou as outras culturas, mundos, pessoas em objeto: lançado (-*jacere*) diante (*ob-*) de seus olhos. O “coberto” foi “des-coberto”: *ego cogito cogitatum*, europeizado, mas imediatamente “en-coberto” como Outro. O outro constituído como o Si-mesmo⁶⁴. O *ego* moderno “nasce” nesta autoconstituição perante as outras regiões dominadas. Esse “Outro”, que é o “Si-mesmo”, explica a pergunta de Fernández de Oviedo:

Estas gentes destas Índias, embora racionais (sic) e da mesma estirpe daquela santa arca de Noé, estão feitas irracionais (sic) e bestiais por suas idolatrias, sacrifícios e cerimônias infernais⁶⁵.

O Outro é a “besta” de Oviedo, o “futuro” de Hegel, a “possibilidade” de O’Gorman, a “matéria bruta” para Alberto Caturelli: massa rústica “descoberta” para ser civilizada pelo “ser” europeu da “Cultura Ocidental”, mas “en-coberta” em sua Alteridade.

Notas

1. FCE, México, 1957, p. 12.
2. Do livro já citado na nota 1. Ver a reação de Wilcomb E. Washburn, *The Meaning of Discovery in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. The American Historical Review*, 1 (1962): 1-21.
3. Em sentido heideggeriano, tal como é exposto em *Sein und Zeit*.
4. No sentido do velho Husserl.
5. No sentido 4 e 5 do Apêndice 1, no final destas conferências.
6. Agora a África era o mundo muçulmano "negro"; a Ásia começava pelo mundo muçulmano turco e continuava com o pouco que deram a conhecer as expedições mercantis do veneziano Marco Polo ou dos missionários franciscanos como João de Montecorvino (que chegou até Pequim e morreu em 1328), entre outros (ver Pierre Chauvu, *L'expansion européenne: XIIIe, XIVe, XVe siècles*, PUF, Paris, 1968). Os franciscanos estiveram na China até 1370 e conseguiram muitas informações que chegaram até Roma.
7. Ver o Excurso sobre a Europa como *periferia* do mundo muçulmano na Conferência 6.
8. Colombo estivera no Mediterrâneo oriental, no noroeste da Europa, nas costas de Guiné, na África, nas ilhas Madeira, sempre junto com navegantes genoveses ou portugueses. Ver Paolo Emilio Taviani, *Cristoforo Colombo. La genesi della grande scoperta*, Instituto Geográfico de Agostini, Novara, 1982; Kirkpatrick Sale, *The conquest of Paradise*, A. Plume Book, Nova Iorque, 1991; Daniel Boorstin, *The Discoverers*, Vintage Books, Nova Iorque, 1985; Alvin Josephy, *America in 1492*, Alfred Knopf, Nova Iorque, 1992; Samuel Eliot Morison, *Admiral of the Ocean Sea*, Little, Brown and Company, Boston, 1972.
- 9... de um saía um rio grandíssimo. Havia sempre cinco braços de fundura e a água muito doce, em tanta quantidade... (*Diario del Primer y Tercer viaje de Cristóbal Colón*, versão de B. de las Casas, Alianza, Madrid, 1989, p. 182). E pouco mais adiante escreve: "E digo que, se não procede do Paraíso terrestre, que vem este rio e procede de terra infinita situada no Austro, da qual até agora não se teve notícia. Mas eu tenho plena certeza de que ali, onde disse (onde se origina o Orinoco), é o Paraíso Terrestre, e descanso sobre as razões e autoridades da Escritura" (*Ibid.*, p. 192).
10. Como mera anedota, recordo agora que a família de minha mãe, Ambrosini Siffredi, meus bisavós, eram originários desta cidade, *geneises*, e imigraram para Argentina quase ao mesmo tempo e pelos mesmos motivos que meu bisavô alemão: eram europeus pobres do século XIX.
11. Cf. *Die grossen Entdeckungen*, Ed. E. Schmidt, C.H. Beck, München 1984, t. II, p. 105-109.
12. "... Neste presente ano de 1492, depois de Vossas Altezas terem dado fim à guerra dos mouros, que reinavam na Europa, e ter acabado a guerra na muito grande cidade de Granada, onde neste presente ano... por força das armas vi pôr as bandeiras reais de Vossas Altezas nas torres da Alhambra" (*Diario del Primer y Tercer viaje de Cristóbal Colón, o.c.*, p. 41).
13. Ver sua carta de 1474 em *Die grossen Entdeckungen*, t. II, p. 9-13.
14. Ver Apêndice 4.
15. Seta 1 do mapa no Apêndice 3.
16. Seta 7 do Apêndice 3.
17. Seta 3 do Apêndice 3.
18. Seta 5 do mesmo Apêndice.

19. Martin Fernández de Navarrete, Colección de los viajes y descubrimientos, Madrid, 1825, t. II, p. XVII.

20. No mapa de Martellus (1489) (Apêndice 4) se lê "Tartaria per totum". Os Cãs eram os chefes guerreiros dos mongóis que dominavam Kiev e Moscou. Os renascentistas projetavam essa organização e nomes até o extremo da Ásia. Por isso Colombo estava procurando reinos governados por Cãs: a China.

21. Trata-se da tradição de Roma de que havia um Preste João que pedira para estabelecer contatos com Roma. Trata-se dos coptas da Etiópia (que do leste da África foram projetados para o leste da Ásia). No mapa de Martellus (Apêndice 4) lemos numa região ao norte do "Sinus Magnus": "Hic dominat Presbiter Johannes imperator totius Indiae".

22. Colombo sabia muito bem o gosto e trabalhos que dera e continuava dando aos reis a tomada de Granada. Boabdil ainda vivia na península e centenas de milhares de muçulmanos, os mouriscos, estavam longe de se ter conformado com sua sorte.

23. Este é o sentido de "expedições de descobrimento".

24. Diario del Primer y Tercer viaje de Cristóbal Colón, o.c., p. 41.

25. O mapa de Martellus, Apêndice 4, une China (Cataio, Quinsai, Mangi) com América do Sul. O "Sinus Magnus" substitui o Oceano Pacífico e o rio Orinoco ou o Amazonas correm no sul da China.

26. *Ibid.*, p. 57.

27. *Ibid.*, p. 58, 13 de outubro de 1492.

28. Sublinho e remeto ao sentido 5 e 7 do Apêndice 1. Em O'Gorman o conceito de "cultura do Ocidente" não foi previamente esclarecido (cf. outros exemplos do uso destas palavras em *La invención de América*, p. 15, 98-99, etc.). Diz-se: "Na invenção da América e no desenvolvimento histórico que provocou devemos ver, portanto, a possibilidade efetiva da *universalização da cultura do Ocidente* como único programa (sic) de vida histórica capaz de incluir e ligar todos os povos, mas concebido como tarefa própria e não mais como o resultado de uma imposição imperialista e exploradora" (*Ibid.*, p. 98). É justamente isto que chamaremos de "eurocentrismo" nas elites da Periferia. Agora claramente no sentido 8 do Apêndice 1.

29. *La invención de América*, p. 34.

30. O'Gorman mostra que no tempo de Colombo se pensa que esta península (o "Quersoneso Áureo", hoje Málaga) podia ser pequena e na posição aproximada que tem realmente; que partindo das costas da China entrava para o sul, ao oeste do "Sinus Magnus". Colombo, pelo contrário, pensava na "quarta península" e tinha que "validar" esta última hipótese. A obra de Gustavo Vargas Martínez, *América en un mapa de 1489*, inédito, Bogotá, 1991, mostra que o "Segundo Quersoneso Áureo" é China e América do Sul (como se pode ver no mapa de Martellus, Apêndice 4).

31. Num sentido histórico mundial esta segunda viagem é já completamente distinta da primeira. Esta segunda é, formalmente, o começo da conquista – embora retardemos esta figura até à "conquista" do México. Bartolomeu de las Casas escreve desta segunda viagem: "Em poucos dias foram preparados na baía de Cádiz dezessete navios grandes... bem providos e armados de artilharia e armas (sublinhado meu). Trouxe muitas arcas... para ouro e outras riquezas que os índios (da Ásia) tivessem. Embarcaram mil e quinhentos homens, todos ou a maioria a soldo de suas altezas" (*Historia de las Indias*, I, cap. 40; BAE, Madrid, 1957, vol. I, p. 139-140). Já não é o "mercador" do Mediterrâneo; agora é o guerreiro, a violência, as armas, os soldados, os canhões. São soldados que, estando "desempregados" depois da tomada de Granada dos muçulmanos, os reis lhes dão "emprego" para se livrarem deles: enviam-nos às Índias. Termina a "Reconquista" começada em 718 e inicia-se imediatamente a "Conquista".

32. A massa continental A do mapa do Apêndice 3. "Mangi" aparece no mapa de Martellus (Apêndice 4).

33. Região indicada no mapa de Martellus (Apêndice 4) como "quarta península" (massa continental B do Apêndice 3).

34. A primeira é a península arábica, a segunda a Índia, a terceira o Quersoneso (Málaga) e a quarta "América do Sul" colocada como continuação da China no mapa de Martellus.

35. Entre a massa A e B devia estar a passagem para a Índia (Apêndice 3).

36. Lettera Rarissima. Em: Navarrete, *Colección*, t. I, p. 303-304 (ver também *Die grossen Entdeckungen*, t. II, p. 181-183).

37. O'Gorman, *o.c.*, p. 64-65.

38. Então continuava sendo o único "Oceano Occidentalis" de 1474 do Behaim-Globus (cf. *Die grossen Entdeckungen*, t. II, p. 12), em cujo centro estavam as Antilhas. Só em 1513, com o descobrimento através do Istmo do Panamá do novo Oceano graças a Balboa, o Mar Oceano se dividirá: o Mar del Sur (o futuro Pacífico de Magalhães) será separado do Mar del Norte (que ao norte do Panamá é o Caribe, o Atlântico), e a América aparecerá como Novo Mundo – o que Américo Vespúcio descobriu um pouco antes. O pequeno Sinus Magnus era na realidade o enorme Oceano Pacífico, o verdadeiramente desconhecido.

39. Sentido 4 do Apêndice 1.

40. Transição do sentido 4 para o sentido 7: o "eurocentrismo".

41. Se hoje explicássemos a um europeu "da rua" que o mito adâmico, de Adão e Eva, foi construído no Iraque que recebeu centenas de toneladas de bombas, lançadas pelos soldados da "Civilização Ocidental e Cristã" (Inglaterra, França, Espanha, Estados Unidos...), ele não acreditaria. Seria uma "crueldade" – para usar o conceito de Richard Rorty – ter sepultado debaixo de bombas lugar tão sagrado.

42. Com O'Gorman acontece o mesmo que com Freud. Este pretende descrever a sexualidade real, e objetivamente analisa a sexualidade "machista". O'Gorman descreve como historicidade americana algo determinado por um eurocentrismo mais estrito pretendendo criticá-lo.

43. Entenda-se bem. O'Gorman aplica a doutrina da "potência" e da "actualidade" (*enankheia*) de Aristóteles – como Alberto Caturelli em *América Bifronte*, a mais arrepiante interpretação reacionária, a partir da extrema direita, do não-ser americano: "América em estado bruto". O ser é a Europa; a "matéria" ou a "potência" é americana. Quer dizer, a América, como pensava Hegel, é pura potência, não ser.

44. Essa "forma" é a cultura ocidental. Além disso se pode ver que a "atualidade" é a "forma (*morfe*)", em bom aristotelismo.

45. *La invención de América*, p. 93. Para confirmar de uma vez seu eurocentrismo ontológico, escreve: "Isto quer dizer que a Europa, esse ente a cuja imagem e semelhança se inventou a América, tem por princípio de individuação a cultura européia, quer dizer, sua cultura própria; mas, pelo fato de ser sua, e por isso, algo particular, não supõe um modo de ser exclusivo e peculiar da Europa, já que concede a si mesma um significado universal" (*Ibid.*, p. 97). E conclui, para explicar essa tensão entre particularidade e universalidade na Europa: "é de se crer que radica nisto a primazia histórica da Cultura Ocidental (sic)... que, ao individualizar um ente determinado, como é o caso da Europa, o ser deste ente está perpétua e inteiramente ameaçado precisamente por aquilo que lhe dá seu ser como um ente particular, posto que seu significado universalista o excede" (*Ibid.*). O'Gorman descreve assim como a Europa (em sentido 8 do Apêndice 1), particularidade, leva em seu seio a Cultura Ocidental (sentido 8 do Apêndice 1), universalidade. O que não conseguem entender os que assim pensam é que a Cultura Ocidental é a passagem da particularidade para a universalidade sem novidade nem fecundação de alteridade alguma. Na realidade é só a "imposição" violenta a outras particularidades (América Latina, África e Ásia) da particularidade européia com pretensão de universalidade. A definição perfeita de "eurocentrismo". Como é possível

que um latino-americano exprima isto, perguntar-se-á um europeu. É justamente parte das contradições internas de uma cultura colonial e dominada como a nossa. Está introjetada em nosso próprio ser, pelo menos de suas elites dominantes desde Cortês e seus crioulos e mestiços descendentes, o ser do dominador.

46. Passagem do sentido 5 para o 6 do Apêndice 1.

47. "Modernização" (ontologicamente) é exatamente o processo imitativo de constituição, como a passagem da potência ao ato (um "desenvolvimentismo" ontológico), dos mundos coloniais com respeito ao "ser" da Europa (em que O'Gorman pensa que consiste o ser autêntico da América como invenção européia): a "falácia desenvolvimentista".

48. Ver entre outros: Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Harper and Row, Nova Iorque, 2 vol., 1973; Idem, *The Wheels of Commerce*. Em: *Civilization and Capitalism: 15th-18th Century*, Collins, Londres, t. II, 1982; Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Academic Press, Nova Iorque, 1974.

49. A abertura para o Atlântico será uma revolução imensa. Cf. Pierre Chaunu, *Séville et l'Atlantique (1504-1560)*, Paris, 11 tomos publicados entre 1957 e 1960.

50. Ver "Catigara" (hoje aproximadamente no Peru) no mapa de Martellus (Apêndice 4). Arnold Toynbee coloca Cattigara perto de Macao (*Historical Atlas and Gazette*. Em *A Study of History*, Oxford Univ. Press, Londres 1959, p. 131). Então se pode ver claramente a confusão sobre a proximidade entre China e América do Sul pelo Pacífico.

51. Carta de 18 de julho de 1500. Vespucci, *Cartas*, 98, cit. em O'Gorman, *o.c.*, p. 122.

52. Seguindo o percurso inicial da seta 5 até o sinal de interrogação no Apêndice 3, mas perfeitamente desenhado em 1489 por Martellus (Apêndice 4).

53. Cf. Pierre Chaunu, *Conquête et exploitation des Nouveaux Mondes*, PUF, Paris, 1969, p. 177s. O domínio do Mar Islâmico ou Mar Árabe se realizará entre 1500 e 1515. Américo Vespúcio teve alguma notícia do começo desta empresa, por se encontrar com Álvares Cabral de regresso das Índias (em 1501 nas ilhas de Cabo Verde).

54. Ver *Die grossen Entdeckungen*, t. II, p. 174-181.

55. Já indicamos esta massa no mapa de Martellus (Apêndice 4).

56. Vespúcio descreve muitos elementos: que chegou até 60 graus de latitude sul, que descobriu novas estrelas, que é um continente, e com tantos e tão estranhos animais, que não acredita que tenham podido "entrar na arca de Noé", etc. (*Die grossen Entdeckungen*, p. 176-177).

57. "Ich habe ein Viertel der Erde unsegelt" (*Ibid.*, p. 176). O'Gorman diz que isto não significa um "quarto continente" (*o.c.*, p. 125), mas nos perguntamos, que outra idéia nos dá ao propor uma "quarta parte" e não um novo continente?

58. Ver mais adiante a Conferência 6, Excurso.

59. *O.c.*, p. 62. Para O'Gorman isto não tem nada de original. No entanto, passa-lhe despercebido que, ao mesmo tempo, Vespúcio tem agora um novo sentido de "mundo": o "Novo" e o "Velho" mundo fazem parte de um só "mundo". Universalizou-se a visão do "Velho" mundo, que, por ser "Velho", já não é o "Atual". Quer dizer, existe um "novo" horizonte que compreende o velho e o novo mundos: o horizonte da Modernidade nascente, na consciência empírica do próprio Vespúcio: Velho Mundo + Novo Mundo (nova particularidade) = um Novo Mundo Planetário (nova universalidade): "Eurocentrismo" será a identificação do Velho Mundo (como "centro") com o Novo Mundo Planetário.

60. Claro que ainda se trata somente da massa continental da América do Sul. A massa da antiga China continuava sendo confundida com a América do Norte; podia continuar sendo Ásia e não se sabia se estava ou não unida à massa do sul (ver *Die*

grossen Entdeckungen, p. 13-17). Na Espanha, Portugal e América Latina o nome que ficará até pleno século XIX é o de Índias Ocidentais, mas nunca América (nome dado pelas potências nascentes europeias do Norte, que poderão desconhecer desde final do século XVII a Espanha e Portugal).

61. Sentido ontológico e teológico providencialista da "civilização" europeia em Hegel.

62. *Philosophie der Geschichte. Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, t. 12, p. 538.

63. "... barbarischen Voelkern" (*ibid.*).

64. Este foi o tema originário da Filosofia da Libertação desde 1969. Todas as minhas obras, especialmente *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Siglo XXI, Buenos Aires, t. I-II, 1973), e os três tomos posteriores – escritos até o momento do exílio na Argentina em 1975 –, analisam esta tese. Partindo do "segundo Heidegger", no fim da década de 60, da Escola de Frankfurt, especialmente Marcuse, tomando a posição ética de Emmanuel Lévinas, desenvolvemos uma ética a partir do "Outro (*Autru*)" como índio, como mulher dominada, como criança alienada pedagogicamente, como o ponto de partida da obra citada escrita em cinco tomos (de 1969 a 1975, editados em 1973 em Buenos Aires até 1979 no México); é uma ética que analisa o fato da violenta "negação do outro" americano a partir do horizonte do "si-mesmo" europeu. Em 1982, tendo permanecido bom tempo pesquisando no México, onde publiquei em 1977 novamente os três primeiros tomos da *Ética de la liberación*, Tzvetan Todorov escreve sua obra *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris, onde desenvolve com maestria as mesmas teses. Em 1978 aparecia em Salamanca, Sigueme, minha obra *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, onde escrevia num parágrafo sobre "a obra profético-apocalíptica de Las Casas" (p. 146s), e comentava o texto lascasiano de que "Deus há de derramar sobre Espanha seu furor e ira", expondo assim a temática da profecia, em que Las Casas acreditava, da destruição da Espanha pelas injustiças cometidas nas Índias. Concluiu: "Bartolomeu respeita o índio em sua exterioridade... o que indica exatamente a capacidade de superar o horizonte do sistema para se abrir à exterioridade do outro como outro" (p. 147). Todorov retoma o tema, inclusive com os mesmos textos (sem citar fontes) e palavras (p. 255s). O título destas Conferências de Frankfurt expressa então minha posição teórica há mais de vinte anos. A questão do aparecimento e negação do Outro como "en-cobrimento" foi o ponto de partida original de meu pensamento desde 1970 – exposto reiterativamente, até por excesso, em obras publicadas só em língua espanhola, que é como se permanecessem inéditas; estigma das culturas dominadas e periféricas.

65. *Historia General y Natural de las Indias*, libro III, cap. 60.

Conferência 3

DA “CONQUISTA” À “COLONIZAÇÃO” DO MUNDO DA VIDA (LEBENSWELT)

A causa (final) por que os cristãos mataram e destruíram tantas e tais e tão infinito número de almas foi somente por terem como seu fim último o ouro e se encher de riqueza em pouquíssimos dias e subir a estados muito altos e sem proporção a suas pessoas. (A causa foi) pela insaciável cobiça e ambição que tiveram... Devo suplicar a Sua Majestade com insistência importuna, que não conceda nem permita aquela que os tiranos inventaram, prosseguiram e cometeram, e que *chamam conquista*” (Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la Destrucción de las Indias*, Introducción).

Passemos agora para a terceira figura: a “conquista”. Por conquista entendemos agora uma relação não mais estética ou quase-científica da pessoa-natureza, como no “descobrimento” de novos mundos. Agora a figura é prática, relação de pessoa-pessoa, política, militar; não de reconhecimento e inspeção – com levantamento de mapas e descrição de climas, topografia, flora ou fauna – de novos territórios, mas da dominação das pessoas, dos povos, dos “índios”. Não é mais a “theoria”, agora é a “práxis de dominação. Na Espanha, desde o começo da Reconquista no distante 718, como consta nas *Partidas* do século XIII, a “conquista” era uma figura jurídico-militar. Em 1479 os reis católicos explicam que “enviamos certos nossos capitães e gentes para a *conquista* da Grande Canária, contra os canários infiéis, inimigos de nossa santa fé católica que nela estão”¹.

1. Uma fenomenologia do "ego conquiro (eu conquisto)"

Uma vez reconhecidos os territórios, geograficamente, passava-se ao controle dos corpos, das pessoas: era necessário "pacificá-las" – dizia-se na época. Quem estabelece sobre outros povos a dominação do mundo espanhol (posteriormente do europeu em geral) é um militar, um guerreiro. O "conquistador" é o primeiro homem moderno ativo, prático, que impõe sua "individualidade" violenta a outras pessoas, ao Outro. Se em "Terra Firme" (o atual Panamá) o primeiro conquistador-colonizador foi Vasco Nuñez de Balboa (assassinado em 1519² por Pedrarias, um nobre castelhano de segunda categoria), o primeiro que pode receber este nome é Fernando Cortês – e por isso o tomaremos como exemplo deste tipo moderno de *subjetividade*. No Caribe, de Santo Domingo a Cuba, a conquista não era assim; só havia tribos, etnias, povos indígenas sem cultura urbana. A dominação foi mais matança e ocupação desorganizada do que domínio sistemático. Totalmente distinta será a sorte do primeiro império conquistado no Novo Mundo.

Fernando Cortês, um pobre estremenho fidalgo³, nasceu em Medellín em 1485 ("no mesmo ano em que Lutero nasceu"⁴), indo aos quatorze anos estudar letras em Salamanca. Mas pouco tempo depois, "cansado de estudar e falta de dinheiro"⁵, em vez de partir para Nápoles, foi para as Índias, chegando em 1504 – um ano depois de Bartolomeu de las Casas, e no mesmo ano em que chegaram os primeiros escravos africanos à Hispaniola. Ficou cinco ou seis anos em Santo Domingo como encomendeiro, explorando os índios em suas "granjarias"⁶. Participou com Diego Velázquez da "conquista" de Cuba. "Extraíu grande quantidade de ouro com seus índios e em breve chegou a ser rico"⁷, e depois de muita aventura foi nomeado capitão para levar a cabo a "conquista" das terras de Yucatan descobertas em 1517. Desde a costa, as duas expedições de descobrimento puderam "ver edifícios de pedra que até então não tinham sido vistos por aquelas ilhas e que as pessoas se vestiam tão rica e lucidamente"⁸. Os índios caribes andavam nus, não conheciam a técnica do tecido. Isso não acontecia com as culturas urbanas

– como veremos na Conferência 6 – que se encontravam todas nas costas do Oceano Pacífico. Os europeus, em seus “descobrimientos”, desde Terra Nova até Patagônia, só tinham descoberto culturas aldeãs, de coletores e pescadores, mais ou menos nômades. As culturas urbanas se tinham ocultado da vista dos descobridores por mais de vinte e cinco anos, porque olhavam para o Oceano Pacífico. As primeiras que foram observadas não podiam ser outras, exatamente, que as que ficavam perto das costas caribenhas: as culturas maia e asteca.

A “conquista” é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o “si-mesmo”. O Outro, em sua distinção⁹, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”¹⁰, como “assalariado” (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais). A subjetividade do “conquistador”, por seu lado, foi se constituindo, desdobrando lentamente na práxis. Cortês, que “naquele ano (1518) era alcaide, e como ele era alegre e orgulhoso e sabia tratar cada um conforme sua inclinação”¹¹, foi nomeado por Velázquez, como dissemos, “capitão geral” da “conquista” que se realizaria nas terras recentemente descobertas. Investiu toda a sua riqueza acumulada na empresa. E, comenta Torquemada, quanto a sua subjetividade:

Começou aqui a *tratar sua pessoa como capitão geral*; porque pôs casa com mordomo, camareiro e mestre-sala e outros oficiais, homens de honra¹².

O pobre fidalgo estremenho é agora “capitão geral” e se sente assim. O *ego* moderno ia sendo constituído. Partiram onze navios, 508 soldados, 16 cavalos, 10 peças de artilharia. À maneira da Cristandade, do próprio Constantino, nos é relatado:

A bandeira ou estandarte que Cortês levou nesta expedição era de tafetá negro com cruz vermelha, com algumas chamas azuis e brancas e uma letra em volta que dizia: *sigamos a cruz e com este sinal venceremos*¹³.

Cortês era muito competente em discursar a seu pessoal. Seus discursos antes de partir, nas batalhas, no triunfo não eram

vulgares. Havia fundamento e argumentava conseguindo um profundo “consenso” entre seus soldados, que “com o fervor das palavras mais se esforçam e desejam a consecução da vitória” – comenta Torquemada¹⁴. Aos 18 de fevereiro de 1519 deixavam Cuba. Costeando Yucatán, avançam depois de muitas aventuras para as costas orientais do império asteca (San Juan de Ulúa). Ali teve notícias dos astecas, de seu imperador Motecuhzuma – escreve Torquemada – que já estava inteirado das duas primeiras expedições espanholas a suas costas, pois os informantes tinham dado notícias ao imperador da expedição de Grijalva:

É o caso que todos juntos que aqui viemos vimos deuses que chegaram àquela costa em grandes casas de água (pois assim chamam os navios)... Motecuhzuma *ficou só e pensativo e muito desconfiado com a muita novidade em seus reinos... e se lembrava do que seu adivinho dissera...* e supôs que seria Quetzalcohuatl, a quem algum tempo adoraram como deus... e foi para aquelas partes orientais¹⁵.

É por isso que, quando chega a primeira embaixada do imperador a Cortês, ainda em seus barcos junto à costa, as palavras com as quais é descrito o fato são as seguintes:

Eles responderam que eram mexicanos, que vinham de México para buscar seu Senhor e Rei Quetzalcohuatl que sabiam que estava ali¹⁶.

Pela primeira vez Cortês sabe que é um “deus” para aquelas pessoas. Seu *ego* começa a se posicionar, definitivamente, de outra maneira:

Que quer dizer isto que dizem estes que aqui está seu rei e seu deus e que o querem ver? *Isto ouviu Fernando Cortês e ele com todos pensaram bem o caso*¹⁷.

E Cortês recebeu saudações de Deus e Senhor (“depois se prostraram por terra e a beijaram”):

Deus nosso e Senhor nosso, sejais muito bem-vindo que grandes tempos há que vos esperamos nós vossos servos e vassalos¹⁸.

E imediatamente “puseram na cabeça uma peça semelhante a um elmo, na qual havia muito ouro e pedras de muito valor”.

No primeiro dia os embaixadores foram muito bem tratados. No segundo, pelo contrário, quiseram “espantar estes mensageiros... com disparos de artilharia, desafiando-os a lutarem”. Os embaixadores, que não eram guerreiros nesse império sumamente institucionalizado, ficaram atemorizados e se negaram a lutar. Foram despachados violentamente como “efeminados” e lhes disseram:

Que fossem como tais a México pois eles vinham para *conquistar* os mexicanos e que em suas mãos morreriam todos¹⁹.

Assim se defrontaram dois “mundos”. Um moderno, de sujeitos “livres”, que decidiam de comum acordo; o outro, o do maior império do Novo Mundo, completamente limitado por suas tradições, suas leis adivinhatórias, seus ritos, seus cultos, seus deuses, e que repetiam em sua consciência:

Quem serão e de onde virão aqueles que hão de conquistar a nós, mexicanos, que somos poderosos, antigos e temidos em todos esses reinos?... Muito se admirou Motecuhzuma do que estes embaixadores disseram, e mudaram-se as cores de seu rosto e mostrou muito grande tristeza e desânimo²⁰.

Era uma luta desigual. Enquanto isso:

Cortês não perdia nenhuma oportunidade em que achava que podia ganhar reputação, e mandou pôr toda a sua gente em batalha, e que os arcabuzeiros disparassem e que os cavaleiros lutassem... maior o troar da artilharia, sendo para eles coisa tão nova²¹.

Era toda uma encenação pirotécnica, para “admirar” o “mundo” simbólico religioso dos índios. Os astecas estavam desorientados:

(Embora tivessem) pessoal de guerra, não (era) para se defender de invasões e guerras marítimas, porque nunca pensaram ter de se defender de povos estrangeiros, pois consideravam o mar inavegável²².

Assim se estabelecia, *pela primeira vez*, uma “relação” com o Outro, o “Fora”, o Estrangeiro absoluto que procedia, como o Sol, do Oriente infinito do Oceano, não navegável para os mexicanos. Era o que daria o sentido à Nova Idade do Mundo:

a “relação” com o Estrangeiro absoluto, a dominação sob o Estrangeiro, divino, que vinha para conquistar, dominar, matar. A primeira relação, então, foi de violência: uma relação “militar” de conquistador-conquistado; de uma tecnologia militar desenvolvida contra uma tecnologia militar subdesenvolvida. A primeira “experiência” moderna foi a superioridade quase-divina do “Eu” europeu sobre o Outro primitivo, rústico, inferior. É um “Eu” violento-militar que “cobiça”, que deseja riqueza, poder, glória. Quando os embaixadores do imperador mostraram faustosos presentes de ouro, pedras preciosas e outras riquezas,

Todos os que viram o presente ficaram suspensos e admirados de tão grande riqueza, e ainda mais desejosos de ir adiante atrás de outro maior do que ele ou semelhante. Pois o ouro tem isto: avivava o coração e anima a alma²³.

E assim chegaram à primeira grande cidade, Cempoalla:

Entraram por um lugar e viram tão grande povoado, tão fresco e alegre, com casas feitas de adobe e outras de cal e pedra e tão cheios de gente pelas ruas que saíam para vê-los, resolveram chamar a terra Nova Espanha... Cempoalla era grandíssima povoação²⁴.

Cortês agia como os cristãos da reconquista, como os reis católicos diante de Granada. Pactuava com uns, dividia outros, e ia lentamente derrotando – em violentas batalhas nas quais os soldados, um punhado, demonstravam de todas as maneiras a prática adquirida em mais de sete séculos de luta contra os muçulmanos na península ibérica, o uso das armas de fogo, os canhões de pólvora, os bestiais cães treinados para matar, os cavalos tidos por deuses desconhecidos, etc. Agiam com tanta dissimulação, hipocrisia, mentira, maquiavelismo político de tão grande eficácia que desconcertavam os mexicanos, peritos no domínio de centenas de povos, mas de uma honestidade em sua palavra completamente ingênua para o homem “moderno”:

Estendendo-se por toda a terra a chegada de gente tão estranha... não por temor de perder suas terras mas porque achavam *que era acabado o mundo*²⁵.

De fato, um “mundo” acabava²⁶ – e por isso é totalmente eufemístico, “grande palavra vazia”, falar do “encontro dos

mundos", quando um deles era destruído em sua estrutura essencial. Era irremediavelmente o "fim do mundo asteca".

O encontro do "conquistador" com o imperador asteca é um momento central. Ninguém podia olhar "Motecuhzuma" no rosto. O Imperador, contra sua vontade, viu-se obrigado no final a receber Cortês à entrada da grande cidade. Cidade imponente, de dezenas de milhares de habitantes, com exércitos de cinquenta a cem mil homens de guerra, contra apenas trezentos soldados castelhanos. O mesmo Bernal Díaz del Castillo escreve:

Que homens houve no universo que tal atrevimento tiveram?... Desceu o grande Montezuma do andor... E como Cortês viu e entendeu e lhe disseram que vinha o grande Montezuma... chegou perto de Montezuma, e trocaram grandes acatos²⁷.

Frente a frente de um "conquistador", a partir de sua decisão livre e pessoal de enfrentar um Imperador e seu império, um quase-deus para seu povo mas determinado absolutamente pelos desígnios desses mesmos deuses expressos em augúrios, sortilégios, definições astrológicas e mitos, teorias e outras maneiras de "saber" o que se devia fazer. Um "Eu-moderno" livre, violento, guerreiro, hábil político, juvenil (expressão do "mito adâmico" afinal: tentado, mas livre, diria Paul Ricoeur²⁸), ante uma "função imperial" dentro de um "nós" necessário, trágico como o Prometeu acorrentado²⁹. Todos olhavam para a terra³⁰ diante do Imperador. O "Eu-conquistador" era o primeiro a olhá-lo de frente, com liberdade, e "foi nossa venturosa e atrevida entrada na grande cidade de Tenustitlan, México, no dia 8 do mês de novembro de 1519"³¹. No dia 13 de agosto de 1521 voltaria a entrar na cidade, mas destruindo-a e tomando-a³².

Do face a face de igual para igual com Moctezuma, agora Cortês terá o Imperador Cuahutemoc, o sucessor, humilhado e vencido diante dele:

Enquanto o foram chamar, Cortês mandou preparar um estrado da melhor maneira que pôde com esteiras e mantas e outros assentos... e logo veio Guatemuz e o levaram *perante Cortês*, e quando se viu diante dele o cumprimentou muito respeitosamente e Cortês com alegria o abraçou³³. E com isto acabou-se esta junta

e Cortês se fez *Senhor de México e de todos os seus reinos e províncias*³⁴.

"Ser Senhor" sobre outro antigo senhor: o "Eu-conquistador" é a proto-história da constituição do *ego cogito*; chegou-se a um momento decisivo em sua constituição como subjetividade, como "vontade de poder". Só o Imperador Carlos V está acima de Cortês. Só o rei da Espanha poderá declarar na Lei 1 do Título 1 do Livro I da *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*:

Deus nosso Senhor por sua infinita misericórdia e bondade serviu-se de dar-nos sem merecimento nossa tão grande parte no *Domínio deste mundo...*³⁵

O rei da Espanha assinava nas Reais Cédulas – e vi isso pessoalmente repetidas vezes em meus trabalhos no *Archivo de Indias* de Sevilha: "Yo. El Rey", com grandes letras, impressionantes. O "Eu" cujo "senhorio" (o Senhor-deste-Mundo) estava fundamentado em Deus³⁶. O "conquistador" participa igualmente desse "Eu", mas sobre o rei na Espanha tinha a experiência existencial de confrontar seu "Eu-Senhor" ao Outro negado em sua dignidade: o índio como "si-mesmo", como instrumento, dócil, oprimido. A "conquista" é afirmação prática do "Eu conquisto" e "negação do outro" como outro.

Essa conquista era sumamente violenta. Dos primeiros aliados de Cortês em Zempoala não sobrou ninguém – uma peste aniquilou aquela numerosa, fresca e alegre cidade: este foi o fruto de se ter aliado a Cortês contra Moctezuma. O povo de Cholula foi arrasado. Mas nada é comparável à matança que Pedro Alvarado realizou, por pura traição, contra a nobreza guerreira asteca – quando Cortês tinha se ausentado para lutar contra Pânfilo Narváez. Convidou-os para uma festa, sem armas, num grande pátio junto aos templos:

Vieram (os espanhóis) para fechar as saídas, as entradas... Já ninguém (dos astecas) pôde sair. Imediatamente (os espanhóis) entram no pátio sagrado para matar as pessoas. Vão a pé, levam seus escudos de madeira, alguns os levam de metal, e suas espadas. Imediatamente cercam os que dançam, se lançam ao lugar dos tambores; deram um talho no que estava tocando;

cortaram seus dois braços. Depois o decapitaram; longe foi cair sua cabeça cerceada. A um tempo todos (os espanhóis) esfaqueiam, lanceiam as pessoas e lhes dão talhos; com as espadas os ferem. Atacam alguns por trás; imediatamente caíam por terra dispersas suas entranhas. De outros separaram a cabeça; decaparam-lhes a cabeça, inteiramente dilacerados ficaram seus corpos. Ferem aqueles nas coxas, estes nas barrigas da perna, os outros lá em pleno abdome. Todas as entranhas caíram por terra. E havia alguns que ainda em vão corriam; iam arrastando os intestinos e pareciam enredar seus pés neles. Ansiosos por se pôr a salvo, não achavam para onde se dirigir. Pois alguns tentavam sair: ali na entrada os feriam, os apunhalavam. Outros escalavam as paredes; mas não puderam se salvar...³⁷.

Na memória dos índios, hoje em dia, são lembrados atos semelhantes de crueldade. Para eles tudo isto tem "outro" sentido.

2. A "colonização do mundo da vida (*Lebenswelt*)

Colonização (*Kolonisierung*)³⁸ do mundo da vida (*Lebenswelt*) não é aqui uma metáfora. A palavra tem o sentido forte, histórico, real; é a quarta figura que 1492 vai adquirindo. "Colônia" romana (ao lado da "coluna" da lei) eram as terras e culturas dominadas pelo Império – que falavam latim (pelo menos suas elites) e que pagavam tributo. Era uma figura econômico-política. A América Latina foi a *primeira colônia* da Europa moderna – sem metáforas, já que historicamente foi a primeira "periferia" antes da África ou Ásia³⁹. A colonização da vida cotidiana do índio, do escravo africano pouco depois, foi o primeiro processo "europeu" de "modernização", de civilização, de "subsumir" (ou alienar)⁴⁰ o Outro como "si-mesmo"; mas agora não mais como objeto de uma práxis guerreira, de violência pura – como no caso de Cortês contra os exércitos astecas, ou de Pizarro contra os incas –, e sim de uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, *do domínio* dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalhos, de instituições criadas por uma nova burocracia política⁴¹, etc., dominação do Outro. É o começo da domestica-

ção, estruturação, colonização do "modo" como aquelas pessoas viviam e reproduziam sua vida humana. Sobre o efeito daquela "colonização" do mundo da vida se construirá a América Latina posterior: uma raça mestiça, uma cultura sincrética, híbrida, um Estado colonial, uma economia capitalista (primeiro mercantilista e depois industrial) dependente e periférica desde seu início, desde a origem da Modernidade (sua "outra-face": *te-ix-tli*). O mundo da vida cotidiana (*Lebenswelt*) conquistadora-européia "colonizará" o mundo da vida do índio, da Índia, da América.

Antes de chegar ao México, em Tabasco (Yucatán), os caciques maias ofereceram luxuosos presentes a Cortês, "no final do mês de março de 1519"⁴². Junto com eles entregaram "vinte mulheres, entre elas uma muito excelente mulher, que se chamou dona Mariana"⁴³ – a Malinche, símbolo da mulher americana, índia, culta, conhecedora da língua maia e asteca, e que terá "um filho do seu amo e senhor Cortês"⁴⁴. Tempo depois, estando em Tlaxcala, aconteceu que:

Outro dia vieram os mesmos caciques velhos e trouxeram cinco índias formosas, donzelas e moças, e sendo índias (!) eram de bom parecer e bem ataviadas, e traziam para cada índia outra moça para seu serviço, e todas eram filhas de caciques (... e dirigindo-se a Cortês disse o principal:) Esta é minha filha, e não foi casada, que é donzela, tomai-a para vós; a qual entregou a ele e as outras foram dadas aos capitães⁴⁵.

O conquistador, um *ego* violento e guerreiro moderno nascente, era também um "ego fálico"⁴⁶. A situação poucas vezes era tão idílica – embora igualmente injusta – como no caso descrito da paz negociada com Tlaxcala. A violência erótica veio simplesmente mostrar a "colonização" do mundo da vida (*Lebenswelt*) indígena:

A força e violência nunca jamais ouvida nas demais nações e reinos (se faz aqui), já que são forçadas as mulheres (dos índios) contra sua vontade, e as casadas contra a vontade de seus maridos, as mocinhas e meninas de dez e quinze anos contra a vontade de seus pais e mães, por ordem dos alcaides maiores e ordinários ou carregadores as tiram de suas casas e deixam seus maridos, pais e mães sem nenhum regalo, privando-os do serviço

que delas podiam receber e vão forçadas servir em casas alheias de alguns encomendeiros ou de outras pessoas, quatro, cinco ou oito léguas e mais, em estâncias e manufaturas, onde muitas vezes ficam amancebadas com os donos das casas, estâncias ou manufaturas⁴⁷.

O conquistador mata o varão índio violentamente ou o reduz à servidão, e “se deita” com a índia (mesmo na presença do varão índio), se “amanceba” com elas, dizia-se no século XVI. Relação ilícita mas permitida; para outros necessária, mas nunca legal – de fato, o espanhol, quando podia, casava-se com uma espanhola. Trata-se da realização de uma voluptuosidade frequentemente sádica, onde a relação erótica é igualmente de domínio do Outro (da índia). Sexualidade puramente masculina, opressora, alienante, injusta⁴⁸. “Coloniza-se” a sexualidade índia, ofende-se a erótica hispânica, instaura-se a moral dupla do machismo: dominação sexual da índia e respeito puramente aparente pela mulher européia. Dali nasce o filho bastardo (o “mestiço”, o latino-americano, fruto do conquistador e a índia) e o crioulo (o branco nascido no mundo colonial de Índias). Como ninguém, o escritor Carlos Fuentes narrou a contradição do filho de uma tal erótica:

Marina grita: oh, sai logo, meu filho, sai, sai, sai entre minhas pernas... sai, filho da embriagada... adorado filho meu... filho dos dois sangues inimigos... contra todos deverás lutar e tua luta será triste porque pelejarás contra uma parte de teu próprio sangue... (No entanto) tu és minha única herança, a herança de Malintzin, a deusa, de Marina, a puta, de Malinche, a mãe... Malinchochitl, deusa da aurora... Tonantzin, Guadalupe, mãe⁴⁹.

A “colonização” ou o domínio do corpo da mulher índia é parte de uma cultura que se baseia também no domínio do corpo do varão índio. Este será explorado principalmente pelo trabalho – uma nova econômica. No tempo da acumulação originária do capitalismo mercantil, a corporalidade índia será imolada e transformada primeiramente em ouro e prata – valor morto da objetivação do “trabalho vivo” (diria Marx) do índio:

Em 1552, o ano da surpresa de Innsbruck, a trágica situação de Carlos V abre amplamente as cautelosas comportas da Espanha... Em 1553 foi recebido em Antuérpia um envio oficial de prata com

destino aos Fugger... Os Países Baixos eram um grande centro monetário. Através de Antuérpia o metal americano passava para Alemanha, para o norte da Europa e as ilhas britânicas. Quem poderia dizer-nos exatamente o papel que esta redistribuição de moedas desempenhou na expansão das atividades européias, que, certamente, não ocorreu sozinha?⁵⁰

Porém, o que era ouro e prata na Europa, dinheiro do capital nascente, era morte e desolação na América. No dia 1º de julho de 1550, Domingo de Santo Tomás escreve de Chuquisaca (a atual Bolívia):

Faz quatro anos⁵¹ que, para se acabar de perder esta terra, descobriu-se uma boca do inferno pela qual entra cada ano grande quantidade de gente, que a cobiça dos espanhóis sacrifica a seu deus, e é uma mina de prata que se chama Potosí⁵².

A boca da mina representa metaforicamente para o narrador a boca de Moloc pela qual se sacrificavam vítimas humanas, porém agora não ao sanguinário Huitzilopchtli, mas ao "invisível" deus-capital (o novo deus da Civilização Ocidental e Cristã). A economia como sacrifício, como culto, o dinheiro (o ouro e a prata) como fetiche, como religião terrena (não celeste), semanal (não sabática, como dizia Marx em *A questão judaica*) começava sua caminhada de 500 anos. A corporalidade subjetiva do índio era "subsumida" na Totalidade de um novo sistema econômico nascente, como mão-de-obra gratuita ou barata (à qual se somará o trabalho do escravo africano).

É impossível narrar aqui a longa história da "colonização" cultural, econômica e política da América Latina original. O que foi dito só sugere o tema, somente o indica.

O "eu colonizo" o Outro, a mulher, o homem vencido, numa *erótica alienante*, numa *econômica capitalista* mercantil, continua a caminhada do "eu conquisto" para o "ego cogito" moderno. A "civilização", a "modernização" inicia seu curso ambíguo: racionalidade contra as explicações míticas "primitivas", mas afinal mito que encobre a violência sacrificadora do Outro⁵³. A expressão de Descartes do *ego cogito* em 1636 será o resultado ontológico do processo que estamos descrevendo: o *ego* como origem absoluta de um discurso solipsista.

Notas

1. Citado em Sílvio Zavala, *La filosofía de la conquista*, FCE, México, 1977, p. 24.
2. Ver Carl Ortwin Sauer, *Descubrimiento y dominación española del Caribe*, FCE, México, 1984, p. 369s; Georg Friederici, *El carácter del descubrimiento y la conquista de América*, FCE, México, 1987.
3. "Filho de alguém" (= fidalgo), nobreza baixa. Seguiremos o relato de Frei João de Torquemada, *Monarquía Indiana*, liv. IV (UNAM, México, t. II, 1975), já que se ocupa, como diz em seu prólogo, "Da conquista do México": "No ano do nascimento de nosso senhor Jesus Cristo de 1519, governando sua igreja no sumo pontificado de Roma o papa Leão X e sendo monarca dos príncipes cristãos o mui católico imperador don Carlos V deste nome... desembarcou nesta terra de Anahuac o famosíssimo e não menos venturoso capitão Fernando Cortés" (p. 7).
4. *Ibid.* Torquemada acrescenta: "Lutero nasceu em Islêbio, cidade da Saxônia; Fernando Cortés nasceu em Medellín, cidade da Espanha, de Estremadura... este cristão capitão para trazer ao grêmio da Igreja católica romana infinita multidão de gentes" (p. 7). Torquemada, em plena cruzada antiluterana, nos mostra de todas as maneiras que a Modernidade – no sentido mais amplo que o weberiano ou habermasian – tem duas faces: a europeia com a Reforma, e a "outra face" no mundo periférico. É uma visão universal (europeu-latino-americana). Além disso, Torquemada anota que em 1485 foi consagrado o "templo maior" dos astecas no México (o.c., Prólogo, p. 8). O que permuta ao autor dizer que, tendo Deus escutado "a aflição deste miserável povo" asteca, chamou Cortés no seio de sua mãe, "como um novo Moisés no Egito" (*ibid.*). Estamos longe de aprovar qualquer uma das interpretações de Torquemada – já que faz o conquistador passar por libertador, como também o interpretará Ginés de Sepúlveda –, só queremos ressaltar que agora se move em "três" cenários: o centro-europeu (Lutero), o hispânico (Cortés) e o asteca (México).
5. *Ibid.*, cap. 1, p. 13.
6. Hoje poderíamos traduzir esta palavra por "business".
7. *Ibid.*, p. 16.
8. *Ibid.*, cap. 3, p. 19. Claro que o que mais entusiasmou os de Cuba foi o seguinte trecho do relato: "Porque a conversa daqueles tempos, e pessoas, não era outra; que quase se pareciam com o rei Midas, que todo seu deleite era o ouro e a prata e não tratava de mais do que de riqueza" (p. 21).
9. Em minha *Filosofia de la liberación* distingue-se entre "diferente" interno à Totalidade, e "distinto" com real alteridade (ver o índice de conceitos no fim da citada obra).
10. Figura da economia colonial latino-americana – que se usava também na Andaluzia dos islâmicos. Um certo número de índios era "encomendado" (posto à disposição) ao conquistador para trabalharem gratuitamente (seja no campo, na busca do ouro nos rios ou na mineração [isto também se chamava *mita* no Peru]). Diversas maneiras da *nova dominação* que a modernidade iniciava na Periferia mundial.
11. *Ibid.*, cap. VI, p. 32.
12. *Ibid.*, cap. 7, p. 37.
13. *Ibid.*, p. 39. Cortés se auto-interpretava, então, como um novo Constantino, fundador da "Nova Cristandade das Índias" (como escreverá, com outros propósitos, Toribio de Mogrovejo, arcebispo de Lima, anos depois).
14. *Ibid.*, cap. 8, p. 41.
15. *Ibid.*, cap. 13, p. 58-59. Na Conferência 6 voltaremos ao "mundo" de Motecuhzuma, para chamá-lo como o fazia Torquemada. Por ora não nos situaremos nunca do seu ponto de vista hermenêutico.

16. *Ibid.*, cap. 14, p. 63.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 64.

20. *Ibid.*, cap. 13-14, p. 66-67.

21. *Ibid.*, cap. 16, p. 70.

22. *Ibid.*, p. 70.

23. *Ibid.*, cap. 17, p. 73.

24. *Ibid.*, cap. 19, p. 81. "Pela grandeza do lugar e formosura dos edificios alguns chamaram-na Sevilla; e outros, por seu frescor e abundância de frutas, Villa Viciosa" (*Ibid.*, p. 82).

25. *Ibid.*, cap. 22, p. 91. Mais adiante lemos: "Diziam que os sinais e prodígios que tinham sido vistos... não podiam significar (senão) o fim e acabamento do mundo, e assim era grande a tristeza das pessoas" (*ibid.*). É interessante notar que para Hegel a história da Europa é "origem e fim da História", ao passo que para os índios a presença "modernizadora" da Europa era "o fim e acabamento do mundo". A mesma coisa tem um sentido exatamente contrário a partir da "outra face" da Modernidade. Ver Conferência 8.2.

26. Cf. Conferência 8.2.

27. *Verdadera Historia de los sucesos de la Conquista de la Nueva España*, cap. 88, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1947, t. II, p. 83.

28. Cf. minha obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. II; especialmente outra minha obra *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

29. Cf. minha obra *El humanismo helénico*, EUDEBA, Buenos Aires, 1975.

30. "E quando se voltavam com seu senhor estávamos olhando o que acontecia, os olhos postos em terra, sem olhar para ele e muito apoiados à parede" (B. Díaz del Castillo, *Ibid.*). Ninguém olhava diretamente para o imperador, o imperador olhava para todos mas nunca se via olhado. Agora de repente, todos os "conquistadores" não só Cortés, mas até o mais infimo soldado – o próprio Bernal Díaz del Castillo o olhavam face a face de igual para igual. O Imperador estava aterrado, silencioso. Não pela falta de respeito mas pelo não cumprimento de todos os mandamentos divinos: era o "fim do mundo".

31. B. Díaz del Castillo, *o.c.*, p. 84.

32. Com Cortés teve "duzentos mil índios de cidades amigas e confederadas, novecentos infantes castelhanos e oitenta cavalos, dezessete peças de artilharia de pouco peso, treze bergantins e seis mil canoas. Morreram menos de cem castelhanos (!), alguns poucos cavalos e não muitos índios amigos... Dos mexicanos morreram cem mil (!)..., sem que pusessem de fome ou por peste" (Torquemada, *o.c.*, cap. 1, p. 312). A proporção é quase exatamente a mesma da guerra do Golfo de 1991: morreram cerca de 120 'marines' dos Estados Unidos e mais de 100.000 soldados do Iraque, sem contar os civis nem os que morreram posteriormente por lutas fratricidas, fome e doenças. Em 500 anos a violência "moderna" guarda a mesma proporção.

33. B. Díaz del Castillo, *o.c.*, cap. 156, p. 195.

34. J. Torquemada, *o.c.*, cap. 102, p. 311. "Junta" tem o sentido de "governo".

35. Cf. esta citação e seu comentário em minha obra *Filosofia ética latinoamericana*, Edicol, México, t. III, 1977, p. 41

36. Hegel escreveu: "A religião é o fundamento (Grundlage) do Estado" do Estado como Cristandade, criticada por Kierkegaard e Marx, pelos mesmos motivos.

37. *Informantes de Sahagún*, Códice Florentino, livro XII, cap. 20 (versão de Angel Maria Garibay). Seria interessante, como comparação, ver o que foi a "conquista", por

exemplo em Massachusetts. Não mais do ponto de vista da Espanha (católica) mas da Inglaterra (anglicana). Cf. as obras de Neal Salisbury, *Manitou and Providence: Indians, Europeans and the Making of New England, 1500-1643*, Oxford University Press, Nova Iorque, 1982; Edward Johnson, *Wonder-Working Providence of Sion's Savior in New England*. Em: Heimert-Delbanco, *The Puritans in America*, Harvard University Press, Cambridge, 1985; John Eliot, *John Eliot's Indian Dialogues A Study in Cultural Interaction*, Henry W. Browden-James Ronda, Greenwood Press, Westport (CT), 1980.

38. Esta seria a quarta figura (*Gestalt*) depois da "invenção", "descobrimento" e "conquista".

39. Esta é a tese de E. Wallerstein, *The Modern World-System*. Ed. cit. p. 300s: The european World-economy: Periphery versus Arena. Para Wallerstein a Rússia, Polónia e a Europa do Leste, do século XV e XVI são a periferia (*periphery*) continental da Europa. As colónias portuguesas desempenham o papel de uma "external Arena" (Brasil no século XVI, África e Ásia). Só a América Latina (e a partir do século XVII a América do Norte) hispana é uma "external Periphery": "The Americas became the Periphery of the European world-economy in the sixteenth century while Asia remained an external arena" (p. 336). Tudo isto se baseará, durante um século (1546-1640), na exploração em massa da prata (o primeiro Dinheiro mundial), e em menor medida o ouro. Wallerstein escreve: "We have defined a world-system as one in which there is extensive division of labor... World-economies then are divided into core-states and *peripheral areas*" (p. 349). Encontramo-nos na própria origem absoluta do primeiro "Sistema mundial" – sistema num sentido estrito, com outro conteúdo do que o de N. Luhmann ou J. Habermas.

40. Ver minha *Filosofia de la Liberación*, 2.5: Alienación.

41. Max Weber não imagina que no *Archivo de Indias* de Sevilha se encontram 60 mil maços (mais de 60 milhões de papéis) da "burocracia" espanhola referente a América Latina do século XVI ao XIX. A Espanha foi o primeiro Estado moderno burocratizado. Quando Fernando Cortês se lança contra os guerreiros de Tlaxcala, no meio de tantas penúrias, relata Díaz del Castillo: "E disse a um de nossos soldados, que se chamava Diego de Godoy, que era *escrivão de sua majestade* (!), que olhasse o que se passava e desse testemunho disso se houvesse mister, para que algum tempo (depois) não nos demandassem as mortes e danos que se requeressem, pois requeríamos com a paz" (o.c., cap. 64, p. 56). Quer dizer, Cortês faz com que o *escrivão* testemunhe, para se defender no futuro de possíveis acusações. O que não impede que imediatamente gritasse, como ordem de começar a luta: "Santiago y a ellos" (*Ibid.*). Como quem diz: "À luta!", Cortês lança o apóstolo São tiago da Reconquista contra os tlaxcaltecas, como os muçulmanos lançavam Maomé contra os infieis na Guerra Santa. O que teria pensado o pobre apóstolo São Tiago, tão exigente ético e familiar de Jesus, ao se ver envolvido naquelas lides militares!

42. Bernal Díaz del Castillo, o.c., cap. 36, p. 30.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, cap. 37, p. 32. Sobre esse "filho" de Malinche falaremos depois, porque é o latino-americano propriamente dito: o "mestiço" de cultura sincrética ou híbrida.

45. O.c., cap. 77, p. 68.

46. Sobre este conceito ver o capítulo A *Erótica Latino-americana* em minha obra *Filosofia ética latinoamericana*, t. III, Edicol, México, 1977, p. 60. Ali escreviamos: "A totalidade mundana é constituída a partir de um *ego fálico* e a mulher é definida como um objeto passivo delimitado enquanto não-eu: não-falo ou castrada. A mulher sobra a posição de dominada e reduzida ao não-ser em ou diante da Totalidade-masculina" (p. 60).

47. Inédito da carta de Juan Ramírez, bispo de Guatemala, de 10 de março de 1603 (*Archivo General de Indias*, Sevilha, Audiência de Guatemala 156).

48. Conta-se que Michele de Cuneo recebeu de Colombo uma donzela caribe de presente: “Meteu-se em seu quarto com sua Briseida, e como esta estivesse nua conforme seu costume, ele teve vontade de se divertir com ela. A ferazinha se defendeu asperamente com as unhas. Mas então nosso valente Michele tomou uma grossa corda e se pôs a lhe dar uma surra tão boa e tão forte que lançava gritos inauditos... até amansá-la, sorri Michele satisfeito (... dizendo:) É preciso vê-la quando se põe a fazer amor” (citação de Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias nuevas*, FCE, México, 1978, p. 49; traduzimos do italiano e eliminamos textos). Fatos como estes nos mostram o sadismo cínico daqueles homens diante das mulheres índias indefesas.

49. Todos los Gatos son Pardos. Em: *Los reinos originarios*, Barral, Barcelona, 1971, p. 114-116.

50. Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo*, t. I, FCE, México, 1953, p. 406-408.

51. É o ano de 1545 em que é descoberta a maior mina de prata de todos os tempos modernos na Bolívia.

52. *Archivo General de Indias*, Audiência de Charcas 313.

53. Ver o Apêndice 2.

Conferência 4

A “CONQUISTA ESPIRITUAL”. “ENCONTRO” DE DOIS MUNDOS?

Os frades se fizeram donos da destruição da idolatria (... Eles) se gloriavam de serem *conquistadores no plano espiritual*, assim como (os conquistadores) o eram no temporal... e visto que os frades com tanta ousadia e determinação puseram fogo a seus principais templos e destruíram os ídolos que neles acharam... parecendo-lhes (aos índios) que isso não ia sem fundamento¹.

Passemos agora para duas novas figuras: a “conquista espiritual” e o “encontro” de dois mundos. Por isso entendemos o domínio que os europeus exerceram sobre o “imaginário” (*imaginaire*, diria Sartre) do nativo, conquistado antes pela violência das armas. É um processo contraditório em muitos níveis. Prega-se o amor de uma religião (o cristianismo) no meio da conquista irracional e violenta. Propõe-se de maneira ambígua e de difícil interpretação, por um lado, o fundador do cristianismo que é um crucificado, uma vítima inocente na qual se fundamenta a memória de uma comunidade de crentes², a igreja; e, por outro, se mostra uma pessoa humana moderna com direitos universais. E é justamente em nome de uma tal vítima e de tais direitos universais que se vitimam os índios. Os índios vêem negados seus próprios direitos, sua própria civilização, sua cultura, seu mundo... seus deuses em nome de um “deus estrangeiro” e de uma razão moderna que deu aos conquistadores a legitimidade para conquistar. É um processo de racionalização próprio da Modernidade: elabora um mito de sua

bondade ("mito civilizador") com o qual justifica a violência e se declara inocente pelo assassinato do Outro³.

1. A "conquista espiritual"

Vejamos agora a quinta figura. Um ano depois de 1492, Fernando de Aragão conseguiu do papa Alexandre VI uma bula pela qual lhe era concedido o domínio sobre as ilhas descobertas. A práxis conquistadora estava fundamentada num desígnio divino. Cortês, por sua vez, como Descartes depois, precisará de Deus para sair da prisão do *ego*. Cortês, quando se viu perdido, dado o pequeno número de soldados seus entre milhões de indígenas meso-americanos, compreende que o valor ou força guerreira dos seus (e dele mesmo) não pode mais se apoiar no desejo de riqueza, nem sequer de alcançar a honra e a grandeza da nobreza. Era necessário um critério ético absoluto em virtude do qual o oferecimento da vida tivesse um significado radical. Quando Cortês se dispôs à conquista do império asteca, falou a seus soldados da seguinte maneira:

Que já tínhamos entendido a expedição em que estávamos, e através de nosso Senhor Jesus Cristo havíamos de vencer todas as batalhas e encontros, e que devíamos estar tão preparados para isso como convinha; porque em qualquer lugar em que fôssemos desbaratados (*o que Deus não permitisse*) não poderíamos erguer a cabeça, por ser muito poucos, e que não tínhamos outro socorro nem ajuda senão o de Deus, porque já não tínhamos navios para ir a Cuba, salvo nosso bom pelejar e corações fortes; e sobre isso fez outras muitas comparações de atos heróicos dos romanos⁴.

Agora Deus era o fundamento (*Grund*) do planejado. Assim como Hegel afirmava que a "religião é o fundamento do Estado", quer dizer, Deus é a última justificação de uma ação pretensamente secular ou secularizada da Modernidade. Depois de "descoberto" o espaço (como geografia), e "conquistados" os corpos, diria Foucauld (como geopolítica), era necessário agora controlar o imaginário a partir de uma nova compreensão religiosa do mundo da vida. Deste modo o círculo podia se fechar e o índio ficar completamente incorporado ao novo sistema

estabelecido: a Modernidade mercantil-capitalista nascente – sendo todavia sua “outra face”, a face explorada, dominada, encoberta.

Os conquistadores liam aos indígenas um texto (o “requeirimento”) antes de começar alguma batalha contra eles; neste texto se propunha aos índios a conversão à religião cristã européia para lhes evitar a dor da derrota:

A vós rogo e *requeiro* que entendais bem isto que vos disse, e para entendê-lo e deliberar sobre isso tomai todo o tempo que for justo, reconheçais a Igreja como senhora e superiora do Universo Mundo, e ao Sumo Pontífice chamado Papa e em seu nome, e a sua Majestade em seu lugar, como superior e senhor e rei das ilhas e terra firme... se não o fizerdes, ou nisso dilação maliciosa puserdes, certificai-vos que com a ajuda de Deus irei poderosamente contra vós e vos farei guerra por todas as partes e maneira que puder... tomarei vossas mulheres e filhos e os farei escravos, e como tais os venderei, e tomarei vossos bens e vos farei todos os males e danos que puder⁵.

O índio naturalmente não podia compreender nada do que se propunha. Do ponto de vista de seu mundo mítico, depois da derrota, seus deuses haviam sido vencidos “no céu” – diria Mircea Eliade –, já que vencidos estavam os exércitos índios (os do asteca Moctezuma ou do inca Atahualpa) “na terra”, no campo de batalha. O imaginário indígena devia incluir – como era costume, por outro lado, os “deuses” vencedores. O vencedor, por sua vez, não pensou conscientemente em incorporar nenhum elemento dos vencidos – a não ser em alguns “autos sacramentais”, que, em número maior do que duzentos, os franciscanos redigiram e representaram nos teatros populares, nos átrios das imensas igrejas coloniais. Todo o “mundo” imaginário do indígena era “demoníaco” e como tal devia ser destruído. Esse mundo do Outro era interpretado como o negativo, pagão, satânico e intrinsecamente perverso. O método da *tabula rasa* era o resultado coerente, a conclusão de um argumento: como a religião indígena é demoníaca, e a européia divina, a primeira deve ser totalmente negada e, simplesmente, começar-se de novo e radicalmente a partir da segunda o ensino religioso:

A idolatria permanecia... enquanto os templos dos ídolos estivessem de pé. Porque era coisa clara que os ministros dos demônios acudiriam ali para exercer seus ofícios... E atentos a isto decidiram... começar a derrubar e queimar os templos... Começaram a executar isso em Texcuco, onde os templos eram muito belos e torreados e isto foi no ano de mil e quinhentos e vinte e cinco... E depois deles os de México, Tlaxcala e Guexozingo⁶.

Não era inútil conhecer as antigas crenças dos índios, mas para não se deixar enganar, como ensinava José de Acosta:

Não é só útil mas totalmente necessário que os cristãos e mestres da lei de Cristo saibam os erros e superstições dos antigos, para ver se clara e dissimuladamente as usam também agora os índios⁷.

Da mesma maneira, o grande fundador da antropologia moderna, que durante quarenta e dois anos pôs por escrito as antigas tradições astecas em Tezcoco, Tlatelolco e na cidade do México, frei Bernardino de Sahagún, escreveu no Prólogo de sua *Historia general de las cosas de Nueva España*:

O médico não pode acertadamente aplicar os remédios ao enfermo sem primeiro conhecer de que humor ou de quais causas procede a enfermidade...: os pecados de idolatria e ritos idolátricos e superstições idolátricas que ainda não se perderam totalmente,... E dizem alguns, desculpando-os, que são bobices ou ninharias, por ignorarem a raiz donde sai, que é mera idolatria, e os confessores não perguntam por elas, nem pensam que haja tal coisa, nem sabem a língua para perguntar por elas, e, mesmo se lho disserem, não entenderá.

A chegada dos doze primeiros missionários franciscanos ao México em 1524 deu início formal ao que poderíamos chamar a "conquista espiritual" em seu sentido forte. Este processo durará aproximadamente até 1551, data do primeiro concílio provincial em Lima, ou 1568, data da Junta Magna convocada por Felipe I^o. Durante trinta ou quarenta anos – um espaço de tempo extremamente reduzido – se pregará a "doutrina" cristã nas regiões de civilização urbana de todo o continente (mais de 50% da população total), desde o norte do império asteca, no México, até o sul do império inca, no Chile.

Essa "doutrina" (que poucos anos depois será o Catecismo de Trento e nada mais), por muitos aceita e por todos conside-

rada válida na Europa, não podia já propor-se com aparência de racionalidade a participantes de outras culturas. Fernando Mires recorda o raciocínio de Atahualpa, relatado pelo inca Garcilazo de la Vega, onde se mostra que uma evangelização em regra teria tomado mais tempo do que os missionários estavam dispostos a perder. Depois de o Padre Valverde ter exposto à sua maneira a “essência do cristianismo” – Feuerbach certamente o fez muito melhor –, lemos a argumentação do Inca:

Além disto me disse vosso falante que me propondes cinco varões assinalados que devo conhecer. O primeiro é o Deus, Três e Um, que são quatro⁹, a quem chamais Criador do Universo, porventura é o mesmo que nós chamamos Pachacamac e Viracocha? O segundo é o que diz que é Pai de todos os outros homens, em quem todos eles amontoaram seus pecados. Ao terceiro chamais Jesus Cristo, só ele que não colocou seus pecados naquele primeiro homem, mas que foi morto. Ao quarto dais o nome de Papa. O quinto é Carlos a quem, sem levar os outros em conta, chamais poderosíssimo e monarca do universo e supremo de todos. Mas, se este Carlos é príncipe e senhor de todo o mundo, que necessidade tinha de que o Papa lhe fizesse novas concessão e doação para me fazer guerra e usurpar estes reinos? E, se o tinha, logo, o Papa é maior Senhor, e não ele, e mais poderoso e príncipe de todo o mundo? Também me admiro que digais que estou obrigado a pagar tributo a Carlos e não aos outros, porque não dais nenhuma razão para o tributo, nem eu me acho obrigado a dá-lo de maneira nenhuma. Porque se por direito houvesse de dar tributo e serviço, parece-me que se deveria dar àquele Deus e àquele homem que foi Pai de todos os homens, e àquele Jesus Cristo que nunca amontoou seus pecados, finalmente se havia de dá-los ao Papa... Mas se dizeis que a este não devo dar, menos devo dar a Carlos que nunca foi senhor destas regiões nem o tenho visto¹⁰.

Diante do uso da razão argumentativa, confundidos os conquistadores e aquele Padre Valverde, em vez de apresentar argumentos melhores, usaram simplesmente a irracionalidade moderna:

Neste momento os espanhóis, não podendo suportar a *proximidade do raciocínio* (1), saíram de seus postos e atacaram os índios para lutar com eles e tirar deles as muitas jóias de ouro e de prata e pedras preciosas¹¹.

A "conquista espiritual" estava fundamentada em bases muito fracas, e só podia *substituir* a antiga visão do mundo, mas sem assumir o antigo – como tinha acontecido com o cristianismo no Mediterrâneo durante os primeiros três séculos de sua existência, quando transformou *por dentro* o imaginário greco-romano, reconstruindo-o, dando como fruto maduro as cristandades armênia, bizantina, copta, russa, latina, etc.

No melhor dos casos os índios eram considerados "rudes", "crianças", "imatuross" (*unmündig*) que necessitavam da paciência evangelizadora. Eram bárbaros. José de Acosta define que bárbaros são "os que rejeitam a reta razão e o modo comum dos homens"¹², e assim se comportam com rudeza bárbara, com selvagismo bárbaro"¹³. A partir disso explica que os chineses, japoneses e habitantes de outras províncias das Índias Orientais, embora sejam bárbaros, devem ser tratados "de modo análogo a como os apóstolos pregaram aos gregos e romanos"¹⁴. Vemos assim que se toma o "mundo da vida (*Lebenswelt*)", o "senso comum" europeu como parâmetro e critério de racionalidade ou humanidade. Quanto ao nosso tema, os astecas e incas já são um segundo grau inferior de bárbaros, "porque não chegaram ao uso da escrita nem ao conhecimento dos filósofos"¹⁵. Os indígenas não pertencentes às culturas urbanas americanas, dos Andes, são uma terceira classe de bárbaros e são definidos da seguinte maneira:

Nela entram os selvagens semelhantes às feras... e no Novo Mundo há deles infinitas manadas... se diferenciam pouco dos animais... A todos estes que mal são homens, ou são homens pela metade, convém ensinar a aprenderem a ser homens e instruí-los como a crianças... É preciso contê-los com a força... e mesmo contra sua vontade, de certo modo, forçá-los (Lucas 14,23) para que entrem no Reino dos céus"¹⁶.

É por isso que a "conquista espiritual" deve *ensinar-lhes* a doutrina cristã, as principais orações, os mandamentos e preceitos, de cor, cada dia. Isto incluía igualmente um ciclo diferente do tempo (ciclo litúrgico) e do espaço (lugares sagrados, etc.). Então o sentido total da existência como rito mudava"¹⁷. De qualquer maneira, hoje um certo triunfalismo eclesial vaticano, que procura "celebrar" estes acontecimentos, deveria ver mais

de perto a história real, para compreender a ambigüidade daquela "conquista espiritual", que mais se assemelha a uma obrigatória (ou irrecusável) dominação religiosa – dominação da religião do conquistador sobre o oprimido – do que um ato adulto de passagem a um momento superior da consciência religiosa.

2. "Encontro" de dois mundos?

Consideremos a sexta figura de 1492. Trata-se do eufemismo do "encontro" de dois mundos¹⁸, de duas culturas – que as classes dominantes crioulas ou mestiças latino-americanas hoje são as primeiras a propor. Tenta elaborar um mito: o do novo mundo como uma cultura construída a partir da harmoniosa unidade de dois mundos e culturas: europeu e indígena. São os filhos "brancos" ou "criollos" (ou de "alma branca") de Cortês (de sua esposa espanhola), ou os filhos de Malinche (os "mestiços") que estão ainda hoje no poder, na dominação, no controle da cultura vigente, hegemônica. Digo que falar de "encontro" é um eufemismo – "Grande Palavra", diria Rorty – porque oculta a violência e a destruição do mundo do Outro, e da outra cultura. Foi um "choque", e um choque devastador, genocida, absolutamente destruidor do mundo indígena. Nascerá, apesar de tudo, uma nova cultura (tema que trataremos no Epílogo deste livro), mas uma cultura sincrética, híbrida, cujo sujeito será de raça mestiça, longe de ser o fruto de uma aliança ou um processo cultural de síntese, será o efeito de uma dominação ou de um trauma original (que, como expressão da própria vida, terá a oportunidade de uma criação ambígua). É necessário lembrar-se da vítima inocente (a mulher índia, o homem dominado, a cultura autóctone) para poder afirmar de maneira libertadora o mestiço, a nova cultura latino-americana.

O conceito de "encontro" é encobridor porque se estabelece ocultando a dominação do "eu" europeu, de seu "mundo", sobre o "mundo do Outro", do índio.

Não podia então ser um "encontro" de duas culturas – uma "comunidade argumentativa" onde os membros fossem respeitados como pessoas iguais –, mas era uma relação assimétrica,

onde o “mundo do Outro” é *excluído* de toda racionalidade e validade religiosa possível. De fato, esta exclusão se justifica por uma argumentação encobertamente teológica: trata-se da superioridade – reconhecida ou inconsciente – da “Cristandade” sobre as religiões indígenas.

Quer dizer, nenhum “encontro” pôde ser realizado pois havia um total desprezo pelos ritos, deuses, mitos, crenças indígenas. Tudo foi apagado com um método de *tabula rasa*. É evidente que, no claro-escuro das práticas cotidianas, iniciava-se uma religião sincrética, que a mais pura Inquisição (quando houve) não pôde evitar; mas esta não foi a intenção dos missionários, nem dos europeus, mas foi o produto da criatividade popular – questão que trataremos mais adiante.

Não podemos então permitir que as elites dominantes na América Latina ou Espanha continuem falando de “encontro” dos dois mundos ou culturas.

Uma expressão contrária a esta posição pode ser observada na do grande escritor colombiano – lembro ainda com prazer nosso encontro em 1964 em Paris a propósito de uma Semana Latino-americana – Germán Arciniegas. Ele escreve em *Con América nace la nueva historia*:

A América é o único continente do qual sabemos a data precisa do começo, é o único formado por participação universal. Nasceu para ser outra coisa. Criaram-no milhares, milhões de europeus *imigrados*, que vieram fundar casa própria em terra de oportunidades nunca antes conhecidas. Eles uniram seu esforço criador ao dos índios iludidos com a República, e os africanos que vieram conquistar aqui sua emancipação: a que não tinham encontrado em suas terras de origem submissos aos de seu próprio sangue¹⁹.

De tal maneira que, em primeiro lugar, 1492 é o começo da América Latina. Quer dizer, os indígenas com suas esplêndidas culturas não têm nenhum significado histórico. Em segundo lugar, os latino-americanos são os “filhos dos imigrantes”²⁰ – primeiro crioulos, depois mestiços. Em terceiro lugar, são reunidos aos índios emancipados – que pareceria que antes foram dominados e que nada sofreram com a conquista (uma dor necessária da “modernização”) –, republicanos, participantes então da “Ilustração (*Aufklärung*)”. Em quarto lugar, como opina

o teólogo português no Brasil, Vieira²¹, os africanos se emancipam com a escravidão, porque na África estavam “submissos os de seu próprio sangue”, e parece que na América Latina não. É como uma releitura hegeliana²² na América Latina do continente africano. Arciniegas é contra o conceito “encontro” porque, para ele, não houve encontro mas, simplesmente, realização de europeus em terras americanas. E os indígenas desapareceram ou se transformaram. É uma interpretação “criolla” eurocentrista – exatamente como a de O’Gorman.

Entre outros, parece que foi Miguel León Portilla, responsável pelos festejos do V Centenário no México, que lançou a idéia do “Encontro de duas culturas”. Foi assim que no ano de 1988 ocorreu no México um debate sobre o significado de 1492²³, o que mostrou a necessidade de esclarecer o sentido do conceito de “encontro”. Na realidade, as diferentes interpretações que a partir do presente se realizam sobre o ano de 1492 dependem de *posições ideológicas* que os próprios expositores, ou as instituições, possuem hoje sobre o passado, com consciência explícita ou implícita. É por isso que na Espanha alguns tentam também falar de “encontro”. Lembro-me que no discurso inaugural em sua tomada de posse como primeiro ministro da social democracia espanhola em 1982, Felipe González expressou que dentro de dez anos (em 1992) se festejaria de maneira muito especial o evento do “descobrimento”. A Espanha, que nesses anos procurava entrar no Mercado Comum Europeu, propunha 1492 como uma de suas “glórias” à qual podia se referir perante as outras nações européias. É evidente que esta “glória” é muito mais manejada hoje pela Espanha do que há dez anos, e justamente em função de sua política de integração à Europa e não tanto como tentativa de compreensão ou apoio à América Latina. Por isso, o fato de que o ano de 1992 foi fixado pela Europa como o ano do progresso em sua unidade econômica e política nos mostra, sem dúvida alguma, que os 500 anos têm para eles um significado particular. Faz cinco séculos que a Europa saiu do muro que o mundo islâmico tinha construído durante oito séculos. O ano de 1992 lembra, então, um ciclo na História Mundial iniciado por Portugal e Espanha. Mas não era possível festejar só a “conquista”; era preciso apresentar a

questão mais “positivamente”. Para isso a ideologia do “encontro” vinha bem a calhar e em função dessa posição política de integração europeia e de “abertura” da Espanha à América Latina.

De nosso lado, em 1984, num seminário organizado no México sobre “A idéia do descobrimento”²⁴, começamos este debate negando a validade do conceito de “encontro”, onde expusemos a idéia de “encobrimento”, por um lado, e a necessidade do “desagravo” ao índio, por outro; idéias que depois serão retomadas por outros autores.

Se “*Encontro de dois mundos*” quer significar a nova cultura híbrida, sincrética, que a raça mestiça elabora, então poderia ser aceito por seu conteúdo. O “encontro” ocorreu, assim, na consciência criadora da cultura popular (como veremos no Epílogo), mas não no fato da conquista.

Notas

1. Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, III, cap. 21, Ed. S. Chavez Hayde, México, t. II, 1945, p. 72-73.

2. Crentes que no tempo do império romano eram igualmente vítimas, que se descobriam inocentes no crucificado e que julgavam como culpados os assassinos de Cristo e o Império que vitimava. Mas agora os europeus eram membros de uma cristandade moderna e violenta que pregava um inocente que eles assassinavam no índio.

3. Ver Apêndice 2.

4. Bernal Díaz del Castilho, o.c., cap. 59, p. 51.

5. Ver a Introdução da *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sigueme, Salamanca, t. I/1, 1983, p. 337.

6. Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, III, cap. 20, t. II, 1945, p. 70-71.

7. *Historia natural y moral de las Indias*. Obras, BAE, Madrid, 1954, p. 139.

8. Na obra de John L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, University of California Press, Los Angeles, 1956, nos é proposta outra data: “The period 1524-1564 was the Golden Age of the Indian Church, just as the time between Moses and the destruction of Jerusalem by the Babylonian was the Golden Age of the Jewish Monarchy” (p. 39). 1564 é o ano da chegada de novas autoridades que destruirão a obra missionária realizada pelos franciscanos (pelo menos na interpretação milenarista e apocalíptica de Gerónimo de Mendieta, para quem Felipe II inaugurava a “Cautividade de Babilônia”, a Idade da Prata). Sobre o significado da Junta Magna ver Gustavo Gutiérrez, *Dios o el oro de las Indias*, Sigueme, Salamanca, 1989, p. 68s. Os vice-reis Velazco, para o México, e Toledo, para o Peru, implantarão a ordem colonial definitiva, terminando o que chamamos de “conquista espiritual” original do continente.

9. É sabido o sentido teológico dos números dentro da cultura aimara e quêchua. Cada número (a unidade, o dualismo, a trindade, a quadralidade, etc.) tinha seu profundo sentido teológico. Ver Jorge Miranda-Luizaga, *Andine Zahlzeichen und Kosmologie. Ein Versuch zur Deutung des alt-andinen Schöpfungsmythus*, 1991, p. 15 (inédito apresentado num seminário em Missio, Aachen), a ser publicado.

10. *Comentarios Reales de los Incas*, BAE, Madrid, t. III, 1960, p. 51 (F. Mires, *La colonización de las almas*, DEI, San José, 1991, p. 57).

11. *Ibid.*, p. 62 (p. 57).

12. Considere-se esta definição com atenção, porque nela se deixa ver um eurocentrismo absoluto: "homens" são evidentemente os espanhóis, os europeus, o "modo comum" próprio.

13. *Ibid.*

14. *De procuranda indorum salute. Obras*, BAE, Madrid, 1954, p. 392. É interessante notar que este primeiro tipo de bárbaros estabelece "repúblicas estáveis, com leis públicas e cidades fortificadas, e, querendo-se submetê-las a Cristo pela força e com as armas, não se conseguirá outra coisa senão torná-las inimicíssimas do nome cristão" (*Ibid.*). Quer dizer, com elas será preciso adotar o método da "adaptação" de Ricci (na China) e Nobili (na Índia). Enquanto que na América Latina, para Acosta, pode ser usada a força das armas... porque não têm cidades fortificadas nem armas de fogo como na Eurásia.

15. *Ibid.* Os dois julgamentos são falsos, como veremos na Conferência 7.1, que coincidia com o de K.O. Apel.

16. *Ibid.*, p. 393.

17. Sobre o processo evangelizador em particular, ver minha obra *Introducción a la Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. IV1, p. 281-365: A evangelização latino-americana; Fernando Mires, *La colonización de las almas. Misión y Conquista en Hispanoamérica*, DEI, San José, 1991; Luis Rivera Pagán, *Evangelización y violencia: la Conquista de América*, Editorial CEMI, San Juan (P. Rico), 1991; Rodolfo de Roux, *Dos mundos enfrentados*, CINEP, Bogotá, 1990; etc.

18. O conceito de "mundo" é recente na filosofia latino-americana. José Gaos a impôs a partir de Heidegger, e em seu sentido existenciário preciso. Do "mundo", se passa depois para o conceito de "cultura".

19. Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1990, p. 62.

20. Arciniegas repete isto muitas vezes: "Para nós o que se inicia a partir de 1493 é a independência dos europeus que vêm estabelecer no Novo Mundo, quer dizer, um Novo Mundo que eles vêm criar do outro lado do Atlântico" (*Ibid.*, p. 56). "Somos os filhos dos emigrantes que saíram da Europa para fazer seu Novo Mundo" (p. 64). "O que vai aparecendo na América - essa é sua cultura - é a voz dos filhos dos emigrantes e a de seus próprios nativos emancipados" (p. 66). "O descobrimento é mais do europeu que descobre a si mesmo, do que encontro de índios nus" (p. 74). Assim Arciniegas apóia a tese de O'Gorman sobre a "invenção da América" e de outros intelectuais crioulos de sua época.

21. Vieira ensinava que os africanos na África iam para o inferno por causa de seu paganismo e cultos satânicos; no Brasil eram escravos, como um purgatório, para depois da morte conseguir o céu. Arciniegas parece reproduzir secularizadamente este emancipador: "mito da Modernidade".

22. Arciniegas, paradoxalmente, critica explicitamente a Hegel (*ibid.* p. 176s: "Hegel e a história da América"), mas de fato repete suas teses. Arciniegas censura Hegel por sua ignorância, por não saber que o europeu que foi para a América em 1492, afinal, é irmão do que ficou na Europa e vale tanto quanto ele. A censura de Arciniegas, contra Hegel, é ter ignorado um irmão, porque "os aborígenes... haviam sido apagados do mapa" (*Ibid.*, p. 178) em 1830, quando Hegel proferiu suas Lições sobre a Filosofia

da História Universal. "Os Washington e Bolívar, os San Martín e O'Higgins... até Martí, são filhos de famílias tão européias como a de Hegel" (*Ibid.*, p. 190). Arciniegas unifica os Estados Unidos da América do norte (Washington) com América Latina. É o desejo oculto do "criollo" (branco) que não percebe a "realidade" latino-americana, de sua raça mestiça, de sua cultura sincrética, híbrida, e não simplesmente européia, e cada vez menos no final do século XX. Creio que propõe mal o problema da "Modernidade" e por isso da "modernização", como simples expansão do si-mesmo sobre a América Latina: a particularidade européia anterior é a universalidade que compreende a particularidade latino-americana posterior.

23. Um pouco antes da polémica, Guilherme Correa escreve um artigo com o título "Se levanta la voz indígena para impugnar la celebración del V Centenario" em *Proceso* 516 (22-9-1986): 44-47, México, onde são apresentadas as posições de Leopoldo Zea, Miguel León Portilla, Abelardo Villegas, Enrique Dussel e outros. A polémica começou com o artigo de Leopoldo Zea onde se perguntava: "Que hacer con el V centenario?", ao que Edmundo O'Gorman respondeu com "Que fazer com Leopoldo Zea?", em *El Día. El Búho*, México, 28-8-1987. O'Gorman escrevera, anos antes, três artigos na *Jornada Semanal* (de 19-5, 30-6 e 7-7 de 1985) contra a posição de León Portilla, que falava de "encontro". Este lhe responde nos dias 4 e 11 de setembro de 1988 com "Las elucubraciones del inventor de la *Invencción de América*" em *El Día. El Búho*, México, das referidas datas, onde a polémica se personaliza cada vez mais: "submeter a julgamento, e condenar com fúria, os que não aceitam sua *Invencción de América*, é a atitude beligerante do senhor doutor Edmundo O'Gorman (p. 1). O'Gorman escreveu novamente outros artigos nos dias 18 e 25 de setembro, e no dia 2 de outubro sobre "Quinto Centenario del 12 de octubre de 1492. La visión del vencido", *Ibid.* (1988), onde acusa León Portilla de haver se retratado de sua primitiva tese sobre o "encontro". A isso Miguel León Portilla responde com "Y, que hacer con Edmundo O'Gorman?" em *El Día. Em Búho* de 2-10-1988. Além disso, chama a atenção o artigo de Germán Arciniegas "El capitán y la india" em *La Nación*, Buenos Aires, 25-7-1989, onde se "joga" com a relação entre pai e mãe de Garcilaso de la Vega (e onde o espanhol se sai muito bem, el "capitán"). De Silvio Zavala, "Reflexiones sobre el descubrimiento de América" em *La Jornada Semanal* (México), Nueva Época, 33, 28-1-1990, p. 19-24, contendo comentários de obras recentes sobre nosso tema (outros artigos, como por exemplo "De las varias maneras de ser indigenista" *Ibid.*, 2-10-1988, etc., mantendo-se sempre num nível informativo). Em "Estado de la cuestión del V Centenario", *El Día. El Búho*, 16-1-1989, quis servir de mediador entre os polemistas. Leopoldo Zea voltou ainda ao tema com outro artigo, "Que hacer con los quinientos años?", *El Día. El Búho*, 23-7-1989, p. 19-21 (numa posição que poderíamos chamar "crítica" perante o evento). Por nosso lado nos situaremos, como se poderá ver, adotando uma atitude diferente a todos os autores citados, e a partir do exposto desde nossas primeiras obras históricas em 1966 – em nossa tese doutoral sobre *El episcopado hispanoamericano (1504-1620): institución misionera defensora del indio*, CIDOC, Cuernavaca, t. I-IX, 1969-1971, defendida na Sorbonne Paris, naquele ano, já nos colocávamos também *na perspectiva do Índio*.

24. Ver nossa exposição "Del descubrimiento al desencubrimiento (hacia un desagravio histórico)" publicado em *El Día. El Búho*, 9-12-1984, p. 4-7 e novamente em *Le Monde Diplomatique*, n. 76 (abril 1985): 28-29. Como dissemos acima, desde nossas primeiras obras, em 1964, vimos a importância de um redelineamento total da História Mundial, para descobrir o lugar da América Latina, do "índio" – a partir do qual começamos nossa interpretação. Ver meu artigo *Amérique Latine et conscience chrétienne*, *Esprit*, julho de 1965, p. 2-20 "O Outro" – nosso mestre Lévinas da década de 60 em Paris nos sugeriu o tema do índio como Outro numa conversa pessoal e referindo-me ao "holocausto" indígena –, em sua exterioridade, é a origem de uma interpretação diferente da história. Ver minhas obras: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1973; *Filosofía de la liberación*, 1976; etc. Por isso, quando Tzvetan

Todorov, que trabalhou no México, escreveu posteriormente *La conquista de América*, não pudemos deixar de receber prazerosamente sua interpretação, pois aplicou a mesma hipótese, “o Outro” de Emmanuel Lévinas, ao índio – conseguindo grande resultado –, como fora antes para uma Filosofia da Libertação, que desde o final da década de 60 vinha trabalhando com as mesmas categorias.

PARTE II

TRANSIÇÃO: A REVOLUÇÃO COPERNICANA DA CHAVE HERMENÊUTICA

Nesta segunda parte devemos fazer uma reflexão intermédia. É a culminação, o limite da possibilidade da perspectiva européia: o "máximo de consciência crítica possível" ... mas ainda a partir da Europa (Conferência 5), e o começo da exposição das razões para tentar a "inversão", a outra perspectiva completamente distinta (Conferência 6).

Conferência 5

CRÍTICA DO "MITO DA MODERNIDADE"

A primeira razão (da justiça desta guerra e conquista) é que, sendo por natureza servos os homens bárbaros (índios), incultos e inumanos, se negam a admitir o império dos que são mais prudentes, poderosos e perfeitos do que eles; império que lhes traria grandíssimas utilidades (*magnas commoditates*), sendo além disto coisa justa por direito natural que a matéria obedeça à forma, o corpo à alma, o apetite à razão, os brutos ao homem, a mulher ao marido¹, o imperfeito ao perfeito, o pior ao melhor, para o bem de todos (*utriusque bene*) (Ginés de Sepúlveda, *De la justa causa de la guerra contra los indios*²).

O que se deve reter deste texto como central é a afirmação de que traz "grandíssima utilidade" e "para o bem de todos"; quer dizer, é também útil e bom para o dominado, conquistado, vencido. Vemos já perfeitamente construído o "mito da Modernidade"³: por um lado, se autodefine a própria cultura como superior, mais "desenvolvida" (nem queremos negar que o seja em muitos aspectos, embora um observador crítico deverá aceitar que os critérios de tal superioridade são sempre qualitativos, e por isso de aplicação incerta⁴); por outro lado, a outra cultura é determinada como inferior, rude, bárbara, sempre sujeito de uma "imaturidade"⁵ culpável. De maneira que a dominação (guerra, violência) que é exercida sobre o Outro é, na realidade, emancipação, "utilidade", "bem" do bárbaro que se civiliza, que se desenvolve ou "moderniza". Nisto consiste o "mito da Modernidade", em vitimar o inocente (o Outro) decla-

rando-o causa culpável de sua própria vitimação e atribuindo-se ao sujeito moderno plena inocência com respeito ao ato sacrificial. Por último, o sofrimento do conquistado (colonizado, subdesenvolvido) será o sacrifício ou o custo necessário da modernização. Segue-se a mesma lógica na Conquista da América como na guerra do Golfo (onde as vítimas foram os povos indígenas e do Iraque). Vejamos como este discurso se desenvolveu no tempo do nascimento da Modernidade, na disputa de Valladolid em 1550, a mais insígne dos últimos quinhentos anos por suas conseqüências e atual vigência.

Historicamente, houve pelo menos três posições teórico-argumentativas perante o fato de como o Outro deve ser "incluído" na "comunidade de comunicação", a civilização, quer dizer, toda a questão da justificação ou não da violência, a conquista civilizadora no século XVI: 1) A "Modernidade como emancipação" (Ginés de Sepúlveda); 2) a "Modernidade como utopia" (Gerónimo de Mendieta), e 3) a crítica do "mito da Modernidade", ainda do ponto de vista europeu (Bartolomé de las Casas).

1. A Modernidade como "emancipação"

A argumentação de Ginés de Sepúlveda, pensador moderno e grande humanista espanhol, foi amiúde considerada como cínica devido à sinceridade chocante de seus argumentos, pelo modo da expressão de seu pensamento. Devo dizer, porém, que é "moderno" num sentido atual da palavra. Vejamos seu argumento. Em primeiro lugar, diz que o modo de viver urbano e a construção de tantas obras arquitetônicas, que deslumbraram os conquistadores, mesmo a dos astecas ou incas, não é razão para opinar que são povos civilizados:

Veja, porém, quanto se enganam e quanto discordo de semelhante opinião, vendo ao contrário nestas mesmas instituições uma prova da rudeza, barbárie (*ruditatem, barbariem*)⁶ e inata servidão destes homens. Porque o fato de ter casas e algum modo racional e alguma espécie de comércio é coisa que a própria necessidade natural induz, e serve somente para provar que não são ursos, nem macacos e que não carecem totalmente de razão⁷.

E depois de exprimir com sinceridade o que pensava (e continua pensando a Modernidade do mundo “subdesenvolvido”), argumenta a partir do “conceito” da Modernidade:

Mas por outro lado têm de tal modo estabelecida sua república que *ninguém possui individualmente*, nem uma casa, nem um campo de que possa dispor nem deixar *em testamento* a seus herdeiros, porque tudo está em poder de seus senhores que com impróprio nome chamam de reis, a cujo arbitrio vivem mais do que ao seu próprio, presos a sua vontade e capricho e *não a sua liberdade*, e fazer tudo isto não oprimidos pela força das armas, mas de modo voluntário e espontâneo⁸ é sinal certíssimo de ânimo servil e abatido destes bárbaros ... Tais são em suma a índole e costumes (*ingenio ac moribus*) destes homenzinhos (*homunuculos*) tão bárbaros, incultos e inumanos, que sabemos que assim eram *antes da vinda dos espanhóis*⁹.

Ginés de Sepúlveda descreve o fundamento da barbárie por seu modo não individual de estabelecer sua relação com as pessoas e as coisas; por não ter experiência de posse privada (*ut nihil cuiquam suum sit*), nem contrato de herança pessoal, e, sobretudo, pela falta da determinação suprema da modernidade: a liberdade (*suae libertatí*) da subjetividade que guarda autonomia e até pode se opor à vontade e ao capricho dos senhores¹⁰.

A chamada conquista é, na realidade, um ato emancipatório, porque permite que o bárbaro saia (o *Ausgang* de Kant) de sua “imaturidade”, de sua barbárie. Leia-se o texto que citamos no começo desta Conferência 5 para compreender o primeiro argumento. O segundo argumento é o seguinte:

A segunda causa é desterrar as torpezas nefandas (*nefandae libidines*) ... e salvar de graves inúrias muitos inocentes mortais os quais estes bárbaros imolam todos os anos¹¹.

Aqui passamos inadvertidamente do “conceito” de Modernidade para o “mito da Modernidade”¹². O “conceito” mostra o sentido emancipador da razão moderna com respeito a civilizações com instrumentos, tecnologias estruturas práticas políticas ou econômicas menos desenvolvidas, ou ao menor grau de exercício da subjetividade. Mas, ao mesmo tempo, oculta o processo “de dominação” ou “violência” que exerce sobre outras

culturas. Por isso, todo o sofrimento produzido no Outro fica justificado porque se “salva” a muitos “inocentes”, vítimas da barbárie dessas culturas. Em Ginés o “mito da Modernidade” está expresso já com clareza definitiva e clássica. O argumento completo consta dos seguintes momentos (premissas, conclusões, corolários):

1. Sendo a cultura europeia mais desenvolvida¹³, quer dizer, uma civilização superior às outras culturas (premissa maior de todos os argumentos: o “eurocentrismo”),
2. O fato de as outras culturas “saírem” de sua própria barbárie ou subdesenvolvimento pelo processo civilizador constitui, como conclusão, um progresso, um desenvolvimento, um bem para elas mesmas¹⁴. É então um processo *emancipador*. Além disso, este caminho modernizador obviamente já é percorrido pela cultura mais desenvolvida. Nisto estriba a “falácia do desenvolvimento (desenvolvimentismo)”.
3. Como primeiro corolário: a dominação que a Europa exerce sobre outras culturas é uma ação pedagógica ou uma violência *necessária* (guerra justa) e é justificada por ser uma obra civilizadora ou modernizadora¹⁵; também estão justificados eventuais sofrimentos que possam padecer os membros de outras culturas, já que são custos necessários do processo civilizador, e pagamento de uma “imaturidade culpável”¹⁶.
4. Como segundo corolário: o conquistador ou o europeu não só é *inocente*, mas meritório, quando exerce tal ação pedagógica ou violência necessária¹⁷.
5. Como terceiro corolário: as vítimas conquistadas são “culpadas” também de sua própria conquista, da violência que se exerce sobre elas, de sua vitimação, já que podiam e deviam ter “saído” da barbárie voluntariamente sem obrigar ou exigir o uso da força por parte dos conquistadores ou vitimários; é por isso que os referidos povos subdesenvolvidos se tornam duplamente culpados e irracionais quando se rebelam contra esta ação emancipadora-conquistadora.

O “conceito” emancipador de Modernidade está expresso nos enunciados 1 e 2. O “mito da Modernidade” vai sendo tecido a partir do enunciado 1 (como “eurocentrismo”), do 2 (como “falácia desenvolvimentista”) e especialmente a partir do enunciado 3 até 6. Veremos que a “realização plena” do conceito de Modernidade exigirá sua “superção” (projeto que denominare-

mos "Trans-Modernidade"¹⁸ ou a inclusão da Alteridade negada: a dignidade e identidade das outras culturas, do Outro previamente en-coberto; para isso será preciso matizar ou negar a própria premissa maior, o "eurocentrismo"¹⁹). Enquanto que o "mito da Modernidade" deve ser simplesmente de-construído para ser completamente negado; está construído sobre um "paradigma sacrificial": é necessário oferecer sacrifícios, da vítima da violência, para o progresso humano (posição de Kant ou Hegel, mas superada por Marx²⁰).

De fato, o "mito da Modernidade" é uma gigantesca *inversão*: a vítima inocente é transformada em culpada, o vitimário culpado é considerado inocente. Paradoxalmente, o raciocínio do humanista e moderno Ginés de Sepúlveda acaba caindo no irracionalismo, como toda a Modernidade posterior, pela justificação do uso da violência em vez da argumentação para a inclusão do Outro na "comunidade de comunicação". Tudo isto está baseado num texto do Novo Testamento, a parábola daquele senhor que, depois de convidar muitos, finalmente obriga ou "compele (*compelle*)" os pobres a entrarem no banquete preparado. Santo Agostinho dera uma interpretação especial a esta parábola, e Ginés a recorda:

E, para confirmar este parecer, Santo Agostinho ... acrescenta: "Isto Cristo mostrou com bastante evidência naquela parábola do banquete: os convidados não quiseram vir e o pai de família disse ao servo: vai depressa percorrer as praças e as ruas da cidade e *introduz* os pobres. ... Ainda há lugar. E disse o Senhor ao servo: sai pelos caminhos e pelos campos e *obriga* (*compelle*) as pessoas a entrar até que se encha minha casa. Repara como dos primeiros que deviam vir se diz: *introduze-os* e dos últimos se diz *obriga-os*, significa assim os dois períodos da Igreja" – até aqui Santo Agostinho, e Ginés acrescenta – ... Sustento que estes bárbaros, portanto, violadores da natureza (quer dizer, culpados), blasfemos e idólatras, não só podem ser convidados, mas também compelidos para que, recebendo o império dos cristãos, ouçam os apóstolos que lhes anunciam o Evangelho²¹.

Ginés de Sepúlveda interpretou este texto no sentido de que "compelir" podia significar até usar a violência da guerra para pacificá-los, para posteriormente, agora sim, "procurar iniciá-los e imbuí-los na religião cristã, a qual não se transmite pela força

e sim pelos exemplos e persuasão²². Quer dizer, o processo de inclusão ou de participação na “comunidade de comunicação” é violento, mas uma vez “dentro dela” se exerce a racionalidade argumentativa. A disputa de Valladolid consiste, então, em *como se entra* na “comunidade de comunicação”, para usar a expressão de K.O. Apel.

2. A Modernização como “utopia”

É justamente em torno desta questão que podemos situar uma segunda posição da Modernidade. Trata-se de Gerônimo de Mendieta, um dos grandes missionários franciscanos da primeira hora no México²³. Os primeiros franciscanos que chegam ao México em 1524 eram “espirituais”, e alguns deles “joaquimitas”²⁴, “milenaristas”. O autor da *História Eclesiástica Indiana* era da opinião que os astecas tinham vivido em seu tempo de paganismo e idolatria como os hebreus no Egito – na escravidão do demônio. Fernando Cortês, antecedido por Cristóvão Colombo, era o Moisés²⁵ que os libertou da servidão – sentido emancipatório da Modernidade. Por esta razão, os franciscanos – contra Bartolomeu de las Casas – aprovarão que os indígenas sejam objeto de uma guerra justa se se opuserem à evangelização. Como Ginés de Sepúlveda, usam o texto de Lucas 14, 15-24²⁶ para justificar a conquista. Mas diferiam quanto ao que devia ser feito depois. Ginés apoiava a monarquia hispana dos Habsburgos. Mendieta, por sua vez, criticava fortemente a Felipe II como o causador do “cativeiro da Babilônia” para os índios.

Realmente, Mendieta era da opinião que tinha sido inaugurado assim o tempo do “fim do mundo” (mas era muito diverso do “fim do mundo” das culturas índias), porque o evangelho era anunciado a todos os povos. Além disso, a velha Europa tinha traído a Jesus Cristo com seus pecados, enquanto que os índios, com sua simplicidade e pobreza, pareciam não ter sido tocados pelo pecado original²⁷, de maneira que se poderia fundar uma igreja ideal, como a dos “primeiros tempos”²⁸ – antes de Constantino e como Francisco de Assis a sonhara.

O período entre 1524 e 1564 havia sido a "idade de ouro" de uma igreja mexicana no tempo de Carlos V, o Imperador. Conservando as antigas tradições astecas – naquilo que, para os franciscanos, especialmente para Pedro de Gante, não se opunha ao cristianismo –, os franciscanos falavam as línguas autóctones, conservavam suas vestimentas, costumes, autoridades políticas (como a dos caciques), etc. O projeto "modernizador" partia da exterioridade (a que não fora destruída pela conquista) para, a partir dali, organizar uma comunidade cristã fora da influência hispânica. Este projeto – como as futuras "reduções" franciscanas em todo o continente, desde San Francisco, Los Angeles, San Antonio, até aos Mojos e Chiquitos na Bolívia ou no Paraguai, do mesmo modo que as "reduções" dos jesuítas – era em sua essência um "projeto modernizador" utópico. Quer dizer, partindo da Alteridade do índio se introduz o cristianismo, a tecnologia européia (uso do ferro no arado e outros instrumentos agrícolas e técnicos, indústria têxtil, o cavalo e outros animais domésticos, escrita alfabética, arquitetura avançada do arco de meio ponto, etc.) e os modos de "polícia" (políticos) urbana. Torquemada denominará este projeto de a *Monarquia Indiana*. Quer dizer, era uma "República de Índios" sob o poder do Imperador, porém culturalmente indígena, sob o controle paternal dos franciscanos.

Havia, porém, uma contradição interna. Um certo "paternalismo" dos franciscanos (e posteriormente dos jesuítas no Paraguai, que foram as reduções mais desenvolvidas e numerosas) constituía um mundo "utópico" que era profundamente criticado pelos colonos europeus, hispânicos.

É por isso que, para Jerônimo de Mendieta, desde 1564²⁹, todo esse projeto fracassa quando os colonos espanhóis tomam o controle das comunidades indígenas. É o "Reino da Prata", o "Cativoiro da Babilônia" durante o tempo de Felipe II. A utopia modernizadora (que respeitava de certa forma a exterioridade cultural do índio) foi destruída, e em seu lugar aparecia o "repartimiento" – outro tipo de exploração econômica do indígena, agrícola ou mineira, e que para Jerônimo de Mendieta era tão prejudicial como a escravidão do Egito: reconstruía o reinado

de Mamón (em coincidência com a interpretação metafórica de Marx com respeito ao capital).

3. A crítica do “mito da Modernidade”

Bartolomeu de las Casas vai além do sentido crítico da Modernidade como emancipação (assim como o entendia Ginés de Sepúlveda, ou ainda Jerônimo de Mendieta ou Francisco de Vitória, o grande professor de Salamanca³⁰, ou mais tarde Kant), porque descobre a falsidade de julgar o sujeito da pretensa “imaturidade (*Unmündigkeit*)” com uma culpa que o “moderno” procura lhe atribuir para justificar sua agressão. Assume o melhor do sentido emancipador moderno mas descobre a irracionalidade encoberta no “mito” da culpabilidade do Outro. Por isso nega a validade de todo argumento a favor da legitimação da violência ou guerra inicial para “compelir” o Outro a fazer parte da “comunidade de comunicação”. Todo o debate, portanto, não se estabelece sobre a necessidade da argumentação em si na comunidade de argumentação, sobre o que todos estão de acordo, mas no “modo” da *entrada*, da *participação* inicial do Outro na comunidade de argumentação. O debate está no *a priori* absoluto, da própria condição de possibilidade da participação racional. Ginés admite um momento irracional (a guerra) para iniciar a argumentação; Bartolomeu exige que seja racional desde o início o “diálogo” com o Outro.

A emancipação da antiga dominação ou pretensa bestialidade ou barbárie dos indígenas não justifica, para Bartolomeu, a irracionalidade da violência, da guerra, tampouco compensa ou tem proporção com o novo tipo de dominação estabelecida. Em comparação com a nova situação de servidão, a antiga ordem entre os indígenas³¹ era como o paraíso perdido de liberdade e dignidade. No prólogo da *Apologética História Sumaria* ele escreve:

A causa final de escrevê-la foi conhecer todas e tão infinitas nações ... difamadas por alguns ... publicando que não eram povos de boa razão para serem governados, carentes de humana polícia

e ordenadas repúblicas ... para demonstração da verdade, que é ao contrário, são trazidas e compiladas neste livro ...³².

O grande antropólogo B. de Sahagún, franciscano, escreveu a monumental *Historia General de las cosas de Nueva España*, a mais completa coleção das crenças e cultura asteca, mas com a intenção contrária:

Para pregar contra estas coisas, e mesmo para saber se existem, é preciso saber como as usavam no tempo de sua idolatria, pois por falta de não saber isto fazem em nossa presença muitas coisas idólatricas sem que percebamos³³.

Para Bartolomeu, deve-se procurar "modernizar" o índio sem destruir sua alteridade; assumir a Modernidade sem legitimar seu mito. Modernidade não confrontada com a pré-modernidade ou a antimodernidade, mas como modernização a partir da *Alteridade* e não a partir do *si-mesmo* do "sistema". É um projeto que procura um sistema inovado a partir de um momento "trans-sistemático": a partir da *Alteridade* criadora. Na obra *De único modo* Bartolomeu usa um método crítico, um racionalismo de libertação:

A Providência Divina estabeleceu, para todo o mundo e para todos os tempos, um só, mesmo e único modo de ensinar aos homens a verdadeira religião, a saber: a persuasão do entendimento por meio de razões e o convite e suave moção da vontade³⁴.

Bartolomeu responderá a trinta e cinco objeções sobre este tema, o que o levará a escrever trezentas páginas só no Capítulo 5. A argumentação racional é que o único modo para convencer o gentio sobre a verdadeira religião – ao lado do testemunho de uma vida coerente, para não cair numa "contradição performativa" – "que deve ser comum a todos os homens do mundo, sem nenhuma distinção de seitas, erros ou corrupção de costumes"³⁵. É, portanto, um princípio absolutamente universal, a partir da autonomia da razão:

A criatura racional tem uma aptidão natural para ser levada ... para que voluntariamente escute, voluntariamente obedeça e voluntariamente preste sua adesão ... De maneira que por iniciativa própria, com vontade de livre-arbítrio e com disposição e faculdades naturais, escute tudo o que lhe for proposto ...³⁶.

Depois de se estender longamente, propõe uma segunda questão para ser discutida no capítulo 6:

Para alguns ... pareceria o mais conveniente e factível que os fiéis se sujeitassem primeiro, querendo eles ou não, ao domínio do povo cristão; e uma vez sujeitos, lhes fosse pregada a fé de maneira ordenada. Neste caso, os pregadores não os obrigariam a crer, mas os convenceriam por meio de argumentos³⁷.

Observe-se que se trata, exatamente, da questão da participação numa "comunidade de argumentação". Bartolomeu se ocupa com as "condições de possibilidade *racionais*" para participar de uma comunidade de argumentação (e não mais da argumentação em si). A isso acrescenta:

Mas como nenhum infiel nem, sobretudo, os reis infiéis, iriam querer se submeter voluntariamente ao domínio de um povo cristão ... indubitavelmente seria preciso chegar à guerra³⁸.

É aqui que Bartolomeu enfrenta, em sua própria origem, o "Mito da Modernidade" (e as futuras "modernizações"). A Modernidade, como mito, justificará sempre a violência civilizadora – no século XVI como razão para pregar o cristianismo, posteriormente para propagar a democracia, o mercado livre, etc. Bartolomeu comenta:

A guerra traz consigo estes males: o estrépito das armas; as acometidas e invasões repentinas, impetuosas e furiosas; as violências e as graves perturbações; os escândalos, as mortes e as carnificinas; os estragos, as rapinas e os despojos, privar os pais de seus filhos e os filhos de seus pais; os cativeiros, o fato de tirar dos reis e senhores naturais seus estados e domínios; a devastação e a desolação de cidades, vilas e povoados inumeráveis. E todos estes males enchem os reinos, as regiões e as aldeias de copioso pranto, de gemidos, de tristes lamentos e de toda espécie de lutas calamidades³⁹.

Bartolomeu destrói antecipadamente o mito da Modernidade, porque mostra que a violência não se justifica por nenhuma "culpa" (a "imaturidade culpável" de Kant) do indígena:

Para esta guerra ser justa é preciso demonstrar, em primeiro lugar, levando em conta ... que a mereça o povo contra o qual se move a guerra, por alguma injúria que tenha feito ao povo que ataca.

Mas o povo infiel que vive em sua pátria separada dos limites dos cristãos ... não fez ao povo cristão nenhuma injúria *pela qual mereça ser atacado* com a guerra. Logo, essa guerra é injusta⁴⁰.

Assim se destrói o “núcleo” do mito da Modernidade⁴¹. Mais ainda, não só não são culpados os “imatuross”, mas os únicos culpáveis são os pretensamente inocentes, os heróis civilizados, os europeus; especialmente seus líderes:

Por todos os textos citados se vê que os que mandam são os principais culpados quanto à gravidade dos crimes e dos danos que se fazem na guerra contra os infiéis, pecando mais gravemente que os demais⁴².

Assim Bartolomeu alcançou o “máximo de consciência crítica possível”. Colocou-se do lado do Outro, dos oprimidos, e questionou as premissas da Modernidade como violência civilizadora: se a Europa cristã é mais desenvolvida, deve mostrar pelo “modo” como desenvolve outros povos sua pretensa superioridade. Mas deveria fazer isso levando em conta a cultura do Outro, respeitando sua Alteridade, contando com sua livre colaboração criadora. Todas estas exigências não foram respeitadas. A razão crítica de Bartolomeu foi sepultada pela razão estratégica, pelo realismo cínico de Felipe II – e de toda a Modernidade posterior, que chegou ao sentido crítico “ilustrado” (*aufgeklaert*) intra-europeu, mas que aplicou fora de suas estreitas fronteiras uma práxis irracional e violenta... até hoje, no final do século XX.

Notas

1. O patriarcalismo ou machismo do texto é conhecido, porque se inspira em Aristóteles, que, além de escravista e grecocêntrico, era um patriarcalista convicto.

2. Publicado em Roma em 1550; nossas citações são da edição crítica do Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 153.

3. Ver Apêndice 2.

4. Hoje, por exemplo, diante da destruição ecológica do planeta terra começamos a ter novos olhos para uma vida muito mais integrada dentro do ciclo da vida e reprodução de toda a natureza (como atmosfera e biosfera, que os habitantes nativos do continente americano praticavam. Quanto se desenvolveu a *qualidade de vida*? É muito difícil responder qualitativamente a esta pergunta, já que é de “grau”, diria Hegel (qualidade quantitativa).

5. A *Ummündigkeit* de Kant corresponde à *tarditatem* (tudeza de entendimento) de Ginés de Sepúlveda (*Ibid.*, p. 81).

6. É sempre o tema kantiano da *Unmündigkeit-ruditate*m.
7. Ginés de Sepúlveda, *o.c.*, p. 109.
8. Novamente nos lembra o tema da "Faulheit und Feigheit" de Kant, quer dizer, arbárie "culpada", não produto da força ou opressão externa, mas espontaneamente *volentes ac sponte sua*) como determinação interna a partir deste "ânimo abatido e ervil".
9. *Ibid.*, p. 109-111.
10. Tratar-se-ia, como na visão hegeliana, do exercício da vontade como capricho do rei: a interpretação do ser asiático de uma só liberdade (a do tirano).
11. *Ibid.*, p. 155.
12. Ver Apêndice 2.
13. A partir de Aristóteles ("o perfeito deve imperar e dominar sobre o imperfeito, excelente sobre seu contrário": *o.c.*, p. 83) ou da Escritura (porque está escrito no livro os Provérbios: "o néscio servirá ao sábio": p. 85) e conclui: "com perfeito direito os espanhóis imperam sobre estes bárbaros do Novo Mundo e ilhas adjacentes, os quais m prudência, engenho, virtude e humanidade são tão inferiores aos espanhóis *como rianças dos adultos e as mulheres dos homens* (!), havendo entre eles tanta diferença como a que há entre pessoas ferozes e cruéis e pessoas clementíssimas" (p. 101).
14. "Que coisa pôde suceder a estes bárbaros mais conveniente nem mais salutar o que estarem submetidos ao império daqueles cuja prudência, virtude e religião os ão de converter de bárbaros, tais que apenas mereciam o nome de seres humanos, em *omens civilizados* o tanto que podem ser" (*o.c.*, p. 133).
15. "Por muitas causas, pois, e muito graves, estão obrigados estes bárbaros a ceitarem o império dos espanhóis ... e a eles há de ser ainda mais proveitoso do que os espanhóis ... E, se recusam nosso império (*imperium*), poderão ser compelidos pelas rmas a aceitá-lo, e esta guerra será, como antes declaramos com autoridade de grandes lósofos e teólogos, *justa* por lei natural ..." (*o.c.*, p. 135).
16. Sobre a culpa dos indígenas Ginés escreve, entre outros argumentos: "a segunda causa que alegaste é desterrar as torpezas nefandas e portentoso crime de evorar carne humana, crimes que ofendem à natureza, para que continuem prestando ulto aos demônios em vez de dá-lo a Deus, provocando com isso em altíssimo grau a a *divina* com estes monstruosos ritos e com a imolação de vítimas humanas ..." (*o.c.*, . 155).
17. "Não podemos duvidar que todos os que andam vagando fora da religião cristã stão errados e caminham infalivelmente para o precipício, não devemos duvidar em fastá-los dele por um medo qualquer ou mesmo contra sua vontade, e, não fazendo so, não cumprimos a lei da natureza nem o preceito de Cristo" (*o.c.*, p. 137).
18. Em nossa *Filosofia da libertação*, escrita em 1976, no Prólogo, dizíamos que a losofia da libertação é "pós-moderna". Escrita essa obra naqueles anos, antes do ovimento da pós-modernidade" indicávamos só a necessidade de "superar" a Moderidade. Agora devemos distinguir-nos dos pós-modernos e por isso propomos uma Trans-modernidade". Voltaremos ao tema mais adiante.
19. O projeto G do esquema do Apêndice 2 deverá ser afirmado (e negado no rojeito F, "desenvolvimentista").
20. Em nossa obra *El último Marx*, cap. 7, mostramos esta mudança no Marx aduro. Respondendo às objeções dos populistas russos Marx mudará de posição e omeçará a pensar a partir da "periferia" russa.
21. *O.c.*, p. 143-145.
22. *Ibid.*, p. 175. Aqui Ginés está usando a argumentação de Las Casas em *De nico Modo*, como veremos.

23. Cf. a obra de John L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, University of California Press, Berkeley, 1956; Mario Cayota, *Siembras entre brumas. Utopía franciscana y humanismo renacentista*, una alternativa a la conquista, Montevideo, 1990. Esta última mostra a influência do joaquinismo e dos "espirituais" na "conquista espiritual", especialmente no México.

24. Joaquim de Fiore (morreu em 1202) propôs que o Reino do Espírito Santo começaria no ano de 1260 como um reinado da pobreza evangélica de autênticos seguidores de Cristo. A Igreja do papa cederia lugar a uma Igreja espiritual que cumpriria o milênio anunciado no Apocalipse. Também Hegel era, de algum modo, joaquinita quando fala do "Reino do Pai, do Filho e do Espírito Santo" – alguma influência chegaria a Marx. Ver minha obra *Las metáforas teológicas de Marx*, a ser editada em breve.

25. Ver J. Phelan, *o.c.*, p. 28s.

26. O texto da parábola, depois de convidar três grupos de pessoas (que para Jerônimo de Mendieta são os judeus, os maometanos e os pagãos), o senhor que convida exclama no fim: "ide pelos caminhos e veredas e compele-os (usa-se o verbo latino *compellere*) a entrarem até encher minha casa" (versículo 23). Toda a questão, como já vimos, é a legitimidade desta "coação". Neste ponto Jerônimo de Mendieta (do mesmo modo que Motolinia e o resto dos franciscanos) estavam de acordo com Ginés de Sepúlveda.

27. Neste ponto tinham um otimismo antiluterano militante.

28. *Ibid.*, p. 42s.

29. Felipe II reorganiza o Vice-reino do México, nomeia novo vice-rei e autoridades e se propõe a entrar na "República dos índios" e submetê-la à organização tributária da Espanha.

30. Afinal Francisco de Vitória aceitava que, se os indígenas se opunham à pregação do evangelho, podia-se fazer guerra contra eles. Era a única razão que aceitava. Bartolomeu nunca aceitará sequer este argumento porque o achava irracional.

31. Este é o propósito argumentativo de sua obra *Apologetica história*. Uma imensa obra onde se procura, como no caso de Bernardino de Sahagún (e na realidade se tenta o contrário de Sahagún, porque este descrevia o antigo mundo para conhecê-lo e assim poder destruí-lo), só descrever os antigos costumes dos índios, mas demonstrar sua "racionalidade", dignidade, consistência antropológica. De maneira que aquilo (as antigas tradições culturais indígenas) podia ser melhorado, desenvolvido, mas não simplesmente destruído, negado. Ao serem completamente negadas aquelas tradições (a *tabula rasa*), se causava maior mal do que o bem que se pretendia fazer – fosse esse o mais sublime ou pretensamente divino. Bartolomeu apresenta uma argumentação "dura".

32. Livro com o título citado. Argumento de toda ela; Bartolomeu de las Casas, *Obras escogidas*, BAE, Madrid, 1958, t. III, p. 3. Ao terminar a imensa obra, escreve novamente: "De todo o discurso trazido dos bárbaros parece clara a distinção apresentada ... De tudo o que será fácil mostrar debaixo de que espécie estão contidas todas estas nossas indianas nações, posta ou suposta a suficiente divisão, arguindo *negative*" (*Ibid.*, t. IV, p. 444-445). Bartolomeu não se propõe simplesmente fazer um livro de antropologia ou história. *Ele se propõe a argumentar a favor da dignidade e inocência dos indígenas, tirando todo valor do argumento de lhes poder fazer guerra justa.*

33. Prólogo, Porrúa, México, 1975, p. 17. Quer dizer, Sahagún coleta dados da cultura náhuatl para poder destruí-la mais sistematicamente. Bartolomeu, porém, para mostrar sua dignidade e poder provar a racionalidade e o alto desenvolvimento moral, cultural, político e religioso dos índios.

34. *De único modo de atraer a todos los pueblas a la verdadera religión* (1536), cap. 5., 1; ed. FCE, México, p. 65.

35. *Ibid.*, p. 65-66.

Conferência 6

AMERÍNDIA NUMA VISÃO NÃO EUROCÊNTRICA DA HISTÓRIA MUNDIAL

Tendo já feito abrir-se-em-flor¹
o *fundamento-da-palavra*² que havia de ser,
tendo já feito abrir-se-em-flor um único amor
na sabedoria contida em seu ser-de-céu³
em virtude de seu saber que se abre-em-flor,
fez que se abrisse-em-flor
um *canto*⁴ sagrado em solidão.
Antes que a terra existisse,
no meio da noite antiga
quando nada se conhecia,
fez que se abrisse-em-flor
para si mesmo em sua solidão um *canto sagrado*.
(*Ayvu Rapyta* dos Guaranis)

Agora é preciso mudar de "pele", ter novos "olhos". Já não são a pele e os olhos do *ego conquiro* que culminará no *ego cogito* ou na "vontade de poder". Já não são mãos que empunham armas de ferro, e olhos que vêem das caravelas dos intrusos europeus⁵ e gritam "terra!" com Colombo. Agora temos de ter a suave pele bronzeada dos caribenhos, dos andinos, dos amazônicos... Os olhos admirados daqueles índios que, da praia, com pés descalços sobre as suaves e quentes areias das ilhas "viram⁶" se aproximar, flutuando no mar, deuses nunca vistos. Temos de ter a pele que sofrerá tantas penúrias nas encomendas e no repartimento, que apodrecerá nas pestes dos estranhos, que será ferida até aos ossos na coluna onde se açoitavam os escravos – pacíficos camponeses da savana africana vendidos

como animais em Cartagena das Índias, Bahia, Havana ou Nova Inglaterra... Temos de ter os olhos do Outro, de outro *ego*, de um *ego* de quem devemos re-construir o processo de sua formação (como a “outra face” da Modernidade) e, por isso, devemos agora partir do Oceano Pacífico⁷.

Mudar de pele como as cobras, não, porém, como a perversa serpente traiçoeira que tentava Adão na Mesopotâmia, e sim a “serpente emplumada” da Divina Dualidade (*Quetzalcoatl*⁸), que “muda de pele” para crescer. Mudemos a pele! Adotemos agora “metodicamente” a pele do índio, do africano escravo, do mestiço humilhado, do camponês empobrecido, do operário explorado, dos milhões de marginalizados amontoados pelas cidades latino-americanas contemporâneas. Façamos nossos os “olhos” do povo oprimido, desde “os de baixo” – como se exprimia Azuela em sua conhecida novela. Não é o *ego cogito* mas o *cogitatum* (mas um “pensado” que também pensava... embora Descartes ou Husserl ignorassem isso): era um *cogitatum*, mas antes era ainda o Outro como subjetividade “distinta” (não meramente “diferente” como para os pós-modernos). Re-construamos então as “figuras” de seu processo.

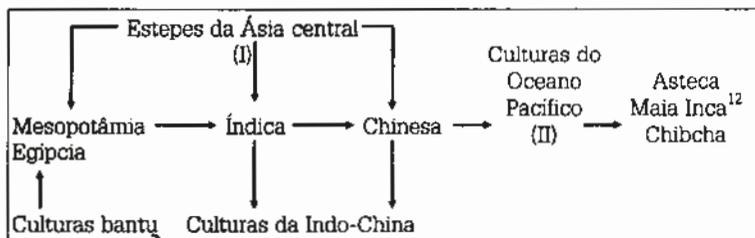
1. Do Oeste para o Leste: a Ameríndia na História Mundial

Com razão se afirmou que a América Latina estava excluída, como que fora da história⁹. A questão é propor uma “reconstrução” que seja histórica e arqueologicamente aceitável e que ao mesmo tempo corrija o desvio eurocentrista. Para isso lançaremos mão, simplesmente, das histórias das civilizações que a própria Europa ocidental produz. Nelas se descobre que a visão hegeliana é uma autêntica “inversão” – além de uma invenção ideológica com sentido eurocêntrico.

Os povos e etnias indígenas americanos não entram na história mundial como contexto do descobrimento da América – que é o momento em que os programas vigentes de história em cursos médios e superiores falam pela primeira vez do índio (junto com as ilhas, palmeiras, animais exóticos... havia também

índios nas praias que Colombo descobre). Seu lugar na história deve ser racional e historicamente encontrado. Para isso devemos voltar até a “revolução neolítica”, quando se inventou a agricultura e a organização da confederação de cidades (a “revolução urbana”). Se este momento é estudado no tempo e no espaço, concluiremos – ao contrário do que propunha Hegel – que esta revolução situou-se primeiramente no Oeste (na *Mesopotâmia* e pouco depois no *Egito*) e que foi surgindo sucessivamente, sem necessários contatos *diretos*, no Leste: no vale do *Indo*, no vale do rio Amarelo, na *China*, e para além das culturas do Pacífico no espaço mesoamericano (para culminar com os *maias* e *astecas*) e nos Andes do sul (nas regiões do império *inca*)¹⁰.

*Grandes culturas neolíticas e áreas de contatos do Oeste em direção ao Leste*¹¹



Todos os autores reconhecem que em certos lugares propícios, e em momentos adequados, surgiram sistemas civilizatórios de confederações urbanas que podemos chamar grandes civilizações. Para nós essas civilizações foram pelo menos seis¹², e houve zonas de contato (I e II no esquema anterior) às quais desejamos prestar atenção. Esta proposta, por ingênua e sabida que possa parecer, tem o propósito explícito de *incluir a América Latina*, desde sua origem, na História Mundial (do mesmo modo que a África bantú e a Ásia), e não mais como antecedentes da cultura posterior européia (como “Idade Antiga”) e sim como os pilares – para falar como Alfred Weber – da História Mundial. Evidentemente há duas áreas latino-americanas de grande cultura: a região meso-americana, que culmina com os maias e

astecas, e a andina do sul, posteriormente inca. Isto é da maior importância no debate atual. A “Ilustração (Aufklärung)” dos americanos tem de ser incluída no “Tempo eixo” de Jaspers, como veremos.

Na região mesopotâmica (suméria, acádica, babilônica, etc.) florescerá um centro de alta cultura neolítica de regadio¹⁴. Existia um conjunto de cidades já no IV milênio aC, tais como, Ur, Eridu, Erec, Larsa, etc. “Por volta de 4000 aC, a enorme região de terra semi-árida, que das margens do Mediterrâneo oriental se estende até a Índia (cujo coração era a Mesopotâmia), estava povoado por um grande número de comunidades”¹⁵. A cultura do Tel-el-Obeid chegou a se estender a “toda a Ásia ocidental antiga, desde o Mediterrâneo até as mesetas do Irã”¹⁶. Sobre este caldo de cultura nasceu Sumer. Por ocasião das lutas entre Lagash e Umma, o rei Eannadu nos deixou estelas de gloriosas campanhas. Pouco depois o rei Mesilim de Kish estende seu domínio no ano 2700 aC, e assim se sucederão, uns depois dos outros, os reinos, reis, pequenos impérios. O templo mais esplêndido de Sumer era um jardim em forma de pirâmide escalonada (o Ziggurat de Ur) edificado em honra de Nannar, a Lua – como na imensa Calzada de los Muertos de Teotihuacan em México –; enquanto que em Nippur ou An en Uruk se adorava Enlil. O universo tinha um “centro”, onde se reuniam o Céu-Terra-Hades (Dur-An-Ki)¹⁷, e cuja ligação era a “montanha mítica”: o Ziggurat. Esta visão mitológico-ritual supunha um altíssimo grau de *racionalização*. Os mitos supõem uma racionalidade de alto grau de criticidade, uma certa “ilustração (Aufklärung)”. Só a linguagem humana e seu discurso simbólico sistematizado em “relatos” com sentido é uma obra enormemente desenvolvida da razão. Levando em conta somente os indígenas bororos, e outros vizinhos do Brasil tropical – cujas mitologias não são tão elaboradas como as da Mesopotâmia, do México antigo ou do Peru dos Incas –, Claude Levi Strauss descobrirá mitos com estruturas, momentos de sistemas de uma enorme complexidade codificada *racionalmente*:

Os mitos repousam sobre códigos de segunda ordem (pois os de primeira ordem são aqueles em que consiste a linguagem)¹⁸.

Desde a Mesopotâmia até o Império inca teremos, então, o mundo *racional* do mito em civilizações urbanas. Cortês se defrontará, de certa maneira, com uma consciência racional situada no mesmo nível do neolítico das culturas que indicaremos a seguir.

Séculos depois, no famoso Código de Hammurabi (1728-1686 aC), expressar-se-ão os princípios éticos de universalidade racional definitiva:

Aqueles a quem governei em paz, eu os defendi com sabedoria, de modo que o forte não oprimisse o fraco e se fizesse justiça ao órfão e à viúva¹⁹.

O Egito²⁰, pela configuração dos desertos que cercam o rio Nilo, procede do próprio coração das culturas bantus, de onde procedem os mitos de origem²¹. No final do IV milênio aC (em torno de 3000 aC), o "Reino do Sul" (bantu, africano, negro) vence o "Servidor de Hórus" do norte²². O fundador da primeira dinastia "tinita" (por causa da cidade de This ou Tinis, não longe de Abidos) inicia a história institucional da "nação egípcia". O nível ético desta cultura foi imenso. Lemos no *Livro dos mortos*:

Dei o pão ao faminto, água ao que tinha sede, roupa ao nu e uma barca ao naufrago; aos deuses, oferendas e libações ... Espíritos divinos, livrai-me, protegei-me, não me acuseis perante a grande divindade (Osíris)!²³

A "carne" – não o corpo ou a alma²⁴ – morre e ressuscita. Isto mostra, num nível de racionalização "mítica", que esta carne tem uma dignidade absoluta, e por isso dar pão, água ou roupa – e se falta a "casa" é porque no clima quente do Egito era mais importante uma "barca" que servia de casa e de meio de subsistência, de transporte – é o princípio ético concreto absoluto²⁵.

No Leste, no vale do Indo (hoje Paquistão) até Penjab, floresceram culturas tais como as de Mohenjo-Daro e Harappa – cujas muralhas podem ser datadas de 2500 aC. Junto com elas, cidades como Amri, Canhu-Daro, Jhangar, Jhukar, Nal, estavam divididas em quadras com ruas de até oito metros de largura. Hoje em dia se descarta a "invasão" indo-européia dos ários, mas certamente o sânscrito foi a língua comercial e sagrada que

foi se impondo lentamente em toda a área. É o tempo do Rig-Veda, quando a experiência primitiva receberá a superposição de grupos dominantes (as "castas")²⁶. No "tempo eixo" Buda começará sua crítica à religião de castas e iniciará o caminho estreito da "comunidade" de monges contemplativos.

Sempre para o leste, na região chinesa do Rio Amarelo²⁷, deixando de lado a mítica dinastia Hsia, devemos remontar a 1523-1027 aC para ver reinar a dinastia Shang, que conquistou o Yangtsé, o Chansi e Chen-si, cuja capital era Anyang. No "tempo eixo" (proposto por Jaspers) Confúcio exprimiu sua sabedoria. No *Tao te King* de Lao Tse lemos:

Calma significa inação, e quando prevalece o princípio da inação, cada homem cumpre seu dever. Inação significa estar consigo mesmo, e, quando se está em paz consigo mesmo, as penas e os temores não podem preocupar e então se goza de longa vida²⁸.

O Tao é o absoluto. Uma moral da "ordem" do Tao, a Totalidade, imperará por séculos. Os chineses, com sua navegação experimentada, certamente chegaram até as costas orientais da África, mas parece que também às costas ocidentais da América. Não será a antiga "Catigara" do mapa de Martellus de 1487 – que navegantes árabes e chineses tinham comunicado aos portugueses – a cidade Chan Chan pré-inca da costa do Peru?²⁹ De qualquer maneira, a história do neolítico nos levou, em sua rota em direção ao Oriente, até às costas do Oceano Pacífico. Mas nosso caminho não terminou... apenas o começamos!

2. O Oceano Pacífico e o "Cemanáhuac", "Abia Yala", "Tahuantisuyo"³⁰

A nova visão da História Mundial, que deve incluir não só a África e a Ásia, não como momento "imaturado" (a *Unmündigkeit* de Kant), mas como progresso consistente da Humanidade, inclui também os povos ameríndios ao Oriente do Pacífico. Na realidade foram as populações orientais do Oriente, o Extremo-Oriente do Oriente. Eram asiáticos por suas raças, línguas, culturas. Colombo morreu afirmando ter chegado à Ásia; graças

a Américo Vespúcio se soube que era um "Mundus Novus". Do que até agora não se tomou consciência (pelo menos ao nível da consciência cotidiana e do ensinamento da história em colégios secundários e universidades) é que na realidade a Ameríndia era o Extremo-Oriente da Ásia: o "ser asiático" da América era seu ser autêntico, contra a conclusão de O'Gorman. Vejamos isto por partes, e para nunca mais se afirmar que o "descobrimento" da América dá o "lugar" aos ameríndios na História Mundial (como contexto do descobrimento). Seu "lugar" é outro e o "descobrimento" agora é interpretado não só como "encobrimento" mas também como "invasão" genocida. Para isso sigamos, como aconteceu, a história da humanidade "para o Leste", para o Oriente.

Há diversas áreas de contato entre as culturas "pilares" (Mesopotâmia, Egito, Vale do Indo, vale do rio Amarelo, Mesoamérica e a zona Inca). Uma delas é a do Mediterrâneo oriental³¹. Mais importante, quanto à relação das culturas de todo o continente euro-asiático, é a área migratória da Ásia central – com (I) no esquema anterior³². Desde a Mongólia – região onde se domestica o cavalo no V milênio aC –, e em seu meio o deserto de Gobi³³, atravessando o Turquestão oriental ou chinês (Sinkiang, de Dzungaria ao vale do Turfan, o Tarim) e o Turquestão ocidental ou russo (o Turan), para se abrir em direção ao sul pelo Irã e para o oeste pelas estepes que se abrem pelo norte do Mar Negro à Europa. Esta imensa região de caravanas e caminhos, o "caminho da seda", é a chave de toda a história do continente euro-asiático até o século XVI. Desta área serão "empurradas", entre outras, as invasões de cavaleiros com armas de ferro, desde os hititas ou hicsos, dos aqueus ou dórios até os jônios, ou, posteriormente, dos persas ou dos germanos. E é justamente no momento em que os turcos dominarem estas regiões (onde tinham estado presente desde 760 aC no Turfan) que os europeus deverão lançar-se no final do século XV dC ao Atlântico, para retomar o contato com o Oceano Índico separados pelo "cerco" ou o "sítio" muçulmano – como veremos em excurso desta Conferência 6.

Por sua vez, o Oceano Pacífico (tanto para os espanhóis como para os astecas e incas o "Mar do Sul", e no mapa de

Martellus o "Sinus Magnus" mítico) é a *área de contato* – com (II) do esquema anterior – que nos interessa. O "Grande Mar" dos gregos era um horizonte percorrido por peritos navegantes neolíticos; o "centro" da primeira-história americana (a *Proto-história americana* em sentido estrito, forte). Muitos milênios antes, numa época interglacial, uns 50.000 anos antes de Cristo, segundo as últimas medições, caminhando através do estreito de Behring, pelo vale de Anadir e o rio Yukon, passaram numerosas migrações asiáticas, "descobrimo"³⁴ estas terras, e começando assim nossa proto-história (de modo algum a "Pré-história americana"³⁵). Fugiam da Ásia pressionados pela expansão demográfica do Gobi ou Sibéria – os que vieram por último, que ficaram entre os dois continentes, são os esquimós –, de raças australóides, tasmanóide, melonesóide, proto-indonésio, mongolóide e até malaio-polinésicos. O ameríndio, então, é asiático, mas habitante originário das costas ocidentais do Pacífico especificamente.

Só a modo de exemplo, desejamos indicar alguns fatos para "situar" a América Latina na História Mundial. De fato, cerca de 1700 aC, expulsos da Birmânia, Java ou de outras ilhas da Indonésia ou do sul da China, os proto-polinésios se lançaram ao grande Oceano. Passaram pela Melanésia (Nova Guiné), dali para Samoa – onde há restos fósseis desde 800 aC. Alguns foram para o nordeste (Micronésia), até Havaí (onde chegaram em 124 dC); outros para o leste (ilhas Marquesas) e para o sudeste (Ilhas Sociedade e Tuamatu, Taiti, Pitcairn, etc.). Duas invasões chegaram até a ilha de Páscoa, a última de cultura Arika, a centenas de quilômetros do Chile. Pelo Pacífico sul a Corrente de Humboldt permitia que, em julho e agosto, as grandes balsas (com até 150 pessoas, e durante 4 ou 5 semanas) pudessem navegar de Taiti até a ilha de Páscoa e as costas dos araucanos do Chile ou dos incas do Peru. Das ilhas Christmas podia-se navegar, graças à corrente equatorial, chegando-se às regiões maias e astecas. Pelo norte, costeando o continente (esta era a maneira da navegação chinesa) unia-se mais facilmente a Ásia nordeste com o Alasca, até o território californiano.

O Oceano era um "mundo" cultural. Por exemplo, o conceito de machado (arma de guerra ou instrumento de trabalho) era expresso pela palavra *toki* nas ilhas Tonga, Samoa, Tahiti, Nova Zelândia, Mangereva, Havaí, Páscoa e entre os araucanos do Chile³⁶. Os verbos *tokin* e *thokin* significam mandar, governar, ulgar. "Ao dispor por categorias nossos dados objetivos, podemos deduzir que a corrente isoglossemática do *toki* se estende desde o limite oriental da Melanésia, através das ilhas do Pacífico, até o território americano, onde penetra como vocábulo de cultura, e, em toda esta trajetória, os significados deste vocábulo sofreram idêntica transformação semântica"³⁷. Da mesma maneira, em línguas polinésicas e em quêchua (uma das línguas do império inca) são semelhantes o verbo levar (*auki*, *awki*), meio (*waka*, *huaca*), comer (*kamu*, *kamuy*), velho (*auki*, *Awki*), guerreiro (*inga*, *inga*), forte (*puhara*, *pucara*)³⁸.

Mas se passarmos para outros níveis culturais, o do "círculo da cultura" – como diria W. Schmidt ou Graebner – as semelhanças entre polinésicos e ameríndios são assombrosas. Friederici mostrou que a *taçlla* ou pá da agricultura peruana é idêntica até nos detalhes secundários à *taçlla* maoria de Nova Zelândia. No sul do Chile se bebe a *kava*, bebida nacional polinésica, denominada do mesmo modo e fermentada mascando a raiz de certas plantas. Mostrar a língua como gesto sagrado tem o mesmo sentido religioso em todo o Pacífico, inclusive na Índia, nas estátuas ciclópeas da Ilha da Páscoa e até entre os astecas ("mostra a língua" o Huitzilopochtli da quinta Idade do Mundo da "Pedra do Sol", hoje exposta no Museu de Antropologia do México). A tudo isto poderiam ser acrescentados milhares de elementos tais como a identidade ou semelhança em zarabatanas, propulsores, macanás, anéis, arcos, fundas, laços, anzóis, pontes de cipós, remos, balsas, canoas duplas, decoração da proa, tipos de habitação, morteiros, assentos de madeira, redes, mosquiteiros, escovas para cabelo, abrigos de fibras contra a chuva, técnicas têxteis, ornamentos nasais, lambores de madeira – que se tocam com o mesmo ritmo –, arcos musicais, flautas, diversos tipos de jogos, bebidas alcoólicas, cultivos em terraços, tipos de irrigação, pesca com venenos, oferendas religiosas de conchas, danças com máscaras,

mutações, etc. A estes detalhes externos deve ser acrescentado o "sentido" dos instrumentos dentro de sua função ritual, as palavras que as exprimem, as músicas, etc.

Tudo isto nos permite afirmar que o Pacífico foi o *centro cultural da proto-história ameríndia*, já que de suas costas puderam tirar sua influência em numerosos aspectos culturais para as mesetas do México, Guatemala, Peru: a "América nuclear" urbana. Por sua origem e por sua proto-história a Ameríndia é parte da Ásia em torno do núcleo gerador das culturas do Oceano Pacífico. Não se quer afirmar – e seria um grave erro, pois no México foram encontrados no lago de Tezcoco fósseis de agricultura do VII milênio aC – que as culturas urbanas ou outras tiveram origem por influência polinésica. Absolutamente. Quisemos apenas sugerir que, procedentes da Ásia ("origem do homem americano", atravessando o Berhing), o Pacífico continuou sendo um espaço de intercâmbio cultural. Em sua costa oriental, portanto, havia uma imensa massa continental, com diversos nomes, segundo os povos que a habitavam: o *Cemanáhuac* dos astecas, o *Abia Yala* dos kunas do Panamá, o *Tahuantisyu* dos incas... diversos nomes autóctones para um continente já humanizado em sua totalidade quando Colombo chegou.

3. O "tekoha"³⁹ ou "mundo" de um povo autóctone americano

Desde a Ásia, desde o Pacífico, os povos ameríndios foram descendo durante 50 mil anos, desde o Alaska, pelos vales (desde os Grandes Lagos, pelo Mississípi-Missúri até Flórida e o Caribe, pelas ilhas Antilhas e outras até o Orinoco, o Amazonas, o Rio da Prata; hoje diríamos: de Chicago a Buenos Aires) ou pelas montanhas (pelas Rochosas para Sierra Madre Oriental ou Ocidental no México, que como um imenso funil produziu uma enorme concentração demográfica, em direção aos Andes colombianos, peruanos, e até Terra do Fogo). Asiáticos por raças, línguas, religiões, foram "dando origem" em seu longo caminhar migratório a novas culturas, com centros semi-autô-

nomos, com escassos contatos entre si. Todos eles, desde os simples pescadores e coletores do extremo sul (como os alakaluf ou yahagan) ou do extremo norte (como os esquimós) reconhecem uma grande divindade urânica mítica que imediatamente se torna "dual" (a Grande Mãe-o Grande Pai, os irmãos ou irmãs gêmeas ou os princípios abstratos da dualidade), Parentesco mítico assombroso de todo um continente⁴⁰. Não é nosso propósito aqui descrever a vida, nem o "mundo" dos ameríndios, mas somente sugerir seu lugar na História Mundial.

Houve três graus, em nossa interpretação, de desenvolvimento cultural dos povos americanos na proto-história do continente. Num *primeiro grau*, no caso dos clãs e tribos de pescadores, caçadores e coletores nômades do sul⁴¹ e do norte⁴². Num *segundo grau*, os plantadores com aldeias de clãs, tribos e confederação de tribos (pré-urbanos), das culturas das Cordilheiras ao sul e sudeste do império inca, até os amazônicos (tupi-guaranis e aruaques), caribes, e as culturas do sudeste, das pradarias e do sudoeste do atual Estados Unidos. Num *terceiro grau* a "América Nuclear" ou urbana, desde Meso-América (dos maias e astecas do México e Guatemala) até os Chibchas da Colômbia e a área do império inca do Equador ao Chile e Argentina. Imenso "mundo" cultural que ocupava todo o continente, que havia "descoberto" rios, montanhas, vales, pradarias; que lhes pusera "nomes" que os tinha incorporado em seu "mundo da vida (Lebenswelt)" com um sentido humano pleno. Isto não era um "vazio" incivilizado e bárbaro: era um "pleno" de humanização, história, sentido.

Tomemos um exemplo entre as culturas de segundo grau. Um destes povos que habitam as selvas do Amazonas até o Paraguai, os Tupi-Guarani, e que em suas manifestações culturais externas puderam parecer totalmente desprovidos de todo desenvolvimento⁴³; e que por isso poderiam parecer verdadeiros "bárbaros" em seu sentido mais primitivo, no terceiro sentido de José de Acosta⁴⁴, são esse "Outro" totalmente "encoberto" no fenômeno do "des-cobrimto" (que como um "1492" diacrônico e metafórico vai se fazendo presente em todo o continente com o passar dos anos, desde o século XV até o presente. Mas o "mundo" daqueles povos, em seu sentido heideggeriano

existencial, não difere, pelo seu desenvolvimento humano, muito do moderno se “entrarmos” no núcleo de sua experiência cultural. De fato, expressa o “grande canto”⁴⁵ *Ayvu Rapyta* como núcleo gerador de seu “mundo”, de seu “mundo da vida (*lebenswelt*)”, o seguinte:

O verdadeiro Pai Ramandu, o Primeiro,
de uma parte de seu próprio ser-de-céu⁴⁶,
da sabedoria contida em seu ser-de-céu
com seu saber que vai se abrindo-como-flor⁴⁷,
fez com que fossem geradas chamas e tênue neblina.
Tendo se incorporado e erguido como homem,
da sabedoria contida em seu ser-de-céu,
com seu saber que se abre-qual-flor
conheceu para si mesmo a *fundamental palavra* futura...
e fez com que fizesse parte de seu próprio ser-de-céu...
Isto fez Namandu, o pai verdadeiro, o primeiro⁴⁸.

Toda a existência guarani era um culto místico, profundamente racional, da “palavra”: palavra como divindade, palavra como “núcleo inicial da pessoa (*ayvu* ou *nhe'ê*), como porção divina por participação”⁴⁹; “palavra-alma” como a essência do ser humano; palavra que se descobre no sonho⁵⁰, que se interpreta, que se expressa no “canto ritual” que se festeja. A vida de um guarani começa quando lhe é imposto um “nome” – momento originário da vida – e na realidade sua biografia não é senão o “desenvolvimento” de sua palavra: “aquilo que mantém-em-pé”⁵¹ o fluir do dizer”⁵². A existência humana se “fundamenta”, se “põe-em-pé” a partir da palavra eterna de “Nosso Pai Nhamandu”, expressa quando se nasce (quando se “abre-em-flor”, quando é criado), e que guia o “modo-de-ser” de cada guarani: o *teko*⁵³:

Oh nosso Primeiro Pai!
Foste tu que por primeiro conhecestes as normas de nosso *modo-de-ser* (*teko*).
Foste tu quem por primeiro conhecestes em ti mesmo o que havia de ser a *palavra fundamental*,
antes de abrir e manifestar a *morada terrena* (*tekkoha*)⁵⁴.

A morada terrena é o “lugar” que o guarani “abre”⁵⁵ na selva para fazer sua aldeia, para praticar a agricultura, para “viver”

humanamente. É ali onde desenvolverá sua "palavra", a partir da "palavra fundamental" (como o destino) misteriosamente oculta desde a origem no Primeiro Pai que se "abre-em-flor", criador.

A palavra é sempre comunitária e econômica, num sistema de total "reciprocidade":

A festa guarani não é só uma cerimônia, é também a *metáfora concreta* de uma economia de reciprocidade vivida ... O intercâmbio de bens, sejam de consumo ou de uso, é regido por princípios de distribuição igualitária, segundo os quais a obrigação de dar supõe a obrigação de receber, e receber se torna, por sua vez, obrigação de dar. Por isso o intercâmbio é de fato um diálogo social, mediante o qual o que mais circula é o prestígio de quem sabe dar e a alegria de quem sabe receber, segundo o modelo dos Primeiros Pais e Primeiras Mães que já na origem convidavam e eram convidados⁵⁶.

A "festa" é o lugar da "palavra" (inspirada em sonhos, cantada em longos relatos míticos e improvisados, dançados ritual e comunitariamente com ritmo e música de grande beleza durante dias) e da reciprocidade econômica: quem participa do banquete se obriga a convidar e participar de sua produção⁵⁷.

Por causa disto tudo, por serem povos que migravam pela selva – que em poucos anos esgotam os terrenos que não servem mais para nova produção agrícola – toda a existência de celebração da "palavra" estava destinada a chegar à "terra sem mal":

A expressão: *yvy marane'y*, que os modernos etnólogos traduzem como terra sem mal, significa simplesmente "solo intacto, que não foi edificado", ou *ka'a marane'y* é "mato de onde não foram tirados troncos, nem manuseado"⁵⁸.

É uma "terra" onde não haverá inimigos para expulsar, nem animais daninhos para matar, nem se deverá trabalhar para comer...; terra onde em reciprocidade perfeita se deverá cantar, dançar, proferir a "palavra fundamental" eternamente.

A palavra na alma do guarani. *Ayvy*: palavra-alma; alma-palavra. A vida e a morte do guarani são a vida de sua palavra e a medida de suas realizações e de suas crises é dada pelas formas que toma sua palavra. A história do guarani é a história de sua palavra, a

palavra que lhe é imposta com o nome, a palavra que se escuta, a palavra que ele mesmo dirá, cantará, rezará, a palavra que em sua morte ainda é a palavra que foi: *ayvukue*⁶⁶.

Estranho seria procurar dizer tudo isto ao conquistador do Rio da Prata, e mesmo aos generosos e profundos jesuítas que realizaram as magníficas Reduções do Paraguai. Aqueles "índigenas", bárbaros... eram cultores insígnies da "Palavra" eterna, sagrada, histórica, no meio das selvas tropicais. Para conhecer seu "mundo" teria sido necessário conhecer sua "língua" (sua "palavra"), tê-la "vivido". Para "dialogar" com eles teria sido preciso viver seu próprio "mundo", a partir de sua *tekoha* tão bela, tão profunda, tão racional, tão ecológica, tão "desenvolvida"⁶⁶, tão humana. Para estabelecer uma "conversação" – no estilo de Richard Rorty – teria sido preciso "des-cobrir" o "mundo" do Outro, estabelecer antes as condições de possibilidade dela. Nesse caso a "compreensão", o "acordo" não seria incomensurável, embora sempre difícil. Porém, ao mesmo tempo, sem as referidas condições, no eurocentrismo dos conquistadores (posição também do moderno Ginés de Sepúlveda e partilhada hoje por racionalistas que parece crer que é fácil o diálogo ou que pelo menos não desenvolveram uma teoria de suas condições de possibilidade, como J. Habermas), nem a "conversação" é possível (muito menos uma argumentação na "comunidade real de comunicação"). Historicamente, infelizmente, tudo isto ficou "en-coberto" desde os tempos do "descobrimento" da América pelos europeus. Aquele mítico 1492 foi sendo diacronicamente projetado sobre todo o continente com um manto de esquecimento, de barbarização, de "modernização".

Poderíamos dar centenas de exemplos de povos menos desenvolvidos (como os nômades do sul ou do norte), ou mais desenvolvidos (da América Nuclear). O dos guaranis, contudo, é suficiente para *indicar* a questão. Das culturas da "América Nuclear" nos ocuparemos, novamente como exemplo, dos náhuatl nas próximas conferências.

Europa periférica do Mundo Muçulmano (1480-1500)

- I Europa periférica
- II Império otomano
- III Outros povos muçulmanos
- IV A Horda Dourada (1480)
- V A Horda Azul (1480)
- VI Outras hordas mongóis
- VII Império Safawi (1500)
- VIII Império Mongol (1600)
- IX China
- X Comerciantes muçulmanos
- XI Mindanao (Filipinas) muçulmana
- XII Coptas (o "Preste João")
- A Oceano Atlântico
- B Mar Mediterrâneo
- C Mar dos Árabes
- D O Sinus Magnus (o Oceano Pacífico)



Fonte: Arnold Toynbee, *Historical Atlas*, de *A study of history*, Oxford University Press, t. XI, 1962, p. 132, 158 e 164.

Notas

1. Abrir-em-flor significa criar.
2. Já veremos, também entre os astecas e maias, que o "fundamento" é onde se apóia, repousa, assenta, e as casas "se põem de pé". Da mesma maneira a humanidade é "palavra", mas sua "palavra" se assenta no Grande Pai Originário antes da criação ("abrir-se em flor") do universo.
3. Ser-de-céu é o divino.
4. Entre os Ava-Katu o *oporaiva* é o "cantor". O "canto" é a expressão humana suprema, é o lugar onde o divino originário e o humano se unem, onde se unem o indivíduo e a comunidade, a história e o futuro (a "terra sem mal"), a Terra, a selva, o céu. É a realização plena do "ser" dos tupi-guaranis.
5. Tupac Amaru usava esta expressão para se referir aos espanhóis: "europeus". Ver Boleslao Lewin, *La rebelión de Tupac Amaru*, SELA, Buenos Aires, 1967, p. 421. Faz anos pensamos em denominar de "intrusão" o ato violento dos europeus, mas foram as assembleias indígenas no final da década de 80 que nos impuseram o conceito de "invasão" de um continente.
6. E. O'Gorman, numa entrevista na televisão, disse anos atrás que os índios não tinham descoberto a América porque nem notícia tinham do continente como tal. De fato, nunca descobriram o continente como uma totalidade. Simplesmente "viviam" sobre um espaço próprio, experiência telúrica regional, nunca global. Mas o que muitos parecem ignorar é que, de qualquer maneira, os índios, a partir de sua subjetividade humana, foram as primeiras pessoas que ocuparam culturalmente estas terras americanas e, por isso, a experiência do "descobrimento" europeia é "segunda". Ela se sobrepõe sobre a "primeira" experiência indígena, e isto precisa ser expresso filosoficamente. Heidegger nos permite também descrever o "mundo" indígena *dentro do qual* aparecem os europeus "descobridores". Mas esta perspectiva não é adotada de fato como perspectiva metodológica por Edmundo O'Gorman.
7. Ao escrever estas linhas, aqui em Zihuatanejo, Estado de Guerrero (México), escuto a cadência das ondas do Grande Mar dos gregos, do Sinus Magnus de Martellus e Colombo, do Mar del Sur de Balboa, do Oceano Pacífico. Creio que perto deste oceano é o lugar exato para começar esta Segunda Parte destas Conferências.
8. "Quetzal" é um pássaro de maravilhosa beleza da América Central; suas penas eram sinal de divindade. "Coatl" é a dualidade, os dois princípios do Universo. Quetzal-Coatl, na realidade representado como serpente pelos astecas, era a suprema divindade, o princípio dual do universo, como veremos.
9. Ver Leopoldo Zea, *América en la historia*, FCE, México, 1957. Nessa época, para Zea, a "cultura ocidental" acaba sendo a dos Estados Unidos (já que a própria Europa fica "à margem do Ocidente", p. 155s). É a "cultura ocidental" que se tornou mundial (p. 88s). Do mesmo modo que em suas obras anteriores (por exemplo *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, México, 1953, ou *La esencia de lo americano*, Pleamar, Buenos Aires, 1971) a "cultura ocidental" é para Zea a chave de sua interpretação. Depois de nosso encontro de San Miguel (com Salazar Bondy e em torno do tema da "filosofia da libertação"). Zea adota a chave da "dependência" (ver, por exemplo, *Filosofía de la Historia Americana*, FCE, 1978). Agora há um projeto colonizador ibérico (p. 103s) e ocidental, norte-americano (p. 133s). Diante deles, e contra a dependência, há um projeto libertário (p. 188s), outro conservador (p. 211s), e por último civilizador-liberal (p. 244s), que são subsumidos num "projeto assuntivo" (p. 269s) como síntese de todo o passado e com visão de futuro - Simon Bolívar e Martí são figuras centrais. Em toda esta interpretação, contudo, não existe algo semelhante a um "projeto indígena" ou ameríndio; tampouco existem os das classes, grupos ou etnias subalternos; quer

dizer, parece que não se descobriu um "projeto de libertação" do bloco social dos oprimidos, do povo latino-americano explorado, empobrecido.

10. Tratei longamente este tema em algumas de minhas obras. Em minha obra *Hipótesis para el estudio de latinoamérica en la Historia Universal*, Universidade de Nordeste, Resistencia, Argentina, t. I, 1966, 268 p., onde há uma extensa bibliografia. Também na *Introducción t. 1/2 da Historia general de la Iglesia en América Latina*, Sigueme, Salamanca, 1968, p. 108s; *El humanis helénico*, EUDEBA, Buenos Aires, 1975; *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969. Especialmente meu artigo "Iberoamérica en la Historia Universal", em *Revista de Occidente*, Madrid, 25 (1965): p. 85-95. Ali já propus as hipóteses que agora resumirei novamente.

11. Darcy Ribeiro, em sua obra *O processo civilizatório*, Petrópolis, Vozes, 1991, 10ª edição, escreveu: "Na fixação do paradigma de Estados Rurais Artesanais tivemos em mente ... as cidades-Estados que inauguram a vida plenamente urbana, com base na agricultura de regadio e em sistemas sócio-econômicos coletivistas, antes de 4000 aC na Mesopotâmia (Halat), entre 4000 e 3000 aC no Egito (Mênfis, Tebas); na Índia (Moenjo-Daro) por volta de 2800 aC; antes de 2000 aC na China (Yang Shao, Hsia); e muito mais tarde ... no Altiplano Andino (Salinar e Galinazo, 700 aC, e Mochica, 200 aC); na Meso-América (Uxmal, 300 dC), na Colômbia (Chibcha, 1000 dC)" (p. 80). Ribeiro esquece aqui o mundo meso-americano. Por exemplo, o conjunto Zacatenco-Copilco, junto ao lago Tezcoco (subúrbio da cidade do México) floresce 2000 aC; mas suas épocas clássicas devem ser situadas entre 300 e 900 dC para a área yucantano-asteca (Teotihuacán III floresce no ano 700 dC), e para o Tiahuanaco do Titicaca boliviano entre 400 e 800 dC.

12. As setas não indicam nenhuma relação necessariamente direta entre as culturas, mas simplesmente uma direção no espaço e uma posterioridade no tempo, que em algum caso pode ser relação direta (como entre os polinésios e as culturas urbanas ameríndias).

13. Para Oswald Spengler foram: a egípcia, babilônica, indiana, chinesa, greco-romana, árabe, mexicana e ocidental (*A decadência do Ocidente*, Ed. Calpe, Madrid, t. I-IV, 1923-1927). Claro que interpreta eurocentricamente toda a história mundial com tão reduzido número de culturas. Nós estamos nos referindo só às primeiras e mais fundamentais culturas neolíticas em cada macro-região. Para Arnold Toynbee (*A study of History*, Oxford University Press, Londres, t. I-XII, 1934-59) havia seis civilizações primárias: egípcia, suméria, minóica, sínica, mais e andina. Exclui a índica e inclui a minóica. Alfred Weber nos fala da "história das grandes culturas egípcia, sumero-acádio-babilônica, chinesa e indostânica, os quatro pilares da história" (*Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Piper, München, 1963; trad. espanhola, FCE, México, 1960, p. 12). A eliminação da América Latina é evidente e continuará em toda a interpretação eurocêntrica de Weber. Tomarei dele, porém, a idéia das *Primären Hochkulturen* (Grandes culturas primárias). Karl Jaspers (em *Vom Ursprung und Zeit der Geschichte*, Piper, München, 1963) dá importância ao *Achsenzeit* (tempo-eixo), que ele situa no tempo de Confúcio, e Lao Tse na China, nos Upanishad da Índia, de Buda no Nepal e norte da Índia, de Zaratustra no Irã, dos primeiros grandes profetas de Israel (Elias, Isaías), e dos primeiros filósofos pré-socráticos na Grécia: "A época mística tinha terminado e com ela sua tranquila placidez e sua ingenuidade" (p. 21). Este "tempo-eixo", evidentemente, não se situa no começo da revolução neolítica-urbana, e sim como sua culminação. Além disso, e mais uma vez, a América Latina ficará de fora. Jaspers não sabia nada da sabedoria crítica dos *Tlamarinime* ou de um *Nezahualcoyotl* no México nem dos *amautas* do império inca (a quem Toynbee, porém, atribui o fato de ter começado uma etapa crítica e universal do pensamento: "the viracochinism", da visão teológica de Viracocha, o "Fazedor originário do universo"). Para Jaspers as culturas superiores foram: a mesopotâmica, o Egito, o Indo e Huang-ho, às quais depois se acrescentariam a civilização mediterrânea, Índia e China. É sobre elas que depois viria

o "tempo eixo". A *Saeculum Weltgeschichte* (ed. H. de Franke e H. Hoffmann e H. Jedin, Ed. Herder, Freiburg, iniciada em 1965, t. I) propõe já "zonas de contatos", idéia que nós tomaremos nos casos das estepes euro-asiáticas e das culturas do Pacífico.

14. Ver D.-O. Edzard, Im Zweistromland, em *Saeculum Weltgeschichte*, I, p. 239-281, e em outros muitos lugares desta obra; C.L. Wolley, *Ur, la cuidad de los Caldeos*, trad. castelhana FCE, México, 1953; Idem, *The Sumerians*, Oxford University Press, Londres, 1928; André Parrot, *Archéologie Mésopotamienne*, Paris, 1946; e tudo o que se refere à Mesopotâmia em *Cambridge Ancient History*, várias edições.

15. Gordon Childe, *Los orígenes de la civilización*, FCE, México, 1959, p. 174.

16. Jouget-Chorme, *Les premières civilisations*, PUF, Paris, 1950, p. 115.

17. Cf. E. Burrows, Some cosmological patterns in Babylonian religion, em *The Labyrinth*, Londres, 1950, p. 45-70.

18. *Mitologías. Lo crudo y lo cocido* I, FCE, México, 1986, t. I, p. 21. Para Levi Strauss sua própria linguagem etnográfica, que é uma interpretação de mitos, constitui um terceiro código, significa uma metalinguagem, mas "de modo diferente da reflexão filosófica, que pretende se remontar até sua fonte, as reflexões que tratamos aqui se referem a raios carentes de todo foco ... postulam contudo uma origem comu. 1: ponto ideal onde convergiriam os raios desviados pela estrutura do mito" (*Ibid.*, p. 15). É claro que a metalinguagem interpretativa da etnologia não é a metalinguagem filosófica. Mas, de qualquer maneira, o mito está longe de ser uma linguagem ingênua, não crítica. Significa um processo de racionalização que ocupou a humanidade durante centenas de milhares de anos (se considerarmos que o *homo habilis* apareceu há três ou quatro milhões de anos), e dezenas de milhares de anos no desenvolvimento do *homo sapiens*.

19. O princípio ético da "exterioridade" ou Alteridade (o órfão, a viúva, o estrangeiro, o pobre...) supera o nível 5 e 6 dos níveis éticos de Kohlberg, porque questiona até a "universalidade" de um "mundo da vida" - no qual permanecem de todos os modos os citados níveis de Kohlberg ou os dois princípios de John Rawls, "liberais" e por isso limitados à experiência da *Lebenswelt* moderna).

20. Ver E. Otto, Im Nital. *Aegypten*, em *Saeculum Weltgeschichte*, I, p. 282s; E. Drioton e J. Vandier, *L'Égypte*, Clio, PUF, Paris, 1952; John Wilson, *La cultura egípcia*, FCE, México, 1958; Jouget-Dhorme-Vandier, *Les premières civilisations*, em *Peuples et civilisations*, I, p. 21-300; etc.

21. Foi provado recentemente que Osiris, o deus da ressurreição da carne, e sobre cujo pedestal se construiu toda a cultura do Nilo (sendo as pirâmides tumbas de mortos que esperam a ressurreição, tal como descreve *O livro dos mortos*), procede das culturas bantus da África negra - que desta maneira "entram" na História Mundial, que Hegel tinha deixado "fora".

22. Por isso, sempre, o faraó egípcio usará duas coroas, mas a primeira que colocava em sua cabeça, e olhando para o sul, era a coroa "negra" bantu.

23. *Papiro fitu*, trad. espanhola de Juan Bergua, Madrid, 1962, p. 181-182.

24. Este é o argumento de minhas primeiras obras, desde *El humanismo semita*, já citado, até *El dualismo en la antropología de la cristiandad. La antropología desde el origen del cristianismo hasta el descubrimiento de América*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974. Uma filosofia da Libertação devia ser situada a partir de seus antecedentes mais longínquos na História Mundial, e foi o que fiz. Por isso, a censura de Arturo Roig ou de Leopoldo Zea, de ter pretendido ignorar a história, me parece parcial. De fato, Zea me critica (ver *Dependencia y Liberación en la Filosofía Latinoamericana*, em *Filosofía y cultura latinoamericana*, Centro Rómulo Gallegos, Caracas, 1976, p. 211s: "É interessante destacar a reação que diante da filosofia da libertação, da geração de Alberdi, tem outro argentino ... Enrique Dussel ... (pretende) apagar o nefasto passado; apagá-lo, não assimilá-lo, para partir novamente do zero", p. 214), sem advertir que se partia de uma definição restrita de filosofia (quer dizer, para mim, nesse momento se tratava só da

filosofia acadêmica ensinada nas universidades, na época colonial, a escolástica, ou na atual a partir dos “fundadores”, aproximadamente desde 1920 em diante, pela “normalização”, como ensinava F. Romero), repito que Zea me critica por eu negar todo o “pensamento” latino-americano anterior (Bolívar, Alberdi, Sarmiento, Barreda, etc.). De modo algum neguei – e a isso dediquei várias obras – a “história” latino-americana anterior. Mais ainda, procurei fundamentar a Filosofia da Libertação latino-americana a partir dos gregos e semitas, dos medievais e modernos, da história latino-americana, para mostrar o que devemos a eles e em que nos separamos. Mas a filosofia “universitária” que se pratica na América Latina, ainda hoje, em grande parte é imitativa e não criativa. Propus explicitamente um “projeto” semelhante ao de Zea, mas “assuntivo” também do popular, dos oprimidos, e por isso é um “projeto de libertação”.

25. Neste ponto o fundador do cristianismo (Mateus cap. 25) coincide com F. Engels em sua obra *A origem da família*. É o estatuto econômico da ética.

26. Ver nas Histórias Mundiais já citadas o capítulo sobre Índia; e E. Mackay, *The Indus civilization*, Londres, 1935; M. Wheeler, *The Indus civilization*, em Cambridge History of India, 1953.

27. Além do capítulo correspondente nas Histórias Mundiais, ver Marcel Granet, *La civilización china*, em *La evolución de la Humanidad*, t. 29; Idem, *El pensamiento chino*, na mesma coleção, t. 30, 1959.

28. *Tao Te XXXVII*, 1; edição de Lin Yutang, trad. espanhola de F. Mazia, Sudamericana, Buenos Aires, 1959, p. 167-168.

29. Ver a obra de Gustavo Vargas já citada (*América en un mapa de 1489*): “Por sua posição entre os graus 8,3 de latitude sul, e segundo o croquis de Colombo e o mapa de Münster, corresponde à costa norte-peruana. Talvez seja Chan Chan. Não teria nada de raro e alguns acham isso, como Jacques Mahieu (*El imperio vikingo de Tiahuanacu. América antes de Colón*, El Laberinto, 15, Barcelona, 1985, p. 36”.

30. Em língua náhuatl, do império asteca, “anáhuac” significa o anel de água que circunda a “terra” (para os astecas os oceanos Atlântico e Pacífico que rodeavam México pelo Leste e pelo Oeste eram um só Grande Mar, *teocatl*, ou água divina, *ihhuica-atl*); a totalidade do “mundo” era chamada *Cemanáhuac* (ver a magnífica obra de Miguel León Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, UNAM, México, 1979, p. 113, 150, etc.). Na língua kuna (do Panamá) a totalidade da “terra” conhecida por eles recebe o nome de *Abia Yala*; entre os incas era o *Tahuantinsuyo*. Em cada língua indígena a “terra” (o continente americano) recebe outro nome. Quisemos, simplesmente, dar-lhe o “nome” em três línguas indígenas, três de tantos “nomes” autóctones. Ver Aiban Wagua, *Medio Milenio! Algunas consecuencias actuales de la invasión europea a Abia Yala. Visión indígena*, inédito, Ustupu, Kuna Yala (Panamá), 1990, onde escreve: “Os kunas desde antes da chegada dos europeus conheciam esta terra como *Abia Yala*, que significa: terra madura, terra mãe grande, terra de sangue. E hoje nos impuseram o nome do italiano: América” (p. 14). Felipe Poma de Ayala (Waman Puma), em seu *El primer nueva Crónica y Buen Gobierno*, Siglo XXI, México, 1980, t. III, p. 913-916, coloca um belo e desenhado “Mapa mundi do Reino das Índias, um reino chamado *Anti-suyo* na direção do Mar do Norte (o Caribe), outro reino chamado *Colla-suyo* (onde) sai o sol, outro reino chamado *Conde-suyo* em direção ao Mar do Sul (o Oceano Pacífico), outro reino chamado *Chical-suyo* ao pôr do sol”. O todo era *Tahuantinsuyo*. Era a visão do “mundo-terra” para um inca. As quatro partes formavam sempre uma “cruz” nas teogonias da China, nas culturas do Pacífico (especialmente polinésicas), desde os astecas e maias até a dos chibchas e incas.

31. Em torno da cultura cretense, e com contatos costeiros em todo o Egeu, o Delta do Nilo, e as cidades de Gaza, Gezer, Megiddo. Tiro, Biblos, Aleppo, Karkemish, ao sul da Anatólia, Chipre. Zona de ligação posterior de hititas, egípcios, acádios, babilônicos, fenícios, etc. Cf. G. Glotz, *La civilización egea*, em *La evolución de la humanidad*, t. 10, 1956, p. 211s; Wolfgang Helck, *Der Ostmittelmerraum*, em *Saeculum Weltgeschichte*, t. I, p. 451-550.

32. Ver o tema nas histórias mundiais já citadas; especialmente Karl Narr, *Exkurs über die frühe Pferdenhaltung*, em *Saeculum Weltgeschichte*, t. I, p. 578-581; W.M. McGovern, *The Early Empire of Central Asia*, Londres, 1939.

33. Nesta região os líderes político-militares tinham o título de "cã". No mapa de Martellus de 1489 havia uma região denominada "tartaria per totum" (adequadamente situada ao noroeste da China), e por isso Colombo procurava poder fazer contato com o "Grande cã", em sua primeira viagem de 1492, como vimos na Conferência 1.

34. O'Gorman tem razão ao dizer que nunca tiveram "consciência" do continente como Totalidade. Mas o que desejamos mostrar aqui é que, existencial ou objetivamente, a Humanidade *ia descobrindo* região por região, vale e montanha, umas depois das outras, durante gerações, desde Alaska à Terra do Fogo. Não é o "descobrimento da América", é algo muito mais importante: é a "humanização" efetiva do continente sem anterior ocupação humana. A "conquista" já contará com tal "humanização", e *eticamente* isto é fundamental. A primeira "ocupação" foi "humanização da natureza", a segunda foi "dominação de culturas" já estabelecidas.

35. Todos esses "pré" indicam diferentes graus de eurocentrismo. Como fazer começar a história com a "escritura" – como se a língua não fosse o momento racional essencial e não sua expressão escrita. Ver J. Beaglehole, *The exploration of the Pacific*, Londres, 1947; F. Keesing, *Native peoples of the Pacific*, Nova Iorque, 1946; Paul Rivet, *Los orígenes del hombre americano*, FCE, México, 1960; Heinz Kelm, *Frühe Beziehungen Amerikas zu Asien und Polynesien*, em: *Saeculum Weltgeschichte*, t. I, p. 610-637 e 663-668; Hans Nevermann, *Die polynesische Hochkultur*, em o.c., p. 355-378; Canals Frau, *Prehistoria de América*, Sudamericana, Buenos Aires, 1950.

36. Em agosto de 1990, assistindo a um seminário sobre 1492, perguntei aos caciques mapuches (araucanos) o que significa *toki* em sua língua. Explicaram que os clãs matrilineares, mas polígamos, dos mapuches escolhiam em tempo de guerra um líder – que era escolhido entre os mais valentes, fortes e inteligentes. Era como a função da "dictadura" entre os romanos. Função guerreira para uma ação conjunta única. Depois o *toki* (chefe militar) voltava a suas funções anteriores, e os caciques retomavam o poder político da etnia interclânica. É então uma instituição militar dos polinésicos, o que impediu durante toda a época colonial que os espanhóis conquistassem o sul do Chile sob o domínio de mapuches (araucanos) com "instituições polinésicas", do Pacífico.

37. J. Imbelloni, *La segunda esfinge indiana*, Buenos Aires, 1942, p. 391. Do mesmo autor: *La première chaine isoglosématique océano-américaine*, le nom des haches lithiques, em *Festschrift W. Schmidt*, Mödling, Viena, 1928, p. 324-335.

38. S. Canals Frau, *Prehistoria de América*, p. 425. O mesmo autor dá outros exemplos: homem (*tama*) em polinésico é a mesma palavra que no grupo americano Hoka; nariz: *ihu*, em ambos; cabeça: *upoko* e *epoko*; sol: *las* e *ala*; canoa: *matoi* e *mato*; etc.

39. Expressão guarani que será explicada adiante.

40. Ver W. Krickenberg-H. Trimbord-W. Müller-O. Zerries, *Die Religionen des alten Amerikas*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, t. I-X, 1926-1955, que, propondo-se mostrar que o monoteísmo é a crença original da humanidade, só consegue chegar ao "enoteísmo", sem integrar a idéia do "dual" no mesmo ser originário. Idem, *Ursprung und Werden der Religion*, Münster, 1930; J. Comas, *Ensayos sobre indigenismo*, México, 1953; S. Canals Frau, *Las civilizaciones prehispánicas*, já citado.

41. São os índios magalhânicos, pampas, do Grande Chaco e os do Brasil oriental. Ver minha obra *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, já citado, p. 130s; ou minha obra *Introducción a la Historia General de la Iglesia en América*

Latina, t. V1, p. 129s, com descrição e mapa detalhado. Cf. Otto Zerries, "Die Religionen der Naturvölker Südamerikas und Westindiens", em W. Krickeberg et al. o.c., p. 269s.

42. Os californinos, shoshonis e os canadenses algonquinos e athapasques mais os esquimós. Ver Werner Müller, *Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas*, em W. Krickeberg et al. op. cit., p. 171s.

43. "O guarani pertence à selva ... Vida rápida, fugaz, desesperada. Luta constante pela luz e pela alimentação num mundo alagado" (León Cadogan, *La literatura de los Guaranies*, Joaquín Mortiz, México, 1970, p. 11-12). Os guaranis não deixam nos museus ou para os arqueólogos senão pouquíssimos objetos. São extremamente pobres em suas expressões técnicas, edíficias, têxteis, cerâmica, etc.

44. "À terceira classe ... Nela entram os selvagens semelhantes a feras, que apenas têm sentimento humano, sem lei, sem rei, sem pactos, sem magistrados nem república, que mudam a moradia ou, se a têm fixa, mais se assemelha a covis de feras ou cercado de animais ... assim também a maior parte dos do Brasil ... andam também nus, são tímidos e estão entregues aos mais vergonhosos delitos de luxúria e sodomia" (*De procuranda Indorum salute*, Proêmio, BAE, Madrid, 1954, p. 393). Esta definição caberia exatamente aos guaranis aos quais estamos nos referindo.

45. "Canto" é poema, canção cantada e rito com dança e ritmo da "comunidade" na "festa". É um ato central da existência guarani.

46. "Ser-de-céu", dissemos, é o divino, o eterno.

47. "Abrir-se-corno-flor", já dissemos, é o ato produtor, tirar fora de si, é a ação criadora.

48. Bartolomeu Meliá, *El Guaraní, experiencia religiosa*, Biblioteca paraguaya de Antropología, Asunción, 1991, p. 29-30; León Cadogan, o.c., p. 53-57.

49. B. Meliá, o.c., p. 34.

50. Sentido do onírico que Freud soube começar a racionalizar.

51. "Manter-se-em-pé" é estar fundado, apoiado, ser verdadeiro, como entre os astecas, como logo veremos.

52. León Cadogan, *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guarani del Guairá*, Universidade de São Paulo, 1959, p. 40. Do mesmo autor: *Ywyrá ñe'éry; ñyry del árbol la palabra*, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, 1971; B. Meliá, *Die schoenen Ur-Worte: die Kunst des Wortes bei den Guaraní*, Museum für Völkerkunde, Frankfurt, 1988. "A palavra, o nome, a oração, o canto, a invocação medicinal, a profecia, a exortação político-religiosa, todas estas formas do se dizer: ñembo'e, são a forma privilegiada da religião guarani. O guarani é religioso porque se faz palavra, e ao se fazer palavra participa do ser dos Primeiros Pais, Pais das palavras-almas" (B. Meliá, *El Guaraní, experiencia religiosa*, p. 41-42).

53. *Teko* significa algo como o *ethos* grego: modo de ser e o lugar onde se mora. *Tekoha* significa: o "lugar" onde se pode estabelecer o modo de ser guarani: "O *tekoha* significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa, essenciais para a vida guarani. Embora pareça redundância, é preciso admitir, com os próprios dirigentes guaranis, que sem *tekoha* não há *teko*" (B. Meliá, o.c., p. 64).

54. *Ibid.*, p. 44-45.

55. É o "abrir" que ilumina em Heidegger (que pensa na Floresta Negra alemã; aqui estamos na floresta amazônico-paraguaia).

56. B. Meliá, o.c., p. 45-46. Esta "reciprocidade" originária da comunidade no horizonte da "palavra" e na "economia da reciprocidade" foi de maneira intuitiva conservada pelos jesuítas nas Reduções socialistas do Paraguai. Na realidade não eram socialistas, mas um modo econômico onde os produtos eram só "valores de uso" (sem valor de troca nenhum), anterior à formação de classes, já que eram clãs aldeões, e que podem ser elevados ao nível da utopia. Marx, certamente, descobriu neste tipo de

sociedades um tipo de relação humana comunitária anterior à "individualidade" moderna (capitalista), que, por poder ser resumida naquela "comunitariedade", podia ser projetada como um horizonte utópico: a plena individualidade na plena comunidade (dos *Grundrisse*, que estudamos detalhadamente em nossas obras *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia el Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988; *El último Marx*, Siglo XXI, México, 1990); um Marx plenamente atual depois do desaparecimento formal da União Soviética aos 26 de dezembro de 1991.

57. Por isso, os guaranis convidaram os espanhóis para suas "festas" e acreditaram que com isso tinham assinado com eles um "contrato" de dar-receber eterno. Qual não seria sua surpresa ao ver que, tendo festejado e comido com eles, nem colaboraram nos trabalhos da produção das próximas festas, nem os convidaram para as suas! Esses europeus eram traiçoeiros, tinham cometido um mal imperdoável contra o Primeiro Pai, eram demoníacos, perversos...

58. *Ibid.*, p. 77.

59. *Ibid.*, p. 84.

60. Desde o *homo habilis*, faz cerca de quatro milhões de anos, até aos guaranis fora realizado o essencial do "desenvolvimento" humano; a diferença com o homem "moderno" é realmente insignificante (quanto à língua, o sentido ético, o apreço à dignidade e o sentido da vida, etc.).

Excurso

A EUROPA COMO “PERIFERIA” DO MUNDO MUÇULMANO

No século XV, até 1492, a hoje chamada Europa Ocidental era um mundo *periférico* e *secundário* do mundo muçulmano. A Europa Ocidental nunca fora o “centro” da história pois não ia além de Viena, ao leste, já que até 1681 os turcos estiveram perto de seus muros, e além de Sevilha em seu outro extremo. A totalidade de seus habitantes, da Europa latino-germana, não era mais de cem milhões (inferior à população do império chinês sozinho nesta época). Era uma cultura isolada, que fracassara com as Cruzadas por não poder recuperar alguma presença num pólo nevrálgico do comércio do continente euro-asiático: a conquista do lugar onde estava localizado o Santo Sepulcro era, na realidade, o lugar onde o comércio das caravanas procedentes da China que chegavam a Antioquia (atravessando o Turão e o Turquestão chinês) se ligavam com as vias de navegação do Mar Vermelho e Pérsico na atual Palestina. As cidades italianas de Gênova (a cidade de Colombo e de tantos descobrimentos clandestinos desde 1474 nas costas atlânticas), Veneza, Nápoles, Amalfi, necessitavam destas vias de comunicação para chegar à Ásia tropical, à Índia das especiarias. Impedidos os europeus de poderem controlar o Mediterrâneo oriental, tiveram de ficar isolados, periféricos do mundo muçulmano.

Os reinos muçulmanos iam desde o norte da África – com os almorávidas¹ e suas florescentes cidades de Marrocos, o Magreb ou desde Trípoli, que se ligavam com as caravanas que iam para o sul do Saara, e dali com os reinos da savana: Mali, Gana, etc. – com a atual Líbia e Egito (posteriormente ocupado pelo império otomano), com o califado de Bagdá, até o Irã (depois conquistado pelo Império Safawi), chegando aos reinos mongóis que ocuparão o norte da Índia – com a capital Agra, e depois Delhi, e com obras de esplêndida beleza tais como Taj Mahal –, prolongando-se até o controle sobre Málaga realizado por comerciantes muçulmanos, para chegar até ao sul das Filipinas, pois a ilha de Mindanao será muçulmana desde final do século XIV. De maneira que o Dar-el-Islam (a casa da fé) ia do Oceano Atlântico ao Pacífico. É verdade que os invasores turcos tinham quebrado a espinha dorsal do mundo comercial árabe-muçulmano, embora eles mesmos fossem muçulmanos. Os turcos, que ocuparam a península balcânica, Grécia e Turquia, tinham isolado a parte ocidental da parte oriental do mundo muçulmano pré-turco. Por causa disso a China tinha caído numa profunda crise econômica. Por sua vez, a Horda Dourada dos mongóis havia dominado a Rússia (1240-1480). A ocupação de Constantinopla pelos turcos em 1453 significava para Europa ficar sitiada e reduzida à expressão mínima.

Nesta situação, falar de uma Europa como começo, centro e fim da História Mundial – como era a opinião de Hegel – era cair numa miopia eurocêntrica². A Europa Ocidental³ não era o “centro”, nem sua história *nunca* fora o centro da história. Será preciso esperar por 1492 para que sua centralidade empírica constitua as outras civilizações como sua “periferia”. Este fato da “saída” da Europa Ocidental dos estreitos limites dentro dos quais o mundo muçulmano a prendera constitui, em nossa opinião, o *nascimento da Modernidade*. 1492 é a data de seu nascimento, da origem da “experiência” do ego europeu de constituir os Outros sujeitos e povos como objetos, instrumentos, que podem ser usados e controlados para seus próprios fins europeizadores, civilizatórios, modernizadores.

É essa Europa Ocidental que, pela primeira vez, se lança à conquista do mundo. A Rússia através de Ivã II o Grande

começará a expansão pela taiga do norte. Em 1485 Ivã III começa o Kremlin e no começo do século XVII os russos chegarão ao Pacífico. Porém será através de Portugal (que em 1415 toma Ceuta, na África) e Espanha que a Europa se expandirá para o Ocidente e ela se libertará do sítio muçulmano que se iniciara no século VII dC, a partir da morte do profeta Maomé⁴. Essa Espanha, que depois a Europa Ocidental esquecerá e desprezará – e que Hegel já não considera Europa – é quem começa a Modernidade. A conquista do México, por sua vez, será a *primeira experiência* “forte” do ego europeu de controlar outro império, o Outro como servo, como colonizado, como dominado, como explorado e humilhado. Agora podemos ver tudo isso a partir de “baixo”, desde o Outro, desde o índio, desde o horizonte que abrimos nesta Conferência 6, desde o Oceano Pacífico, desde a Ásia. Vejamos então agora, só agora, como o índio viveu a experiência da chegada desses europeus marginais do mundo muçulmano que iniciavam sua carreira triunfal para a “centralidade” da História Mundial.

Notas

1. Ver, entre outras obras, a de R. e M. Cornevin, *Histoire de l'Afrique*, PUF, Paris, 1964, p. 145s.
2. Ver Samir Amin, *Eurocentrism*, Monthly Review Press, Nova Iorque, 1989.
3. Ver Apêndice 1.
4. É a partir de uma Europa “marginal” (Rússia, Espanha, e depois Inglaterra) que a Europa se expande. Ver Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Madri, 1988.

PARTE III

DA “INVASÃO” AO “DES-COBRIMENTO” DO OUTRO

Nesta Terceira Parte tomamos, decidida e metodicamente, a “outra” perspectiva na “interpretação” – quer dizer, é uma hermenêutica a partir “do Outro” de 1492. Esta data deixa de ser agora um momento histórico e se torna um acontecimento “mítico” e por isso profundamente racional mas revestido do duplo sentido do símbolo, da “metáfora”, na linguagem de Paul Ricoeur (*La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975). O ano de “1492” se torna o começo de um “discurso”, até de um “texto” (no caso dos maias ou astecas), que queremos descrever em seu “sentido”. Foi isto que se pôde entender: o “descobrimento” como “invenção” da Europa Ocidental acontece no movimento hegeliano Oriente-Occidente (Ásia, Oriente Médio, Europa, Oceano Atlântico rumo à América) e como reconhecimento e controle de um continente situado no Atlântico entre a Europa e a Ásia. Em nada queremos diminuir a importância deste fato, e a ele dedicamos a Primeira Parte destas Conferências. O que não se quer ver, porém, é que no movimento Occidente-Oriente (Oriente Médio, Ásia, Oceano Pacífico para a América), que é o de nossos indígenas, o ano “1492” se torna um acontecimento mítico, metafórico, o da “parusia” de deuses desconhecidos (primeira figura, *Gestalt*), que, descobertos depois como humanos, se transformam em bestiais “invasores” (segunda figura, e com ela

o mito sacrificial asteca, por exemplo, é suplantado pelo mito sacrificial da Modernidade). Desde o "mundo" indígena se compreenderá que foi consumado o "fim do mundo" (terceira figura). Todo o "sentido" de "1492" desde o mundo indígena (que será diacrônico, porque começando em 1492 nas ilhas do Caribe do Atlântico, em algumas tribos e clãs do Amazonas não acabou de se realizar em 1992; portanto, estes estão hoje antes do 1492 mítico) tem, é evidente, um "sentido humano", que pode ser descrito racional e hermeneuticamente. Essa "outra" interpretação é real e deve ser objeto de estudo. É evidente que, para o olhar moderno-europeu, não é, globalmente, o "descobrimento" de um continente. Mas o que escapou a muitos, desde um eurocentrismo dominante – na Europa, nos Estados Unidos, na América Latina e em outras partes do Mundo Periférico –, é o fato de ser uma interpretação humana e de extrema importância até nossos dias, porque nos revela a vigência sacrificial do "mito da Modernidade" na periferia.

Conferência 7 DA "PARUSIA" DOS DEUSES À "INVASÃO"

In teteu inan in tetu ita, in Huehuetéutl
[Mãe dos deuses, Pai dos deuses, O Deus velho]¹,
Jazendo² no umbigo da Terra,
metido num encerro³ de turquesas.
O que está nas águas cor de pássaro azul⁴,
o que está encerrado em nuvens⁵,
o Deus velho, o que habita nas sombras da região dos
mortos⁶, o senhor do fogo e do ano.
(Canto a *Ometéotl*, o ser originário dos *Tlamatlínime*
astecas)⁷.

Desejamos expor o "sentido de 1492" – que não é outro senão "a primeira experiência dos europeus modernos" – do ponto de vista do "mundo" dos astecas, já que a conquista propriamente dita começou no México. Referir-nos-emos a outras culturas em alguns casos para sugerir outras exposições, sabendo que são só poucos exemplos entre os muitos possíveis e só valem à guisa de mera "indicação" da problemática. Além disso, e visando a continuar um diálogo intercultural iniciado em 1989 em Freiburg⁸, referir-me-ei em primeiro lugar à existência do pensamento reflexivo abstrato em nosso continente.

1. O "tlamatini"

Entre as culturas nômades (de primeiro grau) ou de plantadores aldeões (como a dos guaranis) não havia diferenciação

social suficiente para que se distinguísse uma função como a do “filósofo”⁹. Nas culturas urbanas, contudo, está claramente delineada essa figura social. Lemos nos *Comentários reales de los Incas* de Garcilaso de la Vega:

Além de adorar o Sol como deus visível, a quem ofereceram sacrifícios e fizeram grandes festas, os reis Incas e *seus amautas*, que eram como filósofos – comenta Garcilaso de la Vega –, rastrearam com luz natural o verdadeiro sumo Deus e Senhor nosso, que criou o céu e a terra... ao qual chamaram Pachacámac, que é nome composto de *Pacha*, que é mundo universo, e de *Cámac*, participio presente do verbo *cama*, que é animar, cujo verbo é deduzido do nome *cama*, que é alma. Pachacámac quer dizer o que dá alma ao mundo universo, e em todo seu próprio e inteiro significado quer dizer o que faz com o universo o que a alma com o corpo... Tiveram a Pachacámac maior veneração interior que ao Sol, que, como disse, não ousavam pronunciar seu nome... e mais que o adoravam em seu coração (isto é, mentalmente) e o tinham por Deus não conhecido¹⁰.

Os “amautas” tinham funções próprias no Império e propunham a Pachacámac (da costa do Peru) ou *Illa-Ticsi Huiracocha Pachayachic* (Esplendor originário, Senhor, Mestre do mundo) como o princípio primeiro do universo. Entre os astecas temos mais testemunhos: o “tlamatini”¹¹ tem um significado social muito mais claro. Bernardino de Sahagún, em sua *História General de las cosas de Nueva España*, no livro X, quando fala dos ofícios, depois de descrever o carpinteiro, canteiro, pedreiro, pintor e cantor, se refere ao *tlamatini*¹². De maneira que havia classes, funções e ofícios perfeitamente definidos. Os governantes, os juizes, os Guerreiros, os sacerdotes, e, especificamente delimitado, os “sábios” – Sahagún escreve à margem do manuscrito: “filósofos” –, dos quais Fernando de Alva Ixtlizóchtli nos diz:

Os filósofos ou sábios que tinham entre eles (os astecas) encarregados de pintar todas as ciências que sabiam e entendiam e ensinar de cor todos os cantos que conservavam suas ciências e histórias¹³.

Do “tlamatini”, que era educado no *Calmécac* (escola de sábios escrupulosamente regulamentada¹⁴), temos uma esplên-

dida definição. León Portilla vai indicando o profundo sentido de cada palavra em náhuatl; nós nos referiremos a somente algumas delas:

O *tlamatini*, uma lua, um facho, um grande facho que não fumeja¹⁵. Espelho perfurado, um espelho furado dos dois lados¹⁶. Sua é a tinta negra e vermelha... Ele mesmo é escritura e sabedoria. É caminho e guia veraz para outros... O sábio verdadeiro é cuidadoso e guarda a tradição. Sua é a sabedoria transmitida, é ele quem a ensina, segue a verdade¹⁷. Mestre da verdade, não deixa de admoestar. Torna sábios os rostos dos outros¹⁸, faz os outros tomarem um rosto, fá-los desenvolvê-lo... Põe um espelho diante dos outros¹⁹... Faz com que apareça seu próprio rosto.. Aplica sua luz sobre o mundo²⁰... Graças a ele as pessoas humanizam seu querer²¹ e recebem um ensino disciplinado²².

Tão importante como a descrição positiva do sábio é a negativa do "falso sábio"²³, o que confirma nossa opinião de que havia um pensamento não meramente "mítico" e sim estritamente "conceitual", embora baseado em metáforas (metáforas conceituais²⁴ e não simplesmente símbolos míticos).

Um elemento a ser levado em conta também é a existência de uma instituição social: o *Calmécac*, escola de *momachtique* (estudantes). Ali os jovens, que deixavam suas famílias desde os seis a nove anos para entrarem na "comunidade" (*Icniuhoytl*), levavam uma vida absolutamente regulamentada²⁵, cujo centro consistia nos "diálogos" ou nas "conversações" entre os sábios (*Huehuetlatolli*)²⁶. O fruto do ensino era conhecer "a sabedoria já sabida" (*momachtique*), para com ela poder articular uma "palavra adequada" (*in qualli tlatolli*) com disciplina retórica (como na Academia ou no Liceu), que era articulada na obra maior do *Calmécac*: a "flor e canto" (*in xóchitl in cuicatl*)²⁷, que, proferida a viva voz ou por escrito nos códices (*amates*), eram recitados ou cantados com ou sem música, em ritmo e até com dança; era o "lugar" por excelência da comunicação do "terrestre" (*tlaltípac*) com o divino, para o que também servia a interpretação dos sonhos²⁸.

Somos da opinião que entre os astecas no século XV havia uma grande tensão entre o que poderíamos chamar de "mito sacrificial" de Tlacaélel (que será substituído pelo "mito da

Modernidade”), de dominação e militarista, e a “protofilosofia” dos *tlanatinime* (que não será levada em conta pelo movimento emancipador da *Ilustração-Aufklaerung* na Europa ou na América Latina)²⁹. Isto explica a hesitação de Moctezuma – que era mais um *tlanatin* que um militar. Para ele a admiração do “descobrimento” por parte dos navegantes e cartógrafos europeus corresponderá ao desconcerto interpretativo dos *tlanatinime*, que num primeiro momento aceitam uma “parusia” dos deuses. À violência sacrificial da “conquista” corresponderá a aceitação inevitável por parte dos vencidos da experiência brutal da “invasão”; à “colonização” corresponderá o “sexto sol” ou a época da servidão; à “conquista espiritual”, a “morte dos deuses”...

2. A “parusia” dos deuses

Boa parte das crenças dos *tlanatinime* coincidia com as populares e as das classes dominantes política, guerreira e comercial – como, por exemplo, a existência dos “cinco sóis”³⁰ –, mas outras eram produto de uma racionalização altamente conceitualizada e abstrata que os *tlanatinime* desenvolveram no *Calmécac*, e que resumiremos sucintamente só para poder compreender “como” interpretaram a chegada dos recém-chegados do Oriente, lá onde nasce a cada amanhecer o Sol (*Huitzilopochtli*).

Para além de todo mito, a razão asteca afirmava, como a origem absoluta e eterna de tudo, não o “um”³¹, mas o “dois” (*Ome*). Na origem, no céu treze³² estava o “lugar da Dualidade” (*Omeyocan*) onde residia a “Divina-Dualidade” (*Omeyótl*) ou simplesmente a “Dualidade” (*Oméyotl*). Não era, como para Hegel, primeiro o Ser e o Nada para, pelo devir ou movimento, em segundo lugar, o Ente (*Dasein*). Para os *tlanatinime* a origem já é codeterminada (*i-námic*³³ significa “comparte”), à maneira metafórica³⁴ de uma “mulher-homem”³⁵, mas recebia determinações de um altíssimo grau de abstração conceitual:

E também o chamavam (1) *Moyucauatzin* (2) *ayac oquiyocux*, (3) *ayac oquipic*, que quer dizer que ninguém o criou ou formou³⁶.

Mendieta não podia imaginar o grau de exatidão ontológica, tendo-se claramente superado uma razão mítica – estrita razão filosófica, portanto – destes termos: o primeiro deles (1) significa “Senhor que inventa a si mesmo”³⁷; a segunda determinação (2) significa “ninguém o fez”; a terceira (3), “ninguém lhe deu sua forma”. Só a “flor e canto” do *tiamantini* chega a proferir alguma expressão aproximadamente compreensível sobre *Ometeótl*: “noite-vento” (*Yohualli-Ehcátl*)³⁸, “o que está perto e nos cerca” (*in Tloque in Nahuaque*)³⁹, “o que nos dá a vida” (*Ipalmemohuani*). Aqui poderia ser lido o texto colocado no começo desta Conferência 7, embora devamos continuar a explicação para torná-lo compreensível.

Como os *tiamatinime* explicavam a relação entre a “Divina-dualidade” (princípio ontológico absoluto) com a realidade “fenomênica”, “temporal”, “terrestre” (*tlaltipac*), onde vivemos como “em sonhos”? Agora a “Dualidade-divina” autopoietica se desdobra, exerce uma *Diremtion*⁴⁰ ou *Explicatio* (ao modo do pseudo-Dionísio Areopagita ou de Escoto Eriúgena): “Este deus-deusa geraram quatro filhos...”⁴¹, cada um deles se chamava *Tezcatlipoca*⁴². São os princípios concretos originários do universo. Estava disposto nos “quatro pontos cardeais” (como na ontologia chinesa, nas tradições polinésicas e nas culturas americanas, desde os esquimós até os incas ou araucanos): o do Oriente, vermelho; o do Norte, negro, região dos mortos; o do Ocidente, *Quetzalcóatl* branco, fecundidade e vida; o do Sul, *Hitzilopochtli* dos astecas, azul. Como entre os pré-socráticos, portanto, reinam os quatro princípios: terra, ar, água e fogo. Além disso, porém, cada um deles dominava uma “época” do mundo. Já tinham passado cinco épocas, “cinco sóis”; a idade atual era a do “Sol em movimento”, a idade de *Huitzilopochtli*, o deus guerreiro dos astecas:

Este Sol, seu nome 4 *movimento*, este é nosso Sol, no qual vivemos agora... O quinto Sol ... se chama Sol de *movimento* porque se move, segue seu caminho⁴³...

“Movimento” (*Y-olli*) tem a ver com “coração” (*Y-ollo-tl*) e com “vida” (*Yoliliztli*)⁴⁴. É por *Ometeótl* que “todos vivem” (*Ipalmemohuani*), mas mediante o Sol (um dos rostos de *Tezcatlipoca*). Além do mais, estes quatro “princípios” estão em

contínua "luta". A vida dos humanos, os *macehuales*⁴⁵, entram na referida luta para conservar o máximo possível da existência do "quinto sol" dentro do qual vivem; tomam-se solidários e cúmplices do Sol reinante. De qualquer maneira, a existência humana está sempre regulada, regrada *necessariamente* pelo ritmo do tempo, "dos anos". Os astecas tiveram uma visão "trágica" da existência, já que não havia lugar para nenhuma liberdade no acontecer humano e tudo estava predeterminado de antemão, na "velha regra de vida" (*Huehuetlamantiliztli*).

De fato, "na terra" (*tlaltipac*) tudo está regulado pelo querer de Ometéotl:

Nosso Senhor, o Senhor que está perto e nos rodeia (*in Tloque in Nahuaque*), determina⁴⁶ o que quer, o planeja, se diverte. Como ele quer, assim quererá. No centro da palma de sua mão nos colocou, está nos movendo à sua vontade⁴⁷.

Nos céus, em cima, os astros seguem seu "caminho"⁴⁸ necessário, assim também os humanos. Por isso a obsessão de encontrar o "fundamento"⁴⁹ das coisas, no que consistia a "verdade":

Acaso são verdade⁵⁰ os homens? Por isso já não é verdade nosso canto? O que está de pé⁵¹ porventura?⁵²

Para o *tlamatini*, afinal, só a "flor e canto" (o comunicar-se com a divindade na comunidade dos sábios) é "a única coisa verdadeira na terra (*nelli in tlaltipac*)"⁵³. Mas, se o sábio pode viver a experiência místico-filosófica do fundamentar-se na divindade, o "mundo da vida (*Lebenswelt*)" tinha outras maneiras de conseguir a desejada fundamentação. Em primeiro lugar, a datação divina do ritmo da vida. Por isso os astecas tinham um conhecimento exato da medição do tempo sagrado: tempos do dia, dias, semanas (de 13 dias), anos (o ano lunar, o ano solar⁵⁴, o ano de Vênus⁵⁵). Cada dia tinha uma divindade protetora: tinham-na também para cada semana, cada mês, cada tipo de ano e suas muito complexas combinações. Toda uma "procissão", uma multidão hierarquizada de divindades se "movia" pelo "caminho" do céu cada dia, desde o amanhecer até à noite, e na própria noite, e era preciso lhes prestar culto (cantos, ritos, sacrifícios, etc.) para fazê-los felizes e acalmar seus possíveis

malefícios, Daí as festas ou celebrações⁵⁶. Uma vida inteiramente “regulada”. Além disto, e isto é fundamental, o “eterno retorno do si-mesmo” se completava com a astrologia⁵⁷ e com a “interpretação” (era uma hermenêutica) de “sinais” que davam sentido aos acontecimentos “aparentemente” não “fundamentados” na “verdade”⁵⁸. A “astrologia” era uma “regra” divina *a priori* que se aplicava a todo acontecimento no tempo (*in tlatlcpac*); a hermenêutica dos “agouros” era, porém, um partir *a posteriori* de um “sinal” concreto, empírico, “aparentemente” novo, para aplicar a ele uma regra *a priori* e poder assim descobrir um sentido “contingente”. Os “agouros” prognosticavam fatos futuros (passados), mas sempre “necessários” (“que não podem ser de outra maneira”, diria Aristóteles). Desta maneira a consciência trágica asteca, desde o povo oprimido até às classes governantes ou guerreiras e os próprios *tlamatinime*, tinha “garantida” a “fundamentação” de sua existência da “verdade” de *Ometeótl*.

Agora podemos tentar uma certa compreensão do que deve ter acontecido a Moctezuma ao ficar sabendo das “novas” do aparecimento dos recém-chegados às costas do *cemanáhuac* (“toda a terra”) vindos do infinito *Teoatl* (Atlântico):

E quando foram vistos os que vieram pelo mar (*teoatl*), em barcas chegaram... E quando estiveram perto dos homens de Castela⁵⁹, imediatamente diante deles fizeram o gesto de trocar a terra e os lábios... Acharam que era Nosso Senhor Quetzalcóatl que chegara⁶⁰.

Moctezuma acha – por uma conclusão acertada de raciocínio estratégico, como veremos, se a hermenêutica dos textos nos permitem tirar esta conclusão – que Cortês é Quetzalcóatl⁶¹ mesmo no momento de recebê-lo na cidade do México. As atitudes do imperador foram consideradas titubeantes, contraditórias e dificilmente compreensíveis (as razões dadas por T. Todorov⁶², N. Wachtel⁶³, M. León Portilla⁶⁴, Octavio Paz⁶⁵, J. Lafaye⁶⁶ e outros não explicam suficientemente a “racionalidade” do comportamento de Moctezuma). De fato, Cortês é recebido com estas palavras:

Senhor nosso, ficaste fatigado, ficaste cansado; já a esta terra chegaste. Chegaste a tua cidade: México. Aqui vieste te sentar

em teu *sólio*, em teu *trono*. Oh, por tempo breve reservaram-no a ti, a ti o conservaram, os que já se foram, *teus substitutos*. Os senhores reis, Itzcaotzin, Motecuhzomatzin o velho, Axayácac, Tizoc, Ahuizotl. Oh, que breve tempo tão-somente guardaram para ti, dominaram a cidade do México. ...Não, não estou sonhando, não me levanto do sono dormitado; não estou vendo em sonhos, não estou sonhando. Pois já te vi, já pus meus olhos em teu rosto! Há cinco, há dez dias eu estava angustiado: tinha o olhar fixo na região dos mortos (*topan mictlan*). E tu vieste entre nuvens, entre névoas. Foi isto que nos tinham deixado os reis, os que regeram, os que governaram tua cidade: que havias de te instalar em teu assento, em teu *setial*... Vem e descansa; toma posse de tuas casas reais; dá refrigério a teu corpo⁶⁷.

Moctezuma oferece ao recém-chegado seu trono, o governo, o domínio sobre os astecas! Acaso não era justamente isso que Cortês desejava? Não. Cortês não entende a oferta e além disso não quer ocupar o dito trono. Isto produzirá um novo desconcerto em Moctezuma – mas não é o primeiro nem o último, e por isso continuará a reagir diante de cada “novidade”. O comportamento de Moctezuma é “racional”? Era racional e o mais conveniente se for levado em consideração o “mundo” de Moctezuma e não for projetado sobre ele a perspectiva eurocêntrica.

Analisemos as diversas “possibilidades”⁶⁸ que se abrem, a partir dos textos considerados; quer dizer, o que era “possível” a partir do seu “mundo” faticamente situado, o de um imperador asteca, bom guerreiro mas melhor *tlamatini*, de austera educação moral na melhor tradição dos sábios toltecas. Para aquele imperador culto e refinado que era Moctezuma se apresentaram, depois de se informar com todos os recursos que sua civilização lhe dava⁶⁹, as seguintes possibilidades: 1) que os recém-chegados fossem um grupo de seres humanos, o que era o menos provável⁷⁰ – na perspectiva hermenêutica náhuatl – e que deveria ser confirmado com outros fatos não acontecidos até esse momento⁷¹, e, por isso, “razoavelmente” se descartava esta “possibilidade” por enquanto – acabará sendo o começo de uma “invasão”, mas com novos dados que a priori Moctezuma não tinha nesse momento. 2) Racionalmente restava só uma possibilidade: que fossem deuses. Sendo assim, quais? Tudo indicava

– tanto no parecer dos astrólogos como no dos *tlamatinime* – que devia ser Quetzalcóatl. Uma possibilidade dentro da segunda era que Quetzalcóatl voltava, depois de ter sido expulso de Tula pelos toltecas ou outros povos⁷². 3) A terceira “possibilidade”, como outra alternativa da segunda, era que, embora Quetzalcóatl voltasse, o príncipe fosse confundido agora com o princípio divino como um dos rostos de *Ometeótl*, e isto era verdadeiramente nefasto⁷³ – isto seria o “fim do Quinto Sol”⁷⁴.

Perante estas “possibilidades” Moctezuma ficava em dúvida, mas tomava decisões racionais. Em primeiro lugar, seria bom homenageá-los com presentes e propor-lhes que voltassem a seu lugar de origem (fosse qual fosse). Por isso Moctezuma não queria se confrontar com os recém-chegados “face a face”, porque nesse caso era seu fim. Isto às vezes foi interpretado corretamente:

Ora, Moctezuma pensava muito naquelas coisas, estava preocupado; cheio de terror, de medo; pensava sobre o que ia acontecer com a cidade⁷⁵.

Não era para menos. Para os inimigos do império, os oprimidos (como os de Zempoala ou Tlaxcala, e o mesmo acontecerá a Atahualpa entre os incas), Cortês era um aliado (fosse homem, fosse deus) para emancipá-los do domínio asteca⁷⁶. Os guerreiros fiéis a Huitzilopochtli “lutariam” como colaboradores de seu deus, mas deviam agir só no caso de o pessoal de Cortês ser verdadeiramente humano (possibilidade 1), ou que Quetzalcóatl tentasse pôr fim ao “Quinto Sol” (possibilidade 3). O povo de México-Tenochtitlan não perdia nada se Quetzalcóatl retomassem o poder em “seu” império (possibilidade 2). Todos, portanto, julgavam as possibilidades de maneira diferente. Mas só Moctezuma enfrentava uma decisão limite⁷⁷. Para ele havia muito pouco espaço de manobra: se Quetzalcóatl quisesse retomar o poder do império, ele deveria renunciar (possibilidade 2); nos outros dois casos Moctezuma podia arriscar sua sorte com os guerreiros (mas só depois de saber que essa possibilidade 2 não era a real). É por isso que “racionalmente”, com clara razão estratégica, Moctezuma, o grande *tlamatini*, decide renunciar ao império⁷⁸ e em seu lugar deixar Quetzalcóatl-Cortês: “Toma posse de tuas casas reais!” (lemos no texto citado).

Naturalmente, mais uma vez, os recém-chegados o desconcertam. Quando os astecas lhes ofereceram comida com sangue, estes deuses estranhos a desdenharam. Mais estranhos ainda eram quando se alegravam com o ouro, transformando irracionalmente preciosas jóias em lingotes, destruindo o imenso trabalho de refinados ourives (que seriam a admiração de Durero na Holanda); que absurdamente matam os inimigos nas batalhas em vez de fazê-los prisioneiros para imolá-los aos deuses. Mais uma vez, Cortês não toma o poder no México! Pelo menos, porém, Moctezuma tira uma primeira conclusão: não é o príncipe Quetzalcóatl que quer recuperar o poder temporal (*in tlatlícpac*). Restam as outras possibilidades, mas é necessário estudar a situação com cuidado, porque Cortês poderia agir em nome do deus e isso significaria o fim do Quinto Sol – que era o perigo supremo, e por isso Moctezuma suportava humilhações sabendo que, se fossem humanos, sua vida corria perigo, em último caso, mas seria só seu fim como monarca e sua cidade de México nada sofreria⁷⁹.

2. A “invasão” do Império

Um novo fato, *a posteriori* e por isso Moctezuma nunca pôde considerá-lo antes (e por causa disso não podia antes ser uma “possibilidade” histórica ou real),⁸⁰ começou a pender a situação para um desenvolvimento posterior da possibilidade 1 – embora a possibilidade 3 continuasse flutuando no ar como um perigo supremo:

Nem acabara de chegar a armada (de Pánfilo Narváez contra Cortês procedente de Cuba), Moctezuma já foi avisado. (E o imperador, chamando Cortês, lhe disse) Senhor capitão, sabeis que chegaram navios de vossa terra, nos quais podereis partir. Portanto preparai-vos com rapidez pois assim convém⁸¹.

Agora Moctezuma, sabendo que são seres humanos⁸², tem consciência pela primeira vez de que há outros iguais a Cortês, com numerosos e novos soldados por trás deles. Se voltarem para o lugar de onde vieram, tudo terminará bem (e estariam salvos o império, as tradições, os deuses, o Quinto Sol e o próprio

Moctezuma). Mas dois fatos novos (já são três) fazem-no compreender um desenvolvimento inesperado da "possibilidade 1 (e por isso se trata de uma nova possibilidade 4, nunca antes considerada): primeiro, que Cortês não só não voltou para seu lugar de origem, mas, vencendo a Narváez, reforçou seu exército (com o qual voltava triunfante ao México); segundo, não menos importante, a matança que Pedro de Alvarado realizou contra a elite asteca. Estes dois fatos "provavam" o erro de Moctezuma⁸³, e pendia a balança em favor dos guerreiros inspirados pelo mito sacrificial de Tlacaélel, que, considerando os espanhóis meros seres humanos, tinham pensado desde o começo que era preciso lutar contra eles. Moctezuma estava terminado. Cortês, que nada entendera do "mundo argumentativo" do outro⁸⁴, do mundo sumamente desenvolvido de Moctezuma, procura usá-lo como antes, e perde um tempo vital para sua própria causa⁸⁵. Agora é tarde, todos os astecas descobriram claramente, e pela primeira vez, que Cortês e os seus são só um grupo de guerreiros; são a linha de frente de uma "invasão": a invasão do Cemanáhuac, de todo o "mundo conhecido" dos astecas.

A sabedoria dos *tlamatinime* fora negada, destruída; toda sua "visão do mundo (*Weltanschauung*)" estava *provado* agora que era inadequada e que não percebia a realidade. Moctezuma, como *tlamatini* que era, morrera. Sua morte física era questão de horas. Assim terminava a "parusia dos deuses". Pânfilo Narváez, e não Cortês (como tinha sido Américo Vespúcio e não Colombo que descobrira a América), provava que os acontecimentos eram parte de uma "invasão" e não antes.

Tlacaélel, o Rômulo e Remo⁸⁶ dos astecas, que vencera os tepanecas de Azcapotzalco, a Albalonga de México-Tenochtitlan, no ano 1 Pedernal (1428), tinha nascido no ano 10 Coelho (1398) e foi chamado "o Conquistador do mundo" (*in cemanáhuac tepehuan*)⁸⁷. A ele se devem as "reformas" que deram ao império sua grande visão cosmopolita, a interpretação a partir de um paradigma sacrificial do poder dominador do México:

Este é o ofício de Huitzilopochtli, nosso deus, veio para reunir e por isso traz para seu serviço todas as nações, com a fortaleza de seu peito e de sua cabeça⁸⁸.

Ometeótl se manifesta pelos Tezcatlipocas, o do Quinto Sol, o de Quetzalcóatl, foi interpretado pelos astecas num paradigma sacrificial:

E aqui está seu sinal, como caiu no fogo do Sol, na fomalha divina, lá em Teotihuacán⁸⁹.

De fato, o pequeno deus colibri, Nanahuatzin, ofereceu sua vida em sacrifício, imolou-se por todos, e queimado na fomalha divina apareceu, depois de longa noite, como o Sol nascente, que os astecas interpretaram como seu deus tribal: Huitzilopochtli. Esse deus secundário guerreiro será, pela “reforma de Tlacaélel”, o deus principal de todo o Anáhuac. Tlacaélel queimarà todos os códices sagrados dos povos dominados e os escreverá de novo. Uma verdadeira dominação das teogonias. O império agora estava “fundamentado” como servidor da existência e da vida do Sol. Por isso o “movimento” (do Sol e de toda a realidade), a “vida” e o “coração” têm relação com o “sangue” (*chalchihutl*): a vida do Sol-Huitzilopochtli depende dos sacrifícios humanos. As vítimas são conseguidas nas “guerras floridas” e isso justifica a existência do império:

Ali onde se tingem os dardos, onde se tingem os escudos, estão as brancas flores perfumadas, as flores do coração; abrem suas corolas as flores daquele que dá vida, cujo perfume aspiram no mundo dos príncipes: É Tenochtitlán⁹⁰.

Tlacaélel consegue assim, pelo mito da necessidade dos sacrifícios humanos do templo-mor de Huitzilopochtli, fazer do império um colaborador da subsistência do universo e prolongar a vida do Quinto Sol. Era, com a chegada de Cortês agora descoberto como não-Quetzalcóatl, o momento em que os guerreiros tentarão prolongar o Quinto Sol vencendo os intrusos:

Por causa disso saíram de noite. Na festa de Techilhuitl saíram; foi quando morreram no Canal dos Toltecas. Ali furiosamente os atacamos⁹¹.

De pouco adiantou os guerreiros astecas expulsarem da cidade Cortês na “noite triste” (triste para os espanhóis, é evidente)⁹². Para infelicidade do México começa a peste, que é interpretada como um augúrio nefasto contra o império. De

Tlaxcala os invasores reorganizarão suas forças. Como os reis católicos, Cortês começou a “debilitar” México, assim como aqueles tinham feito com Granada. O assédio de Tenochtitlán dura meses. No final expulsam os astecas da cidade, encerram-nos em Tlatelolco. Estão vencidos:

Nos caminhos jazem lanças quebradas; os cabelos estão espalhados. Destelhadas estão as casas, avermelhados estão seus muros. Vermes pululam pelas ruas e praças e as paredes estão manchadas de cérebros. Vermelhas estão as águas, como se as tivessem tingido, e se as bebêssemos, eram água de salitre⁹³. O pranto se estende, as lágrimas gotejam ali em Tlatelolco. Pela água se foram os mexicanos; parecem mulheres; a fuga é geral. Aonde vamos? Oh, amigos. Então, foi verdade?⁹⁴ Já abandonam a cidade de México: a fumaça sobe, a névoa está se estendendo... Isto é o que fez o Dador da Vida em Tlatelolco⁹⁵.

A “invasão” terminou. Os guerreiros foram derrotados. O mesmo acontecerá com os maias, com os incas de Atahualpa... até os confins da Terra do Fogo pelo sul, ou até Alasca pelo norte, no decorrer dos anos. A Modernidade se fez presente... emancipou os oprimidos dos astecas de serem vítimas de seus deuses sanguinários... e como o Sexto Sol que amanhece no horizonte da humanidade, um novo deus (o capital) inaugura um novo “mito sacrificial”, o “mito” de Tlacaélel deixa lugar ao “mito” não menos sacrificial da “mão de Deus” providente que regula harmonicamente o mercado de Adam Smith, e de competição perfeita (que é preciso garantir destruindo o “monopólio” do trabalho dos sindicatos operários) de F. Hayek.

Notas

1. O “Deus velho” é *Omotéoti*, princípio originário dual: Mãe-Pai, como o Alom-Qaholom (Mãe-Pai originário) dos maias. Ver *Popol Vuh*, FCE, México, 1990, p. 23 e 164. É a “divina dualidade” originária (que nos lembra os “gêmeos” de todas as outras culturas americanas, desde as pradarias norte-americanas até ao Caribe, ao Amazonas e mesmo à Terra do Fogo). O princípio dual em Heráclito indicava a mesma coisa.

2. Este “estar estendido”, “descansando”, “jazendo” dá a idéia de estar de baixo, fundamental, ser a última referência, no sentido do Absoluto como fundamento (*als Grund*, para o Hegel da *Lógica* maior e menor). “Estar jazendo” (*dnoc*) como fundamento do universo é dar-lhe sua “verdade”.

3. Seria o conceito do “em si (*in sich*)”.

4. O Oceano, os mares do Norte e do Sul do império asteca.

5. O céu "de cima", já que as próprias águas "de baixo", dos Oceanos, continuam no céu, como as águas de cima.

6. "O embaixo", o reino que fecha a trilogia: Céu-Terra-Hades, como nos cultos da Mesopotâmia. Esse embaixo (*topan mictlan*) era a "região dos mortos" que deve ser distinguida de *Tlolocan* ou o paraíso dos justos.

7. Citado de Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl*, UNAM, México, 1979, p. 93.

8. Com Karl Otto Apel dialogamos no México em 1991 sobre a existência ou não da filosofia na proto-história americana anterior à chegada dos europeus, e sobre a possibilidade ou não de uma *Aufklärung* (Ilustração), pelo menos no sentido jaspersiano da "Idade eixo (Achszeit)".

9. Aqui no sentido grego original de "amante da sabedoria" e por isso filósofo-teólogo atual, antes da secularização, produto do cristianismo (que desde o século III transforma o filósofo em não teólogo cristão).

10. Livro II, cap. 2, Editorial Universo, Lima, t. I, 1967, p. 74. O Inca Garcilazo acrescenta pouco depois: "O qual, dizendo que o Deus dos cristãos e o Pachacámac era tudo um" (*Ibid.*, p. 75). Crítica a interpretação de Pedro de Cieza, que "por ser espanhol não sabia a língua tão bem como eu, que sou índio inca" (*Ibid.*, p. 74).

11. Vem de "mati": ele sabe, ele conhece; "tla": coisa ou algo; "ni", que dá caráter substantivado: o que sabe. *Tlamatini*: o que sabe algo.

12. Cap. VII, Ed. Porrúa, México, 1975, p. 555. É preciso destacar que "pintor" é um ofício principal, já que também pintava os códices sagrados; do mesmo modo que o cantor, que deverá entoar o "canto" - no sentido que vimos entre os guaranis, mas agora ritualizado com um esplendor sem medida maior que nos simples e pobres povos das selvas tropicais.

13. *Obras históricas*, México, t. II, 1892, p. 18. Em Colóquios e Doutrina cristã (*Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft*, editada por W. Lehmann, Stuttgart, 1949, p. 96-97), vemos, depois de descrever a função dos que governam, dos sacerdotes e dos astrônomos, uma quinta função social: "Os que estão olhando, os que contam, os que viram ruidosamente as folhas dos códices, os que têm em seu poder a tinta negra e vermelha e o pintado; eles nos levam, nos guiam, nos dizem o caminho". É o *tlamantini*.

14. Argumento forte para mostrar a existência de uma filosofia asteca.

15. Não fumegando, é clara, transparente, lúcida.

16. Os deuses olhavam para a terra através de um furo; mas os astrônomos também olhavam para o céu por um objeto oco. "Furado de ambos os lados" significa descobrir o sentido do humano do ponto de vista dos deuses, e dos deuses do ponto de vista humano.

17. Verdade: *Neltiliztli*, da raiz *nelhuáyotl*: alicerce, fundamento (como o "fundamento da palavra" guarani); e também de *tla-nel-huatl*: raiz. "Podemos concluir que a preocupação náhuatl, ao inquirir se algo era verdade ou estava de pé (como entre os guaranis), era querer saber se havia algo fixo, bem alicerçado, que fugisse do só um pouco aqui, da vaidade das coisas que estão sobre a terra (*tlalticpac*), que parecem um sonho" (León Portilla, *o.c.*, p. 61). É toda a questão da "fundamentação": "Acaso são verdade os homens? Por isso já não é verdade nosso canto. O que porventura está em pé?" (*Ms. Cantares Mexicanos*, fólio 10, v.; León Portilla, *ibid.*, p. 327).

18. *Teixtlamachtiani*: o que torna rico ou comunica algo a outro. *Ix* (de *ixtli*): cara, rosto; *te*: o outro. O "rosto" ou "cara" é o ser do outro. A expressão *teixtlamachtiani* é ainda mais poderosa: faz tomar "rosto próprio aos outros (os personaliza, individualiza). E, por último, *teixtomani*: faz desenvolver o rosto do outro. Uma pessoa "sem rosto" é uma pessoa ignorante, que vai à deriva, que não descobre o sentido em nada nem em si mesmo. "Tem rosto" o educado, o que pode descobrir um sentido crítico que transcende o mero *tlalticpac* ("sobre a terra", o efêmero, o "fenomênico", a "doxa" platônica): "como em sonhos". Toda a sabedoria consiste em ir além do *tlalticpac* (o terrestre) para passar

ao "que nos ultrapassa" (*topan mictlan*), o transcendente. Existe aqui uma "Ilustração (Aufklärung)" explícita. Estamos, pelo menos, no nível dos poemas de Parmênides e dos oráculos de Heráclito. Quer dizer, no *Achsenzeit* jaspersiano, como entre os Pré-socráticos. León Portilla prova isto abundante e profundamente, e seus argumentos poderiam ser amplamente desenvolvidos, mas devido ao curto espaço destas Conferências não podemos fazê-lo.

19. *Tezeczaviani*, de *tezcatl* e *tezcvia*: pôr espelho nos outros. O espelho é explicitamente a *reflexão crítica*, o "especulativo", poder olhar para si mesmos, superar o sem-sentido. O *tamatini* põe então um espelho diante do rosto do outro para que se descubra, para que o reconstrua, para que o desenvolva...

20. Mundo é um conceito fundamental: *cemenáhuac* é o anel completo da água; de *cem*: inteiramente, tudo; a (*tl*): água; *náhuac*: anel. É todo o "mundo", México, desde o Mar do Norte (o Caribe, o Atlântico) até o Mar do Sul (Pacífico). O Oceano (*tedatl*) é a água divina, que se junta com o céu (*ilhuicaatl*), também água divina porque as duas são idênticas (Ver Eduard Seier, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprachund Altertumskunde*, Ascher und Behrende, Berlin, t. IV, 1923, p. 3). "Aplica sua luz sobre o mundo" significa então: observa e descobre com sua luz, sua inteligência, o mistério ou o aspecto do mundo. *Tia-ix-ímantini*: que por seu rosto-aspecto conhece as coisas.

21. *itech netlacaneco*, de *ne-tlaca-neco*: -neco (o é querido), *tlacatl* (ser humano), *ne-* (prefixo impessoal). Quer dizer, "é querida humanamente a pessoa" graças a ele (*itech*). De outro modo, humaniza, torna civilizada, educada, torna moralmente sustentável o querer, o amor. Trata-se da delicadeza da subjetividade, do tratamento paciente, humilde, profundo, solidário.

22. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 65-74.

23. Entre outras facetas: "Feiticeiro que faz voltar o rosto do outro (*teixcuepani*)"; quer dizer, em vez de mostrar ao outro seu rosto para que o possa realizar, mostra-lhe a nuca, não pode ver seu rosto. Poderíamos dizer que os europeus, no "descobrimento" da América, só viram "um rosto voltado para trás" (en-coberto). Ou "faz os outros perderem seu rosto (*teixpoioa*)" (León Portilla, *o.c.*, p. 73).

24. "Todos os cantares destes são compostos por *algumas metáforas* tão obscuras que apenas há quem as entenda, se não forem muito bem estudadas e discutidas para entender o sentido delas. Eu me pus a escutar com muita atenção o que cantam e entre as palavras e termos da *metáfora*, e parece-me disparate e, depois, conversando e conferindo, são *admiráveis sentenças*, tanto no divino que agora compõe, como nos cantares humanos que compõem" (Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Porrúa, México, t. I, 1967, p. 21).

25. "Todos limpavam a casa às quatro da manhã... Faziam a comida na casa de Calmécac... À meia-noite todos se levantavam para fazer oração, e quem não se levantava e despertava era castigado com espetadelas nas orelhas, no peito, nas coxas e pernas" (B. de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, 1829, t. I, p. 327).

26. Em náhuatl um "tratado filosófico" deveria ser traduzido por "diálogo" ou "conversa" – como os Diálogos de Platão – que, essencialmente, eram "Teutatloli": "discursos acerca da divindade". O discurso tinha suas regras, seu método argumentativo, sua articulação necessária.

27. Era muito mais do que uma obra poética: era a expressão da sabedoria, uma peça onde o humano se comunica com o divino e vice-versa, a culminação de toda a cultura náhuatl. Como a "palavra" sagrada dos guaranis, mas muito mais elaborada.

28. "Era-lhes ensinado o *tonaíphualli*, o livro dos sonhos (*temicámati*) e o livro dos anos (*xiuhámatl*)" (Códice Florentino, livro III, p. 65; em León Portilla, *o.c.*, p. 228). Como

entre os guaranis – e no resto de todos os povos ameríndios – o sonho era o lugar privilegiado da manifestação verdadeira.

29. Clavigero, no século XVIII, no México, recuperou estas tradições e as considerou explicitamente uma “filosofia”, reagindo à Ilustração espanhola (Ver Bernabé Navarro, *La introducción de la Filosofía Moderna en México*, El Colegio de México, México, 1948; Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, FCE, México, 1974).

30. Tanto os maias (e isto pode ser visto no *Popol Vuh* e na existência de quatro tipos de humanidade anterior à maia, a quinta), como para os toltecas (que eram para os astecas como os gregos para os romanos), e a própria visão sacrificial de *Tlacaélel*, aceitavam que estavam numa “quinta idade”, e que já haviam transcorrido antes “quatro idades”, cada uma das quais havia tido um “Sol” distinto.

31. Como no caso de Platão (no *Parmênides*) ou Plotino (na *Enéada*), no pensamento hindu ou taoísta chinês. Em todos eles o problema era como se determinava o “Um” para chegar à “pluralidade”; quer dizer, a questão da “matéria”.

32. Para os astecas (lembramos que para Aristóteles havia até 60 céus ou esferas) havia treze céus. O primeiro da lua, o segundo das estrelas (para os gregos era a última esfera, a dos “fixos”), o terceiro do Sol, etc. *Ometeótl* habitava no último céu, o treze.

33. “Allá vive el dios fundado y su coprincipio” (León Portilla, *o.c.*, p. 151). O Deus Velho sempre tem seu autoco-princípio.

34. Atenção, pois a “metáfora” já não é simplesmente mítica, e sim “conceitualmente” metafórica.

35. Dizia-se isto de muitas maneiras: *Ometcihuatl* (Senhora dual), *Ometecuhtli* (Senhor dual); *Tonacacihuatl* (Senhora de nossa carne), *Tonacatecuhtli* (Senhor da nossa carne); *in teteu inan* (Mãe dos deuses); *in teteu ita* (Pai dos deuses).

36. Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, 1945, t. I, p. 95.

37. Seria o caso de uma autopoiesis absoluta. Mas o mais importante é que esse “autoproduzir-se” é pelo “pensamento” (*yucoya* é produzir pelo pensamento).

38. Na “noite” originária tudo é invisível, misterioso; no “vento” original tudo é impalpável, imperceptível, não objeto dos sentidos: transcendência absoluta.

39. Este talvez seja o mais extraordinário dos atributos de *Ometeótl* (Dualidade divina). *Tloc*: perto; *náhuac*: circunda, rodeia como o anel; a terminação -e indica o abstrato (como -dade em português ou -heit em alemão): “cercania-circundante”. A “divina dualidade” original, *Ometeótl*, é o absoluto no qual vivemos, está perto, nos cerca, junto ao qual o *tlamatini* tem a experiência místico-ontológica dos grandes contemplativos das grandes civilizações em seu “tempo eixo (Achsenzeit)”. É semelhante à expressão de Agostinho: “nele vivemos e somos”.

40. Não poderia, com Hegel, ser chamado *Entzweigung* (tornar-se dois) porque originariamente já são “Dois”; seria antes uma *Entvierung* (tornar-se quatro). Hegel escrevia: “O absoluto é a noite (!) e a luz (!) anterior a ela, a diferença entre as duas” (*Differenz des Ficht'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, ed. Lasson, Hamburg, 1962, p. 85; ver meu *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 89s). Observe-se que as metáforas são idênticas (“noite”, “luz”). Esperamos poder aprofundar futuramente todos estes elementos da reflexão ontológica da cultura náhuatl, para provar aos cétricos mais contundentemente um início formal explícito da filosofia na proto-história latino-americana anterior a 1492.

41. *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, em J. Garcia Icazbalceta, *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, México, t. III, 1890, p. 228s.

42. Espelho esfumado, que não reflete, que não deixa ver por ser de noite. O contrário é *Tezcatlanextia*: “espelho que faz aparecer as coisas” (determinação do próprio *Ometeótl*, que produz as coisas como seu reflexo). O “espelho” desempenha a função de “reflexão” de “voltar-se” sobre si por parte da divindade ou da subjetividade

filosófica do *tiamatini*: "o que está dialogando com seu próprio coração" (*Mayolnonot-zani*).

43. Citação de León Portilla, *o.c.*, p. 103 e 333.

44. Na realidade "vida" significa "mobilidade (*Bewegenheit*)" – como Marcuse provava em sua tese sobre o sentido do Ser para Hegel. Vida, para os astecas, era "mobilidade"; o coração era o órgão que movia. O Sol se movia no céu seguindo seu "caminho (*Iohhtatoquiliz*)", e "movendo" ou vitalizando todos os seres vivos (os que se movem por si). Estes deviam dar sua vida em sacrifício para que o Sol vivesse. Era um círculo vital sacrificial (como nas metáforas relativas ao *capital* na interpretação de Marx).

45. "Os que foram merecidos", porque Quetzalcóatl os ressuscitou ao "sangrar seu membro" (*Manuscrito de 1558*; León Portilla, *o.c.*, p. 184). *Mazehualtin* significa, então, aqueles que o deus mereceu por seu auto-sacrifício sangrento. Toda humanidade nasce assim com uma dívida de sangue para com Quetzalcóatl – que é como um Prometeu, porém divino e não acorrentado, como um Cristo ensanguentado.

46. *Moyocoia* indica que os "planos" da divindade produzem o que ela quer; muito análogo ao conceito de "providência".

47. *Código Florentino*, livro VI, fólio 43 v; León Portilla, *o.c.*, p. 199-200 e 349.

48. *Iohhtatoquiliz* significa "o avanço pelos caminhos do céu". O "caminho (*ohhtli*)" é necessário, e de certa maneira cada pessoa segue igualmente "seu caminho" e, desde o dia de seu nascimento, seu "nome" foi escolhido astrológicamente segundo os "signos" do dia, e toda a sua vida está já "marcada" de antemão.

49. O *Anáhuac* (a terra cercada pelo Oceano: *Teotli*), a terra como o mundo conhecido (*Cemenáhuac*) estava "fundado", posto sobre o "umbigo da terra (*Tlalxicco*)" que repousava sobre *Ometeótl* que "jazia (*ónoc*)" de baixo.

50. *Nelli* (verdade) tem um sentido particular em náhuatl: é o "fundado", o que tem permanência para sempre. A pergunta tem o seguinte sentido: Acaso os homens possuem em seu ser algo firme, bem enraizado? Para Hegel seria a pergunta pela "essência" (fundamento) em seu sentido dialético-ontológico (e não em seu sentido ôntico ou metafísico tradicional).

51. Como entre os guaranis, "estar de pé" é estar "fundado" em *Ometeótl*, o Absoluto.

52. *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 10 v; León Portilla, *o.c.*, p. 61.

53. *Ibid.*, fol. 9 v; p. 142.

54. Havia um ciclo de 4 vezes 13 – 52 anos – que era considerado por eles como um século, tempo em que em todos os templos se superpunha um novo andar, acendendo o "fogo novo".

55. De 65 anos solares, coincidiam a cada 104 anos solares, que era chamado "uma velhice" (*huelhueliztli*).

56. B. de Sahagún dedica todo o seu livro II ao tema: "Que trata del calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades" (*Historia General de las cosas de la Nueva España*, ed. cit., p. 73s).

57. De la astrología judiciaria y del arte de adivinar, *Ibid.*, livro IV, p. 221s. A "astrologia" determinava o conteúdo de cada dia do ano, e dos períodos de anos, para nascimentos ou para consultas de fatos situados no tempo, e por isso válidos para sempre.

58. "Que trata dos agouros e prognósticos que estes naturais tornavam de algumas aves, animais e vermes para adivinhar as coisas futuras" (*ibid.* V, p. 267s). De certo modo Sahagún é inexato, pois os referidos agouros e prognósticos eram para descobrir fatos presentes "como passados", não como "coisas futuras". Quer dizer, no ciclo do eterno retorno do si-mesmo, todo acontecimento "futuro" era, para eles, um fato "passado" (no círculo o ponto futuro é, ao mesmo tempo, um fato passado de um presente futuro, mas "presente futuro" que será *idêntico* ao "presente-presente" e a todos os "presentes

passados"). Não há sentido "histórico" dos acontecimentos, e esta é a diferença entre a consciência trágica (prometéica) de Moctezuma, e a consciência dramática (cristão-moderna, lembrar *La simbólica del mal* de Paul Ricoeur, ou minha *El humanismo semita*, já citado) de Fernando Cortés.

59. O *Códice Florentino* (liv. VI, cap. 2) dá os nomes dos astecas que subiram aos barcos: Pintol Huasteco, Yoatzin de Nuclancuauhtla, o de Teuciniyocan, Cuitlapitoc e Tentitl que eram guias. Uma história vista "do outro lado", com nomes e pessoas "reais".

60. Informantes indígenas de Sahagún, *Códice Florentino*, liv. VI, cap. 2 (cit. M. León Portilla, *Conquista da América Latina vista pelos índios*, Petrópolis, Vozes, 3ª ed., 1987, p. 25-26).

61. Toda a nossa análise que segue apóia-se na "plausibilidade" da tradição de que Moctezuma foi da opinião que Cortés era Quetzalcóatl. James Lockhart (ver deste autor: *Nahuas and Spaniards. Postconquest central Mexican History and Philology*, Stanford University Press, 1991; outras obras do mesmo autor: *Ibid.*, p. 301-302), e Susan Gillespie, *The Aztec Kings. The Construction of Rulership in Mexican History* University of Arizona Press, Tucson, 1989. Estes autores são da opinião que a crença de que Cortés fosse Quetzalcóatl é incorporada pelos cronistas decênios depois dos fatos. Nos textos náhuatl não aparece nada sobre o assunto, e são posteriores a 1540. De qualquer maneira, com isto não se prova que a identificação Cortés-Quetzalcóatl seja falsa, mas fica simplesmente no estatuto de plausível e tardiamente narrada.

62. *La conquista de América*, já citada, em Moctezuma y los signos (p. 70s), se aproxima de nossa interpretação, mas atribui isso ao fato de os astecas terem um tipo de "comunicação" diferente. Não tira proveito total de sua hipótese de que tudo estava regulamentado desde sempre. Tzvetan Todorov e Georges Baudot publicaram uma coleção de *Récits astèques de la Conquête*, Seuil, Paris, 1993 (com excelente edição italiana *Racconti aztechi della Conquista*, Einaudi, Torino, 1988) que inclui o *Códice Florentino*, *Anales históricos de Tlaxiolo*, *Códice Aubin* em náhuatl, e em espanhol: *Códice Ramírez*, *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo, e a *Historia* de Diego Durán.

63. *La vision des vaincus*, edição citada, na p. 45 não sabe por que Moctezuma deve receber os "Blancs comme des dieux".

64. *A conquista da América Latina vista pelos índios*, p. 17, edição já citada, indica algumas das possibilidades que Moctezuma considera, mas não consegue explicar a "racionalidade" de suas decisões.

65. *El laberinto de la soledad*, FCE, México 1976, p. 85: "A chegada dos espanhóis foi interpretada por Moctezuma – pelo menos no princípio – não tanto como um perigo exterior como a perseguição interna de uma era cósmica". De fato, o "fim do mundo" era uma terceira possibilidade, mas não foi o que Moctezuma enfrentou, "pelo menos no princípio". Em *Postdata* (Siglo XXI, México, 1970) trata mais do mesmo assunto (p. 126-143), mas não distinguirá as "possibilidades" que analisaremos a seguir.

66. Em *Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México, 1977, p. 219-224, não esclarece nada a situação.

67. León Portilla, *o.c.*, p. 30-31. Estes "teu" ou "teus" podem ser interpretados como fórmula retórica de educação náhuatl. Do mesmo modo como, quando alguém convida outro a sua casa, e lhe diz: "A casa é sua" tão freqüente no México.

68. No sentido de Heidegger (*Möglichkeit*: ver nossa *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. I, p. 65s: Las posibilidades ónticas) ou de N. Luhmann, *Systemlehre Suhrkamp*, Frankfurt, 1987, na medida em que se refere ao sistema auto-referente e autopoiético.

69. Estes recursos, segundo os textos considerados (e dentro de sua plausibilidade, com respeito às hipóteses críticas de James Lockhart) eram os seguintes: 1) Escutar a opinião dos guerreiros da tradição de Tlacaélel (que começarão agir só na segunda

"figura"). 2) Pedir a opinião dos *tlamatime*, dos filósofos. 3) Escutar a opinião dos astrólogos, que lhe diziam que Quetzalcóatl viria pelo Ocidente num *ce-acatl* (data que coincidia com a chegada dos espanhóis). 4) Tomar o parecer dos que decifravam "agouros" ou presságios (que em número de oito, incluindo acontecimentos referentes ao fogo, terra, ar e água, os quatro elementos fundamentais tanto para os astecas como para os pré-socráticos, indicavam funestos "futuros" necessários). Ver os oito presságios funestos em León Portilla, *A conquista da América Latina vista pelos índios*, p. 23.

70. O "anormal" (como um defeito de nascença numa criança) era eliminado (como no caso dos espartanos) ou divinizado (como os defeituosos enfermos colocados como deuses no Monte Albán, na cultura zapoteca no México). Que "aparecessem" humanos no Grande Oceano era o "menos provável".

71. Por outro lado, era o menos perigoso, porque seu reduzido número não podia ser um perigo militar, mesmo com suas técnicas de guerra. Além disso é preciso apagar por enquanto a possibilidade, numa análise de racionalidade estratégica de Moctezuma, de uma "invasão". Esta ainda não tinha *nenhum sentido*; quer dizer, não era uma "possibilidade" real dado os dados empíricos disponíveis em seu "mundo" concreto.

72. Dissemos que os toltecas eram, em relação aos astecas, um pouco como os gregos em relação aos romanos: o povo antigo e culto, exemplo em tudo. A tradição asteca era, na realidade, a *toltecatoytl* (*toltequidade*, como a *romanitas* para os romanos, ou a *christianitas* para os cristãos, ou a *Deutschtum* para os alemães). Quetzalcóatl, como figura histórica, era o sacerdote e sábio *Ce Acatl Topiltzin* (século IX aC?), "aquele que nasceu num dia 1 Cana, Nosso Príncipe" (Ver Walter Lehmann, *Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexiko*, em *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas*, Stuttgart, 1938). Sendo jovem solitário perto de Tulancingo foi buscado para ser rei de Tula. Grande pensador e formulador da ontologia de *Ometeótl* se opôs antecipadamente à visão de Tlacaélel: "Diz-se que quando Quetzalcóatl viveu ali, muitas vezes os feiticeiros quiseram enganá-lo, para que fizesse sacrifícios humanos, para que sacrificasse homens, mas ele nunca quis, porque amava muito a seu povo, que eram os toltecas" (*Anales de Cuauhhtlán*, Códice Chimalpopoca, fol. 5; León Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 307-308). O certo é que o expulsaram injustamente, mas prometeu voltar. Os astecas, e particularmente Moctezuma, tinham muitos motivos a temer: primeiro, porque os astecas haviam dominado sangrentamente o resto dos povos toltecas; segundo, porque o mito sacrificial de Huitzilopochtli era contrário ao modo de pensar de Quetzalcóatl; terceiro, porque, sendo um rei deposto, podia tentar ocupar o lugar de Moctezuma (e veremos que esta será a conclusão "racional" do imperador, como se pode considerar "explicitamente" no texto da recepção de Cortês no México). É interessante que Cortês aconselhava Moctezuma "que não sacrificasse homens. E por isso (Moctezuma) chamou seu sacerdote principal e mandou que por alguns dias ocultasse dos castelhanos que não sacrificavam homens" (J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, IV, cap. 40, ed. cit., t. II, p. 173). Este era um sinal indicativo da relação entre Cortês e Quetzalcóatl, o sábio de Tula.

73. De fato, acerca do "quinto Sol" se lê: "Igualmente foi este Sol de nosso príncipe, em Tula, ou seja, de Quetzalcóatl" (*Documento de 1558*; León Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 103). Neste caso, os prognósticos de "movimento de terra, haverá fome e com isto perecemos" (*Ibid.*) indicariam o fim do "quinto Sol". Esta foi a interpretação mais generalizada.

74. Octavio Paz pensa que esta possibilidade foi a primeira que Moctezuma enfrentou (o.c., p. 85), mas não é assim.

75. Informantes de Sahagún, *ibid.*, p. 35.

76. É verdade que nunca se decidiram totalmente por Cortês, porque, se este fosse derrotado pelos astecas, teriam onde se apoiar para voltar a reconhecer seu domínio.

77. Na realidade ele só tinha uma possibilidade positiva: que os recém-chegados fossem seres humanos, e, neste caso, num segundo momento, poderia destruí-los com seus guerreiros fiéis a Huitzilopochtli, já que os soldados de Cortés eram poucas dezenas. Esta possibilidade, por ser a mais fraca, deveria ser deixada para o final, depois de "provar" racionalmente a não realização das outras que tinham maior peso.

78. Moctezuma mostra o *ethos* do discípulo do Calmécac, t \acute{e} mpera de heróis e de sábios. Por isso o que diz a Cortés (que não tinha nenhuma possibilidade de "interpretar" a imensa grandeza ética do homem que estava diante dele; sendo o próprio Cortés somente um bom soldado e hábil político, de maneira nenhuma tinha a estatura de Moctezuma): "Há cinco, há dez dias eu estava angustiado: tinha o olhar fixo na Região do Mistério... Pois agora se realizou: pois tu chegaste" (texto citado acima). O *tlamatini* esteve contemplando o que está além do meramente "terreno" (*in uaiticpac*), no "transcendente" (*topan mictlan*). E ali se decidiu, pensando como Quetzalcóatl, que "amava muito a seu povo", ele mesmo "pensava no que ia acontecer com a cidade". Moctezuma, ao renunciar, evitava – pelo menos no que estava em seu poder – maior sofrimento a seu povo. Ele ficava de lado, renunciava... como Quetzalcóatl fizera em Tula. Quetzalcóatl-Cortés devia entender este argumento! Moctezuma era o novo Quetzalcóatl de seu México e se imolava por ele.

79. Tudo isto poderia ser desenvolvido de outra maneira, se as propostas críticas de James Lockhart chegassem a provar que os náhuatl nunca pensaram que Cortés fosse Quetzalcóatl – mas será muito difícil provar isto. O que pode ser provado é que a descrição dos fatos é estranhamente tardia nas narrações (dos cronistas), e a ignorância do fato nos textos náhuatl mais próximos da conquista do ano 1520.

80. Aqui, usando a hipótese tão fecunda de E. O'Gorman de que Colombo "não pôde descobrir a América", agora podemos dizer que Moctezuma "não pôde descobrir uma invasão" antes da chegada de Pánfilo Narváez.

81. J. de Torquemada. *Ibid.*, cap. 59, p. 184.

82. Viram morrer cavalos e soldados espanhóis, conviveram longas semanas juntos no México, não viram outros "sinais" extraordinários, etc.

83. Erro claro, a *posteriori* e não a *priori*.

84. O homem "moderno" nunca compreende as "razões do Outro" (ver minha exposição no diálogo com Karl Otto Apel no México intitulada *La razón del Otro. La Interpelación como acto-de-habla*).

85. Cortés deve ter saído da cidade do México imediatamente após sua volta do litoral com os reforços que ganhou das forças derrotadas de P. Narváez. Porém, como não tinha compreendido as "razões" de Moctezuma, acreditou que podia continuar "usando-o" (enquanto que na realidade Moctezuma tinha se deixado aparentemente "usar" já que devia ir "provando" até o fim cada uma das "possibilidades", que não eram "possibilidades" para Cortés). A mesma coisa aconteceu a Alvarado. Ele acreditou que podia se fortalecer mostrando muita agressividade, não compreendendo que o que o tinha protegido no México não era sua coragem e sim a visão do mundo (*Weitanschauung*) dos *tlamatime*, a qual, tendo desaparecido, devia começar a lógica da guerra e com sua ação a balançar e inclinar contra ele.

86. Teoricamente era um pouco Hegel, o da *Filosofia do Direito*, mais um teórico da guerra como Clausewitz e um político como Bismarck, do império alemão. Nunca quis ser o rei do império asteca, embora quatro reis fossem seus protegidos.

87. Fernando Alvarado Tezozómoc. *Cronica Mexicáyotl*, UNAM, México, 1949, p. 121. Sobre Tlacaélel ver Miguel León Portilla, *La filosofia náhuatl*, p. 249s; e do mesmo autor *Los antiguos mexicanos*, FCE, México, 1990, p. 46s; p. 92s.

88. D. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, México, t. I, 1867, p. 95.

89. Documento de 1558, já citado (León Portilla, *La filosofia náhuatl*, p. 103-109).

90. Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 20v (León Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 257). Só Karl Marx, em suas "metáforas teológicas" (ver minha obra *Las metáforas teológicas de Marx*, a ser editado em breve), inspiradas no pensamento semita-bíblico judeu-cristão, mostrará como o "capital", o novo Moloch, vive da vida dos oprimidos e chupa seu sangue: a circulação do valor e *Blutzirkulation* (circulação de sangue).

91. Ms. *Anónimo de Tlatelolco (1528)* – ver León Portilla, *El reverso de la conquista*, p. 43.

92. Os espanhóis atribuirão à Virgem dos Remédios a sua salvação. Por isso, em 1810, Hidalgo içará, como veremos, o estandarte da Virgem de Guadalupe como bandeira dos americanos, e os espanhóis ("guachupines") a dos Remédios: luta de virgens, luta de deuses, luta de classes! Ver meu artigo *Christliche Kunst des Unterdrückten in Lateinamerika. Eine Hypothese zur Kennzeichnung einer Aesthetik. Concilium* 152 (1980).

93. Ms. *Anónimo de Tlatelolco*, cit., p. 53.

94. Esta pergunta é essencial: foi verdade que os deuses nos abandonaram, que o império seria destruído? Estranha e profunda pergunta que mostra o trágico do momento. O "Quinto Sol" terminou.

95. *Cantares Mexicanos* (León Portilla, *o.c.*, p. 62). Não se pense que a resistência à invasão foi pouca; pelo contrário, foi heróica e ininterrupta.

Conferência 8

DA "RESISTÊNCIA" AO "FIM DO MUNDO" E DO "SEXTO SOL"

E diziam: já chegamos ao *tiatzompan*, que é o *fim do mundo*, e estes que vieram hão de permanecer: não se deve esperar outra coisa, pois se realiza o que nossos antepassados nos deixaram dito (Jerónimo de Mendietta, *Historia eclesiástica indiana*¹).

A *parusia* dos deuses (primeira figura) terminara, e com ela Moctezuma; a *invasão* (segunda figura) vinha da Europa e ativamente se estende por todo o continente. A *resistência* (terceira figura), que é a ação que parte da terra americana, é mais encarniçada e prolongada do que muitos acreditaram. Mas no final, na maioria dos casos, ocorre a inevitável derrota devido à disparidade do desenvolvimento interpretativo dos fatos e da tecnologia militar; é o desaparecimento da antiga ordem das coisas (no caso dos astecas: o controle sobre o império); consumou-se tudo. A conclusão evidente, a partir da lógica do pensamento ameríndio, devia ser aceita: é o *fim do mundo* (quinta figura). Mas se termina uma era ou etapa do mundo, do ponto de vista da cosmovisão náhuatl, iniciava-se um novo momento cósmico-histórico do "mundo" que não interrompe seu devir eterno; começava o que poderíamos chamar o *Sexto Sol* (sexta figura), e nele vivemos já na Periferia durante os últimos quinhentos anos (1492-1992).

1. A “resistência”

Não poderemos detalhar a descrição da questão, mas somente sugeriremos o tema – que, por outro lado, tem uma importância muito grande na constituição do *sujeito histórico* que desejamos delimitar claramente: o “bloco social” dos oprimidos. Uma historiadora, que estudou o assunto, nos diz:

A história tradicional apresenta a conquista como uma façanha prodigiosa realizada por um punhado de valentes que dominavam apenas com sua presença, em nome de Deus e de Castela, milhares de seres primitivos e selvagens. Uma simples leitura das Crônicas demonstra o contrário: a oposição foi encarniçada e sistemática desde o momento em que, passada a surpresa e confusão do encontro, a crença na chegada dos supostos deuses anunciados pela tradição é substituída pela consciência da excessivamente terrena natureza dos invasores. A resistência é decidida e corajosa, amiúde suicida, daqueles homens e mulheres... que lutam contra as armas de fogo, os cavalos, os cães treinados “viciados” em índios, coisa de grande crueldade, que os despedaçavam ferozmente²... Por serem tão poucos os heróis da resistência que são lembrados, nos propomos neste trabalho mínimo resgatar do esquecimento todos aqueles que souberam defender sua terra e sua liberdade.³

Poder-se-ia seguir passo a passo a resistência⁴ diante da invasão, mas só indicaremos alguns traços dela. Na Hispaniola (Santo Domingo, onde em 1992 se “festejou” o descobrimento e a evangelização da América) havia cinco pequenos reinos sob o mando dos caciques Guarionex, Guacanagari (o traidor de seu povo e “amigo” de Colombo), Caonabo, Behechio (irmão da rainha Anacaona, famosa por sua coragem e beleza) e Catubanamá. Foi Caonabo, em Cibao, quem resistiu ao roubo das mulheres de seu povo perpetrada pelos espanhóis deixados por Colombo no Fuerte de Navidad. Estes roubavam, violentavam, matavam índios. O cacique dirigiu-se ao Forte e puniu com a morte os invasores. Foi o começo da resistência no continente. Sendo Cibao rico em ouro, lhe foi imposto o tributo deste metal. Cada índio que houvesse pago o imposto levava pendurada ao pescoço uma moeda de cobre marcada no momento do pagamento. Sendo impossível pagar a grande quantidade que lhes

era pedida, Caonabo se rebelou para suprimir a dita maneira de comprovar o pagamento do tributo⁵, e começou a organizar uma guerra em regra. Não podendo vencê-lo pelas armas, dada a habilidade do cacique, conseguiu-se vencê-lo com uma traição – simulando entregar-lhe um presente da parte de Colombo, ele foi feito prisioneiro e levado para Santo Domingo. Depois foi enviado para a Espanha e morreu afogado no Atlântico porque o navio que o transportava afundou. Todos os caciques ofereceram resistência; lutaram durante anos e de diversas formas. De qualquer maneira, foram vencidos um a um. Depressa acabou-se a população indígena. Só Guaracuya, chamado, quando jovem sendo educado pelos franciscanos, “Enriquillo”, resistiu nas montanhas com um sistema inteligente de guerrilhas, não podendo ser preso nunca e morrendo vitorioso. De qualquer forma, no primeiro sínodo de 1610 em Santo Domingo, o bispo diz que não há disposições sobre índios “porque não há nenhum índio na ilha”, todos tinham sido exterminados. Deve ser lembrado, além disso, que a primeira rebelião de escravos africanos do continente americano realizou-se em 1522 em Santo Domingo, nos domínios de Diego Colombo, filho do Almirante.

A resistência poderia ser seguida passo a passo em todo o continente; em Cuba⁶ onde o grande cacique Hatuey sobressai por seus atos de heróica resistência; em Porto Rico⁷ devem ser lembrados os caciques Agüebana e Mabodomoco; em Verágua e no Darién⁸, conquista particularmente sangüinária, onde sobressai Cemaco, e sobretudo o cacique Urraca; na Nicarágua⁹, especialmente Nicaraguán; no México¹⁰, já tocamos no assunto, deveriam ser lembrados Xicontenatl em Tlaxcala, Cacama de Tezcoco, as centenas de milhares de soldados que morrem em todas as cidades náhuatl que rodeiam o México e que resistem, até à condenação à morte do jovem Cuauhtemoc. Foi uma das resistências mais heróicas de todo o continente – até aos últimos homens e mulheres¹¹, até ao suicídio de povos inteiros antes de se entregarem aos invasores. Com os maias a resistência foi muito mais articulada e se prolongou quase até o século XX¹², será famoso entre os quiché no século XVI Tecum Umán, que foi morto em Quetzaltenango por Alvarado, ou Jacinto Canek entre os maias no século XVIII. Em Honduras¹³ brilhará Lempira;

na Flórida¹⁴ a resistência triunfará e será inconquistável; na Venezuela¹⁵, entregue logo aos comerciantes alemães Welzer (Ambrósio e Alfinger), a "invasão" será mais feroz do que em outras regiões, e devem ser lembrados os caciques Guaicaipuro e Yaracuy; na Colômbia¹⁶, onde os pescadores de pérolas no norte (Santa Marta e Cartagena) e Sebastián de Belalcázar no sul (desde Pasto e Cáli até Popayán) destruíram tudo em sua passagem em busca de riquezas e ouro, desenterrando as múmias dos antepassados dos chibchas para tirar-lhes as jóias; devemos lembrar Tundama de Duitama e outros tantos que resistiram à cobiça dos espanhóis.

No Tahantisuyo, o Peru dos incas, a resistência foi muito maior e prolongada do que entre os astecas, e as traições dos europeus mais cínicas do que em qualquer outra parte (como a perpetrada contra Atahualpa em Cajamarca)¹⁷. Ruminahui, irmão do imperador, resiste em Quito; morre nas torturas mas depois de corajosa oposição. Quizquiz, o grande general, derrotou os espanhóis repetidas vezes; Calichima, outro valente general, foi queimado vivo. Manco Cápac, o novo inca, atacou durante oito meses a Cuzco, mas no fim se refugiou em Vilcabamba nas cordilheiras andinas. A resistência chegou até o século XVII, e Machu Pichu é um testemunho de refúgios dos incas nos Andes, nunca conquistados. A rebelião de Tupac Amaru a partir de 1780¹⁸ foi a última de grandes proporções antes da emancipação da Espanha – já que, sem interrupção, os incas nunca deixaram de "resistir".

No Rio da Prata¹⁹, dos 2500 homens de Pedro de Mendoza em 1534, sobraram somente 500 quando querandis e guaranis os atacaram, queimando a cidade de Buenos Aires. No Paraguai não foi menor a resistência dos mesmos guaranis; no norte argentino, a longa guerra dos calchaquis; nos Pampas muitos indígenas nômades usaram em sua resistência destramente os cavalos deixados por Pedro de Mendoza. Os mapuches (araucanos) do Chile ocuparão a Patagônia, e só serão vencidos em 1870 pelos fuzis Remington e o sistema de comunicação elétrico morse sem fios do general Júlio Roca na "invasão do deserto".

No Chile²⁰, os mapuches (araucanos) serão o povo indígena que resistiu mais vitoriosamente – por sua organização política

e de guerra de pactos sob as ordens do *toki* (como os polinésios). Entre todos, deve ser lembrado Lautaro, filho de Curinhancu, e Caupolicán, que derrotaram os conquistadores; os mapuches posteriormente impediram até ao século XIX a ocupação europeia ou *criolla* do sul do Chile. O forte Tucapel, destruído pelos mapuches no século XVI, foi a fronteira sul da conquista do continente durante longos decênios.

De qualquer maneira, a resistência continuou sempre na época colonial. Na realidade só nos grandes impérios, como o asteca, se teve consciência clara de que o controle político-militar havia passado para as mãos do invasor. Então é ali onde esta figura (a *resistência*) foi seguida com toda clareza por outra figura, a do "fim do mundo", como consciência partilhada pelo povo dominado de ter chegado ao término de uma época, e por isso no começo de outra.

2. O "fim do mundo" (o "Tlatzompan, o Pachakuti"...)

Uma vez aniquilada a resistência das diversas regiões, de uma maneira ou de outra, cada povo interpretou dentro de sua visão do mundo o novo estado de coisas. No império asteca todos chegaram à trágica conclusão que lhes era imposta. Esta já aparecera como "possibilidade" quando eles tiveram conhecimento do desembarque dos estrangeiros, de Cortês, já que houve grande espanto e pranto em toda a população. Pareceria que os astecas interpretaram imediatamente que era o "fim do mundo", o fim do Quinto Sol:

Há reuniões, há discussões, formam-se grupos, há pranto, há grande pranto, chora-se pelos outros. Vão de cabeça caída, andam cabisbaixos. Entre pranto se saúdam, uns e outros choram a se saudar.²¹

Assim reagia o povo asteca de México-Tenochtitlan. Moctezuma também considerou esta "possibilidade" – a terceira das indicadas na Conferência 7, do Quetzalcóatl-deus que anunciava o fim do Quinto Sol – mas tenta rejeitá-la ou adiá-la até o último momento, e quis se convencer apenas se era o Quetzalcóatl príncipe e sábio que retornava para tomar seu trono. De

fato, a missão histórica do Império asteca, a obsessão de Tlacaélel, fora “adiar” o máximo possível a “vida” do “quinto sol” através do sangue (chalchihuatl) oferecido para conseguir tal objetivo. De qualquer forma, no “final” do “quinto sol” se observariam certos sinais:

O quinto Sol, 4 Movimento seu signo,... e como estão dizendo os velhos, nele haverá movimento de terra, haverá fome e com isto pereceremos²².

Um dia 4 Movimento (*Hahui ollin*) haveria de encerrar a época do Quinto Sol, quer dizer, o tempo do Império asteca²³, do deus Huizilopochtli. Tudo era regulado com antecedência desde a eternidade, tudo era “necessário”, sem possibilidade de mudanças imprevisíveis ou acidentais (a mudança histórica estava fora de toda experiência possível, fora do horizonte existencial náhuatl). Além disso não se poderia passar lenta e progressivamente para uma nova época, mas essa passagem era feita de maneira brusca, total, por uma hecatombe radical – o que os incas em quíchua denominavam *pachakuti*²⁴: uma renovação instantânea e revolucionária do universo. Para evitar isto, como foi dito:

O sacrifício e a guerra florida, que é o principal meio para se obter vítimas para manter a vida do Sol, foram suas ocupações centrais, o eixo de sua vida pessoal, social, militar e nacional²⁵.

Do mesmo modo entre os maias, em sua conta de *katuns*, a chegada dos espanhóis significa o fim de uma época em que havia paz, prosperidade, e na qual todos cantavam.

Entre os incas também o “fim do mundo” se expressa de maneira clara na expressão já indicada de *pachakuti*. Em todo o império rapidamente correu o boato de que o tempo dos incas terminara com a chegada dos invasores.

Entre os guaranis também há um fim do mundo, mas como o “fim da selva” – o “mundo” guarani –, mas agora sem futuro, sem outro tempo posterior, e o “mal absoluto” (*mba'e mequa*); entre elas está o grande dilúvio (*yporu*). Pelo processo de “modernização” a selva está sendo colonizada, o guarani não pode reproduzir sua vida como sua tradição exige:

O pior de todos os males coloniais será simplesmente negar a terra aos guaranis. Para onde ir? Tanto ao Oriente como ao Ocidente a mesma devastação, o mesmo cerco. Aquela terra que ainda não fora traficada nem explorada, que não fora violentada nem edificada – que era uma das projeções ideais da *terra sem mal*: *yvy marane'y* – simplesmente já não existe. Desapareceram as selvas e as matas, tudo se torna campo agrícola e é reclamado pelo branco para suas vacas. Toda a terra ficou má: o *mba'e mequa* cobre tudo²⁶.

Este, paradoxalmente, é um fim muito mais radical do que o dos astecas, maias ou incas, culturas urbanas, com alta cultura agrícola, que poderão resistir à colonização. Para as outras culturas será mais difícil ainda.

3. O “diálogo” inconcluso

Terminada a corajosa “resistência” aceitou-se com trágica resignação o “fim do mundo”. Agora era preciso enfrentar a nova situação. Conta-se que “três *tiamatinime* de Ehécatl, de origem tezcocana, foram comidos pelos cães²⁷. Vieram apenas se entregar. Ninguém os obrigou. Vieram apenas trazer seus papéis com pinturas²⁸. Eram quatro, um fugiu; três foram atacados, lá em Coyoacán²⁹. Somente hoje podemos imaginar a humilhação, a falta de respeito, a tragédia daqueles sábios que pretendiam entregar aos “invasores” – freqüentemente analfabetos, homens brutais e incultos – a maior preciosidade de sua cultura, de sua visão mística da existência, como era sua tradição³⁰. Estas culturas não tiveram a vantagem da helenista ou romana, que o cristianismo “trabalhou” por dentro e, sem destruí-las, as transformou nas culturas das cristandades bizantina, copta, georgiana ou armênia, russa ou latino-germana desde o século IV dC, as culturas ameríndias foram truncadas pela raiz.

Por isso o manuscrito dos *Colloquios y Doctrina Christiana*³¹ tem um valor particular, porque foi um diálogo histórico: pela primeira e pela última vez os *tiamatinime*, os poucos que restaram vivos, puderam argumentar com tempo e respeito – relativo, veremos – diante de espanhóis cultos, os doze missionários franciscanos recém-chegados. Era um diálogo entre “a

razão do Outro" e o "discurso da Modernidade" nascente. Não havia simetria: não era uma "comunidade de argumentação" em situação ideal, já que uns eram os vencidos e outros os vencedores. Além disso, e contra o que se poderia pensar, o saber dos dois argumentantes tinha desenvolvimento diferente. O dos *tlamatinime* conservava o alto grau de sofisticação do Calmécac. Os frades, embora muito seletos e excelentes religiosos, não tinham o nível formal dos astecas. Foi na realidade um diálogo em que os índios eram como mudos e os espanhóis como surdos. Mas os espanhóis tinham o poder emanado da conquista, e por isso sem suficiente argumentação – como exigia Bartolomeu de las Casas no *De Unico Modo* – será interrompido o "diálogo argumentativo" e se passará à "doutrinação", à "doutrina" (num nível próximo do catecismo para crianças que era transmitido em Sevilha, Toledo ou Santiago de Compostela).

Naquele momento histórico os *tlamatinime* construíram uma estrita peça de arte retórica ("flor e canto"), cheia de beleza e lógica, dividida em seis partes³². Vejamos rapidamente cada uma delas. Na primeira parte, há uma saudação e uma espécie de introdução ao diálogo, conduzida pelos sábios:

Senhores nossos, muito estimados senhores! Tendes padecido trabalhos para chegar a esta terra³³. Aqui, diante de vós, vos contemplamos, nós, gente ingnorante³⁴.

Depois o "retórico" se pergunta formalmente:

E agora, o que diremos? O que *devemos dirigir a vossos ouvidos*?³⁵
Acaso nós somos algo? Somos tão-somente gente vulgar...

Depois deste breve marco (que no texto continua), como segunda parte, se passa a "elaborar" a dificuldade do próprio diálogo, como resposta à proposta que os missionários fizeram – proposta que, em resumo, é um "catecismo" não muito sofisticado e "aceitável" para alguém que já é cristão; incompreensível para o "Outro" real, de outra cultura, língua, religião, todo o nível empírico hermenêutico, como podiam ser aqueles *tlamatinime*:

Por meio do intérprete³⁶ responderemos, devolveremos o alento e a palavra³⁷ ao Senhor do íntimo que nos cerca³⁸. Por causa dele nos arriscamos, por isto nos pomos em perigo... Talvez para nossa

perdição para onde seremos levados, talvez para a nossa destruição. Mas, aonde deveremos ir ainda?³⁹ Somos gente vulgar, somos perecedouros, somos mortais⁴⁰. *Deixe-nos, pois, morrer já, deixe-nos perecer já*, posto que *nossos deuses morreram*⁴¹. Mas tranquilize-se vosso coração-carne, senhores nossos, porque rompemos de todas as maneiras um pouco agora, um pouquinho abriremos o segredo⁴², a arca do Senhor, nosso Deus.

Passemos agora para a terceira parte, a proposta central da questão a ser "discutida", "conversada", o ponto medular do diálogo:

Vós dissestes que nós *não conhecemos* o Senhor do íntimo que nos cerca, aquele de quem são os céus e a terra⁴³. Dissestes que nossos deuses não eram *verdadeiros*.

Os *tlamatinime*, como bons retóricos, "centram" a discussão no essencial, nesta única questão: a da divindade ("o Senhor" ou "nossos deuses") em relação ao humano como sua "verdade", como a "verdade" de todo o mundo asteca. Deixaremos de lado o que hoje consideraríamos uma questão de história comparada das religiões, e nela os sábios astecas tinham mais razão do que se poderia pensar. Porque, de fato, o *Javé* dos judeus, ou o *Deus Pater* (Júpiter) dos romanos, são deuses urânicos ou do céu (de pastores, nômades ou dominadores das culturas agrícolas preexistentes)⁴⁴, do mesmo "tipo" que o *Ometeótl* (ou o *Pachacamac*, como mostrará o Inca Garcilazo), ou o deus diurno (o "sol", *Huitzilopochtli* ou *Inti*) dos toltecas, astecas ou incas. Mas continuemos com nosso tema, passando para a quarta parte. Aqui há aspectos muito interessantes para uma teoria "consensual" (não consensualista) da verdade⁴⁵:

Nossa resposta é esta: estamos perturbados, estamos sentidos pelo que nos falais, porque nossos progenitores, os que têm sido, os que viveram na terra não costumavam falar assim⁴⁶.

São dados pelo menos três tipos de "razões" em torno do ponto discutido: de *autoridade*, de *sentido* "intramundano" de *antiguidade*. De autoridade:

Eles (nossos progenitores) nos deram sua *norma de vida*⁴⁷, eles as tinham por *verdadeiras*⁴⁸, prestavam culto, honravam os deuses... Era a doutrina de nossos maiores.

De coerência existencial, razões de sistema-sentido:

Era a doutrina... que se vive pelos deuses, eles nos mereceram⁴⁹... na origem⁵⁰. Era sua doutrina que eles nos dão nosso sustento, tudo quanto se bebe e se come, o que conserva a vida, o milho, o feijão, os bredos, a 'chia'. É a eles que pedimos água, chuva, pelas quais se produz as coisas na terra. Eles próprios são felizes... lá *onde de algum modo se existe*, no lugar de *Tlalocan*. Nunca há fome, nem enfermidade, nem pobreza.

De antiguidade:

E de que forma, quando, onde, foram os deuses invocados? ...Já faz muitíssimo tempo, foi lá em Tula, em Huapalcalco, em Xuchatlapan, em Tlamohuanchan, em Yohuallichan, em Teotihuacan. Eles tinham fundado seu domínio sobre todo o universo (*cemanuac*).

E, diante disto, os *tlamatinime* passam para o quinto momento: o das conclusões:

E agora, nós destruiremos a antiga *norma de vida*? A *norma de vida* dos chichimecas, dos toltecas, dos acolhuas, dos tecpanecas? Nós *sabemos* a quem se deve a vida, a quem se deve o nascer...

E, depois de enunciar os diversos momentos de sentido da vida, terminam claramente:

Não podemos ficar tranquilos, e certamente ainda não cremos, não tomamos por *verdade* o (que nos tendes dito), mesmo que vos ofendamos.

Quer dizer, aqueles sábios não "aceitam" como verdade o que lhes foi proposto porque ainda têm razões válidas para pensar o contrário, o próprio. E com isso passamos para a sexta parte, o fim da "flor e canto", obra de arte retórico-argumentativa.

Aqui estão (estas razões), os senhores, os que governam, os que levam e têm a seu encargo todo o mundo (*cemanáhuatl*). Já é bastante termos perdido nosso poder⁵¹, que nos tenha sido tirado, que seu exercício nos tenha sido impedido. *Se permanecermos no mesmo lugar, só seremos prisioneiros*. Fazei de nós o que quiserdes. Isto é tudo o que respondemos.

Aqueles “prisioneiros” em sua própria pátria, faz já meio milênio, mas mãos do homem moderno que domina “todo mundo”, haviam terminado seu “discurso”. Nunca foi levado a sério! O “diálogo” ficou definitivamente interrompido.

4. O Sexto Sol: um deus que nasce “jorrando sangue”⁵²

O que pode acontecer depois do “fim do mundo”? Simplesmente o começo de outra idade, de outro “sol”, de outro *katun* – como os maias denominavam suas épocas – que poderíamos chamar de Sexto Sol. Lemos no *El libro de los libros de Chilam Balam* entre os maias:

O 11 Ahau Katun, primeiro que se conta, é o katun inicial... Foi o assento do katun em que chegaram os estrangeiros de barbas rubicundas, os filhos do sol, os homens de cor branca. Ai! Entristeçamo-nos porque chegaram! Do Oriente vieram quando chegaram a esta terra os barbudos... Ai! Entristeçamo-nos porque vieram, porque chegaram os grandes amontoadores de pedras... que estralam fogo no extremo de seus braços!⁵³

Os maias tinham consciência de estar numa nova época:

11 Ahau é o que começa a conta porque é o katun que transcorria quando os estrangeiros chegaram... Os que trouxeram o cristianismo que fez terminar o poder no Oriente e o céu chorar e encher de peso o pão de milho do katun. Degolado será em sua época Yaxal Chuen... Dispersados serão pelo mundo as mulheres que cantam e os homens que cantam e todos os que cantam. Canta a criança, canta o velho, canta a velha, canta o homem jovem, canta a mulher jovem⁵⁴.

Para os maias é claro o sentido do novo katun:

Em sua época receberão tributo os estrangeiros que vierem à terra. ... Enorme trabalho será a carga do katun porque será o começar dos enforcamentos... Quando cair sobre a geração o rigor da peleja, o rigor do tributo, quanto lhes vier a grande entrada do tributo na grande entrada do cristianismo, quando for fundado o princípio dos Sete Sacramentos, quando começar o muito trabalhar nos povoados e a miséria se estabelecer na terra⁵⁵.

E colocam data no novo katun:

Mil e quinhentos e trinta e nove anos, assim: 1539 anos. Ao Oriente está a porta da casa de dom Juan Montejo, o que introduziu o cristianismo na terra de Yucalpetén, Yucatán⁵⁶.

Os que vieram, vieram para ficar. Os dominados, os ameríndios, compreenderam que com eles deveriam conviver no futuro, no “novo katurun”.

Em toda parte, desde as primeiras ilhas descobertas no Caribe até Novo México ao norte e a terra dos araucanos ao sul, sempre foi constante a atitude dos invasores. De fato, mal tomam Tenochtitlan, os conquistadores, antes de qualquer outra ação, mostram bem o sentido do “novo sol”:

Neste tempo se faz pesquisa de ouro, as pessoas são investigadas, a elas se pergunta se acaso têm um pouco de ouro, se o escondem em seu escudo ou em suas insígnias de guerra, se ali o tivessem guardado⁵⁷.

Entre os incas não podia ser de outra maneira. Felipe Gusmán Poma de Ayala escreve:

Cada dia não se fazia nada senão somente pensar no ouro e prata e riquezas das Índias do Peru. Pareciam um homem desesperado, tonto, louco, perdido o juízo com a cobiça do ouro e da prata. Às vezes não comia, com o pensamento de ouro e prata, às vezes tinha grande festa, parecendo que tinha pego na mão todo o ouro e prata⁵⁸.

Um “novo deus” amanhece no horizonte de uma nova época, começa no céu seu caminho triunfal, não já debaixo do signo sacrificial de Huitzilopochtli, mas agora sob o reinado do “mito sacrificial da Modernidade”: o *capital* em sua etapa dinerária – séculos XVI e XVII sob o mercantilismo hispano e depois holandês, para no século XVIII adquirir seu rosto industrial na Inglaterra, ou no XX no transnacional nos Estados Unidos, Alemanha ou Japão: metamorfose de um novo “fetiche”.

De fato, os portugueses na África e Ásia, os espanhóis na América Latina, procuravam ouro e prata, o dinheiro mundial que permitia enriquecimento em “todo o planeta” recentemente constituído como tal. O “mercado mundial”, o “sistema-mundo” de E. Wallerstein, que os portugueses e espanhóis inventaram, organizava seus tentáculos que, como trama mundial, permitia

que o “mito sacrificial” consumisse em todos os rincões da terra suas novas vítimas. O “desejo mimético”⁵⁹, pelo qual cada conquistador tentava a mesma coisa que os outros e que levou, por exemplo, à guerra civil no Peru entre Pizarristas e almagristas, moveu estes primeiros “indivíduos” modernos a procurar possuir sem medida a “mediação” universal de poder do novo sistema: o dinheiro⁶⁰, o equivalente universal nascente, o ouro e a prata – no tempo da acumulação original do capital. O dinheiro, de fato, equivalente abstrato de todo valor (no mundo árabe, na África bantu, na Índia ou na China) será manejado na Europa como maneira de acumular valor de troca, meio de transferência de valor, de exercer efetivamente o domínio novo Norte-Sul, Centro-Periferia. A “nova ordem mundial”, nascida em 1492, no Sexto Sol, encobria então um “mito sacrificial” invisível a seus próprios atores, que exigia sangue como Huitzilopochtli:

O capital é trabalho morto que só se vivifica, à maneira do vampiro, ao chupar *trabalho vivo*, e que vive tanto mais quanto mais *trabalho vivo* chupar⁶¹. O descobrimento das regiões auríferas e argentíferas da América, o extermínio, escravização e soterramento nas minas da população aborígene, a conquista e o saque das Índias Ocidentais, a transformação da África num couro reservado para a caça comercial de peles negras, caracterizam os albores da era (do Sexto Sol) da produção capitalista.⁶²

Usando outra metáfora, escreve ainda o autor de *O Capital*:

Se o dinheiro, como diz Augier, “vem ao mundo com manchas de sangue nas bochechas”, o capital o faz jorrando sangue e lodo por todos os poros, desde a cabeça até os pés⁶³.

A humanidade, em seu núcleo racional, é emancipação da humanidade do estado de imaturidade cultural, civilizatória. Mas como mito, no horizonte mundial, imola os homens e as mulheres do mundo periférico, colonial (que os ameríndios foram os primeiros a sofrer), como vítimas exploradas, cuja vitimação é encoberta com o argumento do sacrifício ou custo da modernização⁶⁴. Este mito irracional é o horizonte que o ato de libertação deve transcender (ato racional, destrutivo do mito; prático-político, como ação que supera o capitalismo e a moder-

nidade num tipo trans-moderno de civilização ecológica, de democracia popular e de justiça econômica).

Octavio Paz tinha comparado na *Crítica da Pirâmide*⁶⁵ o ato sacrificial dos astecas com o sistema mexicano contemporâneo. O que não imaginou é que quicá toda a Modernidade exigia uma Crítica da Pirâmide. Eram os povos colonizados a partir de 1492, a periferia mundial (o chamado Terceiro Mundo), os que seriam imolados num novo altar a um novo deus:

Na história real o grande papel foi desempenhado... pela conquista, pela opressão, pelo subjugamento, pelo homicídio motivado pelo roubo: numa palavra, a violência⁶⁶.

Notas

1. Livro III, cap. 49, Ed. Chávez Hyhoe, México, t. 2, 1945, p. 161.

2. Alonso de Góngora Marmolejo, *Historia de Chile*, Ed. Universitaria, Santiago, 1970, p. 71.

3. Josefina Oliva de Coll, *La resistencia indígena ante la conquista*, Siglo XXI, México, 1991, p. 9-10. Ver, entre outros, M. T. Huerta e P. Palacios, *Rebeliones indígenas de la época colonial*, México, 1976; J. de Vos, *Tierra y libertad. Panorama de cuatro rebeliones indígenas en Chiapas*, Chiapas, sem data; Segundo Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Quito, 1978; B. Lewin, *La rebelión de Tupac Amaru*, Buenos Aires, 1967; etc. Em nossa tese doutoral em história, apresentada na Sorbone, *El episcopado hispano-americano y la defensa del indio (1504-1620)*, CIDOC, Cuernavaca, 1969-1971, t. I-IX, em mais de 2.000 páginas, percorremos todas as regiões do continente latino-americano para descrever o estado da opressão e resistência dos índios no século XVI (a partir de documentos, inéditos em sua maior parte, do Archivo General de Indias de Sevilla).

4. Toda a obra de Bartolomeu de las Casas dedica-se a lembrar esta corajosa resistência. Suas obras mais famosas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (em Obras escogidas, BAE, Madrid, 1958, t. V, p. 134s) e a própria *Historia de las Indias* são apologias de primeira mão a favor da coragem da "resistência" dos nativos do continente. Ali se encontra incontável material para uma "história da resistência à invasão".

5. É sabido que as leis do Apartheid da África do Sul exigiram também um *passé* aos africanos maiores de 17 anos. O protesto contra esta lei causou a matança de Sharpeville. O primeiro "Apartheid" da Modernidade ocorreu em Santo Domingo no final do século XV.

6. Ver a obra de J. Oliva de Coll, *o.c.*, p. 38s.

7. *Ibid.*, p. 45.

8. *Ibid.*, p. 52.

9. *Ibid.*, p. 72s.

10. *Ibid.*, p. 77s.

11. "Muitas coisas aconteceram neste cerco (à cidade de México), que em outras gerações foram cantadas e muito consideradas, especialmente das mulheres de Temistitán, de quem nenhuma menção se fez. E estou informado de que foi coisa maravilhosa

e de espantar ver a prontidão e constância que tiveram em servir a seus maridos e em curar os feridos e em lavar as pedras para os que atiravam com fundas, e em outros ofícios para mais que mulheres” (cit. J. Oliva de Coll, *o.c.*, p. 95).

12. *Ibid.*, p. 113s. O tipo de organização política, não unificada como a do império asteca, impediu os espanhóis (e depois o Estado mexicano) de dominar completamente os maias.

13. *Ibid.*, p. 129s.

14. *Ibid.*, p. 148s.

15. *Ibid.*, p. 171s.

16. *Ibid.*, p. 182s.

17. *Ibid.*, p. 195s.

18. “Pelos clamores que com generalidade chegaram ao Céu, no nome de Deus todo-poderoso, ordenamos e mandamos que nenhuma das pessoas pague nem obedeça em coisa alguma os ministros *européus intrusos* (sic)” (Prospecto que foi encontrado no bolso de Tupac Amaru por ocasião de sua morte, em 1781; texto citado por B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru*, p. 421). *Européus “intrusos”* é o modo como os ameríndios “interpretaram” e denominaram a presença dos invasores, desde Colombo até aos “marines” norte-americanos que invadiram o Panamá em 1990.

19. *Ibid.*, p. 241s.

20. *Ibid.*, p. 254s.

21. *Informantes de Sahagún*, Códice Florentino, livro XII, cap. 9; León Portilla, *A conquista da América Latina vista pelos índios*, p. 27.

22. *Anales de Cuauhtitlán*, Ed. W. Lehmann, p. 62 (León Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 103).

23. É interessante observar que para os astecas o fim do Império e o fim do Quinto Sol eram idênticos. Por isso um domínio dos recém-chegados (e posteriormente dos espanhóis ou europeus) significava para eles um Novo Sol. O conceito astronômico e político se identificavam em seu “Cosmo-politismo” (como o helênico ou posteriormente romano: todos os impérios, até hoje, pretendem comprometer em seu destino os deuses e o universo, e no caso do império norte-americano é a mesma coisa, por exemplo na ideologia apocalíptica de Roland Reagan).

24. *Pacha*: universo; *kuti*: comoção, revolução, agonia final.

25. León Portilla, *o.c.*, p. 126.

26. Bartomeu Meliá, *El guaraní. Experiencia religiosa*, já citado, p. 76.

27. Quer dizer, os conquistadores lançaram cães domesticados na luta, para essas tarefas guerreiras, e estes os devoraram bestialmente.

28. Eram os famosos “códices” pintados com desenhos em negro (da cor do mistério da noite originária) e vermelho (da claridade do dia, do amor, da vida, do sangue).

29. Ms. *Anónimo de Tlatelolco* (León Portilla, *o.c.*, p. 1).

30. Os astecas tinham tomado os códices de Azcapotzalco (e depois dos outros povos dominados), no começo, os estudavam, assumiam (era isto que esperavam que os europeus fizessem) e depois os destruíam. Ao menos estavam subsumidos de alguma maneira nos “códices” (na história e teoria do vencedor).

31. Citaremos sempre o texto da edição de Walter Lehmann, *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*, já citado, Stuttgart, 1949 (em castelhano é náhuatl de M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 129-136). É interessante notar que o texto náhuatl foi escrito posteriormente no Colégio de Tlatelolco que os franciscanos fundaram para os filhos de caciques. Um dos redadores foi Antônio Valeriano, morador de Azcapotzalco, que terá a ver com o texto da tradição da Virgem de Guadalupe. Eram 30 capítulos de “todas as práticas, confabulações e sermões que houve entre os doze religiosos e os

principais e senhores e sátrapas" (Lehmann, p. 52) no México, em 1524: quer dizer, três anos depois da destruição da antiga metrópole.

32. Na numeração de León Portilla: 1. Introdução retórica (n. 872-912); 2. preparação da resposta à proposta dos frades (913-932); 3. apresentação da questão central a ser debatida (933-938); 4. argumentos para provar a conclusão à qual os *tlamatinime* querem chegar (939-1004): a. de autoridade (943-961), b. de coerência existencial (962-988), c. de antiguidade (989-1004); 5. conclusão: não podemos abandonar nossas normas de vida (1005-1043); 6. corolário: "fazei conosco o que quiserdes" (1044-1060).

33. Observe-se que é a mesma maneira como Moctezuma "recebe" a Cortés: tem-se respeito pelo Outro, se lhe dá lugar, que estabelece primeiro o momento "pragmático" ou "ilocucionário" da "razão comunicativa". É um momento ainda atual na cultura mexicana: nunca se vai diretamente ao assunto (razão instrumental), ao "conteúdo proposicional". Isto parece improdutivo ao *businessman* capitalista.

34. "Timacevalí": sua "ignorância" – é justo o que se tem a partir da sabedoria, como ensinava Nezahalcóyotl: "Acaso falamos algo *verdadeiro* aqui, Doador da Vida? Só sonhamos, só nos levantamos do sono, só é um sonho. Aqui ninguém fala *verdade!*" (Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 17, r; León Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 60).

35. Aqueles sábios de "outra" cultura já têm consciência da "distância". Os franciscanos recém-chegados têm o otimismo simplista moderno de lhes querer ensinar "a fé cristã" – é uma posição racionalista, honesta, ingênua, sincera, verdadeira... mas não vêem a "distância" que os *tlamatinime* supõem (*ante-põem* debaixo da possível futura "conversão" ou "discussão") como dificuldade, como incomensurabilidade, como patologia da comunicação. Para eles, os vencidos, tudo isto é evidente. Para os vencedores modernos é um obstáculo que é preciso vencer no menor tempo possível para passar à "informação" do "conteúdo proposicional". O momento "pragmático-comunicativo" não tem a mesma insuperável e quase insuperável prioridade que pesa abismalmente sobre os que querem comunicar a "razão (*ratio*, *Grund*) do Outro".

36. De novo um momento essencial. O "tradutor" dos sábios astecas *não pode ser do nível exigido*. Não havia ninguém que pudesse conhecer as duas culturas a tal nível que *realmente* exprimisse nelas o que cada um estava falando. Na realidade o pretenso "diálogo" era feito na língua de Castela: era a hegemônica, a que tinha o poder (seu "consenso", "acordo" era o "válido", a língua do Outro, se quisesse ser ouvido, devia *entrar* nesta comunidade a partir de fora).

37. *Yn ihüio yn itlatol*. Esta maneira contínua do náhuatl como "face a face" (ou *Art und Weise*) que se denomina "difrasismo" e que serão numerosos neste texto retórico tão refinado.

38. *In tloque, navaque*. O Ometeótl como experiência mística da divindade que penetra até o íntimo do ser e está presente em tudo o que nos circunda. Como podiam aqueles franciscanos, que no entanto vinham de boas escolas místicas espanholas reformadas por Cisneros, compreender que deveriam parar para "dialogar" *durante semanas* só sobre esta "conceito-experiência". É como se, diante de Buda, se passasse rapidamente pelo conceito de "nirvana".

39. Considere-se a situação trágica que é enfrentada com coragem, lucidez, magnanimidade heróica. "Santidade" que os próprios franciscanos não podiam avaliar suficientemente – e muito menos os "conquistadores" presentes.

40. *Tipoliuini timiquini*, expressão da sabedoria ética que sabe que tudo é "finito" na terra (*in Tlalticpac*). O outro lugar onde se pode ir, que não seja a terra, é o *Topan mictlan* (o que ultrapassa, a Região dos Mortos, o "além").

41. *Tei ca tetu in omicque*. Trataremos deste tema no parágrafo seguinte, mas é o central: um "mundo" morreu – o que vale a vida sem ele? Os europeus estão longe de suspeitar da tragédia destes "vivos-mortos". A única coisa honesta teria sido, justamente, assumir sua cultura no "novo mundo". Mas estava fora de todo possível!

projeto histórico (teria sido autenticamente o "nascimento de um *Novo Mundo*", mas não foi).

42. *In top in ipetlacal*, outro difrassismo que indica o oculto, o que não se revela, o que "não se pode" revelar pela impossibilidade do que recebe o "guardado" no cofre de segurança. Outro momento "pragmático" supremo: é a própria "vivência" de uma cultura "por dentro" que não pode ser comunicada senão pela "experiência" de uma práxis comunitária histórica. É preciso "viver juntos" muito tempo para "compreender" o que é revelado (em nossa *Filosofia de la Liberación* tratamos longamente este tema na "semiótica", como também em *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, cap. 3, em em nossa exposição na discussão com K. O. Ape: *La interpelación como acto-de-habla*, já citada). É o sentido de "revelar" (*Offenbarung*) que não é a mesma coisa que "manifestar" ou "aparecer" (*Erscheinung*) (do fenômeno e sua palavra com sentido proposicional tautológico ou "já sabida").

43. *In ihuicava in tlalticpaque*, outro difrassismo que exprime "o além" e a "terra" como o lugar onde se perece.

44. Ver J. Glotz, *L'Évolution de la religion*, em *Histoire des Religions*, Bloud et Gay, Paris, 1964.

45. É evidente que teria sido impossível aos franciscanos "demonstrar" a "verdade" racional da Trindade ou da Encarnação do Verbo em Jesus Cristo. Isto, exatamente, faz parte do "consenso" de uma "comunidade de crentes". Os *tlamatinime* argumentarão exatamente neste sentido.

46. *Informantes de Sahagún*, Códice Florentino, liv. XII, cap. 9 (citado em León Portilla, *El reverso de la conquista*, p. 35).

47. *Intlanamitiliz*, que se aperfeiçoava reflexivamente no *Calmécac*. É o "ethos" de um "mundo da vida".

48. *Quineltocatliz*: verdadeiro é o fundado desde sempre nos deuses. Fora da dita verdade tudo é passageiro, mutável, perecedeiro.

49. *Techmaceuhque*: com seu sacrifício nos deram a vida.

50. "Na noite" antes do dia e da luz e do Quinto Sol.

51. Têm consciência clara, como membros das classes dominantes do império asteca, de que o poder político que eles exerciam passou para as mãos dos espanhóis, dos europeus, dos "modernos". O Quinto Sol dominado pelos astecas foi eclipsado.

52. K. Marx, *O Capital* 1, cap. 24b (1/3, p. 950, MEW XXIII, p. 788).

53. "Segunda roda profética de uma dobra de katunes", 11 Ahau; Ed. FCE, México, 1991, p. 68.

54. *Ibid.*, Primeira roda de profecias, p. 49-50.

55. *Ibid.*, Segunda roda de profecias, 9 Ahau, p. 71.

56. Em M. León Portilla, *A conquista da América Latina vista pelos índios*, "Os testemunhos maia da conquista", p. 64.

57. Ms. *Anônimo de Tlatelolco*, León Portilla, *A conquista da América Latina vista pelos índios*, p. 45.

58. *El primer Nueva Crónica y buen gobierno*, fol. 374, ed. Siglo XXI, México, 1980, t. II, p. 347. E comenta: "E assim aconteceu com os primeiros homens; não temeu a morte com o interesse pelo ouro e prata. Mas são os desta vida, os espanhóis corregedores, padres, comendeiros. Com a cobiça do ouro e da prata vão para o inferno" (*Ibid.*).

59. Ver René Girard, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965; Idem, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972; Idem, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978; Idem, *Le Bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982. A recepção deste pensamento na América Latina pode ser vista, por exemplo, em Hugo Assmann ed., *René Girard com teólogos da libertação*, Vozes, Petrópolis, 1991. Em outro

sentido. Franz Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, DEI, San José, 1991.

60. Ver Michel Aglietta e André Orléan, *La violence de la monnaie*, PUF, Paris, 1982.

61. Karl Marx, *O Capital* I, cap. 3,1 (1867) (Ed. castelhana Siglo XXI, México, t. V1, p. 279-280; edição alemã *MEGA* II, 5, p. 179). O mito moderno encobre a violência que lhe é essencial.

62. *Ibid.*, I/6 (I/3, p. 939; *MEGA* II, 5, p. 601).

63. *Ibid.*, I, cap. 24,6 (I/3, p. 950; *MEW* XXIII, p. 788).

64. Ver Apêndice 2.

65. *Posdata*, Siglo XXI, México, 1970, p. 104s.

66. *O Capital* I, cap. 6,2 (I/3, p. 891; *MEGA* II,5, p. 574).

EPÍLOGO

OS ROSTOS MÚLTIPLOS DO POVO UNO

A “invasão”, e a subsequente “colonização”, foram “excluindo” da comunidade de comunicação hegemônica muitos “rostos”, sujeitos históricos, os oprimidos. Eles são a “outra face” (*te-ixtli* se dizia em náhuatl) da Modernidade: os outros encobertos pelo des-cobrimto, os oprimidos das nações periféricas (que sofrem então uma dupla dominação), as vítimas inocentes do sacrifício. São um “bloco social” – na terminologia de Antônio Gramsci¹ – que se constitui como povo, como “sujeito histórico” em certos momentos; como, por exemplo, na emancipação nacional no começo do século XIX (quando a classe dos *crioulos*, dominados nesta época pelos espanhóis, pela burocracia e pelos grupos comerciais e financeiros peninsulares, lideraram o processo das lutas contra Espanha e Portugal). Nesta emancipação todas as classes dominadas, o “*bloco social* dos oprimidos”, adquiriu fisionomia de sujeito histórico e realizou uma verdadeira revolução política. Posteriormente, durante o transcurso do século XIX, os *crioulos* passaram, de dominados, a ser os dominadores da nova ordem neocolonial, periférica (classe que mediatiza a dominação externa das metrópoles do capitalismo industrial: Inglaterra e França no século XIX, os Estados Unidos a partir do final da Segunda – assim chamada – Guerra Mundial).

Neste Epílogo desejamos indicar alguns aspectos que não pudemos abarcar no limitado espaço destas oito conferências, que deverão ser objeto de futuras exposições. Consideremos, em primeiro lugar, alguns “rostos” latino-americanos que ficam ocultos à Modernidade; são aspectos múltiplos de um povo uno.

O primeiro protagonista da história latino-americana posterior ao “choque” cultural de 1492, invisível para a Modernidade, são os *índios*², cuja história posterior já dura 500 anos. O índio resistirá durante séculos; sua vida cotidiana certamente será afetada de todas as maneiras pelos invasores – mesmo que não seja mais do que pela introdução dos instrumentos de ferro como o machado, que transformará completamente o trabalho agrícola, doméstico, etc. Brutal e violentamente incorporado primeiro à “encomenda” – exploração gratuita do trabalho indígena –, depois aos “repartimentos”, sejam agrícolas ou mineiros (a “mita” andina), para, finalmente, receber salários de fome nas “fazendas”, o índio deverá recompor totalmente sua existência para sobreviver numa opressão desumana: as primeiras vítimas da modernidade – o primeiro “holocausto” moderno, como o chama Russell Thornton. É preciso lembrar que os invasores europeus não eram cem mil no final do século XVI, que eram 1% entre mais de dez milhões de índios. Os invasores dominavam os pontos-chave (as cidades, as estradas, os portos, as montanhas estratégicas, etc.), mas a “vida cotidiana” de 99% da população, no imenso campo, era quase exclusivamente indígena – claro que penetrado pelo sistema das “reduções”³ e “doctrinas” pelos missionários, que chegavam até o inconsciente coletivo da religião e da cultura indígenas. Reduzidos em número, extirpadas as elites das civilizações indígenas, o povo dos pobres sobreviveu sem mais poder reviver o esplendor do passado. A época colonial dominou os índios de maneira sistemática, mas admitindo, pelo menos, um certo uso comunitário tradicional da terra e uma vida comunal própria. Na realidade o segundo golpe fatal foi recebido do liberalismo do século XIX que, pretendendo impor uma concepção da vida “de cidadão” abstrata, burguesa, individualista, começou a impor a propriedade privada do campo, e a pôs em luta com a “comunidade”

como modo de vida, o que tomou ainda mais difícil que antes a existência do índio.

Por isso não é de estranhar que no dia 11 de fevereiro de 1988 a Associação Indígena Salvadorenha (ANIS), no I Encontro Espiritual e Cultural repudiaram a “*invasão estrangeira da América*” e declararam “um alto ao genocídio e etnocídio de subpovos e culturas, bem como a rejeição total da celebração dos 500 anos da *invasão estrangeira*”⁴. Um pouco antes, no dia 6 de março de 1985, o Conselho Índio da América do Sul, em sua Declaração da Comissão Internacional CISA pelos Direitos Humanos dos Povos Índios, escreve:

Certamente o genocídio perpetrado contra os judeus pelo regime nazista da Alemanha de Hitler passaria a ser um fato minúsculo. Certamente todos os chefes políticos e eclesiásticos do Império espanhol seriam condenados, uns a morrer na forca, outros à prisão perpétua. Certamente se faria justiça perpétua⁵.

Numa “consulta indígena” feita no México por CENAMI, em outubro de 1987, sobre os 500 anos de evangelização no México, os indígenas concluíram:

Fomos enganados a respeito de o descobrimento ter sido bom. O dia da raça? (denominação das festas de 12 de outubro). Agora estamos alegres porque temos as conseqüências claras. Seria bom se as comunidades recebessem algum livro⁶ ou folheto a respeito do que realmente foi. Para que todos saibamos por que estamos escravizados⁷. Não precisamos (no dia 12 de outubro) de nenhuma festa pois estamos num velório. Foi comentado que o papa João Paulo II pedira esta novena para a celebração, ao que foi respondido observando que *ele pode escutar nossa palavra. A função do papa é servir à Igreja e nós somos a Igreja*⁸. Hoje a conquista continua. Que em nossa conclusão conste a conquista como algo terrível, como um dia de luto⁹. Não queremos celebrar uma festa se os missionários chegaram com os espanhóis para conquistar. Não vieram como irmãos, como diz o Evangelho, mas para nos escravizar. Sentimos tristeza¹⁰.

Em 1992, quinhentos anos depois dos fatos, os índios sentem hoje o que Bartolomeu de las Casas escreveu no século XVI:

Depois que os conheceram (as ovelhas, os índios), como lobos e tigres e leões crudelíssimos de muitos dias famintos, lançaram-se sobre eles. E outra coisa não fizeram de quarenta anos (hoje deveríamos dizer: de quinhentos anos) até agora, até hoje, e hoje em dia o fazem, senão desprezá-las, matá-las, angustiá-las, afligi-las, atormentá-las e destruí-las pelas estranhas e novas e várias e nunca outras tais nem vistas nem lidas nem ouvidas maneiras de crueldade¹¹.

Estando em Sevilha para uma conferência sobre este tema, no dia 12 de outubro de 1991, um grupo de índios peruanos convidados por grupos espanhóis para refletir sobre o acontecimento estiveram, como desagravo, junto à tumba de Colombo da catedral. A polícia foi chamada e eles foram presos. Pouco depois, falando com eles, um dos indígenas me dizia: "Estamos acostumado com isto, mas não esperávamos ser tratados desta maneira hoje, aqui!" Na exposição internacional de Sevilha, certamente, não haverá indígenas para testemunhar esta verdade. Aquele encarceramento na Espanha do Mercado Comum Europeu era um verdadeiro símbolo do que os espanhóis e portugueses, os europeus cristãos, a Modernidade, tinham feito com eles: as vítimas do primeiro holocausto do "mito violento da modernidade", de uma crueldade que deveria despertar alguma solidariedade.

Mas esta crueldade da Modernidade, invisível a seu núcleo emancipador racional "ilustrado (*aufgeklärt*)", pareceria empalidecer diante dos sofrimentos dos camponeses pacíficos africanos presos como animais, transportados em navios pestilentos através do Atlântico, para levar sua carga humana ao Novo Mundo. Trata-se da mais cruel história dos *escravos africanos*¹². O "tráfico"¹³ imolará ao novo deus do Sexto Sol, o capital, cerca de treze milhões de africanos. Não é este o segundo "holocausto" da Modernidade?¹⁴ Em 1504 apareceram os primeiros escravos em Santo Domingo, trazidos da Espanha. Em 1520 termina na Hispaniola o ciclo do ouro e começa o "ciclo do açúcar". Com a produção tropical do açúcar, do cacau e do tabaco, começa a exploração da mão-de-obra africana, de escravos trazidos para viver e morrer nos engenhos, no trabalho que se objetivará no valor original do capital.

Ao sul do Saara havia reinos florescentes¹⁵ que produziam ouro, que era transportado através do deserto por caravanas que comerciavam com o Mediterrâneo muçulmano e cristão. Quando o Atlântico foi descoberto e foram encontradas novas e mais florescentes minas de ouro e de prata na América, estes reinos da savana entraram em crise. Eles mesmos se tornaram cúmplices dos mercadores do capitalismo europeu nascente e colaboraram com a "caça" de camponeses livres africanos, que trocaram por armas e outros produtos. Nascia assim o "triângulo da morte": partiam os navios com produtos europeus (armas, ferramentas de ferro, etc.) de Londres, Lisboa, Havre ou Amsterdã; trocavam-nos nas costas ocidentais da África por escravos, os quais vendiam na Bahia no Brasil, na Cartagena hispânica, na Havana caribenha, em Port au Prince haitiano ou nos portos das colônias do sul da Nova Inglaterra americana, pelo ouro, prata ou outros produtos tropicais do novo continente. Tudo isso, todo esse valor ("sangue humano coagulado", diria metaforicamente Karl Marx), era depositado nos bancos de Londres ou nas despensas dos comerciantes dos Países Baixos, o melhor da Europa "moderna". A Modernidade percorria seu caminho civilizador, modernizador, humanizador, cristianizador!

Em Cartagena de Índias, o mesmo podia acontecer numa colônia inglesa, portuguesa ou francesa, tirava-se a roupa dos africanos, homens e mulheres, e eram colocados em lugares visíveis, no mercado. Os compradores apalpavam seus corpos para constatar sua constituição, apalpavam seus órgãos sexuais para observar o estado de saúde de mulheres e homens; observavam seus dentes para ver se estavam em boas condições, e, segundo seu tamanho, idade e força, pagavam em moedas de ouro o valor de suas pessoas, de suas vidas. Depois eram marcados com ferro em brasa. Nunca na história humana, em tal número e de tal maneira coisificados como mercadorias, foram tratados membros de nenhuma raça. Outra glória da Modernidade!

A resistência dos escravos foi contínua. Muitos deles alcançaram a liberdade pela luta. Testemunho disso são os "quilombos" no Brasil (territórios libertados, em alguns casos com

milhares de afro-brasileiros que desafiaram durante anos os exércitos coloniais) ou as “costas do Pacífico” na América Central (região de refúgio e liberdade dos escravos britânicos na Jamaica). A ordem escravista-colonial, porém, respondia brutal e sistematicamente a toda tentativa de fuga ou emancipação. Da cultura francesa emanou *Le Code Noir ou Recueil des Règlements rendus jusqu'a présent*¹⁶, uma das expressões mais irracionais da história da humanidade e que sofreram os afro-caribenhos do Haiti, guadalupe e Martinica durante decênios. Foi um exemplo prototípico do “direito” opressor do mercantilismo capitalista emanado da revolução burguesa moderna: a liberdade da Modernidade “para dentro” (liberdade essencial da pessoa em Hobbes ou Locke) não era contraditória com a escravidão “para fora” – dupla face do “mito da Modernidade” até 1992, e que a política do Mercado Comum Europeu, que se fecha sobre si, expressa mais uma vez. De qualquer maneira, o mapa se tingiu de negritude: o sul dos Estados Unidos (no começo), todo o Caribe, a “costa Atlântica” da América Central, o norte e o leste da Colômbia e o Pacífico até o Equador, as três Guianas, o Brasil (onde quase sessenta milhões de pessoas expressam sua origem africana) mostra a existência do “outro-rosto”, da “outra-face” da Modernidade.

Esses africanos “trans-terrados” que no Caribe, quando nascia uma criança, guardavam seu “cordão umbilical” numa caixinha e o enterravam na terra¹⁷, criaram sincreticamente nova cultura. A música mundial rítmica (desde os blues, o jazz ou o rock), o que é senão expressão da cultura afro-americana? Na América Latina, desde o Vudu haitiano até o Candomblé ou a Macumba brasileira, são expressões religiosas afro-latino-americanas dessa trans-territorialidade dos escravos.

Em terceiro lugar, aparece um terceiro “rosto” dos “de baixo”: os filhos de Malinche – como diria Carlos Fontes –, os mestiços¹⁸, filhos e filhas de índias (a mulher mãe) e espanhóis (o homem dominador). Será o novo habitante do Novo Continente latino-americano, em cuja ambigüidade (nem índio nem europeu) a América Latina viverá sua história, cultural e política posterior. No *labirinto da solidão* – solidão do mestiço, dos “filhos

da Malinche" – o Octavio Paz da década de 50 mostrava sua incerteza:

A tese hispanista, que nos faz descender de Cortês com exclusão de Malinche, é o patrimônio de alguns extravagantes – que nem sequer são brancos puros. E outro tanto se pode dizer da propaganda indigenista, que também está sustentada por crioulos e mestiços maníacos, sem os índios jamais terem prestado atenção. O mestiço¹⁹ não quer ser índio, nem espanhol. Tampouco quer descender deles. Nega-os. E não se afirma como mestiço a não ser como abstração: é um homem. Toma-se filho do nada. Ele começa em si mesmo... Nosso grito popular²⁰ nos desnuda e revela qual é essa chaga que alternativamente mostramos ou escondemos, mas não nos diz quais foram as causas dessa separação e negação da Mãe, nem quando se realizou a ruptura²¹.

De modo diferente dos africanos e asiáticos – que como os indígenas americanos têm uma personalidade ou uma identidade cultural e racial clara –, a maioria da população latino-americana (de modo diferente da população "branca" norte-americana, que são os "criollos" na América espanhola) não é – como acertadamente indica Paz – nem ameríndia nem européia. É uma mistura, um filho-filha de ambos, e são mais de duzentos milhões de pessoas, que durante cinco séculos povoaram o continente e fizeram história: são os filhos e as filhas que fazem quinhentos anos! São os únicos que em 1992 fazem quinhentos anos, já que nem os índios, nem os europeus, nem os africanos ou asiáticos celebram essa data. Só o mestiço faz seu primeiro meio milênio! Odiado pelos índios (que em certas regiões o chamam de "ladino"), porque diante deles se afirmava como o "senhor", embora não fosse branco; desprezado pelos europeus (ou por seus filhos e filhas, os crioulos) por não serem brancos, no entanto é o que traz em sua contradição o próprio (como negativo e positivo) da cultura propriamente latino-americana, e é em torno do mestiço que vai sendo construída o que se chama "América Latina", "América Luso-Hispânica", "Hispano-América", "Ibero-América"... não já como geografia (América do Sul, Central, parte da do Norte e do Caribe) mas como bloco cultural.

O mestiço viverá em seu corpo e sangue a contraditória figura da Modernidade – como emancipação e como mito sacrificial. Pretenderá ser “moderno”, como seu “pai” Cortês – como a Ilustração borbônica colonial do século XVIII, como o liberalismo positivista do século XIX²², como o desenvolvimentismo de dependência modernizada depois da crise dos populismos e do socialismo do século XX – mas fracassará sempre ao não recuperar a herança de sua “mãe” Malinche. Sua condição de “mestiço” exige a afirmação da dupla origem – ameríndia, periférica e colonial: a vítima, a “outra face” da modernidade; e moderno pelo “ego” que se “assenhoreia” na terra de seu pai Cortês. Sendo a raça majoritária, será também o momento do “bloco social” dos oprimidos em torno do qual girará a possibilidade da *realização* da América Latina, mas a cultura mestiça não será o nome próprio da cultura latino-americana²³. De qualquer modo, o projeto de libertação levará em conta a cultura e a figura histórica do mestiço. Trata-se do “terceiro rosto” da “outra face” da Modernidade. Não sofreu como o índio ou o escravo africano, mas é igualmente um oprimido dentro do mundo colonial, dentro da situação estrutural de dependência cultural, política e econômica – tanto na ordem internacional como nacional.

Embora originalmente náhuatl, pelo texto do índio Antônio Valeriano, o *Nican Mopohua*²⁴ já é um momento da transição de uma cultura indígena para a dos mestiços e crioulos. Anuncia claramente o começo do Sexto Sol²⁵, como esperança dos pobres e oprimidos. A Guadalupe-Tonantzín diz a João Diego:

A ti, a todos Vós juntos os moradores desta terra... Vim para ouvir ali seus lamentos, e remediar todas as suas misérias, penas e dores.

João Diego, o índio por excelência, é a quem a Virgem (a Tonantzín dos povos oprimidos dos astecas: “nossa mãezinha”) se dirige, e não aos espanhóis que “muito pouco antes tinham chegado”. João Diego, que chama a si mesmo “cordel, escada sem degraus, excremento, folha solta”²⁶, é o sujeito e protagonista da “aparição”:

Em primeiro lugar, trata-se de uma virgem índia; depois, o lugar de sua aparição (diante do índio João Diego) é uma colina que foi antes santuário dedicado a Tonantzin... Como é sabido, a Conquista coincide com o apogeu do culto a duas divindades masculinas: Quetzalcóatl... e Huitzilopochtli... A derrota destes deuses... produziu entre os fiéis uma espécie de volta às antigas divindades femininas... A Virgem católica é também mãe (Guadalupe-Tonantzin, a chamam ainda os peregrinos índios) mas seu atributo principal não é velar pela fertilidade da terra mas ser refúgio dos desamparados²⁷.

Bem cedo, no entanto, graças à obra de Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe milagrosamente aparecida en México* (México, 1648), o imaginário indígena é assumido pelos mestiços e crioulos para afirmar sua identidade perante os espanhóis, os estrangeiros, os europeus. É o grande símbolo da unidade do “povo” latino-americano (unidade de um “bloco social” dos oprimidos contraditório e disperso):

Pela ponte estendida entre o Tepeyac²⁸ e o Apocalipse²⁹ de João se lançariam audazmente depois os pregadores do século XVIII,³⁰ os revolucionários do século XIX³¹ ...Miguel Sánchez não vacila em afirmar que a imagem de Guadalupe é originária deste país e primeira mulher crioula ...Miguel Sánchez foi... certamente um patriota crioulo, plenamente consciente³² de sê-lo³³.

A Guadalupe é um desses símbolos que unem diversas classes, grupos sociais, etnias, num momento conjuntural de constituição do Estado-nação, mas hegemonizado todo esse processo por um protagonista do qual devemos falar agora. Guadalupe nasceu índia, posteriormente foi aceita por mestiços, e finalmente assumida pelos crioulos. Era a “mãe” da nação livre – nação porém contraditória em seu desenvolvimento futuro.

De fato, conjunturalmente houve um “quarto rosto” dominado, se o opusermos aos espanhóis borbônicos que oprimiam as elites nativas. Foram os *criollos* (crioulos), filhos e filhas brancos de espanhóis nas Índias, classe dominada pelos Habsburgos, primeiro, e pelos Borbões, depois, ou pelos reis de Portugal no Brasil, que sentiram, muito especialmente no final do século XVIII, a impossibilidade de realizar seu próprio projeto

histórico. O "projeto emancipador" foi então hegemonizado pelos crioulos. Crioulos foram José de San Martín no El Plata, Simón Bolívar (um "montuano" conservador) na Venezuela e Nova Granada, o cura Miguel Hidalgo na Nueva España. Crioulos nascidos no Novo Mundo, que conheceram e viveram os rios, as montanhas, as selvas como próprias, desde sempre, desde seu nascimento. Mas as conheceram *de maneira diferente* que os indígenas (que as tinham por suas deusas ancestrais), que os escravos africanos (que as viam como estranhas, propriedades de seus "senhores", e tão distantes de sua África natal), dos desprezados mestiços. Tiveram uma "consciência feliz", não dividida (embora parcialmente dominada pelos peninsulares, pelos "regalistas", os "guachupines", os hispano-lusitanos). Eles foram a classe hegemônica que transformou no começo do século XIX um simples "bloco social" contraditório dos oprimidos (índios, escravos africanos, mamelucos – filhos de índios e africanos –, mulatos – filhos de brancos e africanos –, mestiços – filhos de brancos e índias –) num "*povo*" *histórico em armas*. O "povo" latino-americano viveu nas gestas da Emancipação – contra a França³⁴, Espanha³⁵ ou Portugal³⁶ e, no caso da Jamaica, Curaçao ou outras colônias latino-americanas contra a Inglaterra ou Holanda – uma experiência de sua "unidade histórica", em boa parte como negação de seu "passado colonial"; quer dizer, "unidos" todos pelo inimigo comum. O processo emancipador do século XIX, hegemonizado pelos "criollos" (pelo menos na América luso-hispana), rapidamente se dividiu, já que os "crioulos" dificilmente puderam assumir, subsumir ou afirmar os projetos históricos dos indígenas, africanos emancipados da escravidão, dos mestiços e outros grupos componentes do "bloco social" dos oprimidos. Por isso se equivocava Simón Bolívar em seu sonho de fácil unificação sob a hegemonia da raça branca:

De quinze ou vinte milhões de habitantes que se acham espalhados por este grande continente de nações indígenas, africanas, espanholas e raças cruzadas, e menor parte é certamente de brancos; mas também é certo que esta possui qualidades intelectuais que lhe dão uma igualdade relativa e uma influência que parecerá suposta aos que não tiverem podido julgar, por si mesmos, a respeito do caráter moral e das circunstâncias físicas,

cujo composto produz uma opinião das mais favoráveis para a união e harmonia entre todos os habitantes, não obstante a desproporção numérica entre uma cor e outra³⁷.

Pareceria indicar que é possível uma unidade nos novos Estados-nações que estavam sendo fundados, entre as diversas raças, entre as culturas indígenas, as provenientes dos africanos libertos, dos mestiços e brancos. De fato foram os crioulos que monopolizaram o poder nos novos Estados nacionais. O "povo" que se opôs às metrópoles ibéricas se dividiu. Um novo bloco social dos oprimidos ocupou o lugar do antigo: agora os crioulos eram os dominadores, conservadores ou federalistas, liberais ou unitários; afinal todos (com maior ou menor participação de mestiços e até de indígenas e mulatos) foram classes, frações ou grupos que "diligenciaram" a independência, não mais de Espanha ou Portugal, mas de Inglaterra ou França, e por último de Estados Unidos³⁸. A "consciência da dependência" é suficiente para um projeto "assuntivo"³⁹, mas não é um "projeto de libertação" popular (de indígenas, afro-latino-americanos, camponeses, operários, marginais): a outra face da Modernidade. Os projetos de emancipação nacional, herdeiros do projeto dos crioulos que lideraram o "povo" latino-americano no processo da emancipação contra as metrópoles do século XIX, fundaram o estado-nação moderno. Houve dificuldade em integrar o "projeto" das etnias indígenas e das culturas afro-latino-americanas, das culturas populares no projeto de libertação futuro latino-americano.

Consumada então a Emancipação, desde 1821 a 1822 (do México ao Brasil), podemos observar novos "rostos", que frequentemente são os antigos pobres da colônia que aparecem agora como que com nova roupa. O "quinto rosto" é o dos *camponeses*⁴⁰. Muitos deles são simples indígenas que abandonaram suas comunidades, mestiços empobrecidos, mamelucos ou mulatos que se dedicaram a trabalhar a terra. Pequenos proprietários de unidades mais ou menos improdutivas, de "ejidos" sem possibilidades reais de competição, peões de campo mal pagos, diversos rostos dos "trabalhadores diretos da terra". Até o final da primeira parte do século XX mais de 70% da população latino-americana vivia no campo. Era explorada e

acantonada por uma oligarquia crioula latifundiária. Em certas regiões como no México, ocorre uma verdadeira revolução camponesa que é derrotada (de 1910 a 1917, acabando assassinados seus líderes Francisco Villa e Emiliano Zapata; revolução que ressurge com os "cristeros" mais tarde). Em outras regiões são camponeses sem terra – como os trinta milhões de "nordes-tinos" no Brasil – que "ocuparão" a terra ilegalmente ou destruirão a floresta tropical amazônica para ter o que comer⁴¹. Por fim, o avanço "modernizador" (o do livre mercado sem planejamento algum possível desde que o "mito" da "mão de Deus" providente de Adam Smith organiza sabiamente tudo) lança os camponeses privados da possibilidade de reproduzir sua vida no campo para as cidades. Ali o "destino" do Sexto Sol (o capital) o transformará num dos outros "rostos" da "outra face" da Modernidade.

Em primeiro lugar, como "sexto rosto", os operários⁴². A revolução industrial – posterior ao capitalismo mercantil em sua etapa dinerária inaugurada por Portugal e Espanha desde o final do século XV, como vimos –, efetuada primeiro na Inglaterra em meados do século XVIII, chegará a se implementar na América Latina no final do século XIX⁴³. Será uma revolução industrial originalmente "dependente"⁴⁴. Para isso as burguesias nacionais latino-americanas (que pretendem um "projeto unitário", ou subsuntivos dos projetos dos conservadores e liberais, mas nunca popular, e sim "populista") gerirão um capital "débil", já que transfere estruturalmente valor ao capital "central" das metrópoles (Inglaterra, principalmente, e a partir de 1945 os Estados Unidos, primeiro, e depois as novas potências do capitalismo transnacional: Japão e Alemanha com o Mercado Comum Europeu). Ante um capital fraco o operário será "super explorado", na clara e insuficiente posição de Maruro Marini⁴⁵: o aumento exagerado das horas de trabalho (mera mais-valia absoluta), pela intensidade do ritmo de trabalho (tipo derivado de mais-valia relativa), pela diminuição desproporcionada do valor absoluto e relativo de seus salários (o salário mínimo é de 45 dólares mensais no Haiti, 60 no Brasil e um pouco mais de 100 no México)⁴⁶. O capital periférico deve "compensar" a *transferência de valor* para o capital "central"⁴⁷. Toda esta problemática falta completamente em toda a discussão sobre a

Modernidade e pós-Modernidade (tanto em Habermas como em Lyotard, Vattimo ou Rorty), filosofias eurocêntricas (ou norte-americanas) sem consciência mundial. Os milhões de operários na América Latina (do mesmo modo que na Ásia ou África) são a parte mais explorada do capital mundial, são os miseráveis de nossa época, pressagiada por Hegel em sua *Filosofia do Direito* quando prognosticava que a “sociedade burguesa” solucionaria suas contradições buscando suas soluções fora:

A ampliação dessa articulação é alcançada por meio da *colonização* para a qual, espontânea ou sistematicamente, a sociedade burguesa desenvolvida é impelida⁴⁸.

Estas considerações devem ser entendidas a partir de outra reflexão:

Acumulação do capital é, portanto, aumento do proletariado⁴⁹. A lei (da acumulação do capital) produz uma *acumulação de miséria* (*Akkumulation von Elend*) proporcional à acumulação de capital. A acumulação de riqueza em um pólo é ao mesmo tempo *acumulação de miséria, tormentos de trabalho, escravidão, embrutecimento e degradação ética no pólo oposto, isto é, onde se acha a classe que produz seu próprio produto como capital*⁵⁰.

É óbvio que hoje, em 1992, Marx caiu em descrédito dentro da mitologia de mercado livre de competição perfeita⁵¹, já que permite compreender que a miséria do “povo” das nações periféricas (na América Latina são os indígenas, africanos, mestiços, camponeses, operários e outros grupos) é proporcional à riqueza dos “ricos” (nos próprios países periféricos e nos países “centrais” do sistema capitalista). O “Mito da Modernidade” parece ignorar tudo isso.

Para terminar, não podemos esquecer o “sétimo rosto” da “outra face” da Modernidade: os marginais⁵². Dissemos que o capital periférico é fraco porque transfere sistematicamente valor. Por isso não há só uma superexploração do operário assalariado, mas também uma enorme superpovoação relativa e absoluta⁵³, um “exército operário de reserva” que o fraco capital periférico não pode subsumir. É por sua fraqueza estrutural que a marginalidade urbana alcança proporções sempre crescentes nos países latino-americanos – em megalópoles

como São Paulo, México, Buenos Aires, Santiago, Lima, Bogotá, Rio ou Guadalajara, a conurbação marginal alcança o número de vários milhões – assim como em Delhi, Cairo ou Nairobi. O fenômeno contemporâneo da marginalidade – questão que nasceu sob o conceito de “lumpen” mas que alcança hoje uma gravidade muito maior – manifesta talvez o rosto mais injusto e violento no capitalismo periférico como fruto da sociedade chamada por muitos de “capitalismo tardio” (o *Spätkapitalismus* de Jürgen Habermas, por exemplo). Os estudiosos, também historiadores e filósofos, não percebem a articulação entre o sistema do capitalismo tardio, pós-industrial e de serviços centrado no capital financeiro e transnacional, e o capitalismo periférico propriamente industrial, que subsume trabalho vivo com salários de subsistência mínima, graças à “competição” dos marginais que oferecem seu trabalho a preços infra-humanos (como os “braseros” ilegais nos Estados Unidos). A vida da marginalidade é muito menos desenvolvida (do ponto de vista alimentar, roupa, moradia, cultura média, dignidade da pessoa e muitos outros indicadores da qualidade de vida) que a encontrada por Cortês na festiva e numerosa cidade de Zempoala em 1519. Passaram-se quinhentos anos e muitos milhões de marginalizados da cidade de México gostariam de ter o alimento, roupa e dignidade de vida dos habitantes de México-Tenochtitlan. Não queremos com isto retornar ao passado nem propor um projeto folclórico ou pré-industrial ao modo de Gandhi; simplesmente desejamos mostrar a “outra face”, o produto estrutural do “mito da Modernidade” – como mito sacrificial, violento e irracional.

Desde 1492 até 1992 transcorre uma longa história, no tempo do Sexto Sol, no qual esse *povo latino-americano*, o “*bloco social*” dos oprimidos, irá criando sua própria cultura⁵⁴. Causará impacto a pretensão de uma modernização que ignora sua própria história, já que é a outra face invisível da Modernidade⁵⁵. Dificilmente esse “povo” pode realizar a Modernidade da qual sempre foi a parte explorada, oprimida, a “outra face” que pagou com sua morte a acumulação do capital original, o desenvolvimento dos países centrais. Trata-se de, em nome do núcleo racional e emancipador da Modernidade (como “saída” da

imaturidade, mas não culpada), negar o "mito sacrificial", eurocêntrico e desenvolvimentista da própria Modernidade. Por isso, o "projeto libertador" (não meramente "assuntivo" porque este só pode subsumir os projetos emancipador dos crioulos, conservador dos latifundiários ou liberal dos que negam o passado indígena, afro-latino-americano e colonial) é ao mesmo tempo uma tentativa de superação da Modernidade, um projeto de libertação e "transmodernidade". Um projeto de racionalidade ampliada, onde a razão do Outro tem lugar numa "comunidade de comunicação na qual todos os humanos (como propunha Bartolomeu de las Casas no debate de Valladolid em 1550) possam participar como iguais, mas ao mesmo tempo no respeito a sua Alteridade, ao seu ser-Outro, "outredade" que sabe que está garantida até no plano da "situação ideal de fala" (para falar como Habermas) ou na "comunidade de comunicação ideal" ou "transcendental" (de Apel).

Tudo o que foi dito é apenas uma introdução histórico-filosófica ao tema do diálogo entre culturas (entre projetos ou teorias políticos, econômicos, teológicos, epistemológicos, etc.), para construir não uma universalidade abstrata mas uma mundialidade analógica e concreta, onde todas as culturas, filosofias, teologias possam contribuir com algo próprio, como riqueza da Humanidade plural futura.

O ano de 1492 foi o início da modernidade; da mundialidade como centro da Europa; da constituição da América Latina, África e Ásia como periferia. Esse acontecimento histórico (1492) foi, contudo, interpretado de maneira não europeia nos mundos periféricos.

Pretendemos apenas bosquejar a maneira de analisar a questão para assim introduzir as condições históricas de uma *teoria do diálogo* que não caia: 1) no otimismo fácil do universalismo racionalista abstrato (que pode confundir universalidade com eurocentrismo e desenvolvimentismo modernizador), no que pode derivar a atual Escola de Frankfurt; 2) nem na irracionalidade, incomunicabilidade ou incomensurabilidade do discurso dos pós-modernos. A Filosofia da Libertação afirma a razão como faculdade capaz de estabelecer um diálogo, um discurso intersubjetivo com a razão do Outro, como razão

alternativa. Em nosso tempo, como razão que nega o momento irracional do "Mito sacrificial da Modernidade", para afirmar (subsumido num projeto libertador⁵⁶) o momento emancipador racional da Ilustração e da modernidade como Transmodernidade.

Notas

1. Ver, em minha obra *La producción teórica de Marx*, o tema A questão popular, p. 400-413.

2. Ver John Collier, *Los indios de las Américas*, FCE, México, 1960; Ramiro Reynaga, *Tawantisuyu. Cinco siglos de guerra Cheswaymara contra España*, Nueva Imágen, México, 1981; Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish rule 1519-1810*, Stanford University Press, Stanford, 1964; Thornton Russel, *American Indian Holocaust and Survival: a Population History since 1492*, University of Oklahoma, Norman, 1987; Walter Krickeberg, *Etnología de América*, FCE, México, 1946; Ruth Barber, *Indian Labor in the Spanish Colonies*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1932; Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, Porrúa, México, 1973; Roberto MacLean, *Indios de América*, UNAM, México, 1962. Os estudos de James Lockhart, e seu recente *Nahuas and Spaniards* (já citado), abre um caminho crítico para um estudo mais estrito, de base filológica muito documentada sobre a vida dos índios (neste caso náhuatl) depois da conquista.

3. As primeiras "reduções" foram organizadas entre as culturas urbanas (México, Guatemala, Equador, Peru, Bolívia) para redistribuir a população numerosa em comunidades onde pudesse ser transmitida a "doutrina cristã". Foi um imenso movimento de povos. De qualquer maneira (como mostra J. Lockhart, *o.c.*, p. 23s), a organização social e política no começo não recebeu tanta transformação. Mas será a partir da morte do vice-rei Luis de Velasco em 1564 e da chegada do vice-rei Francisco de Toledo a Lima (ver John L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, p. 77s) que começará o que Jerónimo de Mendieta denominará "Idade da Prata", tempo diabólico de Mamón. Nas pestes que estouraram em 1570 e 1595 no México, a população de mais de cinco milhões (poderiam ser 10, 12 ou até 18 milhões em outros estudos demográficos) passaram para menos de dois milhões de índios.

4. *El Día*, México, 12-2-1988, p. 6.

5. Citado em *500 años de evangelización en México*, CENAMI, México, 1987, p. 27.

6. Será que estas Conferências satisfazem em algo esse desejo?

7. *Ibid.*, p. 187.

8. *Ibid.*, p. 197.

9. *Ibid.*, p. 198.

10. *Ibid.* p. 199.

11. *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, BAE, Madrid, 1975, t. V, p. 137.

12. Ver meu artigo sobre o problema do racismo praticado contra os afro-latino-americanos: Informe sobre la situación en América Latina. *Conciliium* 171 (1982): 88-95. Consultar J. Sacro, *Historia de la esclavitud de la raza negra en el Nuevo Mundo*, La Habana, 1938; E. Vila Vilar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, Sevilla 1977; R. Mellafé, *Breve historia de la esclavitud negra en América Latina*, México, 1973; L. Rout,

The African Experience in Spanish America: 1502 to the present, Cambridge, 1976; L. Fonor, *Slavery in the New World*, Englewood Cliffs, 1969.

13. Eufemismo com que se denomina o comércio de africanos escravos. Portugal, Holanda, Inglaterra, França e até Dinamarca entraram neste "business". Se houve na humanidade muitos exemplos de "escravidão", e se o próprio Aristóteles a justificou racionalmente em sua *Política*, nunca ocorreria em número tão grande e de maneira tão sistematicamente organizada. É um efeito próprio e exclusivo do capitalismo mercantil, da primeira acumulação de capital (o africano escravo "objetivava sua vida" no valor dos produtos tropicais que se acumulou em Amsterdam, Londres, Manchester, etc.). É um momento constitutivo da Modernidade: a invisibilidade da crueldade, da barbárie, da violência irracional da escravidão como "instituição" aceita e justificada pela "razão emancipadora" moderna nos mostra a vigência do "mito sacrificial" do qual falamos em todas estas Conferências. Repito: nem o escravismo romano tratou o escravo tão universal e objetivamente como "mercadoria" (como coisa vendível: é uma absoluta "Versachligung" da pessoa, um "fetichismo" próprio da Modernidade, expresso com clareza inigualável até hoje por Karl Marx). Karl Otto Apel, em nossos diálogos no México em 1991, nos mostrava a superioridade da "Aufklärung" sobre os outros povos, por exemplo, no fato de descobrir o sentido ético do canibalismo. Eu repliquei a ele: por que não se via ao lado do pretense "canibalismo" o fato mais monstruoso e numericamente espantoso do "escravismo"? Houve silêncio.

14. Se é cruel e violento o holocausto dos judeus perpetrado por Hitler (cujo racismo era geral na França, Itália, Alemanha desde o final do século XIX, e não era senão a aplicação do racismo original da Modernidade como superioridade da raça branca europeia sobre os índios, africanos e asiáticos, racismo hoje renascente no Mercado Comum Europeu), na refinada e sistemática maneira de "matar", é necessário não esquecer que cerca de cinco milhões de africanos "morreram" nos navios negreiros cruzando o Atlântico. O resto, porém, mais de seis milhões, "viveram" longos anos, tiveram filhos e filhas, foram tratados como "animais": morreram em vida durante quase cinco séculos, os cinco séculos da Modernidade.

15. Por exemplo os de Galam-Bambouk, Bouré ou Bito (ver R. e M. Cornevin, *Histoire de l'Afrique*, Payot, Paris, 1964, p. 176s).

16. Continua: "Concernant le gouvernement, l'administration de la justice, la police, la discipline et le commerce de negres dans les colonies françaises", Paris, chez Parault, 1762.

17. Comentava um missionário do Zaire que na África, ao nascer uma criança, é enterrado o "cordão umbilical" porque desde este momento a "Terra" será a mãe nutriz da pessoa. Quando estão em terra estrangeira, guardam-no numa caixinha para enterrá-lo na terra natal ao voltar. Os escravos, estrangeiros na América Latina e do Norte, guardavam numa caixinha o cordão umbilical como sinal do esperado retorno à África.

18. Apenas como indicação do tema, ver as obras de Alexander Lipschütz, *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*, Siglo XXI, México, 1975; Angel Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1954; Harry Shapiro, *Race mixture*, UNESCO, 1953; Cláudio Esteva Fábregat, *El mestizaje en Iberoamérica*, Alhambra, Madrid, 1988; Magnus Mörner, *Race mixture in the history of Latin America*, Little Brown, Boston, 1967; José Pérez de Barradas, *Mestizos de América*, Cultura clásica moderna, Madrid, 1948.

19. Aqui Paz escreve "mexicano", mas desejo trocar por "mestiço", que é nosso tema.

20. No México é muito popular gritar, afirmativamente, "Viva México, hijos de la chingada": os "hijos de la chingada", observa Paz, são os outros, os inimigos, mas ao mesmo tempo somos nós, o próprio povo.

21. FCE, México, 1950, ed. 1973, p. 78-79.

22. Octavio Paz escreve: "A reforma liberal de meados do século passado parece ser o momento em que o mestiço (mexicano) se decide a romper com sua tradição, que é uma maneira de romper consigo mesmo. ... Juárez (ou Sarmiento) e sua geração fundam um Estado cujos ideais são distintos dos que animavam a Nova Espanha ou as sociedades pré-cortesianas. O Estado mestiço (mexicano) proclama uma concepção universal e abstrata do homem ... A Reforma é a grande ruptura com a Mãe" (o.c., p. 79). Os projetos de "modernização", de privatizações, de desmantelamento até do "Estado de bem-estar" imperante como política hegemônica no final da década de 80 na América Latina (desde Menem na Argentina, Collor de Mello no Brasil ou Fujimori no Peru) são outras dessas "rupturas" históricas.

23. Tal como Pedro Morandé, em sua obra *Cultura y modernización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1983, p. 162, escreve: "Nossa síntese cultural original é latino-americana, mestiça e ritual". A "cultural popular" é meramente a cultura "mestiça". Ver mais adiante a obra de Néstor García Canclini.

24. Nome náhuatl da Aparição da Virgem de Guadalupe (ver J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México, 1977, com tradução e comentários de Clodomiro Siller, CENAMI, México, 1980).

25. "Começou a brotar a fé, o conhecimento de Deus nossa raiz (esta já é uma expressão do pensamento náhuatl), o que nos dá a vida (outra expressão náhuatl). Era sábado bem na aurora. Ao chegar junto ao morro chamado Tepeyacac, amanhecia, e ouviu cantar em cima" (texto inicial do *Nican Mopohua*). A "aurora", o "amanhecer" nos falam do Novo Sol. O "canto" em cima, uma hierofania, e as "flores" de Castela no final da narração nos falam de "flor e canto".

26. "Cordel": prisioneiro, amarrado; "escada de tábuas": pisoteado, oprimido; "excremento": desprezado, pecador (*taelcuani*); "folha solta": homem morto.

27. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 76-77.

28. A montanha da deusa Tonantzin e onde teria aparecido a João Diego, e onde se localizaria a Igreja da Guadalupana.

29. Miguel Sánchez aplica o texto do Apocalipse de João, cap. 12, quando se fala de "um grande sinal apareceu no céu, uma mulher vestida de sol, com a lua debaixo de seus pés...". E sobretudo o trecho: "à mulher foram dadas duas asas da água grande...", devendo lutar depois contra a água. Tudo isso é interpretado por Sánchez como a imagem da Guadalupana, em relação ao *nopal*, a água e a serpente náhuatl, e o lago de Tezcoco, que foi secando. Quer dizer, se pretendia que o autor do Apocalipse tinha se referido ao México explícita e historicamente.

30. Fray Teresa Servando de Mier pregará a necessidade da emancipação americana apoiando-se na tradição da pregação do evangelho no México no primeiro século, pela presença de São Tomé Apóstolo-Quetzalcóatl, que já teria anunciado a Virgem de Guadalupe. Quer dizer, a fé cristã preanunciada na Guadalupana não era um dom devido aos espanhóis, estrangeiros e invasores.

31. Miguel Hidalgo tomou como bandeira contra os espanhóis a Virgem de Guadalupe, do mesmo modo que Zapata, o revolucionário camponês do século XX, que destruiu igrejas e ocupava templos com o estandarte (como bandeira) da Virgem de Guadalupe. Em Cuernavaca, no museu da chamada Casa de Cortés, pode ser observada uma fotografia neste sentido.

32. Escreve na p. 209: "Eu fiz (um livro) para a Pátria, para meus amigos e meus companheiros, para os cidadãos deste Novo Mundo".

33. J. Lafaye, o.c., p. 341-343.

34. Não devemos esquecer que o Haiti se liberta da França em 1804, e Toussaint l'Overture é o grande herói da gesta caribenha, sendo de pura raça africana: o primeiro

libertador latino-americano. Bolívar se refugiara na Jamaica, terra de afro-caribenhos, de onde escreverá a famosa Carta de Jamaica.

35. A primeira declaração formal de independência com respeito à Espanha como totalidade se realiza no Congresso de Tucumán aos 9 de julho de 1816 em Salta del Tucumán, e pelas Províncias Unidas do Rio da Prata. A independência de espírito conservador, e contra o projeto de Miguel Hidalgo, se consuma em 1821 com a nomeação de Iturbide, um militar de pura raça branca.

36. Com o "fico" de Pedro I, em 1822, o Brasil se torna independente de Portugal, constituindo o Império do Brasil até a República fundada em 1889.

37. Artigo para a *Gaceta Real de Jamaica*, de 28-9-1815, em Kingston; ver o texto em *Doctrina del Libertador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1975, p. 75s.

38. Os projetos "libertário", "conservador" ou "civilizador" pertencem a grupos de dominação (sejam de crioulos ou mestiços), que ocupam o lugar do projeto "ibérico" ou que se articulam ao projeto de "colonização ocidental" (ver Leopoldo Zea, *Filosofia de la historia americana*, já citada, p. 188s; para o projeto libertário: p. 103s; para o projeto colonizador ibérico).

39. *Ibid.*, p. 165s; 269s.

40. Ver, entre outros, a obra coordenada por Pablo González Casanova, *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, Siglo XXI, México, t. I-IV, 1984; Steve Stern, *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean Peasant*, University of Wisconsin, Madison, 1987; Rodolfo Stavenhagen, *Agrarian problems and peasant movements in Latin America*, Doubleday, Garden City, Nova York, 1970; David Lehmann e Hugo Zemelmann, *El campesinado*, Nueva visión, Buenos Aires, 1972; Miguel Díaz Cerecer, *La condición campesina*, UAM/I, México, 1989.

41. O capitalismo força os nordestinos a morrer de fome ou destruir a floresta. Agora se descobre que, ecologicamente, seria uma catástrofe o desaparecimento da última grande floresta tropical do planeta; mas muitos esquecem que a solução é primeiro a justiça com respeito a um povo de camponeses empobrecidos pelo capitalismo de mercado, que é então origem direta da destruição da selva. O movimento ecológico tem amígdala pouca consciência "econômica". Seria conveniente uma leitura de *O capital* de Marx para descobrir a relação direta entre tecnologia destruidora da terra e a teoria da mais-valia relativa – já que o aumento da produtividade é alcançado por uma tecnologia que não importa se é antiecológica e lança no mercado uma massa faminta de pessoas, como os nordestinos, que devem reproduzir sua vida destruindo regiões que lhe podem dar de comer (sem saber que, desaparecida a mata, a região amazônica se transforma num deserto em pouco tempo).

42. Ver a obra coordenada de Pablo González Casanova, *Historia del movimiento obrero en América Latina*, Siglo XXI, México, t. I-IV, 1984; Júlio Gáudio, *El movimiento obrero en América Latina (1850-1910)*, Tercer Mundo, Bogotá, 1978; Aníbal Quijano, *Clase obrera en América Latina*, Ed. Universidad Centroamericana, San José, 1982; Ricardo Melgar Bao, *El movimiento obrero latinoamericano. Historia de una clase subalterna*, Alianza, Madrid, 1988; Carlos Rama, *Historia del movimiento obrero y social latinoamericano contemporáneo*, Laia, Barcelona, 1976; Victor Alba, *Politics and the Labor movement in Latin America*, Stanford University Press, Stanford, 1968.

43. E só em alguns pontos como nas cidades de Buenos Aires, São Paulo, ou México, e depois lentamente em Montevideu, Santiago do Chile, Lima, Bogotá. Os primeiros a tomar consciência serão grupos operários anarco-sindicalistas, socialistas, para posteriormente serem absorvidos nas centrais operárias de feição populistas (como no caso do México, Argentina ou Brasil).

44. Ver o tratamento do tema em minha obra *Filosofia ética de la liberación*, t. III (já citado), na introdução à terceira parte: A história latino-americana. Ou em *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., cap. 15: *Os Manuscritos de 1861-1863* e o conceito de

dependência, p. 312s (há tradução inglesa em *Latin American Perspectives*, Los Angeles, 1, 1991. Nestes escritos pretendemos provar no começo da década de 90 a pertinência e o sentido da antiga "teoria da dependência", à qual é preciso voltar para justificar racionalmente a miséria crescente do capitalismo periférico e dependente na América Latina, África e Ásia (o antigo mundo colonial da Modernidade européia).

45. Em sua obra *Dialéctica de la Dependencia*, Era, México, 1973.

46. A maioria da população dos países citados não tem salários mínimos com garantias sociais. Por isso o desemprego ou subemprego chega em muitos casos a mais de 50% da população. No dizer de Franz Hinkelammert, ser "explorado" (quer dizer, receber um salário de fome e produzir enorme mais-valia) é hoje um privilégio na América Latina, já que a maioria é simplesmente de "pobres" fora de uma relação estável capital-trabalho.

47. A "transferência" da periferia para o centro é a injustiça ética estrutural mundial de nossa época (o momento central invisível do "Mito sacrificial da Modernidade" ou da "modernização", do "livre mercado". Suas épocas são aproximadamente as seguintes: a *primeira época* é a do mercantilismo dinarário (do século XV ao XVII), de hegemonia ibérica (onde era "transferido" valor em dinheiro: ouro, prata, roubo nunca reconhecido nem avaliado como "crédito" latino-americano para o capital europeu original, e do qual nunca se cobrará "juro" algum), a *segunda época*, preparatória da dependência, primeira forma do capitalismo livre-cambista, começa com as reformas borbônicas de uma Espanha já dependente da Inglaterra e que impede na América Latina a nascente revolução industrial (como nas "oficinas" têxteis do México ou Lima); a *terceira época*, na segunda forma do capitalismo como imperialismo, pelo endividamento creditício (por exemplo, para instalar estradas de ferro ou portos) e por exportação de matérias-primas com preços muito abaixo de seu valor; a *quarta época*, na dependência populista (de regimes como os de Vargas, Cárdenas ou Perón, a partir de 1930), onde se transfere valor por uma "competição" com diversa composição orgânica média dos capitais "centrais" e "periféricos". É nela que cresce propriamente a "classe operária" da qual estamos falando. A *quinta época*, a de transferência de valor por extração das transnacionais, pelos créditos internacionais que produzem transferência direta de capital por pagamento de juros altíssimos em quantidades nunca antes sonhada. Uma longa história de exploração que descrevemos em outras obras.

48. Parágrafos 246-248.

49. *O capital*, I, cap. 23 (1873), ed. cast. Siglo XXI, I/3, p. 761, em alemão *MEGA* II, 6, p. 562.

50. *Ibid.*, p. 805, p. 588.

51. Ver a obra de Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984, onde se falseia a argumentação popperiana da impossibilidade de uma "certa" planificação (já que Popper pretende desvirtuar todo planejamento possível na crítica ao planejamento "perfeito"), e onde mostra a contradição de um "mercado com competição perfeita" (impossibilidade que não destrói um "certo" mercado livre que pode ser planejado, em certo grau, o necessário, por uma planificação "possível", nunca "perfeita" como pretendia uma certa escola estalinista).

52. Ver alguns trabalhos como os da CEPAL, *Bibliografía sobre marginalidad social*, CEPAL, Santiago de Chile, 1973; Gine Germani, *Marginality*, Transaction Books New Brunswick, 1980; Miguel Izard, *Marginados, fronterizos, rebeldes y oprimidos*, Serbal, Barcelona, 1985; Dióscoro Negretti, *El concepto de marginalidad: aplicación en el contexto latinoamericano*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1987; José Nun, *Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal*, Centro Latinoamericano de Demografía, Santiago de Chile, 1971; Esmeralda Ponce de León, *Marginalidad de la Ciudad*, Trillas, México, 1987; Fernando Serrano Migallón, *Marginalidad*

urbana y pobreza rural, Diana, México, 1990; Alberto Ruiz de la Peña, *La marginalidad social*, UNAM, México, 1977.

53. Muitos atribuem à explosão demográfica a causa da superpopulação. É evidente que há uma explosão demográfica no Terceiro Mundo, mas se esquece que na Europa houve na Idade Média e a partir da revolução industrial. Agora ocorre no Mundo Periférico e alcança proporções imensas, o que não pode justificar um certo malthusianismo cínico de muitos.

54. Ver as obras de Néstor García Canclini, *Arte popular y sociedad en América Latina*, Grijalbo, México, 1977 (bibliografía p. 277s); Idem, *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1984; Idem, Para una Crítica a las Teorías de la Cultura, em *Temas de cultura latinoamericana*, UNAM, México, 1987.

55. Sobre a modernidade como "modernização" ver Robert Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung*, Eichborn Verlag, Frankfurt, 1991, especialmente *Der Opfergang der Dritten Welt als Menetekel* (p. 189s).

56. Indicado com "G" no esquema do Apêndice 2.

APÊNDICE 1

DIVERSOS SENTIDOS DAS PALAVRAS "EUROPA", "OCIDENTE", "MODERNIDADE", "CAPITALISMO TARDIO"

Nas *palavras* a seguir deve-se distinguir claramente o conteúdo semântico, o *significado* que vão adquirindo sincronicamente na história:

1. *Europa* bárbara versus Grécia, a helenicidade. A "Ásia" será uma província da Anatólia (atual Turquia), e nada mais. É o sentido mais antigo e primeiro. Portanto, Europa é o incivilizado, bárbaro, não político, não humano.

2. *Ocidental* (Império romano latino, que agora contém a África como as províncias do sul do Mediterrâneo) versus Oriental (Império romano helenista, grego). A "Ásia" é parte do Império oriental (o Egito ptolemaico é parte oriental, e não propriamente parte da África). Não há conceito relevante de Europa.

3. Em Constantinopla (desde o século VII), o Império romano cristão versus Mundo árabe muçulmano (desde o século VII). O "grego" clássico é de ambos (e de fato Aristóteles será mais estudado pelos árabes em Bagdá ou Córdoba do que em Constantinopla). Não há conceito de Europa. Constantinopla nunca é nem o Ocidental nem Europa, por opção à Ásia e África.

4. A *Europa latina* versus Mundo árabe. Novamente Aristóteles é considerado mais um filósofo dos árabes do que dos

latinos cristãos. Abelardo, Alberto e seu discípulo Tomás começam a mudança e adaptação, mas Aristóteles ainda não é considerado Ocidental nem Europeu. Aqui, de maneira inicial e lentamente, a Europa se distinguirá da África (agora muçulmana e negra) e da Ásia (também muçulmana). O Oriental é ainda Constantinopla, o mundo ortodoxo.

5. No renascimento italiano (principalmente desde a queda de Constantinopla em 1453) começa a fusão entre Ocidental (latino) e Grego (Oriental) *versus* Turcos, os árabes ou muçulmanos (os turcos abandonam o mundo helenista e é esquecido o elo árabe-helenista). Inicia-se a equação: *Ocidental* = Helenístico + Romano + Cristão. Desde 1474 pelo menos (em carta de Toscanelli), o Ocidente começa a se confrontar com o Oriente pelo Atlântico, como possibilidade.

6. *Europa*, desde 1492, que fora usado desde antigamente, mas num sentido mais amplo, se consolida definitivamente no século XVI, para distinguir esse continente da América, e da África e Ásia antigas. Mas agora a Europa é a parte restrita latino-germânica sitiada pelo mundo muçulmano (de Viena a Granada). Além disso agora, pela primeira vez, havendo uma "quarta parte" do mundo (América), é o "Centro" (Europa como "Centro"). As outras três partes (América, África e Ásia) começam sua história de "Periferia". O "Oriente" é agora o continente entre a Ásia Menor, o Mar dos Árabes (Oceano Índico) e o Mar do Sul (Oceano Pacífico).

7. No século XVIII se consuma a fusão *Ocidente* (desde 2. tudo confusamente), Helenicidade (que em 1. era a anti-Europa) e *Europa-centro*, com suas colônias na Periferia. Hegel é a expressão filosófico-teológica mais impressionante desta nova ideologia. Só agora é, pela primeira vez, *Europa Ocidental*. Nunca se tinha falado de "Europa" com a determinação "Ocidental".

8. Com o colonialismo, os racismos, nacionalismos (como o de Hitler e com a ideologia da CIA, por exemplo), a "Cultura (ou Civilização Ocidental)" não é só Europa. Agora a Europa é uma "parte" desta cultura. É a cultura e sistema centro-europeu-norte-americano. Por outro lado, o conceito ideológico norte-americano de "Hemisfério Ocidental" exclui o "Sul": África e

América Latina são parte geográfica desse Hemisfério, mas não são incluídas; na realidade só se entende o "Hemisfério Ocidental Norte"). Em seu sentido mais amplo a *Cultura Ocidental* pode ser a cultura da América Latina, pelo menos de suas elites (dos crioulos e mestiços, como pensa Edmundo O'Gorman).

9. Além disso, freqüentemente, se acrescenta o termo "Cristã": *Cultura (Civilização) Ocidental e Cristã*. Na realidade e historicamente o "Cristianismo" nada tem de ocidental, já que é uma religião que nasce no mundo semita (como a religião islâmica), do judaísmo, e é geográfica e culturalmente completamente "oriental", asiática, por sua situação no Império romano (na parte mais "oriental" do Império em termos absolutos). O "Cristianismo" provém de um "mundo" mais oriental do que o próprio helenismo (que historicamente nunca foi "europeu"). A expressão *Cultura (ou Civilização) ocidental e cristã* é um sincretismo contraditório e ideológico, anti-semita primeiro (com Hitler e os integristas no Centro e na Periferia), anti-socialista depois (o "Oriente" passa a ser, desde o triunfo da revolução leninista, o socialismo real). Foi fundido um novo elemento: a "cultura ocidental e cristã". Oriente-Occidente é a bipolaridade ideológica da "Guerra Fria" posterior à Segunda Guerra chamada Mundial (na realidade, guerra intracapitalista do Centro).

10. Por seu lado, o conceito de *Modernidade*, embora surja no final do século XV ou começo do XVI, com obras tais como *Mundus Novus*: o "novo", moderno, será só desde o século XVIII, de fato, o nome da cultura da "Europa" (cujo significado está indicado no sentido 6.), o de "Occidente" (no sentido 7.); uma Europa como Centro (sendo rapidamente excluídas Espanha e Portugal desde o século XVIII, que é a Europa do Sul que não é mais citada por Hegel).

11. Para encontrar o conceito de cultura ou sistema *capitalista*, propriamente industrial, devemos recuar até o século XVIII. Max Weber entende a "Modernidade" pelo fenômeno da burocratização, secularização e outros próprios do capitalismo. É uma nova equação: Modernidade = Europeu (sentido 6.) + Occidental (sentido 7.) + Capitalista (sentido 11.).

12. O *Späti-kapitalismus* é um momento avançado do capitalismo e da "Modernidade", já em pleno século XX (no sentido de Habermas).

Estes são 12 possíveis sentidos (e há mais) destas *palavras* que são usadas rapidamente, mas que estão contaminadas ideologicamente de eurocentrismo, falácia desenvolvimentista e imprecisões próprias do "óbvio" mas nunca adequadamente esclarecido. Levamos em conta estes sentidos das palavras em todas as nossas Conferências, por isso remetemos continuamente a este Apêndice 1.

En la antigüedad		Desde el Siglo VII	Desde el Siglo XII	Desde el Siglo XV	Desde el Siglo XVI	Desde el Siglo XVIII a XIX	En el Siglo XX
1	2	3	4	5	6	7/8	9
					10	11	12

APÊNDICE 2

DOIS PARADIGMAS DE MODERNIDADE

Definições

Semanticamente a palavra "modernidade" tem ambigualmente dois conteúdos:

1) Por seu conteúdo primário e positivo *conceitual*, a "modernidade" é emancipação racional. A emancipação como "saída"¹ da imaturidade através de um esforço da razão como processo crítico, que abre a Humanidade a um novo desenvolvimento histórico do ser humano.

2) Mas, ao mesmo tempo, por seu conteúdo secundário e negativo *mítico*², a "modernidade" é justificação de uma práxis irracional de violência. O *mito* poderia ser descrito assim: a) a civilização moderna se autocompreende como mais desenvolvida, superior (o que significará sustentar sem consciência uma posição ideologicamente eurócentrica). b) A superioridade obriga, como exigência moral, a desenvolver os mais primitivos, rudes, bárbaros. c) O caminho do referido processo educativo de desenvolvimento deve ser o seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia, o que determina, novamente sem consciência alguma, a "falácia desenvolvimentista"). d) Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se for

necessário, para destruir os obstáculos de tal modernização (a guerra justa colonial). e) Esta dominação produz vítimas (de muitas variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador investe suas próprias vítimas do caráter de ser holocaustos de um sacrifício salvador (do colonizado, escravo africano, da mulher, da destruição ecológica da terra, etc.). f) Para o moderno, o bárbaro tem uma "culpa"³ (o fato de se opor ao processo civilizador⁴) que permite que a "Modernidade" se apresente não só como inocente mas também como "emancipadora" dessa "culpa" de suas próprias vítimas. g) Por último, e pelo caráter "civilizatório" da "Modernidade", são interpretados como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da "modernização" dos outros povos "atrasados" (imaturos)⁵, das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser fraco, etc.

3) Por isso tudo, para a superação da "Modernidade" será preciso negar a negação do *mito da Modernidade*. Para isso, a "outra face" negada e vitimada da "Modernidade" deve primeiramente se descobrir como "inocente": é a "vítima inocente" do sacrifício ritual, que ao se descobrir como inocente julga a "Modernidade" como culpada da violência sacrificadora, conquistadora originária, constitutiva, essencial. Ao negar a inocência da "Modernidade" e ao afirmar a Alteridade do "Outro", negado antes como vítima culpada, permite "descobrir" pela primeira vez a "outra face" oculta e essencial à "Modernidade": o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (as "vítimas" da "Modernidade") como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da mesma Modernidade).

4) Somente quando se nega o *mito civilizatório e da inocência* da violência moderna, se reconhece a injustiça da práxis sacrificial fora da Europa (e até da própria Europa), e então se pode também superar a limitação essencial da "razão emancipadora". Supera-se a razão emancipadora como "razão libertadora" quando se descobre o "eurocentrismo" da razão ilustrada, quando se define a "falácia desenvolvimentista" do processo de modernização hegemônico. Isto é possível, mesmo para a razão

da Ilustração, quando eticamente se descobre a dignidade do Outro (da outra cultura, do outro sexo e gênero, etc.); quando se declaram inocentes as vítimas a partir da afirmação de sua Alteridade como Identidade na Exterioridade como pessoas que foram negadas pela Modernidade. Desta maneira, a razão moderna é transcendida (mas não como negação da razão enquanto tal, mas da razão violenta eurocêntrica, desenvolvimentista, hegemônica). Trata-se de uma "Transmodernidade" como projeto mundial de libertação onde a Alteridade, que era co-essencial da Modernidade, se realize igualmente. A "realização" da Modernidade não se faz numa passagem da potência da Modernidade para a *atualidade* da referida modernidade européia. A "realização" seria agora a passagem transcendente, onde a Modernidade e sua Alteridade negada (as vítimas) se realizarão por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma co-realização do impossível para a única Modernidade; isto é, é co-realização de solidariedade, que chamamos analética, do Centro/Periferia, Mulher/Homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Culturas do Mundo Periférico ex-colonial, etc.; não por pura negação, mas por subsunção a partir da Alteridade⁶ (*Subsuntion*, que é a transconceitualização de Marx, por sua etimologia latina, da *Aufhebung* hegeliana).

Portanto, não se trata de um projeto pré-moderno como afirmação folclórica do passado; nem de um projeto antimoderno de grupos conservadores, de direita, de grupos nazistas ou fascistas ou populistas; nem de um projeto pós-moderno como negação da Modernidade como crítica de toda razão, para cair num irracionalismo nihilista. Deve ser um projeto "transmoderno" (e seria então uma "transmodernidade" por *subsunção real* do caráter emancipador racional da Modernidade de sua Alteridade negada ("o Outro" e não a Modernidade), por negação de seu caráter *mítico* (que justifica a inocência da Modernidade sobre suas vítimas e por isso se torna contraditoriamente irracional). Em certas cidades da Europa medieval, nas renascentistas do "Quatrocento", cresceu *formalmente* a cultura que produzirá a Modernidade. Mas a Modernidade *realmente* pode nascer quando se deram as condições históricas de sua origem *efetiva*: o

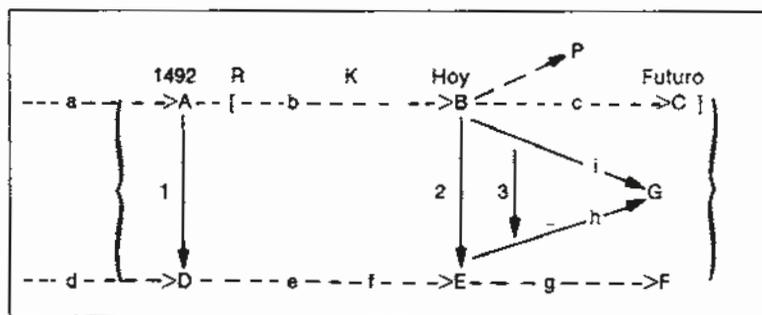
ano de 1492 – sua mundialização empírica, a organização de um mundo colonial, e o usufruto da vida de suas vítimas, num nível pragmático e econômico. A Modernidade nasce *realmente* em 1492: essa é nossa tese. Sua *real superação* (como *Subsuntion* e não meramente como *Aufhebung* hegeliana) é *subsunção* de seu caráter emancipador racional europeu *transcendido* como projeto mundial de libertação de sua Alteridade negada: a "Transmodernidade" (como novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etc.).

Propomos então dois paradigmas contraditórios: o da mera "Modernidade" eurocêntrica, e o da Modernidade *subsumida* a partir de um horizonte mundial, onde o primeiro desempenhou uma função ambígua (por um lado como emancipador, e, por outro, como cultura mítica da violência). A realização do segundo paradigma é um processo de "Transmodernidade". Só o segundo paradigma inclui a "Modernidade/Alteridade" mundial. Na obra de Tzvetan Todorov, *Nós e os outros*⁷, o "nós" são os europeus, e "os outros" somos nós, os povos do mundo periférico. A Modernidade se definiu como "emancipação" com relação a "nós", mas não percebeu seu caráter mítico-sacrificial com relação aos "outros". Montaigne viu isso de alguma maneira quando escreveu:

Assim, podemos chamá-los bárbaros em relação a nossas regras da razão, mas não com relação a nós, que os rebaixamos em toda espécie de barbárie⁸.

Dois paradigmas de Modernidade

(Simplificação esquemática de alguns momentos que codeterminam a compreensão dos dois paradigmas)



Ler diacronicamente de A para G e de a para i.

I) Determinações *mais importantes*:

- A: A Europa no momento do “descobrimento” (1492).
- B: o presente europeu moderno.
- C: projeto de “realização” (habermasiana) da “Modernidade”.
- P: projeto do niilismo pós-moderno
- D: a “invasão” do continente (da África e Ásia mais tarde).
- E: o presente “periférico”.
- F: projeto dentro da “nova ordem mundial” dependente.
- G: projeto mundial de libertação (“Transmodernidade”).
- R: Renascimento e Reforma.
- K: A *Aufklärung* (o capitalismo industrial).

II) *Relações com uma certa direção ou flechas*:

- a: história europeia medieval (o pré-moderno europeu).
- b: história “moderno”-europeia.
- c: práxis de realização de C.
- d: história ameríndia antes da conquista europeia (também da África e da Ásia).
- e: história colonial e dependente mercantilista.
- f: história do Mundo periférico ao capitalismo industrial.
- g: práxis de realização de F (desenvolvimentismo).
- h: práxis de libertação ou de realização de G.
- i: práxis de solidariedade do Centro com a Periferia.
- 1,2,3, n: tipos históricos de dominação (de A sobre D, etc.).

III) *Os dois paradigmas de Modernidade*:

- []: Paradigma eurocêntrico de “Modernidade”: {R K B C}.
- { }: Paradigma mundial de “Modernidade/Alteridade” (para uma “Transmodernidade”): {A/D B/E G}.

Notas

1. Kant, *Was heisst Aufklärung?*, A 481.

2. É sabido que a obra de Max Horkheimer e Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1944), Fischer, Frankfurt, 1971 (ver Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 130s: Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung) define um certo nível mítico da Modernidade, que Habermas não pode admitir. Nosso sentido de “mito” se situa não num nível intra-europeu (como

no caso de Horkheimer, Adorno ou Habermas), mas num nível Centro-Periferia, Norte-Sul, quer dizer, num nível mundial.

3. Kant, o.c., nos fala de imaturidade "culpada (*verschuldeten*)".

4. O próprio Francisco de Vitória, professor de Salamanca, admite como última razão para declarar a guerra o fato de os indígenas oporem impedimentos à pregação da doutrina cristã. Só para destruir esses obstáculos se pode fazer a guerra.

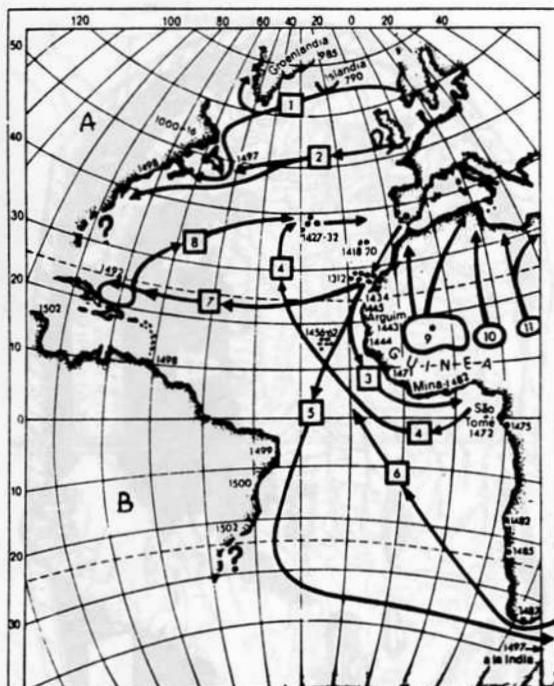
5. Para Kant *unmündig*: imaturo, rude, não educado.

6. Ver minha *Filosofia da Libertação* (5.3) a respeito do "momento analético" do movimento dialético subsuntivo.

7. Seuil, Paris, 1989.

8. "Des Cannibales", em *Oeuvres Complètes*, Gallimard-Pléiade, Paris, 1967, p. 208.

APÊNDICE 3 O DESCOBRIMENTO DO ATLÂNTICO ATÉ 1502



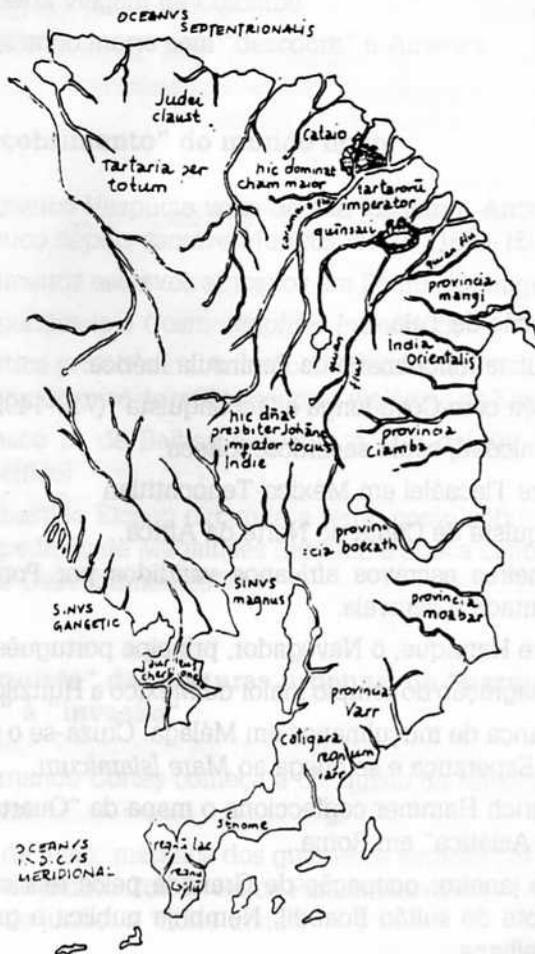
1: rota dos vikings, 2: viagens inglesas de João Caboto, 3: rota de ida à Guiné, 4: a "volta de Mina" ou rota de regresso da Guiné, 5: rota de ida à Índia, a partir de 1500, 6: rota de volta da Índia (a partir do Equador coincide com a volta de Mina), 7 e 8: ida e volta da primeira viagem de Cristóvão Colombo, 1492 (trechos da costa americana conhecidos em 1502, datas de descobrimento de alguns pontos do litoral da África e no Novo Mundo, e as duas primeiras feitorias dos lusitanos na África), 9, 10 e 11: principais reinos islamizados da África subsaariana, dos quais partiam as rotas de caravanas para o norte.
 Fonte: Guillermo Céspedes de Castillo, *América Hispánica (1492-1898)*, em *Historia de España* de Manuel Tuñón de Lara, Labor, Madrid, t. VI, 1983, p. 46.

APÊNDICE 4
MAPA DA "QUARTA PENÍNSULA ASIÁTICA" DE HENRICUS MARTELLUS
(FLORENÇA, 1489)



Fonte: Gustavo Vargas Martínez, *América en un mapa de 1489*, inédito, Bogotá, 1991; Paul Gallez, *Cristóbal de Haro: banqueros y pimenteros en busca del estrecho magallánico*, Instituto Patagónico, Bahía Blanca, 1991, e do mesmo autor *La Cola del Dragón: América del Sur en Los mapas antiguos, medievales y renacentistas*, Instituto Patagónico, Bahía Blanca, 1990.

Mapa da "Quarta Península Asiática" de Henricus Martellus (Florença 1489), com esclarecimento das explicações



Fonte: Gustavo Vargas Martinez, *América en un mapa de 1489*, inédito, Bogotá, 1991

CRONOLOGIA

- 700 Fundação de Tula.
- 711 Conquista muçulmana da Península Ibérica.
- 718 Começa com Covadonga a “reconquista” (718-1492).
- 900 Quetzalcóatl, sábio sacerdote tolteca.
- 1398 Nasce Tlacaélel em México-Tenochtitlan
- 1415 Conquista de Ceuta no Norte da África.
- 1441 Primeiros escravos africanos vendidos por Portugal. É inventada a caravela.
- 1460 Morre Henrique, o Navegador, príncipe português.
- 1485 Consagração do templo maior de México a Huitzilopochtli.
- 1487 Matança de muçulmanos em Málaga. Cruza-se o Cabo da Boa Esperança e se chega ao *Mare Islamicum*.
- 1489 Heinrich Hammer confecciona o mapa da “Quarta Península Asiática” em Roma.
- 1492 6 de janeiro: ocupação de Granada pelos reis católicos, derrota do sultão Boabdil. Nembrija publica a gramática castelhana.

A "invenção" do ser asiático das ilhas do Mar Oceano

- 1492 12 de outubro: Cristóvão Colombo chega a algumas ilhas no ocidente do Mar Oceano. Nasce o Atlântico (*Mar del Norte*).
- 1493 Segunda viagem de Colombo.
- 1502 Quarta viagem de Colombo.
- 1506 Colombo morre sem "descobrir" a América.

O "descobrimento" do mundo novo

- 1502 Américo Vespúcio volta de sua viagem à Antípoda Sul e pouco depois escreve *Mundus Novus* (1503-1504).
- 1504 Primeiros escravos africanos em Santo Domingo.
- 1507 É publicada a *Cosmographiae Introductio*.
- 1511 Crítica profética de Antônio de Montesinos na Hispaniola, primeiro grito de crítica contra a violência da Modernidade.
- 1513 Vasco N. de Balboa descobre o *Mar del Sur* (o Oceano Pacífico).
- 1520 Sebastião Elcano circunda a terra, como sobrevivente da expedição de Magalhães (termina a época central da "Era dos Descobrimentos").

A "conquista" das culturas urbanas, da "parusia dos deuses" à "invasão"

- 1519 Fernando Cortês começa a conquista de México-Tenochtitlan.
- 1520 22 de maio: matança dos guerreiros astecas por Alvarado.
24 de junho: Cortês vence Pánfilo Narváez.
30 de junho: a "noite triste".

- 1521 Derrota dos Comuneros (a nascente "burguesia" espanhola) em Valladar (Espanha).
13 de agosto: Cortês consoma a ocupação do último bairro da cidade de México-Tenochtitlan.
- 1525 Assassinato de Cuauhtemoc por Cortês.
- 1545 É descoberta a mina de prata de Potosí (no Alto Peru).
- 1546 É descoberta a mina de prata de Zacatecas (no México).
- 1553 Batalha do forte Tucapel, na qual Lautaro, chefe dos Mapuches no Chile, detém os espanhóis no Sul (termina a "Conquista" das culturas urbanas).

A "conquista espiritual". Do "fim do mundo" ao "Sexto Sol"

- 1524 Chegada dos "Doze apóstolos" franciscanos a México (a "Idade dourada" de Mendieta: 1524-1564).
- 1536 Bartolomeu de las Casas escreve *De unico modo* na Guatemala.
- 1550 Começa a disputa filosófico-teológica sobre a Modernidade (Ginés de Sepúlveda e Bartolomeu de las Casas) em Valladolid.
- 1552 Bartolomeu de Las Casas escreve *La destrucción de las Indias*.
- 1568 A Junta Magna convocada por Felipe II.

Termina a constituição original da ontologia moderna

- 1580 Montaigne começa seus *Essais* (especialmente *Des Cannibales*).
- 1636 Descartes exprime o *ego cogito* no *Discurso do Método*.

1492

TRECHO DO LIVRO

A Europa provinciana e renascentista, mediterrânea, se transforma na Europa "centro" do mundo: na Europa "moderna". Dar uma definição "européia" da Modernidade é não entender que a Modernidade da Europa torna as outras culturas "periferia" sua. Trata-se de chegar a uma definição "mundial" da Modernidade... A América não é descoberta como algo que resiste distinta, como o Outro, mas como a matéria onde é projetado "o si-mesmo": encobrimento... A Europa tornou as outras culturas, mundos, pessoas, em objeto lançado diante de seus olhos. O "coberto" foi "des-coberto": europeizado, mas imediatamente "en-coberto" como Outro.



VOZES

Uma vida pelo bom livro

ISBN 85.326.1045-5

