

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE LINGUAGENS**

**TIAGO OSIRO LINHAR**

**NASCER É CORRER UM RISCO:** o infortúnio do espaço e da origem

**CAMPO GRANDE – MS  
NOVEMBRO/2023**

**TIAGO OSIRO LINHAR**

**NASCER É CORRER UM RISCO: o infortúnio do espaço e da origem**

Tese apresentada para obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, sob a orientação do Prof. Dr. Edgar César Nolasco.

Área de concentração: Teoria Literária e Estudos Comparado

**CAMPO GRANDE – MS  
NOVEMBRO/2023**

**TIAGO OSIRO LINHAR**

NASCER É CORRER UM RISCO: o infortúnio do espaço e da origem

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Edgar César Nolasco (Orientador / Presidente)  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – PPGEL/FAALC/UFMS

---

Profa. Dra. Angela Maria Guida  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – PPGEL/FAALC/UFMS

---

Profa. Dra. Vania Maria Lescano Guerra  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – CPTL/UFMS

---

Prof. Dr. Heriberto Ruiz Ponce  
Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca – IISUABJO/UABJO

---

Prof. Dr. Bernardo Salgado Rodrigues  
Universidade Estadual da Paraíba – PPGR/UEPB

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”.

## AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. Edgar C ezar Nolasco por oportunizar, através de sua precisa orienta o, esta produ o que, em certa medida, escapa aos paradigmas de um academicismo tradicional. A teoriza o da *crítica biográfica fronteira* (formulada pelo mencionado professor) foi um determinante para que este trabalho atingisse o patamar das *teorias sem disciplina* e viabilizasse o encontro entre teoriza o, estudos descoloniais e – a *partir do lócus* enunciativo – a inser o do autor no discurso, engendramento que teve por finalidade dar voz   exterioridade do sistema mundial/colonial/moderno. Agradeço também aos professores que compõem a banca examinadora (Professora Dra. Angela Guida; Professora Dra. Vania Guerra; Professor Dr. Heriberto Ruiz Ponce e ao Professor Dr. Bernardo Rodrigues) por dedicarem a este texto uma cuidadosa leitura; assim como aos suplentes da banca examinadora (Professora Dra. Marta Francisco de Oliveira e ao professor Dr. Carlos Vinícius da Silva Figueiredo). Ao grupo de estudos Necc e todos seus integrantes (Francine, Marina, Viviani, Dênis, Júlia, Pedro, Nathália, Luiz, Lara Dallagnol, Lara Ojeda, Inday  e Thays) por proporcionarem importantes discussões as quais contribuir m para o amadurecimento deste trabalho. Aos professores que me acolheram nas Universidades mexicanas (Ramón Ger nimo Olvera [UACH] e Heriberto Ruiz Ponce [UABJO]). Aos meus pais (Arnildo e Elizabete) por todo o apoio. A mãe de meu filho Tatiely e ao meu filho que está por nascer.

**RESUMO:** Com base na teorização da “crítica biográfica fronteiriça” e dos estudos descoloniais, o presente trabalho propõe uma discussão que toma o espaço e a origem como determinantes da existência ou da não existência, do humano ou do não humano, do modo em que foi configurado pela perspectiva eurocêntrica. Em outras palavras, a qualidade de humano foi designada apenas aos sujeitos afortunados por nascerem em lugares privilegiados pela narrativa da “história universal” e por possuírem a cor da pele ocidentalmente aceitável. Para dar conta da discussão, formulo o conceito de *espaços perdidos*. Assim, o texto é pontuado ao longo dos capítulos pelos vários espaços que contribuem para o dismantelamento (ou desmistificação) da narrativa temporalizada da eurocêntrica *história universal*. Desse modo, abro a tese remetendo ao meu próprio espaço de origem, o qual no imaginário brasileiro é também um lugar que viabiliza a entrada no Brasil de drogas vindas do Paraguai e da Bolívia. Partindo deste imaginário, formulo uma contraposição com o espaço da industrialização britânica, o qual, metaforizado a partir da imagem do “Palácio de Cristal”, arquiva em seu porão as relações passadas que a Grã Bretanha manteve com o narcotráfico, o que garantiu sua ascensão econômica e a decadência da China no cenário do comércio mundial. Não foi senão deste fenômeno que se definiu historicamente, sob as distorções da narrativa hegeliana, não só o meu, como todos os outros espaços não ocidentais como lugares sem importância, ou seja, como *espaços perdidos*. Fenômeno que fortaleceu a noção dualista sustentada pela *história universal*. De modo mais didático, o segundo capítulo é dedicado a pontuar algumas das tantas tecnologias originadas na China, o que seria um equivalente a atribuir ao país oriental uma espécie de primeira “Revolução Industrial”. Tecnologias que foram apropriadas pela Grã Bretanha e pela Europa como se fossem todos frutos da genialidade europeia. No terceiro capítulo, a fim de formular as bases do que será discutido e sustentado no restante da pesquisa, a discussão volta-se para os temas de ordem cristã. Em uma palavra, ao serem rastreados os alicerces da cristandade europeia, foi possível identificar elementos que, com base no sincretismo entre o pensamento helênico e o cristianismo hebraico, forjaram a subjetividade dualista que mais tarde seria assimilada por toda a Europa ocidental. Essa identidade, ou subjetividade, tem sua configuração no movimento de separação entre o corpo e a alma. Não foi senão deste mesmo fenômeno que originou a cristandade dualista, a qual teve sua cosmovisão (a partir do entendimento de uma substância que é corpo separada de outra que é alma) consumada em *classificação racial* e mais tarde no racismo implícito. Dando continuidade às críticas ao cristianismo, o quarto capítulo aborda os instrumentos de dominação colonial, ou a *colonialidade* do poder, que se deram por meio dos códigos linguísticos e dos códigos religiosos (cristãos). Os quais terminariam por ser articulados em forma de discursos, retóricas e, por fim, pela narrativa da *história universal*. Finalmente, no último capítulo, a geopolítica é abordada para remontar os recursos utilizados pela cultura de dominação ocidental, os quais vão de guerras à golpes de estados articulados por veículos midiáticos. No entanto, o foco central é a retomada econômica da China, a qual emerge como a esperança para uma reconfiguração cartográfica que enfraquece a hegemonia dominadora do ocidente.

**Palavras-chave:** Origem; história universal; geopolítica; espaços perdidos.

**RESUMEN:** A partir de la teorización de la “crítica biográfica fronteriza” y de los estudios decoloniales, este trabajo propone una discusión que toma el espacio y el origen como determinantes de la existencia o inexistencia, de lo humano o no humano, de la forma en que se fue configurado por la perspectiva eurocéntrica. En otras palabras, la calidad de ser humano se asignó sólo a aquellos lo suficientemente afortunados de nacer en lugares privilegiados por la narrativa de la “historia universal” y de tener un color de piel aceptable para Occidente. Para abordar la discusión, formulo el concepto de espacios perdidos. Así, el texto está puntuado a lo largo de los capítulos por los diversos espacios que contribuyen al desmantelamiento (o desmitificación) de la narrativa temporalizada de la “historia universal” eurocéntrica. De esta manera, abro la tesis haciendo referencia a mi propio espacio de origen, que en el imaginario brasileño es también un lugar que posibilita la entrada de drogas a Brasil desde Paraguay y Bolivia. A partir de este imaginario, formulo un contraste con el espacio de industrialización británico, que, metaforizado a partir de la imagen del “Palacio de Cristal”, archiva en su sótano las relaciones pasadas que Gran Bretaña mantuvo con el narcotráfico, lo que garantizó su ascenso económico y la caída de China en el comercio mundial. Fue sólo a partir de este fenómeno que históricamente, bajo las distorsiones de la narrativa hegeliana, no sólo el mío, sino también todos los demás espacios no occidentales fueron definidos como lugares sin importancia, es decir, como *espacios perdidos*. Fenómeno que fortaleció la noción dualista sustentada por la “historia universal”. De manera más didáctica, el segundo capítulo está dedicado a resaltar algunas de las muchas tecnologías que se originaron en China, lo que equivaldría a atribuir una especie de primera “Revolución Industrial” al país oriental. Tecnologías de las que Gran Bretaña y Europa se apropiaron como si fueran todos frutos del genio europeo. En el tercer capítulo, con el fin de formular las bases de lo que se discutirá y sustentará en el resto de la investigación, la discusión gira hacia temas de carácter cristiano. En definitiva, rastreando los fundamentos del cristianismo europeo fue posible identificar elementos que, a partir del sincretismo entre el pensamiento helénico y el cristianismo hebreo, forjaron la subjetividad dualista que luego sería asimilada en toda Europa Occidental. Esta identidad, o subjetividad, tiene su configuración en el movimiento de separación entre el cuerpo y el alma. No fue otro que este mismo fenómeno el que dio origen al cristianismo dualista, lo cual tuvo su cosmovisión (basada en la comprensión de una sustancia que es cuerpo y otra que es alma) consumada en la clasificación racial y posteriormente en el “racismo implícito”. Continuando con la crítica al cristianismo, el cuarto capítulo aborda los instrumentos de dominación colonial, o *colonialidad* del poder, que tuvo lugar a través de códigos lingüísticos y códigos religiosos (cristianos). Las cuales serían articuladas en forma de discursos, retórica y, finalmente, a través de la narrativa de la “historia universal”. Finalmente, en el último capítulo, se aborda la geopolítica para reensamblar los recursos utilizados por la cultura de dominación occidental, que van desde guerras hasta golpes de Estado articulados por vehículos mediáticos. Sin embargo, el foco central es la recuperación económica de China, que surge como esperanza de una reconfiguración cartográfica que debilite la hegemonía dominante de Occidente.

**Palabras Clave:** Origen; historia universal; geopolítica; espacios perdidos.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO – Os espaços que se perderam em nome da temporalidade eurocêntrica.....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I – Do outro lado da fronteira .....</b>	<b>15</b>
1.1. Nascer.....	16
1.1.1. Crescer .....	20
1.1.2. O palácio de cristal e a concepção eurocêntrica do mundo.....	25
<b>CAPÍTULO II – O espaço de origem das coisas.....</b>	<b>44</b>
2.1. O tempo cronometrado e a indústria da subjetividade moderna.....	52
2.1.1. A indústria do ferro e do aço.....	56
2.2. Indústria têxtil .....	60
2.3. A invenção da imprensa.....	62
2.4. Tecnologias náuticas.....	65
2.5. A revolução militar.....	69
2.6. O estribo de cavalo e a invenção de uma identidade dominadora.....	73
<b>CAPÍTULO III – O espaço corpo (ou carne?).....</b>	<b>83</b>
3.1 Do princípio dualista.....	90
3.2 A invenção da alma.....	95
3.3 De Santo Agostinho a Descartes .....	107
3.4 O racismo.....	119
<b>CAPÍTULO IV – Espaço de origem da dominação racial.....</b>	<b>130</b>
4.1. Língua fronteira: o primeiro soar.....	131
4.2. Língua colonial moderna: a invenção das categorias.....	134



4.3. O tortuoso sentido: discursos, retóricas e a história oficial.....	144
4.4. Contra-narrativas.....	155

**CAPÍTULO V – Da geopolítica de nossos infortúnios ao espaço em vias de ser recuperado.....158**

5.1. Cultura da destruição .....	164
5.2. A retomada da China .....	174
5.3. O espaço em vias de ser recuperado.....	186

**CONCLUSÃO – Um espaço para mundos possíveis.....197**

**REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA .....205**

## INTRODUÇÃO –

### Os espaços que se perderam em nome da temporalidade eurocêntrica

A filosofia europeia deu preponderância quase exclusiva à temporalidade, e, com razão, privilegiou a fundamentalidade do futuro, do projeto, do *Prinziphoffnung*. É preciso entender bem a questão e descobrir a armadilha. Com efeito, se o homem é o que é por seu projeto ontológico, por aquilo que se compreende poder ser, pelo que intenta, como singular ou grupo, aceitando; contudo, o projeto é a possibilidade fundamental do 'mesmo'. O mesmo que já se é, é o que em última análise se intenta. O projeto, por mais utópico que temporalmente futuro se queira (é somente utopia temporal de primeiro grau), é somente a atualização daquilo que está em potência no mundo vigente. Dar preeminência a temporalidade futura é privilegiar o que 'já' sou ou somos.

O mundo, ao contrário, em espacialidade ou totalidade de entes numa certa proximidade ou distância (desde o outro na proximidade primeira), privilegia o passado temporal como 'lugar' onde nasci. O onde-nasci é a predeterminação de toda outra determinação. Nascer entre os pigmeus da África ou num bairro da Quinta Avenida em Nova Iorque, certamente é nascer da mesma forma. Mas é nascer em outro mundo, é nascer especialmente num mundo que predetermina como passado, e por isso determina, nunca absolutamente, mas é suficiente que determine radicalmente, a implantação do projeto futuro. Aquele que nasceu entre os pigmeus terá o projeto de ser um grande caçador de animais; aquele que nasceu em Nova Iorque forjará o projeto de ser um grande banqueiro, isto é, caçador de homens.

DUSSEL. Filosofia da libertação, p.30-31.

Com este trabalho pretendo rastrear algumas dimensões espaciais que foram relegadas ao esquecimento pela *história universal*. Para tanto, formulo o conceito de *espaços perdidos*, o qual ajuda-nos a pensar o mundo fora dos paradigmas eurocêntricos. Intuo necessário remontar os espaços ocultados pelas narrativas temporalizadas do ocidente. Contudo, vale ressaltar que não proponho uma comparação que pudesse mensurar o espaço e o tempo em termos de valores. Não pretendo, por assim dizer, formular um discurso contaminado por preceitos dualistas. No entanto, trago ao debate os espaços que bifurcam destinos humanos. Em resumo, rastreio-os desde uma ontologia entre o *ser* e o *não-ser* formulada na *pólis* grega e reconfigurada para os nossos dias.

Embora haja um esforço para esquivar-me da lógica dualista, a intenção de tomar os espaços anulados, à guisa de um conceito, contrapõe-se à ideia eurocêntrica de etapas humanas que só poderiam ser superadas em linhas temporais (a noção do atraso e do progresso, por exemplo). Em outras palavras, espaço e tempo aqui não são substâncias opostas (como o corpo e a alma, o *eu* e o *outro*) que levam adiante a compreensão dualista do mundo. Pelo contrário, são elementos que ajudarão a pensar como o eurocentrismo atribuiu sentido à sua narrativa histórica calcada na temporalidade; ignorando, por consequência, histórias locais encenadas em espaços que, ainda que exploráveis, foram esvaziados de suas importâncias.

Desse modo, proponho uma leitura que, no ir e vir de minha narrativa, desmantela a ordem cronológica da história. Por isso, abro o trabalho ancorado à teorização da “crítica biográfica fronteira” recobrando o *agora* e os valores do único *lócus* em que eu posso existir e, por consequência, enunciar-me discursivamente. Sendo assim, emergo

de meu espaço ao modo de um nascimento, como o sujeito *bios* desta grafia que me permite existir e exemplificar que “nascer é correr um risco”. A fim de dar fôlego à discussão, ainda no mesmo capítulo, prossigo ilustrando-a com metáforas palacianas retiradas da literatura. Imagens que me permitirão aprofundar o momento da efetiva ascensão europeia com a suposta “Revolução Industrial” britânica do século XIX, a qual, no entanto, não foi senão o véu que encobriu o tráfico de droga da Grã Bretanha para a China.

Por conseguinte, é tema pertinente, no capítulo II, revelar o espaço de origem das coisas. Proponho, desse modo, uma leitura que desmistifica a “Revolução Industrial” britânica; para, assim, atribuir o princípio dos avanços tecnológicos ao mundo islâmico e principalmente à China. Neste capítulo, demonstrarei como tal “Revolução” só seria possível em solo chinês. A revolução industrial chinesa, em uma palavra, antecipou a da Grã Bretanha em pelo menos seiscentos anos. Portanto, não dissertarei acerca das memórias “oficiais”, mas sim dos avanços da humanidade que foram relegados ao esquecimento. Não deixarei de notar, também, como a subjetividade europeia foi se constituindo (em um primeiro momento negativamente) com base na cristandade e, ao modo de uma cultura de dominação, apossando-se dos avanços de outros povos.

Em se tratando de subjetividade e do modo em que os europeus se perceberam perante o mundo, no terceiro capítulo abordarei como a cultura de dominação da cristandade foi crucial para constituir uma identidade racista e dominadora como foi a europeia. Nesse capítulo, trarei elementos que comprovam que o dualismo cristão nasceu do sincretismo entre o pensamento helênico e o cristianismo, fundando, conseqüentemente, a cristandade. Esta, por sua vez, desencadeou (no ocidente) o

fenômeno embrionário das divisões entre o corpo e a alma, o *eu* e o *outro*, o que culminou com a “classificação racial” do período colonial e o “racismo implícito” da missão civilizadora britânica. Ademais, o capítulo será atravessado por um debate que põe em xeque a própria noção do espaço corpo. Forjando, assim, uma discussão que toma por base a tradução equivocada da palavra hebraica *basar* (carne) cuja língua grega a traduziu por *corpo*, ou seja, substância que pressupõe uma alma, operando, desse modo, na lógica dualista. Esse pequeno erro de tradução foi o suficiente para divergir com a ideia de carne, cuja noção do *cristianismo primitivo* a tomava como uma totalidade desalmada.

Retomarei, no quarto capítulo, o espaço da dominação. Sustento, desse modo, que a América foi o lugar em que se colocou em prática, pela primeira vez na humanidade, um modo de dominação baseado na “classificação racial”, consumado por intermédio da violência, da língua imposta e do cristianismo. Portanto, em solo americano iniciou-se um gênero de “classificação racial”, que terminou por desembocar no “racismo implícito”. Em poucas palavras, a discussão desse capítulo está pautada no código linguístico e no código cristão compreendidos como os principais instrumentos de dominação cultural. Defendo, em síntese, a ideia de que a “missão cristã” em língua portuguesa é a mesma que se reconfigurará como “missão civilizadora” em língua inglesa séculos depois no oriente. Ambas, portanto, movidas pelo mesmo gesto de racismo e dominação cultural.

Finalmente, o texto que encerra este trabalho será voltado a como o racismo determinou os rumos da geopolítica. Sustento, em outras palavras, que o racismo é o pano de fundo da geopolítica e que, desse modo, o subdesenvolvimento de grande parte

dos países foi determinado por questões raciais, manipuladas – por meio de políticas de contenção – por países imperialistas. Ademais, sustento como a China está se recompondo no cenário mundial. Fenômeno que se dá não por um “milagre” como costumam sustentar os analistas eurocêntricos; ao contrário, a China está retomando seu posto de liderança que desde XIX foi tomado pela Grã Bretanha. O que significa uma reconfiguração na cartografia mundial que já não é mais colonial.

## **CAPÍTULO-I**

### **DO OUTRO LADO DA FRONTEIRA: o espaço que se perde**

Se trata entonces de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York.

DUSSEL. *Filosofía de la liberación*, p.14.

## 1.1. Nascer

Nasci em Sidrolândia. Por definição “histórica”<sup>1</sup>, sou um sujeito de natureza fronteiriça. No entanto, escrevo esta tese ainda para o *ser*, considerando que nem a definição me é garantida. Para escrevê-la, todavia, julgo que a melhor maneira é começar do começo, ou melhor, do meu começo. Por isso, abro o texto com uma frase que – à parte sua brevidade e seu involuntário efeito sonoro – para o teor acadêmico que se exige de produções como esta parece um tanto descontextualizada.

Assim o parecem também pesquisadores que pensam criticamente de lugares como o meu. Nesse sentido, ao levar em conta que a alta patente do pensamento acadêmico, a qual encontra-se nos centros, é excludente com a produção que emerge da fronteira, suponho-me fora do contexto. Por outro lado, conforta-me a ideia de que o pensamento crítico é um privilégio periférico<sup>2</sup> ou fronteiriço. Por isso, ainda escrevo. E se toda a compreensão que eu tenho do mundo passa pelo crivo de minha existência e de minha experiência, este texto não pode ser mais que a reprodução de leituras críticas feitas do único espaço onde eu posso existir.

A fim de firmar o meu propósito, entabulo a discussão partindo de meu *lócus* enunciativo, o que para Edgar César Nolasco, na esteira de Walter Mignolo, significa

---

<sup>1</sup> Refiro-me à história universal.

<sup>2</sup> Enrique Dussel, nessa linha, corrobora que: El pensamiento crítico surge en la periferia – a la cual habría que agregarle la periferia social, las clases oprimidas, los lumpen – termina siempre por dirigirse hacia el centro. Es su muerte como filosofía; es su nacimiento como ontología acabada y como ideología. El pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo [el centro] como la única realidad. Fuera de sus fronteras está el no-ser, la nada, la barbarie, el sin-sentido [...]. El ser es el fundamento mismo del sistema o la totalidad de sentido de la cultura y el mundo del hombre del centro. DUSSEL. *Filosofía de la liberación*, p.16.



falar *a partir de*<sup>3</sup>. Portanto, se a “história universal” interfere em minha existência, atribuindo-me a condição de um sujeito fronteiriço; o modo como a percebo equivale às sensibilidades pessoais aguçadas pela realidade que me circunda. Arraigado a tal condição, almejo trazer à luz um pouco do mundo omitido pela narrativa da modernidade. Em uma palavra, ambiciono com este texto romper a superfície da “história universal”, para exumar o Mundo que suportaria as suas verdades.

Não é difícil compreender que, ao modo de uma confusão semântica, o que se convencionou como a memória da história oficial não foi senão a consequência de um “imaginário”<sup>4</sup> eurocêntrico que se perpetrara como universal e abstrato<sup>5</sup>. Como se somente uma episteme, fundada desse imaginário, pudesse dar conta de toda a complexidade humana.

Desmontando os mecanismos propulsores da “história universal”, percebo o *imaginário* como uma espécie de engrenagem que gira sincronicamente ajustada à *identidade da cristandade*<sup>6</sup>. Atravessadas pela lógica universalizada do tempo gregoriano<sup>7</sup>, ambas, ao modo de engrenagens, põem em marcha – desde a invenção da

---

<sup>3</sup> A expressão ‘a partir de’ é importante para uma discussão envolta ao discurso crítico fronteiriço por privilegiar tanto o lócus enunciativo quanto o lócus geográfico, como já assinala a condição de fronteiridade com sua natureza específica.

NOLASCO. *Fronteiras platinas em Mato Grosso do Sul*, p.69.

<sup>4</sup> Segundo Walter Mignolo, o conceito de imaginário: “Para Glissant [...] es la construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a sí misma”.

GLISSANT *apud* MIGNOLO. *Habitar la frontera*, p.50.

<sup>5</sup> [...] el concepto de universalidad que va a quedar impreso en la filosofía occidental, a partir de Descartes, es el universalismo abstracto. Abstracto en dos sentidos: primero, en el sentido del enunciado, de un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio temporal y pretende ser eterno; y segundo, en el sentido epistémico de un sujeto de enunciación que es abstraído, vaciado de cuerpo y contenido, y de su localización en la cartografía de poder mundial, desde donde produce conocimientos, para así proponer un *sujeto que produce conocimientos con pretensiones de verdad, como diseño global*, universal para todos en el mundo.

GROSGUÉL. *Descolonizando los universalismos occidentales*, p.65.

<sup>6</sup> A identidade ocidental é uma identidade cristã. Adiante desenvolverei melhor este raciocínio.

<sup>7</sup> Referência ao calendário gregoriano ou moderno.

história universal – a diacronia moderna, a qual movimenta-se em nome da verdade única: ocidental e cristã.

À primeira vista diriam que a descrição acima imita o mecanismo de um relógio. Porém, o simulacro vai além e denota a relação imbricada entre o imaginário, a identidade cristã e um tempo que legitimou os fundamentos de toda a história. Em suma, a tríade fundacional de uma epistemologia universal e abstrata cuja ambição fora narrar a história e contextualizar, periodicamente, toda a humanidade.

Em resumo, vivemos em um mundo pensado desde as narrativas eurocêntricas. As quais, fabricadas pelas mencionadas engrenagens, continuam sendo reproduzidas nas linhas fabris de sua própria autoficção. No engenho dessa maquinária conceitual – com a finalidade de deslocar ao passado lugares como o meu – originou-se o discurso estigmatizante do atraso e do subdesenvolvimento. Desse modo, o engenho eurocêntrico “[...] fixou as culturas à territórios atrás no tempo da ascendente história universal, da qual a cultura europeia (também fixa a um território) era o ponto de chegada e de guia para o futuro”<sup>8</sup>.

Contrapondo-me, sem qualquer relutância, ao conceito de tempo da história universal, escrevo este texto à guisa de uma advertência: confie mais no espaço do que em narrativas que nos tomam por *objetos*, o mundo ao nosso redor tem muito mais a nos dizer do que dizem vagas interpretações *sobre* nós. Em síntese, ler e sentir a fronteira do mundo a partir dela mesma, guiado por narrativas *outras* (não-eurocêntricas), é o equivalente a empreender uma busca por *espaços perdidos*. Espaços que, por força de perversas invenções em história, foram relegados ao *esquecimento*.

---

<sup>8</sup> [...] fijó las culturas a territorios y las localizó atrás en el tiempo de la ascendente historia universal, de la que la cultura europea (también fija a un territorio) era el punto de llegada y de guía para el futuro.

A partir da teorização da “crítica biográfica fronteiriça”, tomo minha enunciação (fixa a um espaço imemorable) como um discurso que me permite habitá-lo. Por recobrar-me a consciência de quem sou e onde estou, a referida teorização me concede o direito de negligenciar não só o “disciplinado” academicismo eurocêntrico (ao incluir-me no discurso) como também a expressão “a partir de”, que perde aqui o sentido de uma locução com valor *temporal* e recebe em troca a dimensão *espacial* que acomoda o discurso fronteiriço. Não obstante, para dar conta de toda a discussão proposta aqui, partindo da teorização da “crítica biográfica fronteiriça”, formulo o conceito de *espaços perdidos*. Sendo assim, sustento que os *espaços perdidos* são consoantes às dimensões geográficas e a uma geopolítica do conhecimento que a “história universal” omitiu para resolver um desarranjo memorialístico o qual comprometeria o seu “projeto”.

Portanto, tomo por base a premissa de que para tornar a narrativa europeia razoável, foi preciso (dentro de uma concepção dualista) separar o espaço do tempo. Ao separá-los, o projeto eurocêntrico que apostou em um universalismo abstrato pôde, com algum malabarismo teórico, omitir espaços geográficos, assim como suas histórias locais. Em suma, histórias e lugares relevantes na contribuição do avanço e do desenvolvimento humano. Não obstante, apagou-se da memória as contribuições do Oriente Médio, da Índia, da China, da África e da América continental. Esta última, ademais de sofrer os primeiros atos abjetos da colonização europeia de fundo cristão, conferiu credibilidade à ficção narrativa do ocidente por conta do equivocado imaginário de “descobrimento”. Em outras palavras, trata-se de um espaço que se deslocou e se perdeu, mas também foi objeto de “descobrimento” nos arranjos da “história universal”.

Se, por um lado, atrasar culturas e anular territórios, em medidas diacrônicas, fez parte de uma engenharia que, em certa medida, ainda põe em curso a maquinária moderna de produção; por outro, faz-se urgente desprendermo-nos do pensamento eurocêntrico, cuja função foi conceber o *imaginário* de centro e de periferias. Reduzindo-as, assim, ao espaço dos infortúnios e da má “estirpe”. Nesse sentido, Walter Mignolo exprime que a “inferioridade é uma ficção criada para te dominar, e se não quer nem assimilar e nem aceitar com resignação a ‘má sorte’ de ter nascido onde nasceu, então te desprendas”. Desprender da subjetividade ocidental demanda um movimento similar ao de dessincronizar as engrenagens da fictícia narrativa da “história universal”.

### 1.1.2. Crescer

[...] não fora senão com uma espécie de desencanto que, em um final de tarde – mais precisamente sob o céu das seis –, senti o lento crepúsculo consumir-me em plena adolescência, e crepúsculo aqui não é metáfora da passagem do tempo, mas sim da perda ou anulação de um espaço.

LINHAR. Narrativas fronteiriças, p.107.

Cresci em um ambiente outrora conhecido como Vila Sapé<sup>9</sup> e pertenço a esse lugar até hoje (embora atualmente seu nome e sua essência encontrem-se adulterados). Confidencio a informação menos como um ato pedante ou de amor próprio – pois ninguém se pavoneia em uma tese de doutorado dizendo que cresceu na Vila Sapé – e mais como respeito as minhas verdades. Contudo, tenho ciência de que meus leitores ignorarão por completo esse lugar e, por consequência, tal informação. Em contrapartida,

---

<sup>9</sup> Antiga vila pertencente ao município de Sidrolândia -MS, e que hoje recebe o nome de Vila Jandaia.

intuo que a emersão de verdades *outras* precisam advir de toda e qualquer profundidade, inclusive daquela que resguarda as minhas memórias pessoais.

No entanto, o que possuí de relevante nessa verdade minha é justamente sua localização, sua dimensão espacial. Não nego que devo minha formação, em grande medida, à atmosfera de tal ambiente, a qual me circundou por quase toda a vida. A Vila Sapé era, no período em que possuía esse nome, o espaço fronteiro da cidade em que vivo, a fronteira mais precisa que pude constatar em minha vida. Ao Norte da Vila estava o centro da cidade – resumido às casas das famílias mais abastadas, à igreja católica e outras instituições de ordem reguladora – ao sul, a aldeia Tereré da etnia Terena com tudo aquilo que a cidade sempre se esforçou para ignorar. Cresci dividido pelos dois lados, e já depois de ter crescido assumi para mim as mesmas incertezas que circundavam o lugar. Permaneci em quase eterna condição “fronteira”, crescido em uma paisagem entre o “ser” e o “não-ser”<sup>10</sup> como se habitando o muro da *pólis* de Parmênides. Eis que absorvi esse espaço como a minha primeira síntese do mundo.

Se, há muito, o mundo só é mundo depois de midiaticado, o pouco de mundo que atrai a atenção midiática ao meu lugar de origem está atrelado ao contrabando e ao

---

<sup>10</sup> Para Dussel a Modernidade apropriou-se da ideia de Parmênides a qual define que o ser é, e o não-ser, não é: “El ser llega hasta las fronteras de la helenidad. Más allá, más allá del horizonte, está el no-ser, el bárbaro, Europa y Asia. Es en la política, la de Platón, Aristóteles, Epicuro y los estoicos, donde se descubre el sentido de la ontología. [...] Desde los pobres colonos que como Heráclito enunciaban que el ser es como el *lógos* que, como el muro, defiende la ciudad (de los bárbaros), hasta el cosmopolitismo alejandrino o romano en el que se *confunde la ciudad con el cosmos*; es decir, se diviniza la ciudad grecoromana y se le identifica con la naturaleza misma. La ontología termina así por afirmar que el ser, lo divino, lo político y lo eterno son “una y la misma cosa”. *Identidad del poder y la dominación, el centro, sobre las colonias de otras culturas*, sobre los esclavos de otras razas. El centro es; la periferia no es. Donde reina el ser, reinan y controlan los ejércitos del César, del emperador. El ser es; es lo que se ve y se controla”. (Isso, para Dussel, é o que volta a ser pensado pela modernidade, ou seja, “el ser-humano es propiamente blanco”).

DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, p. 17, grifos meus.

tráfico de drogas. Sidrolândia<sup>11</sup> – ou para ser mais exato, a rodovia que atravessa o município de Sidrolândia – emerge do subsolo rumo à existência em breves ocasiões, apenas para transformar-se, por quase incontáveis segundos, em uma das principais rotas da entrada no Brasil de drogas ilícitas vindas do Paraguai. Por força de uma lógica universalizante, é esse o *imaginário* convertido em memória que delega um pouco de mundo ao meu espaço de origem.

De um modo geral, a América Latina talvez seja isso, o ambiente em que se “possibilita projetar ou *inventar memórias*, possibilita construir passados ou apagar histórias”.<sup>12</sup> Nesse sentido, a fim de sustentar o imaginário de que a criminalidade é um fenômeno inerente a sujeitos como eu, o colombiano Omar Rincón escreve: “Todos temos um pouco de tráfico dentro de nós”. E no texto que leva este título, o autor reitera que “[...] chegamos ao século XXI e nos encontramos integrados como latino-americanos através do narcotráfico”<sup>13</sup>.

Aí está a força de um imaginário sobrepondo-se à memória. Ou ainda, aí está uma retórica negativa atualizada para o “não-ser” de nossos tempos. O termo *traficante*, no Brasil de hoje, é a palavra de ordem que justifica e legitima segregações sociais e chacinas genocidas, principalmente contra os jovens pretos pelas periferias brasileiras. Alcinha que também é de grande validade para justificar a segregação, em forma de cárcere, para todos os indesejáveis que pairam sobre a linha da fronteira.

---

<sup>11</sup> Localizada no interior de Mato Grosso do Sul, Sidrolândia compreende uma distância de pouco mais de 200 quilômetros da fronteira do Brasil com o Paraguai. Desse modo, torna-se uma das principais rotas de entrada de drogas no Brasil.

<sup>12</sup> ACHUGAR, *Planeta sem boca*, p. 32, grifos meus

<sup>13</sup> RINCÓN. Todos temos um pouco de tráfico dentro de nós, p. 194

Avançando a perspectiva, leio o narcotráfico nas linhas de Yuri Herrera. Desse modo, parece-me apropriado transformar o repudiado sentido de *narcomundo* por algo mais simpático a um espaço fabuloso, ao modo de um palácio/cartel. Na novela *Trabajos del reino* (2004), o lugar da criminalidade denota, em tons de fábula, uma percepção do narcotráfico com o aspecto nobre que faltava à nossa autoestima. Se para um *imaginário* homogêneo que forja *identidades outras* somos “integrados como latino-americanos através do narcotráfico”, que sejamos pelo crivo de *Trabajos del reino*. Na novela, o traficante é um Rey que, de certo modo, reordena os *espaços perdidos*. Nesse sentido, é do mais baixo que se erige um palácio:

[...] era um depósito de lixo, uma armadilha para infecções e resíduos. Quem iria suspeitar que se tornaria um farol. [...] o palácio rebentava num confim do deserto em uma soberba de muralhas, grades e vastos jardins”<sup>14</sup>

A novela, portanto, é ambientada em um palácio na fronteira do mundo, “uma cidade com lustres à margem de outra cidade”, em uma palavra, no *submundo* do mundo oficial. Em sua essência, o lugar “Era como siempre se había imaginado los palacios. Sostenido en columnas, con estatuas y pinturas en cada habitación, sofás cubiertos de pieles, picaportes dorados, un techo que no podía rozarse”<sup>15</sup>. Levando em conta a descrição arquitetônica, não é senão deste espaço ressignificado (de baixo para cima) que exala a promessa de dignidade e “prosperidade” aos que foram anulados pelo curso da “história universal”, ou seja, os indivíduos que, como eu, carregam no corpo o estigma de um sujeito fronteira. O palácio é, portanto, o lugar em que “as pessoas que entravam e saíam, lançavam os ombros para trás com a mesma vaidade de quem pertence a um

---

<sup>14</sup> “[...] era un basural, una trampa de infección y desperdicios. Qué iba sospechar que se convertiría en un faro [...] el Palacio reventaba un confín del desierto en una soberbia de murallas, rejas y jardines vastísimos. HERRERA. *Trabajos del reino*, p. 20.

<sup>15</sup> HERRERA. *Trabajos del reino*, p.19.

domínio próspero”<sup>16</sup>. Enredo à parte, da narrativa o que me interessa é o palácio, o qual entrega uma espécie de virtude *outra* à dimensão espacial da América Latina.

Em uma perspectiva que entusiasma o meu discurso, Luz Mireya Romero Montaño percebe o palácio de *Trabajos del reino* como a representação de um espaço geográfico:

Embora a economia do narcotráfico flua em espaços abertos, isso não é impedimento para a formação de novas comunidades fechadas que se constituem como o *espacio geográfico* [...]. Na novela *Los Trabajos del Reino*, dito *espacio geográfico* é representado pelo palácio [...]<sup>17</sup>.

Portanto, simpatizo-me com a ideia de que “o espaço geográfico” – aquele que condiz com o *imaginário* que se projeta desde o centro *sobre* a América Latina – possa ser percebido como um exuberante palácio/cartel.

Aproprio-me dessa representação geográfica menos por convicção e mais como resposta a uma concepção dualista e eurocêntrica que categorizou a humanidade dividindo-a entre o centro e a periferia. Todavia, na perspectiva que abordo, o palácio de *Trabajos del reino* remete à ideia de inversão da lógica espacial, onde a margem da margem converte-se em uma espécie de centro promissor. Por esse motivo o elejo como a representação de um percurso que traça o caminho inverso daquele que fora traçado para que a “civilização” ocidental chegasse a ser um Palácio de Cristal<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> [...] la gente que entraba y salía echaba los hombros para atrás con empaque de pertenecer a un dominio próspero.

HERRERA. *Trabajos del reino*, p.20, tradução livre, minha.

<sup>17</sup> Si bien la economía del narcotráfico fluye en espacios abiertos, ello no es impedimento para la formación de nuevas comunidades cerradas que se constituyen como el espacio geográfico [...]. En la novela *Los Trabajos del Reino*, dicho espacio geográfico lo representa el palacio, [...] ROMERO. *Gubernamentalidad Ciudadanía y Criminalidad*, p.235, tradução minha.

<sup>18</sup> Na esteira de Dostoievski, Peter Sloterdijk afirma que: “encontra-se uma formulação que resume com uma força metafórica sem igual [...] segundo a qual a civilização ocidental é um ‘palácio de cristal’”. SLOTERDIJK. *Palácio de Cristal*, p.184.



As aproximações que foram articuladas – tanto no âmbito da literatura, quanto no da filosofia – entre um palácio (o mundo compacto) e os espaços geográficos, sintetizam geopolíticas que bifurcam destinos humanos, as quais, metaforicamente, determinam por quem o palácio/cartel ou o palácio de cristal serão ocupados. Isso tudo sob as rédeas da natureza dualista que levou adiante a configuração humana entre o “ser” e o “não-ser”.

Ainda que o palácio/cartel seja retratado única e exclusivamente na ficção, interliga-se ao outro, o “real”, menos pelo efeito literário<sup>19</sup> e mais pelo narcotráfico. Se o primeiro é a morada de um Rei narcotraficante; o Palácio de Cristal é “real” não por abrigar a realeza, mas no sentido de outrora ter sido parte ostensiva de uma versão ludibriosa da realidade. Contudo, para que tal monumento<sup>20</sup> vingasse como um símbolo da virtude europeia – e não como a consequência do tráfico de ópio que era roubado na Índia e vendido na China<sup>21</sup> – arquivou-se memórias e outras verdades *sob* os seus alicerces. Não por menos, o Palácio de Cristal cumpre, no presente texto, a sina de metaforizar o ponto partida da história (dita) universal.

### **1.1.3. O Palácio de Cristal e a concepção eurocêntrica do mundo.**

---

<sup>19</sup> O Palácio de Cristal como uma metáfora da civilização ocidental e da globalização foi utilizado pela primeira vez na novela “Notas do Subterrâneo” de Dostoiévski (1864).

<sup>20</sup> Quizá el signo definitivo de la soberbia británica podamos encontrarlo en la organización de la Gran Exposición de 1851, que proclamó ante el mundo la supremacía industrial británica. Se celebró en el Palacio de Cristal de Paxton, supuestamente hecho de vidrio y sustentado por grandes estructuras de hierro y acero.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.290.

<sup>21</sup> Es sabido que China era absolutamente autosuficiente; no necesitaba comprar producto alguno a Europa hasta comenzado el siglo XIX. Ésta es la razón de que el Reino Unido declare la “Guerra del opio” (1840-1842), para obligarla a comprar algo: el opio que Inglaterra obtenía en la India con violencia, y que por motivos éticos la China no deseaba adquirir ni distribuir en su territorio (pero que la inmoralidad inglesa obligó a adquirir) [...] ¡El colonialismo europeo estuvo reñido con todos los principios éticos!

DUSSEL. *Política de la liberación*, p.285.

Não por acaso a afirmativa eurocêntrica de Rincón<sup>22</sup>, exposta em alguma página acima, diz mais *sobre* a forma como a Europa começou a produzir o *outro*, do que a percepção de um latino-americano que fala *a partir da* própria América Latina. Ainda assim, a afirmativa me recobra consciência, não a de existir, mas antes, a de ser o produto fictício de invenções ocidentais que começaram a tomar proporção, justamente, no momento em que o narcotráfico favorecia a balança comercial da Grã Bretanha.

De modo similar, Walter Mignolo traduz a questão, ainda que em outra circunstância, quando afirma que “se toma consciência de ser negro, não pela cor da pele, mas sim por causa do *imaginário* racial do mundo colonial moderno[...]”<sup>23</sup>. Circunstâncias à parte, efeitos com fins classificatórios. Talvez os chineses – antes de mais nada, vítimas do narcotráfico britânico<sup>24</sup> – foram os povos pioneiros, por força do emergente discurso racista do imperialismo, a terem sua imagem atrelada ao consumo de droga. Os ingleses, “fazendo alarde de uma ironia obscena”, como bem observou Martin Bernal (1993), culpavam a China especialmente de consumir o ópio que eles próprios (os ingleses) vendiam.

É preciso, portanto, retroceder em muito os liames do Palácio de Cristal para dessincronizar as engrenagens propulsoras da maquinária moderna. Refiro-me ao *imaginário e a identidade da cristandade*. E para ficar no âmbito das imagens, acomodo

---

<sup>22</sup> “chegamos ao século XXI e nos encontramos integrados como latino-americanos através do narcotráfico”

<sup>23</sup> [...] se toma conciencia de ser negro, no por el color de la piel, sino a causa del imaginario racial del mundo colonial moderno [...]  
MIGNOLO. *Habitar la frontera*, p.182.

<sup>24</sup> Além do impacto deletério sobre o tecido social, com o número crescente de viciados, o comércio de ópio tinha efeitos extremamente destrutivos sobre a economia política chinesa.  
ARRIGHI. Adam Smith em Pequim, p.345.

os referidos conceitos à dinâmica imagética, não mais a do relógio (a fábrica do tempo universal), mas agora a da industrialização.

Identificar-me com o *imaginário* do narcotráfico (como o quis Omar Rincón) para me localizar no tempo da história universal é apenas um ponto de referência para a minha discussão. Ainda assim, ambiciono que o discurso, o qual eu habito, assemelhe-se ao palácio/cartel da novela *Trabajos del reino*. Resignificar, pois, espaços (periféricos) abandonados às ruínas, edificando em seu lugar um farol, um palácio que rebenta na fronteira do mundo, é parte da cobiçada arquetônica de uma *contra-narrativa* a qual começa a ganhar formas. No entanto, para destruir o imaginário do desprezível é necessário implodir a narrativa da modernidade. Para este fim, trago à baila não os elementos que figuram na memória, mas aqueles que habitam o esquecimento.

É possível constatar hoje que o engenho europeu da Revolução Industrial, em muitos aspectos, não passou de um mito. Contudo, existiu sim uma grande engenharia, porém, na edificação da narrativa da história universal e no discurso imperialista, erigidos em concomitância com a aclamada Revolução tecnológica. Houve, portanto, um maior empenho (da parte dos europeus) em reconstruir a história do que em elaborar muitos dos inventos que a mesma história atribuiu ao gênio europeu. Para cada “surrupio epistêmico”, ergueu-se uma espécie de baluarte narrativo incumbido em defender a legitimidade dos povos “eleitos”<sup>25</sup> e recriminar, por sua vez, aqueles que seriam suas vítimas. A concretude de toda a narrativa eurocêntrica, o seu espaço simbólico, conglomerou-se na imagem do Palácio de Cristal. Para fazer justiça à simbologia, o

---

<sup>25</sup> La calificación de “pueblo elegido”, el escogido de Dios, que europeos y americanos se han otorgado a sí mismos considerándose herederos del antiguo Israel, a través del vínculo entre puritanismo y capitalismo en las primeras fases del desarrollo tecnológico occidental, causa aún muchos estragos en el mundo. NEEDHAM. *Dentro de los cuatro mares*, p.105.

palácio, “supostamente” feito de ferro e vidro, não foi menos ludibrioso do que os artefatos da narrativa a qual o monumento simbolizou:

Talvez o signo definitivo da soberba britânica [e europeia] possa ser encontrado na organização da Grande Exposição de 1851, que proclamou ante o mundo a supremacia industrial britânica. Foi realizado no Palácio de Cristal de Paxton, supostamente feito de vidro e sustentado por grandes estruturas de ferro e aço. Mas o que habitualmente não é dito é que os arcos mais longos de Paxton, os arcos do transepto de 22 metros de comprimento, eram feitos de abeto Memel laminado. Naquela estufa, *aparentemente* feita de ferro e cristal, havia mais de 300 quilômetros de pátios de janelas e mais de 50 quilômetros de calhas, todos feitos de madeira.<sup>26</sup>

Que o Palácio de Cristal fora inaugurado em 1851 na Grande Exposição de Londres, pouco me importa. O que importa é o antes e o depois da Exposição e do Palácio. Interessa-me, sobretudo, sustentar que somente traficando ópio para China, a Grã Bretanha pôde forçar a abertura do mercado chinês para o ocidente. Feito que possibilitou aos britânicos superarem seu déficit comercial com relação à China.

O Palácio de Cristal é, por suas proporções espaciais, o meu ponto de referência para entabular a discussão em um espaço que simboliza o tempo da “história universal”. Nesse sentido, ao conduzir a discussão para dentro da concepção conceitual dos *espaços*, intenciono desajustar a diacronia, cuja projeção incumbiu-se de legitimar a falaciosa superioridade britânica. A qual serviu, antes de tudo, para inventar e projetar o imaginário da “inferioridade” de outros povos.

Partindo do conceito de *espaços perdidos*, suponho necessário resgatar do esquecimento universal, o fato de que mesmo na primeira fase da Revolução Industrial

---

<sup>26</sup> Quizá el signo definitivo de la soberbia británica podamos encontrarlo en la organización de la Gran Exposición de 1851, que proclamo ante el mundo la supremacía industrial británica. Se celebro en el Palacio de Cristal de Paxton, supuestamente hecho de vidrio y sustentado por grandes estructuras de hierro y acero. Pero lo que habitualmente no se dice es que 'los arcos más largos de Paxton, los arcos del crucero de 22 metros de longitud, estaban hechos de laminado de abeto de Memel. En aquel invernadero hecho aparentemente de hierro y cristal había más de 300 kilómetros de vergas de ventana y más de 50 kilómetros de canalones, todo ello de madera'.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización del occidente*, p.190 (Tradução minha).

(até bem entrado o século XIX), a Inglaterra não tinha nada para vender em grande escala para a China. O país europeu, pelo contrário, ainda era naquele período um forte dependente da indústria chinesa. De modo bastante contundente Joseph Needham corrobora que:

Hasta comienzos del siglo XIX los chinos no necesitaban prácticamente nada de lo que producía Europa, y Europa enviaba misiones de investigación, bien avanzada la mitad del siglo, para hallar los secretos de las industrias tradicionales chinas (cerámica, textiles, tintes, té, laca etc.)<sup>27</sup>.

Sendo assim, em contraposição ao que nos ensinam em história, não foram exatamente os produtos industrializados na Grã Bretanha que de pronto invadiram o maior mercado do mundo daquele então (o mercado chinês).

Embora a Grã Bretanha produzisse mercadorias baratas, ainda assim:

[...] os mercadores e os produtores britânicos tiveram dificuldade para vencer os colegas chineses na base da concorrência. A partir da década de 1830, a importação de tecidos de algodão da Grã Bretanha devastou alguns setores e regiões da economia chinesa. Mas no mercado rural o tecido de algodão britânico nunca conseguiu competir com o tecido chinês, mais forte. [...] As empresas ocidentais que instalaram unidades de produção na China jamais conseguiram penetrar de fato no vasto interior do país [...].<sup>28</sup>

Foi somente com o ópio obtido com violência na Índia e traficada para a China que a Grã Bretanha teve um produto o qual, de uma vez por todas, reverteu seu quadro negativo. Giovanni Arrighi, na esteira de Joseph Esherick sustenta que: “Durante a primeira metade do século XIX, [...], o ópio foi ‘a única via de entrada factível do Ocidente no mercado da China’”<sup>29</sup>. É nesse sentido que a nascente economia do país europeu foi viabilizada pelo tráfico de droga. Uma articulação ilegal assegurada pelo poderio militar britânico e todo o aparato de uma pseudolegalidade.

---

<sup>27</sup> NEEDHAM. *Dentro de los cuatro mares*, p.13.

<sup>28</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.343.

<sup>29</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.344.

Não por menos, o único grande cartel de droga que pôde, efetivamente, representar a economia de todo o seu espaço geográfico se deu com a ascendente Grã Bretanha auxiliada pela França. Nas palavras de John Hobson:

[...] os britânicos estavam ansiosos para superar o inveterado déficit comercial com os chineses que havia permitido a constante saída de ouro e prata da Grã Bretanha. [...] *a arma mais importante que permitiu aos britânicos inverter seu déficit comercial foi a exportação de ópio para a China.* Depois de se apoiar no ópio turco desde finais do século XVIII, os britânicos reorganizaram algumas regiões da Índia como fonte de aprovisionamento de ópio. Esta decisão resultou especialmente útil, pois os consumidores chineses preferiam o ópio indiano ao turco. Em 1828 o ópio compreendia 55% das exportações britânicas para a China (ainda que o estado chinês proibiu oficialmente seu consumo). E quando, como é lógico, o comissário Lin tentou frear o tráfico de drogas em 1839, os britânicos utilizaram esta medida como pretexto para desencadear as guerras do ópio. Por estas vias tão distorcidas os britânicos lograram inverter seu histórico déficit comercial com a China. Pois o fato é que só mediante a introdução de drogas na China (com apoio do poderio militar britânico) e o consumo de chá indiano na Inglaterra, pôde inverter o fluxo de metais preciosos da China.<sup>30</sup>

O narcotráfico foi determinante para que a Grã Bretanha desbancasse um país autossuficiente e tecnologicamente desenvolvido como era a China até aquele marco. Sem a droga e sem a guerra para defender o seu tráfico de droga, a Grã Bretanha jamais recuperaria o tesouro, espoliado nas Américas, que transformou alguns países europeus em principais consumidores no mercado chinês. Nesse sentido,

Como resultado da exportação altamente competitiva de seda, porcelana e chá e da demanda de prata que levou o preço do metal ao dobro do nível predominante em outras regiões do mundo, do século XVI até boa parte do

---

<sup>30</sup> [...] los británicos estaban ansiosos por superar el inveterado déficit comercial con los chinos que había permitido la constante salida de oro y plata de Gran Bretaña. [...] el arma más importante que permitió a los británicos invertir su déficit comercial fue la exportación de opio a China. Después de haberse apoyado en el opio turco desde finales del siglo XVIII, los británicos reorganizaron algunas regiones de la India como fuente de aprovisionamiento de opio. Esta decisión resulto especialmente útil, pues los consumidores chinos preferían el opio indio al turco. En 1828 el opio indio suponía el 55 por 100 de las exportaciones británicas a China (aunque el estado chino había prohibido oficialmente su consumo). Y cuando, como es lógico, el comisario Lin intento frenar el tráfico de drogas en 1839, los británicos utilizaron esta medida como pretexto para desencadenar las guerras del opio. Por estas vías tan retorcidas los británicos lograron invertir su histórico déficit comercial con China. Pues el hecho es que solo mediante la introducción de drogas en China (con el apoyo del poderío militar británico) y el consumo de té indio en Inglaterra, pudo invertirse el flujo de metales preciosos hacia China.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.361.

China experimentó [...] el 'primer milagro industrial', en virtud del cual muchas de las características que asociamos con la revolución industrial británica del siglo XVIII habían aparecido ya hacia el año 1100.

século XVIII, mais de três quartos da prata do 'Novo Mundo' acabou desembarcando na China<sup>31</sup>.

As nações europeias só conseguiram entrar, antes do ópio, no mercado chinês como consumidoras, graças ao ouro e, em maior medida, à prata obtidos através de pilhagens, principalmente, de Zacatecas e Potosí.

Não por menos, é questionável os méritos de civilização e virtude que atribuíram valores identitários, principalmente, à Grã Bretanha. Se por um lado, o narcotráfico abriu o sendeiro, o único possível, para que a Grã Bretanha penetrasse o interior do mercado chinês. Por outro, havia uma corrida armamentista instaurada na Europa (por ocasião das guerras Napoleônicas), promovendo avanços sem precedentes nesse setor industrial. Um fator que desembocou na alta tecnologia da destruição, permitindo aos britânicos defenderem seus interesses. Entre eles, suas ações de domínio imperialista (como com a Índia), a prática do comércio ilegal de droga e outras interpretações de certo e errado que mais tarde ganhou o caráter (benéfica) de uma missão civilizadora, encomendada diretamente por Deus.

Como mencionado acima, a “industrialização da guerra” foi impulsionada pelas Guerras Napoleônicas, as quais viabilizaram inovações importantes como, por exemplo, o aprimoramento dos motores a vapor. Na década de 1840, esse gênero de industrialização se transformou em uma disputa entre a França e a Grã Bretanha:

[...] quando a marinha francesa adotou vapores blindados com canhões de grosso calibre que tornaram irremediavelmente obsoletos os navios de guerra de madeira. Quando a marinha francesa lançou ao mar vapores blindados cada vez mais sofisticados, a marinha britânica não teve escolha senão imitá-la [...]”<sup>32</sup>.

Por consequência dessa disputa interna, na circunstância em que eclodiu a guerra pela qual a Grã Bretanha defendeu seu tráfico de droga, “a China não tinha como

---

<sup>31</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.342.

<sup>32</sup> MCNEILL *Apud* ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.277.

responder ao navio de guerra a vapor que num só dia, em fevereiro de 1841, destruiu nove juncos de guerra, cinco fortes, dois postos militares e uma bateria costeira”<sup>33</sup>. E em nome do narcotráfico viera outra guerra na sequência, a qual foi novamente desastrosa para a China. Desse modo: “o governo chinês concordou em abrir os portos aos comerciantes britânicos de ópio, não o fez para optar entre o certo e o errado; a opção era entre a sobrevivência e a destruição”<sup>34</sup>.

Quando a “industrialização da guerra” e o capitalismo, somados ao racismo (fator que legitimou o domínio de outros povos), confluíram na mesma direção: “[...] a Europa lançou-se num círculo de auto-fortalecimento, em que a organização militar sustentava a expansão econômica e política à custa de outros povos e instituições políticas da Terra e era por ela sustentada”<sup>35</sup>. Assim, imbuída em seu entendimento racista do mundo (impresso na crença de que era legítimo explorar outros povos), a Grã Bretanha inaugurou o mecanismo de dominação que funde o imperialismo com o capitalismo:

[...] o Reino Unido surgiu como novo líder da acumulação interminável de capital e poder por meio da fusão completa do capitalismo com o imperialismo. [...] Nesse aspecto, foi herdeiro da tradição capitalista iniciada [na Europa] pelos genoveses no ‘longo’ século XVI e ainda mais desenvolvida pelos holandeses no ‘longo’ século XVII. Entretanto, em outros aspectos o Reino Unido também foi herdeiro da tradição imperialista iniciada pelos parceiros ibéricos dos genoveses [...].<sup>36</sup>

Em termos de domínio hegemônico, Arrighi explica que “[...] a força militar foi a chave para a sujeição da Ásia oriental ao Ocidente. Mais ainda, seu uso foi resultado direto da *incapacidade dos mercadores britânicos* de penetrar por meios legais no mercado chinês”<sup>37</sup>. Ainda que o autor explique a dominação hegemônica pelo fator da

---

<sup>33</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.346-347.

<sup>34</sup> MCNEILL *Apud* ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.347.

<sup>35</sup> MCNEILL *Apud* ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.275.

<sup>36</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.250.

<sup>37</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.344.



“industrialização de guerra”, estou em maior conformidade com o pressuposto de John Hobson. Pois, para Hobson o racismo foi e é o elemento determinante para exercer o domínio (nos moldes dos imperialismos europeus e estadunidense) sobre outros povos.

Por sua vez, assim como a “incapacidade dos mercadores britânicos” em adentrar pelas vias legais o interior do mercado chinês, também o desmedido atraso dos povos europeus com relação ao oriente (até inícios do século XIX), foram reparados pelo fogo e pelo ódio. Por intermédio de toda sorte de questionáveis atalhos como roubos, violência, tráfico (de droga e escravos), *surripio epistêmico* e do saber tirar proveitos, os europeus vieram a “ser”.

Para Hobson, a Europa não fez outra coisa senão: “encurtar a distância com relação às potências orientais mais adiantadas. Este trabalho se viu facilitado ao mesmo tempo pela apropriação imperial do ouro e da prata ‘não europeus’ e a assimilação das ‘carteiras de recursos’ orientais”<sup>38</sup>. Portanto, não foi por um caminho natural de desenvolvimento, tampouco pela suposta genialidade inerente ao povo “eleito”, mas sim, foi abrindo duvidosas veredas rumo à expansão que a Europa se tornou no equivocado imaginário universal, “um ponto de chegada e de guia para o futuro” (MOGNOLO, 2015). A ideia de triunfo, portanto, foi construída pela narrativa da história oficial de modo a dissimular e distorcer os acontecimentos reais.

Não obstante, não é nenhuma novidade assinalar os desqualificados meios da evolução europeia. Tampouco causa surpresa a afirmativa de que o ópio foi o primeiro e o principal produto no trâmite dos interesses mercantis da Grã Bretanha. O que se

---

<sup>38</sup> [...] lo único que hizo Europa fue acortar distancias respecto a las potencias orientales más adelantadas. Esta labor se vio facilitada al mismo tiempo por la apropiación imperial del oro y la plata “no europeos” y la asimilación de las “carteras de recursos” orientales.  
HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.258.

costuma omitir com maior veemência é o fato de a China ter se industrializado – nas proporções da primeira fase industrial britânica – pelo menos seiscentos anos antes que a Inglaterra. Eis que a história universal, absorta em um vácuo da realidade, foi incapaz de memorar os avanços tecnológicos chineses. Nesse sentido, “a China experimentou [...] o ‘primeiro milagre industrial’, em virtude do qual muitas das características que associamos com a revolução industrial britânica do século XVIII apareceram no ano 1100”<sup>39</sup>. Em suma, um elemento da história que colocaria por terra o brio palaciano da virtude de toda uma civilização que se sustentou, como a única possível, nos alicerces de sua própria narrativa.

Na epiderme da narrativa eurocêntrica tudo foi Revolução Industrial, a virtude do trabalho do *branco* sobrepondo-se às virtudes *outras*. No entanto, a industrialização britânica consistiu menos em trabalhar o ferro e o aço do que em forjar narrativas e fabricar o *outro* das dimensões periféricas. Sujeitos que como eu foram lançados à margem cada vez que se celebrou a lógica ocidental de civilização e progresso.

A industrialização britânica, nas palavras de Enrique Dussel, “permitiu que a Europa experimentasse pela primeira vez ser o ‘centro’ da história planetária. Coisa que nunca havia sido!”<sup>40</sup>. Em síntese, não foi senão o sentimento de prepotência, provocado pela industrialização e pulsado em todo o “coração da Europa”, que permitiu à Hegel (desde a Alemanha) “reconstruir a história mundial” (DUSSEL, 2007). A “Ideia universal” pensada por Hegel – a qual liberta-se do despotismo –, é medida em fases temporais, a mesma lógica ocidental que atribui ao avanço da idade um sinônimo de experiência.

---

<sup>39</sup> HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.82.

<sup>40</sup> [...] permitió a Europa experimentar por vez primera ser el “centro” de la historia planetaria. ¡Nunca lo había sido! [...]  
DUSSEL, *Política de la liberación*, p.280.

Portanto, no sentido hegeliano, a evolução humana vai do Oriente (infância da humanidade) até o Ocidente (a maturidade humana). Bernal esquematiza este raciocínio da seguinte forma:

Segundo Hegel, do mesmo modo que o Sol corre do oriente para o ocidente, o Estado ou Ideia Universal vai passando do “despotismo teocrático”, intuitivo, da Mongólia e da China, à “aristocracia teocrática” da Índia, e à “monarquia teocrática” da Pérsia; Egito, por sua vez, consistiria em um ponto de transição entre Oriente e Ocidente. Todos estes estágios correspondem à primeira fase da humanidade, à que Hegel compara com a infância. A segunda fase, a adolescência da humanidade, é a da Grécia, quando pela primeira vez se produz uma liberdade ética. A terceira é a de Roma e o ponto final o mundo germânico<sup>41</sup>.

O mundo germânico, ou mesmo o norte da Europa, converteu-se, assim, em centro e fim da história universal, o último estágio da evolução humana.

Este modelo, fundado em linha *temporal* evolutiva, foi *imaginado* e reproduzido como uma verdade universal, a qual serviria apenas para justificar o imaginário dos autodefinidos povos eleitos. Para Dussel:

Esta posição eurocêntrica que se formula pela primeira vez no final do século XVIII, com os ‘românticos’ alemães e o ‘Iluminismo’ francês e inglês, interpretou toda a história mundial, projetando até o passado a Europa como ‘centro’ e tentando demonstrar que tudo foi preparado na história universal para que dita Europa fosse, nas palavras de Hegel, ‘o fim e o centro da história mundial’. Foi com os ‘enciclopedistas’ quando se produziu pela primeira vez esse tipo de distorção da história (L’Esprit des lois de Montesquieu é um bom exemplo). O mesmo sucedeu com os ‘iluministas’ ingleses, e na Alemanha com Kant e finalmente com Hegel, para os quais o ‘oriente’ era a infância [...] da humanidade, e o lugar do despotismo e a não-liberdade, desde onde posteriormente o Espírito (o *Volkgeist*) remontará até o oeste, como num caminho até a plena realização da liberdade e a civilização Europeia seria desde sempre eleita pelo Destino para encerrar em seu seio o sentido final da história universal.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Según Hegel, del mismo modo que el Sol corre de oriente a occidente, el Estado o Idea Universal va pasando del “despotismo teocrático”, intuitivo, de Mongolia y China, a la “aristocracia teocrática” de la India, y a la “monarquía teocrática” de Persia; Egipto, por su parte, consistiría un punto de transición entre Oriente y Occidente. Todos estos estadios corresponden a la primera fase de la humanidad, a la que Hegel compara con la infancia. La segunda fase, la adolescencia de la humanidad, es la de Grecia, cuando por primera vez se produce una libertad ética. La tercera es la de Roma y el punto final lo pone el mundo germánico.

BERNAL. *Atenea Negra*, p.242.

<sup>42</sup> DUSSEL. *Política de la liberación*, p.143.

A revolução industrial britânica deu margem a tal acrobacia pseudocientífica em história. Desse modo, é razoável intuir que a atmosfera fabril invadiu também o campo das narrativas. Consumando-se, assim, com a última palavra de Hegel dentro do projeto universal.

Dussel chamou de “subjetividade prática moderna” um sentimento político europeu que começa a se desenhar pela política hegeliana do “ser em si” cujo significado pode ser lido como a “vontade livre”, ou “o espírito livre” que, em linhas gerais, “é o puro ser prático sem determinação alguma”. Compreendo esse desdobramento, da política hegeliana apontada por Dussel – a qual vem do “espírito livre” e termina naquilo que o filósofo latino americano denomina de “subjetividade prática moderna” – como um esquema de pensamento confluyente ao que desenvolvo (ancorado à perspectiva de Hobson) no tocante à *identidade cristã*. Em uma palavra, defendo a noção de que (pelo particularismo do fenômeno) não foi senão a *identidade cristã* que fundou a “subjetividade” europeia em todos os seus diâmetros. Abrangendo até mesmo aquilo que se entende por secular, filosófico e científico.

Em resumo, todo esse movimento que tem como ponto de partida a “vontade livre”, a qual Dussel constata como uma “liberdade vazia” (e daí o predomínio de uma subjetividade e não uma substancialidade), funda a “razão dominadora”. Tendo em vista que nenhum dos outros povos do mundo partiu de uma premissa como essa (desembocada na “razão dominadora”), Dussel se pergunta de quem a Europa a herdou. Ao responder convergimos (Dussel e eu) ainda mais na mesma direção. O filósofo latino americano diagnosticando o tratado de Hegel e, por extensão, o Iluminismo afirma que:

[...] a intenção geopolítica de Hegel é explícita: ‘o mundo recebeu essa ideia do *cristianismo*. Ademais, para Hegel a *realização* do cristianismo (na realidade da ‘Cristandade’, diria Kierkegaard) é função do povo germânico pela revolução do

Iluminismo. A 'vontade livre', horizonte ontológico originário e fundante da totalidade da política, é o ego europeu, subjetividade conquistadora, dominadora e imperial desde o século XV.<sup>43</sup>

Portanto, o elemento fundante da subjetividade europeia, não se assemelha, genealogicamente, com os anseios de nenhum dos outros povos do planeta. Está relacionado, isso sim, com uma espécie de apropriação do cristianismo para fins de solucionar problemas internos que surgiram na Europa Medieval.

Em resumo, o cristianismo (leia-se cristandade) foi um mecanismo pelo qual se justificou e legitimou a exploração dos camponeses pelos nobres. Portanto, o fenômeno cristão, na versão ocidental, não passou de uma apropriação europeia articulada em nome dos interesses da nobreza e do clero. Por isso, pressuponho que a cristandade europeia (desde sua gênese) esteja em maior conformidade com uma articulação política do que como definição de uma religião propriamente dita.

Em todo caso, essa tendência cristã, inaugurada na Europa, fundou um modo muito particular – o qual fora perpetrado por toda a modernidade – no tratamento das relações humanas. Hobson corrobora que: “a construção da Europa como a cristandade foi o requisito imprescindível para criar a ordem e dar legitimidade ao sistema económico e político feudal, marcado por uma enorme desigualdade”<sup>44</sup>. Adiante, no mesmo texto, Hobson explica como funcionou naquele contexto, o ascendente e bem sucedido discurso cristã e, por extensão, a formulação do imaginário dualista que separou o “eu” do “outro”. O discurso cristão, portanto, ecoou no seguinte tom:

[...] era sencillamente “voluntad de Dios” que los campesinos estuvieran al servicio de los nobles y de los sacerdotes. De este modo, el catolicismo y la entelequia de la Cristiandad desempeñaron dos funciones sociales

---

<sup>43</sup> DUSSEL. *Política de la liberación*, p.382.

<sup>44</sup>[...] la construcción de Europa como la cristiandad fue el requisito imprescindible para crear el orden y dar legitimidad al sistema económico y político feudal, marcado por una enorme desigualdad”.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.162.

importantísimas: en primer lugar, crear una idea coherente del yo frente al otro (identificado con el Islam), que permitiera una unidad y una armonía relativas dentro de Europa. Y en segundo lugar, sin el Decreto de los Tres órdenes, el sistema económico feudal habría estallado casi con toda seguridad en mil pedazos<sup>45</sup>.

Sendo assim, as “importantísimas funções sociais” desempenhadas pela cristandade europeia foi, em primeiro lugar, “definir a si mesmos” como uma homogeneidade frente ao Islam. Para, em seguida, legitimar, internamente, a divisão dessa mesma homogeneidade em três estratos sociais: os camponeses, os nobres e o clero. Para tanto, elaborou-se o “Decreto das três ordens” que:

[...] foi redigido por um poderoso grupo de prelados no século XI. [O documento] afirmava que Deus havia destinado à humanidade três tarefas distintas. Ditas tarefas eram, em ordem descendente. Aos bispos e sacerdotes: orar pela salvação de todos; aos cavaleiros nobres: lutar para defender a todos; e, finalmente, aos camponeses: trabalhar com a finalidade de fornecer os recursos necessários para o mantimento dos dois primeiros grupos. E era importante que os camponeses estivessem ao serviço dos nobres porque estes últimos tinham a missão de defender o clero.<sup>46</sup>

Desse modo, tal documento delegou legitimidade à exploração dos camponeses e serviu como a manutenção desse domínio. Em suma, encontrou-se, finalmente, no discurso cristão, um mecanismo para abafar qualquer intenção de revolta social.

Levando adiante o pressuposto de que a subjetividade europeia foi desenhada especificamente nesse momento da história, é de grande relevância compreendermos qual o tipo de cristianismo foi esse que fundamentou a referida subjetividade. Nesse sentido, Robert Holton explica que:

[...] el cristianismo se originó en Oriente Media, no en Europa, pero posteriormente fue occidentalizado y europeizado. La operación salió tan bien que Europa se convirtió en el baluarte de la “civilización occidental” frente al Islam en las Cruzadas. Una vez más, un fenómeno que no se desarrolló en Occidente se lo apropiaron los elementos más poderosos de un Occidente en pañales, como si fuera una parte de su modo de vida característico<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.163.

<sup>46</sup> HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.163.

<sup>47</sup> HOLTON *Apud* HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.162.

Para todos os efeitos, tal apropriação arraigou-se tão profundamente (como uma identidade) à subjetividade europeia, que é impossível desassociá-la do caráter subjogador marcado pelo imperialismo. Um modo distinto de domínio, porque é especificamente dualista/racista, e que foi possível – pondo em harmonia a ideia de separação do *eu* e do *outro* e da *justificada* exploração – somente depois do contato entre os europeus e os outros povos do mundo.

Transferiu-se, assim, o mecanismo legitimador do desarranjo interno da Europa feudal para questões culturais e raciais, primeiro sob a retórica da salvação e depois da civilização. Resumidamente, o que começou a ser gestado no período medieval, ganhou força do século XV em diante:

[...] La identidad europea empezó a definirse cada vez más en términos imperialistas, proceso que comenzó a partir de 1453 y que fue *in crescendo* a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Al llegar a este último periodo, los europeos ya habían construido mentalmente una gran línea divisoria entre Oriente y Occidente. El hecho de definir a Oriente como inferior e incapaz de alcanzar el desarrollo por sí mismo al tiempo que se definía la identidad de Occidente como independiente, activa y paternal, naturalmente instituía el imperialismo como un deber moral (esto es, la misión civilizadora). Es evidentemente cierto que hacia 1800 Occidente se las había arreglado para ocupar el primer puesto como potencia material militar. Y no es menos evidente que este fue un factor importante de la colonización de Oriente. Pero no había nada que hiciera inevitable el papel imperial que los europeos decidieron asumir en el mundo. [...] los europeos no pretendían volver a crear el mundo simplemente porque “podían” (como quieren las explicaciones materialistas). Pretendían volver a crear el mundo porque creían que debían hacerlo. Es decir, sus acciones vinieron guiadas de modo significativo por su identidad, que consideraba el imperialismo una *política moralmente apropiada* [...]. En pocas palabras, no existe una relación intrínseca entre imperialismo y poder material superior, pues lo que en último término hizo imperialista a Europa [...] fue su identidad específica<sup>48</sup>.

Portanto, movidos pela identidade cristã originada do período medieval, os europeus acreditaram-se moralmente incumbidos de uma missão salvífica e civilizadora, já que o outro, primeiro o indígena (das Américas) e depois o oriental, era incapaz de empreender um desenvolvimento por conta própria.

---

<sup>48</sup> HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.406.

Toda essa marcha promovida pelo movimento sincronizado entre a identidade cristã e o imaginário do *eu* que é superior ao *outro*, desembocou-se no imperialismo moderno. E nas bases do imperialismo, predominou, efetivamente, o discurso racista. O mais tenebroso de todos os discursos desse gênero e contemporâneo à Revolução Industrial, foi o racismo explícito, ou racismo científico. Este que, emergindo em 1840, teve por finalidade comprovar científica e biologicamente a superioridade da “raça” europeia frente ao resto do mundo.

Não obstante, o discurso que atribuiu maior característica ao imperialismo, e que vigora até hoje, é o do “racismo implícito”.

[...] el racismo implícito fue construido durante el siglo XVIII y la primera mitad del XIX. [...] el racismo implícito sitúa la “diferencia” en criterios culturales, institucionales y ambientales [...] encarna en gran medida una relación de poder racista que comprende la superioridad de Occidente y la inferioridad de Oriente<sup>49</sup>.

No entanto, não deixa de ser embaraçosa a relação (racista) de inferioridade e superioridade empreendida pelo ocidente com relação ao oriente em certo momento do século XIX. Pois, curiosamente, o ocidente nutria grande admiração pelas tendências advindas do oriente, sobretudo, da China.

Esteve em voga na Europa, até o ano de 1780, a tendência da *chinoiserie*. Pois, “os britânicos desenvolveram um gosto generalizado pelas *chinoiseries*, que iam desde o consumo de chá aos papeis de parede, os jardins anglo-chineses ou as ideias sobre economia política”<sup>50</sup>. No campo da economia política, por sua vez, os fisiocratas franceses (corrente de pensamento encabeçada por François Quesnay) foram grandemente influenciados pelo pensamento político chinês, ou melhor, confuciano. Em resumo, os pensadores europeus atribuíram, do século XVII até mais ou menos 1780,

---

<sup>49</sup> HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.295.

<sup>50</sup> HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.264.



grande importância à China, “Voltaire [por exemplo] se opôs à Bossuet por não falar da China em seu livro de história universal”<sup>51</sup>.

O que produziu, contudo, essa viragem no pensamento europeu, acarretando em um profundo desprezo pelos povos orientais, foi a consumação do “racismo implícito”. Nas palavras de Hobson,

[...] foi paradoxalmente na época do progresso e do Iluminismo quando apareceu definitivamente o racismo implícito. Mas como também assinala Thierry Rentsch, considerar o Iluminismo uma época em que os pensadores começaram a construir abertamente uma cosmovisão marcada pelo racismo implícito é demasiado simplista. Ante tudo, foi um processo subconsciente. Por outra parte, o Iluminismo foi “esquizofrênico”. Pois, seu maior paradoxo foi que, si bem tomou emprestado e assimilou ideias orientais (principalmente chinesas), [...], essas mesmas ideias foram elaboradas para formar um corpus de conhecimentos que *imaginava* o Oriente como um mundo incivilizado e que, por sua vez, daria lugar à missão civilizadora imperial e à repressão do Oriente<sup>52</sup>.

Na mesma linha de raciocínio, Martín Bernal corrobora que: “[...] em meados do século XIX, na época das guerras do ópio, os chineses começaram a ser racialmente depreciáveis”<sup>53</sup>. Portanto, o racismo, do modo em que conhecemos hoje, atingiu sua plenitude no período em que os britânicos transitaram do narcotráfico para a industrialização.

Em uma citação que retoma boa parte da discussão entabulada até aqui, Bernal resume o assunto afirmando que:

---

<sup>51</sup> BERNAL *Apud* HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.266.

<sup>52</sup> [...] fue paradójicamente en la época del progreso y de la Ilustración cuando apareció definitivamente el racismo implícito. Pero como también señala Thierry Rentsch, considerar la Ilustración una época en la que los pensadores empezaron a construir abiertamente una cosmovisión marcada por el racismo implícito es demasiado simplista. Ante todo fue un proceso subconsciente. Por otra parte, la Ilustración fue “esquizofrénica”. Pues su mayor paradoja fue que, si bien tomo prestadas y asimilo ideas orientales (principalmente chinas), [...], esas mismas ideas fueron elaboradas para formar un corpus de conocimientos que imaginaba a Oriente como un mundo incivilizado y que, a su vez, daría lugar a la misión civilizadora imperial y a la represión de Oriente.  
HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.296-297.

<sup>53</sup> “[...] a mediados del siglo XIX, en la época de las guerras del opio, los chinos habían pasado a ser racialmente despreciables  
BERNAL. *Atenea negra*, p.228.

[...] O triunfo absoluto do racismo, o 'progresso', e a volta romântica à Europa e ao cristianismo se produziu quando os fabricantes europeus começaram a substituir os objetos suntuários chineses tais como, por exemplo, moveis, porcelana ou seda, por seus próprios produtos. O que a Europa obteve desta troca não foi somente proveito do tipo meramente cultural. Quando Grã Bretanha começou a penetrar o mercado chinês com os algodões Lancashire e o ópio da Índia, o equilíbrio da balança comercial foi em detrimento à China, e o avanço da Europa no terreno comercial foi seguido rapidamente por novas iniciativas militares. Desde 1839, quando os britânicos declararam guerra a China para defender seu tráfico de ópio ameaçado pelo decreto de proibição do mesmo publicado pelas autoridades daquele país, até finais do século, Inglaterra, França e as demais 'potências' se dedicaram a atacar sucessivamente a China com o objeto de obter novas concessões, cada vez mais importantes. As forças que originaram a mudança da imagem que o Ocidente tinha da China foram a necessidade de justificar a exploração e as ações do tipo mencionado, o cataclisma social realmente sofrido pelo país – como consequência em boa parte da pressão europeia –, e também o racismo generalizado e a 'volta à Europa'. De modelo de civilização racional, China passou a ser considerada um país miserável no qual a tortura e a corrupção da pior espécie estavam à ordem do dia. Fazendo alarde de uma ironia obscena, os ingleses culpavam a China especialmente de consumir ópio. Na década de 1850, Tocqueville não entendia de maneira nenhuma que os fisiocratas do século XVIII pudessem sentir admiração pela China<sup>54</sup>.

Portanto, o giro na esfera cultural, a autocompreensão de superioridade, deu-se efetivamente menos por conta da industrialização ou do aparato material (de guerra), do que pelas distorcidas narrativas inauguradas pelos Românticos alemães. “A volta à Europa” foi promovida à custa de tal articulação ideológica, desembocando no Palácio

---

<sup>54</sup> [...] El triunfo absoluto del racismo, el “progreso”, y la “vuelta” romántica a Europa y al cristianismo se produjo cuando los fabricantes europeos comenzaron a sustituir los objetos suntuarios chinos tales como, por ejemplo, muebles, porcelana o seda, por sus propios productos. Lo que Europa obtuvo de este cambio no fue tan sólo provecho de tipo meramente cultural. Cuando Gran Bretaña comenzó a penetrar el mercado chino con los algodones Lancashire y el opio de la India, el equilibrio de la balanza comercial fue en detrimento a China, y el avance de Europa en el terreno comercial fue seguido rápidamente por nuevas iniciativas militares. Desde 1839, cuando los británicos declararon guerra a China para defender su tráfico de opio amenazado por el decreto de prohibición del mismo publicado por las autoridades de aquel país, hasta finales de siglo, Inglaterra, Francia y las demás “potencias” se dedicaron a atacar sucesivamente a China con el objeto de obtener nuevas concesiones, cada vez más importantes. Las fuerzas que originaron el cambio de la imagen que Occidente tenía de China fueron la necesidad de justificar la explotación y *las acciones del tipo mencionado*, el cataclisma social padecido realmente por el país – como consecuencia en buena parte de la presión europea –, y también el racismo generalizado y la “vuelta a Europa”. De modelo de civilización racional, China pasó a ser considerada un país miserable en el que la tortura y la corrupción de la peor especie estaban a la orden del día. Haciendo alarde de una ironía obscena, los ingleses culpaban a China especialmente de consumir opio. En la década de 1850, Tocqueville no entendía de ninguna manera que los fisiócratas del siglo XVIII hubieron podido sentir admiración por China BERNAL. *Atenea negra*, p.227, tradução minha.

de Cristal. Em suma, o símbolo o qual legitimou, concretamente, todo um falso paradigma de civilização e progresso.

Sendo assim, a maior indústria britânica – ou melhor dizendo, europeia – foi aquela que atuou nas invenções narrativas. A Europa dominou, efetivamente, o mundo não por localizar-se em um ponto central ou estratégico em termos de território; mas sim, pelos já mencionados *atalhos* e pelos meios abstratos que discorreram em linhas temporais e lógicas classificatórias. Se territorialmente a Europa foi insignificante até meados do século XIX, então a solução (narrativa) não seria outra senão omitir a concretude espacial do mundo. Ocultou-se também o período Medieval (ou a Idade das Trevas) cuja Europa ocupava um lugar periférico ante o mundo Islâmico.

Esse laborioso projeto abstrato que – veiculado pela história – se “universalizou”, é o mesmo que, impulsionado por um entendimento dualismo, condena os “corpos” da exterioridade ao estigma do atraso e, por conseguinte, à condição de insignificância e nulidade perante o mundo, como os são aqueles destinados a habitar espaços como o meu. Tal modelo de pensamento revestiu-se da verdade universal desde o imaginário projetado *sobre* uma China que foi devastada pelo tráfico de droga e estigmatizada pelos próprios narcotraficantes. No entanto, é no espaço mais profundo – e parafraseando Dostoievski: nas memórias subterrâneas do Palácio de Cristal – que buscarei as verdades omitidas pela temporalidade da história universal. A começar pelo árduo labor de descolonizar o mito da industrialização.

## CAPÍTULO – II

### O ESPAÇO DE ORIGEM DAS COISAS

Não é por casualidade, para expô-lo de maneira concreta, que Heidegger refletiu sobre o tempo, e não sobre o espaço; que Proust escreveu em busca do tempo perdido, e não do espaço perdido; que Bergson refletiu sobre a memória e não sobre a localização<sup>55</sup>.

MIGNOLO. *Habitar la frontera*, página 123.

[...] os especialistas em história econômica afirmam com toda certeza que as origens ou os ingredientes necessários para elaborar a receita da industrialização se encontrariam na Grã Bretanha do século XVIII. Mas o que não nos dizem é que a mestra do conhecimento da industrialização foi a China, não a Grã Bretanha. O “milagre industrial” chinês se produziu ao longo de um período de 1500 anos e culminou com a revolução Sung uns seiscentos anos antes que a Grã Bretanha iniciasse sua fase de industrialização. Vale a pena voltar nossa atenção ao milagre industrial chinês, pois foi o acontecimento mais importante da história do poder intensivo global entre 1100 e 1800. Sobretudo, foi a difusão das numerosas conquistas tecnológicas e conceituais da China Sung que determinou de maneira significativa a irrupção do Ocidente<sup>56</sup>.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.83.

---

<sup>55</sup> No es por casualidad, para ponerlo de manera concreta, que Heidegger haya reflexionado sobre el ser y el tiempo, y no el ser y el espacio; que Proust haya escrito a la búsqueda del tiempo perdido, y no del espacio perdido; que Bergson haya reflexionado sobre la memoria y no sobre la localización.

MIGNOLO, *Habitar la frontera*, página 123.

<sup>56</sup> [...] los especialistas en historia económica dan por supuesto convencionalmente que los orígenes o los ingredientes necesarios para elaborar la receta de la industrialización se encontrarían en la Gran Bretaña del siglo XVIII. Pero lo que no nos dicen es que el maestro de cocina de la industrialización fue China, no Gran Bretaña. El “milagro industrial” chino se produjo a lo largo de un período de 1.500 años y culminó con la revolución Sung, unos seiscientos años antes de que Gran Bretaña iniciara su fase de industrialización. Vale la pena fijar con detalle nuestra atención en el milagro industrial chino, pues fue el acontecimiento más importante de la historia del poder intensivo global entre 1100 y 1800. En efecto, fue la difusión de los numerosos logros tecnológicos y conceptuales de la China Sung lo que determinó de manera significativa la irrupción de Occidente [...].

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.83, tradução minha.

A “Revolução Industrial” britânica forjou-se no mito e na mentira. A consequência foi a manutenção do “Antigo” imaginário que bifurcou os destinos humanos. Retomou-se, por assim dizer, a compreensão dualista dos espaços (a mesma fundada na *polis* grega); reconfigurada, agora, para o novo *ser* e o novo “não-ser”<sup>57</sup> da modernidade. O mecanismo que permitiu o funcionamento dessa concepção em sua versão Moderna, foi dividir o mundo entre os países industrializados (desenvolvidos) e os desindustrializados (subdesenvolvidos).

Um movimento marcadamente executado sob o conceito de raça. Pois em tal formulação conceitual, os países que se expandiram em nome da industrialização só o fizeram por consequência das “virtudes”, do “avanço” e do “trabalho” do *branco*. Com exceção, é claro, do Japão, cuja ascendência como potência industrial foi parte de uma estratégia estadunidense. O entendimento ocidental, no entanto, atribuiu aos povos japoneses capacidade semelhante as dos “brancos”. Desse modo, além da raça branca, só os japoneses puderam superar as etapas diacrônicas rumo à modernização. Este mito, que será desfeito nas seguintes páginas, foi o mesmo que nos incutiu um sentimento de inferioridade o qual se alastrou por todo o Sul global.

Não obstante, por força da complexidade de tais conceitos, quanto mais me aprofundo às dimensões espaciais que pertenço, menos me encontro próximo àquilo que se convencionou como uma existência efetiva. América do Sul para o mundo; Brasil para

---

<sup>57</sup> Nesse sentido, refiro-me que é no dualismo que as cidades coloniais ganham forma. Estas são, na analogia de Dussel (2015, s/p), como um “tabuleiro de xadrez”, ou seja, são quadradas e não redondas como as medievais, por suas formas divisórias, são carregadas de uma concepção dualistas e, conseqüentemente, são cartesianas.

DUSSEL. Curso Filosofía de la liberación 02-04/02/2015 - Dr. Enrique Dussel, s/p.

as Américas e Mato Grosso do Sul para o Brasil. Nesse imbuir em espaços profundos, dilatam-se, cada vez mais, as fronteiras que me separam de um “projeto global” calcado no mito do desenvolvimento.

A partir do entendimento formulado no Norte da Europa, a industrialização é o marco temporal que, desde a Grã Bretanha, determinou o avanço humano. No entanto, cabe notar que a Grã Bretanha foi enfraquecida depois de 1945. Dessa forma, os países que emergiram ao lado dos Estados Unidos<sup>58</sup> como potências industriais no suceder da Segunda Guerra (dita) Mundial, não o fizeram como um mérito por suas conquistas sociais (como consta a história oficial), mas sim, por uma estratégia estadunidense.

Nesse sentido, Dussel, com muita razão, levanta a hipótese de que a Inglaterra foi o país que perdeu a Segunda Guerra, pois os EUA ao despontarem como a nova hegemonia do mundo, propulsou a ascensão da Alemanha (para fazer frente à União Soviética de Stalin) e também do Japão (para fazer frente à China maoísta). Não por outro motivo, Alemanha e Japão, agora ao lado dos EUA, receberam o aval para o progresso industrial (principalmente na linha automobilística). A Inglaterra, por sua vez, ficou de lado,<sup>59</sup> pois já não contribuiria em nada para a nova liderança imperialista.

O Japão é importante para o presente discurso, porque permite-me constatar que embora eu, condenado a viver em relativa distância de um ideário palaciano, espreitei, em momento efêmero da vida, o espaço do *ser* e da existência efetiva habitando um dos cômodos da “grande estufa” industrial e capitalista. Em outras palavras, contando com não mais de 11 anos de idade, fui promovido de sul-americano a filho de decasséguis no

---

<sup>58</sup> Que por chegar tarde aos campos de batalha, encontrou os países em disputa já enfraquecidos (ARRIGHI, 2008).

<sup>59</sup> DUSSEL. Charla Magistral de Enrique Dussel en la Casa Central de la U. de Chile, s/p.

Japão do final dos anos 1990. Habitar um país industrializado, mesmo que como a prole da mão de obra, não foi outra coisa senão dar um salto através do tempo universal. O deslumbramento que me tomara ao sair de um lócus fundamentado em economia majoritariamente agrícola, e mergulhar no tempo dos acontecimentos instantâneos em tecnologia e do poder capitalista, foi a minha segunda síntese do mundo.

E assim, no interior da “grande estufa”, a fronteira entre o *ser* e o *não-ser* dilatou-se uma vez mais. Deduzi que, para aqueles que carregam no corpo as marcas da exterioridade, poucos saltos são deveras propulsores. O lócus está arraigado ao indivíduo, não por outro motivo, onde quer que eu esteja, no imaginário de todos os rincões do mundo, não serei mais que o corpo cuja vivência experimentou algum tipo de marginalidade.

No entanto, toda essa manobra conceitual – do *outro* que se assimila a um espaço estigmatizado, conceito o qual contaminou também o Japão modernizado e industrializado –, foi a herança do ideário da *polis* grega estendida ao labor hegeliano de “reconstrução” europeia da história pós “Revolução Industrial”. E assim, “O *ser* chega até as fronteiras da helenicidade. Além do horizonte está o *não-ser* [...]”. Atualizando essa ontologia para a modernidade, a definição resume-se a uma outra imagem: “o centro é; a periferia não é”<sup>60</sup>. Em uma palavra, Enrique Dussel clarifica a questão quando afirma que o *não-ser* representa os espaços periféricos e o *ser* é a Europa industrial e, mais tarde, os outros poucos países que se despontaram como potências industriais.

---

<sup>60</sup> El ser llega hasta las fronteras de la helenicidad. Más allá, más allá del horizonte, está el no-ser, [...]. La ontología termina así por afirmar que el ser, lo divino, lo político y lo eterno son ‘una y la misma cosa’[...]. El centro es; la periferia no es”.  
DUSSEL. *Filosofía de la liberación*, p.17. (tradução minha)

Desse modo, ao se retomar o ideário da *polis* grega, os países<sup>61</sup> industrializados foram cartografados seguindo a mesma dinâmica. Ressalvadas diferenças, o centro converteu-se – desde a suposta “Revolução Industrial” – do Antigo imaginário da *polis* grega em um espaço geográfico cuja função primeira fora ostentar os principais acontecimentos da industrialização. O espaço do *ser* transformou-se, metaforicamente, de *polis* em um “palácio de cristal”. Nesse sentido, Sloterdijk afirma o seguinte:

Do ponto de vista da filosofia da história, a melhor maneira de medir a força da metáfora dostoiévskiana do *palácio de cristal* é de a confrontar com a interpretação dada por Walter Benjamin às ‘passagens’ parisienses. A comparação é tentadora, pois, num caso como no outro, se proclamou que uma forma arquitetônica era a chave do estado capitalista do mundo<sup>62</sup>.

No entanto, a forma arquitetônica da metáfora dostoiévskiana, ou seja, o palácio de cristal, demarcou, de um modo muito estreito, as suas fronteiras. Sendo assim, nos primórdios do delinear da “história universal”, em um tempo industrioso de ostentação palaciana, Espanha e Portugal, por exemplo, ficaram de fora (relegados à Idade das Trevas).

Em outras palavras, os espaços desindustrializados (e não se industrializaram por conta da política britânica de contenção) significaram espaços atrasados e, por isso, sem uma existência efetiva. Cornelius de Pauw chegou a cogitar que era parte da África os países localizados abaixo dos Pireneus. E os artífices fabris, dispuseram-se, uma vez mais, a forjar o mundo sob conceitos e teorias *espaço-dualistas*:

[...] se “fabrica” una región geográfica con sentido históricodespectivo: el “sur de Europa”, lugar donde hubo cultura “central” (en Grecia la de los griegos clásicos, en Italia la del Imperio romano, en España el reciente pero ya derrotado Imperio de los Austrias), pero el Espíritu de Hegel ya no se posa sobre esa “otra” Europa: “África comienza en los Pirineos”, exclamaba de Pauw, expresión que expresa bien el estado de la cuestión. Puede entenderse que estas “fabricaciones”, de

---

<sup>61</sup> A princípio os do norte da Europa e mais precisamente a Grã Bretanha.

<sup>62</sup> SLOTERDIJK. *Palácio de cristal*, p.188.



paso, “invisibilizaron” definitivamente a América Latina hasta nuestros días (si España es África, ¿qué será América Latina?).<sup>63</sup>

Para responder a interrogação acima, o próprio Enrique Dussel, em outro texto, corrobora que: “[a] América Latina simplemente ‘desapareceu do mapa e da história’ até hoje [...]”<sup>64</sup>. Ou seja, América Latina converteu-se na imagem mais expressiva daquilo que denomino como *espaço perdido*.

Desse momento, começou-se a fabricar, como uma marca do grande produto discursivo da era industrial, a região do *anthropos* (MIGNOLO, 2017). Nesse sentido, encontrou-se na *polis* grega a inspiração para aquilo que viria ser o centro da história universal. Configurando, assim, o espaço ontológico (do *ser*) em detrimento dos espaços exploráveis. Em outras palavras, nessa nova configuração dualista, para além das fronteiras do palácio está o lugar dos criminosos e da criminalidade; da mão de obra barata e do ser humano descartável; em suma, do *não-ser* e da natureza que sempre esteve pronta para a exploração sem limites. Portanto, o dualismo traçou linhas cartográficas cuja industrialização (não sem abandonar o entendimento racial) fora a régua que mensurou o que se considera existência e o que não se pôde considerar. Desde então, os lugares que não se industrializaram, foram alocados “atrás no tempo da ascendente história universal”, servindo (em especial às colônias) unicamente para fins exploratórios.

Tendo isso em conta, não caberia outra conclusão senão a de reafirmar que o espaço-mundo foi delimitado por fronteiras imaginárias. Por sua vez, o reduto centralizador da industrialização, o metafórico palácio de cristal, foi compreendido, assim como o intuía Sloterdijk, como o monumento que representa um “continente artificial”.

---

<sup>63</sup> DUSSEL. *Política de la liberación*, p.323-324.

<sup>64</sup> DUSSEL. *Meditações anti-cartesianas*, p12.

É, portanto, nessa perspectiva que incluo o Japão como um dos cômodos do “palácio capitalista do mundo”. Nas palavras do filósofo alemão:

O palácio capitalista do mundo [...] não constitui uma estrutura arquitetônica coerente; não é uma entidade semelhante a um prédio de habitação, mas uma instalação de conforto com a qualidade de uma estufa, ou um rizoma composto de enclaves pretenciosos e de capsulas acolhoadas que formam um único *continente artificial*. [...]. A grande estrutura de conforto integrará ainda durante bastante tempo numerosos novos cidadãos, fazendo dos habitantes da semiperiferia membros de corpo inteiro, mas rejeita também antigos membros – [...] A semiperiferia encontra-se onde quer que as sociedades possuam ainda um amplo segmento de situações tradicionalmente agrícolas e artesanais – a ocorrência mais dramática é a China [...]”<sup>65</sup>.

Ignorando por completo a globalização Oriental, Sloterdijk não pôde assinalar em seu texto que a China foi o berço da industrialização e que do ano 500 a 1800 houve um ciclo global do qual a Europa (por sua inferioridade) não fazia parte. Ao contrário, referindo-se ao fenômeno da globalização, Sloterdijk acredita que: “Aquilo que o século XVI pôs em marcha, o século XX aperfeiçoou[...]”<sup>66</sup>. Todavia, a industrialização e a globalização como fenômenos orientais são mais antigas do que pôde entrever o filósofo alemão. A globalização oriental, antes de mais nada, faz parte das memórias fora do tempo ocidental/cristão; ou melhor, é parte do esquecimento acomodado a um *espaço perdido*.

Por conseguinte, poucos disseram que dos anos 1100 a 1800, a China foi um dos países mais atuantes (ainda que não o único) naquilo que Hobson denominou de *globalização oriental*<sup>67</sup>. À título de esclarecimento, o país asiático já produzia aço no

---

<sup>65</sup> SLOTERDIJK. *Palácio de cristal*, p.208-209.

<sup>66</sup> SLOTERDIJK. *Palácio de cristal*, p.151.

<sup>67</sup> [...] a partir del año 500 persas, árabes, africanos, javaneses, judíos, indios y chinos crearon y mantuvieron hasta más o menos el año 1800 una economía global, a través de la cual las grandes civilizaciones del mundo permanecieron en todo momento en contacto (de ahí la expresión globalización oriental).

HOBSON, *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.57.

século II a.C. e o primeiro objeto de ferro fundido que lá foi encontrado datou do ano 513 a.C. (HOBSON, 2004).

O ferro, o aço e outras produções de qualidade industrial como a tecelagem (cujas máquinas que fiavam seda entram na Europa pela Itália e chegaram ao condado de Lancashire já adaptadas para o algodão), assim como a imprensa, surgiram pela primeira vez na humanidade em território chinês. Ou seja, tanto a industrialização, quanto a imprensa tiveram origens na China, ou, senão, na Ásia oriental<sup>68</sup>. Hobson reitera que: “A partir de 1700, as grandes tecnologias e as ideias que aceleraram as revoluções agrícolas e industrial da Grã Bretanha foram transmitidas da China [...]”.<sup>69</sup> Vale frisar, portanto, que a Revolução Industrial britânica só foi possível pela transmissão das “carteiras de recursos” (em grande parte por intermédio dos jesuítas<sup>70</sup>) da China para a Europa.

Ainda que não intenciono, com este trabalho, uma mera revisão didática daquilo que já está escrito, vale a pena elencar alguns elementos ilustrativos que desmentem o

---

<sup>68</sup> Lo que sí sabemos es que los orígenes de la imprenta se remontan directamente a la China del siglo VI y la Corea de comienzos del XIV [...]

HOBSON, *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.248-249.

<sup>69</sup> A partir de 1700, las grandes tecnologías y las ideas tecnológicas que aceleraron las revoluciones agrícola e industrial de Gran Bretaña fueron transmitidas da China [...].

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.43-44.

<sup>70</sup> [...] los jesuitas constituyeron un conducto importante para la transmisión de las ideas económicas chinas y, sobre todo, de sus tecnologías. Los ejemplos son múltiples. Luis XIV envió a seis jesuitas a China en 1685 con una larga lista de temas (elaborada por la Academia francesa de las Ciencias) para que se informaran de todo tipo de asuntos que iban desde la ciencia, la flora y la fauna, hasta la producción agrícola. Curiosamente, Luis XIV fue instado a enviar esa misión por Colbert, que a su vez había sido aconsejado en ese sentido por Leibniz. El propio Leibniz escribió a la misión jesuita de China pidiéndole específicamente que le proporcionara información acerca de la fabricación de los metales, el té, el papel, la seda, la ‘verdadera’ porcelana, los tintes, y el vidrio, así como sobre diversas tecnologías agrícolas, militares y navales. Sin tales conocimientos, argumentaba Leibniz, ‘poco provecho se sacará de la misión a China’. Lo más significativo es que Leibniz pedía además a los jesuitas que trajeran a Europa tecnologías chinas, máquinas y maquetas, así como explicaciones escritas del funcionamiento de la agricultura y la industria del país. Por fortuna, los jesuitas atendieron sus peticiones.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.268-269

mito da genialidade britânica em promover, com exclusividade, a “Revolução Industrial”. Nas palavras de Hobson, “os britânicos não estiveram especialmente dotados de inventores brilhantes. Sua capacidade radicou, melhor dizendo, em assimilar e aperfeiçoar os antigos inventos e ideias técnicas da China”<sup>71</sup>. Pois como adverte o historiador, a revolução industrial não surgiu do nada, é fruto da assimilação das “carteiras de recursos”, ou seja, das tecnologias originadas no oriente.

Enumerando, portanto, alguns dos inventos chineses que contribuíram para o avanço tecnológico do ocidente, começarei pela indústria do ferro e do aço, em seguida, a indústria têxtil; a imprensa; a indústria naval, a indústria bélica e, por fim, voltarei ao “estribo de cavalo” instrumento (bélico) responsável por configurar a identidade europeia da cristandade. No entanto, farei um breve apanhado acerca da tecnologia que modelou a diacrônica subjetividade moderna, a saber, o relógio mecânico. Desse modo, antes de abordar os itens enumerados acima, dispensarei algumas linhas à ferramenta responsável pela manutenção dos “Tempos Modernos”.

## 2.1. O tempo cronometrado e a indústria da subjetividade moderna

Os chineses não foram os inventores do relógio, mas sim os que inventaram o relógio mecânico. Já existiam, desde os tempos babilônicos, os de água, e os chineses os tiraram indiretamente dessa antiga civilização do Oriente Médio, pois dela também adotaram certas formas de astronomia.

O construtor do primeiro relógio mecânico foi um monge e matemático chinês tântrico budista chamado Yixing (683-727). Na verdade, era um instrumento astronômico que servia de relógio. Um texto contemporâneo descreve da seguinte maneira:

"Foi feito à imagem do firmamento redondo, e nele apareciam as mansões lunares, seguindo sua mesma ordem, o equador e os graus da circunferência celeste. A água movia os remos e

---

<sup>71</sup> “[...] los británicos no estuvieron especialmente dotados de inventores brillantes. Su capacidad radico más bien en asimilar y perfeccionar los antiguos inventos y las ideas técnicas de China”. HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.262.

automaticamente girava uma roda que fazia uma revolução completa em um dia e uma noite [24 horas]. Além disso, o aparelho tinha dois anéis que circundavam a esfera celeste com o Sol e a Lua pendurados neles e aos quais estava impresso um movimento circular. A superfície de uma caixa de madeira representava o horizonte; o instrumento estava meio afundado nele e permitia calcular exatamente a hora do nascer e do pôr-do-sol, a hora da lua cheia e a hora da nova, quando se podia atrasar e quando se tinha pressa. A superfície do horizonte, um com um sino e outro com um tambor na frente, o sino repicando para marcar as horas e o tambor batendo para marcar os quartos, em ambos os casos automaticamente.

‘Todos esses movimentos foram produzidos graças à ação de alguns mecanismos localizados dentro da caixa e formados por rodas e eixos, ganchos, parafusos e engrenagens, dispositivos de parada etc’.

TEMPLE. *El genio científico de China*, p.27.

Como mencionado nas páginas que debutam este trabalho, a medição do tempo é elemento importante para a consumação da subjetividade moderna, sobretudo, àquela que vigora e expande como um projeto viabilizado pela industrialização. Se por um lado, o discurso europeu encontrou justificativa na suposta “maturidade” de seus povos, os quais avançaram (como se superando etapas) por uma autoficção que periodizou os rumos da história mundial; por outro fracionou, em horas trabalhadas, o tempo de seus proletariados.

Ainda que as dimensões espaciais representem fontes de recursos exploráveis (principalmente em terras *nullius* das colônias), a sistêmica organização moderna calcou-se na temporalidade. Essa subjetividade (colonizadora do tempo, até mais que do espaço) transborda o meio político-econômico e estende-se ao mais íntimo conflito do indivíduo moderno. Sendo assim, por um lado, a crise instaura-se na passagem do tempo, no medo do envelhecimento e da morte, no “Relógio” de Baudelaire. Por outro, impõem-se à noção de experiência mensurada por datas vividas, sob a já mencionada

insígnia da maturidade. Como se o tempo por si só, na concepção eurocêntrica, conduzisse-nos a uma madura experiência, um saber viver que é calculado em anos de vida.

Antes de entrar nos pormenores da origem industrial, julgo indispensável apontar o relógio mecânico (assim como o foram as outras ferramentas de se medir o tempo, entre elas a periodização da história e o calendário moderno) como uma das mais importantes tecnologias configuradoras da subjetividade moderna. No entanto, essa ferramenta que propulsou o “espírito” europeu teve – como muitas outras tecnologias – sua origem na China. Segundo Needham,

[...] foi na China e não na Europa onde, muito antes do Renascimento, inventaram a montagem equatorial para o telescópio e o relógio mecânico. Este último reveste especial importância, já que a China foi descrita à miúdo como uma civilização agrária ‘intemporal’<sup>72</sup>.

A citação de Needham permite extrair uma percepção que converge diretamente com o meu discurso. No sentido como foi expressa, além de o autor atribuir o invento aos chineses, o relógio mecânico reforça a noção de que uma civilização agrícola é, na concepção moderna (ou abissal<sup>73</sup>), intemporal. Perspectiva que também recebeu especial atenção de Boaventura de Sousa Santos<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> [...] fuera en China y no en Europa donde, mucho antes del Renacimiento, se inventaran la montura ecuatorial para el telescopio y el reloj mecánico. Este último reviste especial importancia, ya que China ha sido descrita a menudo como una civilización agraria ‘intemporal’.

NEEDHAM. *Dentro de los cuatro mares*, p.111.

<sup>73</sup> Conceito fundamentado por Boaventura de Sousa Santos (2009).

<sup>74</sup> Para lidar com a concepção temporal forjada pela modernidade, Boaventura de Sousa Santos desenvolve o conceito de *co-presença radical*. Segundo o autor: “A co-presença radical implica conceber simultaneidade como contemporaneidade, o que só pode ser conseguido abandonando a concepção linear de tempo”. Em nota de rodapé, o autor exemplifica a questão da seguinte forma: “Se, hipoteticamente, um camponês africano e um funcionário do Banco Mundial no decurso de uma rápida incursão rural se encontrassem num campo africano, de acordo com o pensamento abissal [eurocêntrico] o encontro seria simultâneo [...], mas eles seriam não-contemporâneos [...]”.

BOAVENTURA. *Epistemologias do Sul*, p.45.

Não obstante, desmantelando o imaginário de genialidade atribuído a um amadurecido “espírito” europeu, John Hobson argumenta que só em 1309 apareceu na Europa o primeiro relógio público, na torre da igreja de Santo Eustórgio em Milão. Enquanto que, segundo a epígrafe que abre esta sessão, Yixing (683-727) foi o inventor do relógio mecânico. Hobson, por sua vez, argumenta que: “[...] a finales del siglo XI, Su Tzu-Jung construyó un reloj astronómico. En 1086 recibió del emperador chino el encargo de reconstruir el reloj de armillas ya existente (inventado por Han Kung-Lien)”<sup>75</sup>. Em resumo, esta tecnologia entrou na Europa medieval através dos árabes. Quando em 1277 “[...] se tradujo en Toledo un texto árabe sobre el cómputo del tiempo, que incluía la idea del reloj de pesas con escape de mercurio”<sup>76</sup>.

Para todos os efeitos, ao anular os espaços de origem das coisas, o tempo confluiu livremente a favor (ou em direção) da narrativa moderna. Arraigado a seu fictício destino, o discurso europeu pautou-se na temporalidade e, por força disso, em um mecanismo abstrato de se mensurar a evolução humana. Ao subtrair da história a espacialidade como uma totalidade e, conseqüentemente, como o lugar das coisas concretas, as manobras discursivas em favor da Europa se potencializaram.

Assim, a narrativa periodizada pôde encobrir tudo o que desmistificaria o pioneirismo europeu. Em consequência, a Revolução Industrial britânica, que pôs em marcha o imaginário-mundo, foi promovida pela lógica dos ponteiros. Ao assumir o controle do tempo, o ferro e o aço, principais elementos da industrialização europeia, tornaram-se, no contexto daquele emergente projeto de mundo, indiscutíveis patentes britânicas.

---

<sup>75</sup> HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p. 186.

<sup>76</sup> HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p. 186.

### 2.1.1. A indústria do ferro e do aço

Los chinos conocían la técnica de los altos hornos para la fundición del hierro al menos desde el siglo IV a.C.

TEMPLE. *El genio científico de China*, p.10.

Los chinos fueron los primeros en producir hierro fundido y también lo fueron en fabricar acero a partir de este metal. En el siglo II a.C., como muy tarde, comenzó ya a ponerse en práctica esta técnica que en 1856 desembocó en la invención del proceso Bessemer. William Kelly, natural de un pueblecito cercano a Eddyville, en Kentucky, se anticipó a Bessemer en 1852. En 1845, Kelly llevó a Kentucky a dos expertos chinos que le enseñaron los principios de la producción de acero que se venían aplicando en China desde hacía más de 2.000 años, tras lo cual realizó ciertos descubrimientos por su cuenta.

TEMPLE. *El genio científico de China*, p.12.

Os seletos espaços contemplados pelo progresso, ou melhor, pela evolução nas linhas temporais da diacronia moderna, são de caráter industrial. O palácio de cristal, cuja estrutura era um composto, supostamente, de ferro e de vidro, foi o reduto simbólico de tais espaços. A industrialização britânica teve, particularmente, no ferro e no aço uns de seus principais produtos. Nessa perspectiva, Hobson enfatiza que: “O ferro e o aço constituíram, junto com o algodão, o principal pilar da industrialização britânica”<sup>77</sup>. O ferro, contudo, foi um dos marcos de produção da primeira fase da chamada “Revolução Industrial”.

No entanto, com o mesmo desdém que se dissipou da história os espaços de origem das coisas, foi também omitida pela narrativa universal, os primeiros avanços industriais com relação ao ferro e o aço. Em resumo, mais de meio século antes do início da industrialização europeia, a China já produzia quase duas vezes o número de ferro

---

<sup>77</sup> El hierro y el acero constituyeron, junto con el algodón, el principal pilar de la industrialización británica. HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización occidental*, p.278.



se comparado com a produção da Grã Bretanha do final do século XVIII. Nas palavras de John Hobson:

Em termos de produção bruta, a China produzia 13.500 toneladas de ferro em 806, umas 90.400 em 1064 e 125.000 em 1078. Duas comparações resultariam ilustrativas: em primeiro lugar, o fato de que o conjunto da Europa não produziria quantidades maiores até 1700, e que inclusive em 1788 a Grã Bretanha só produzia 76.000 toneladas.<sup>78</sup>

Portanto, os dados acima confirmam o pioneirismo da China na produção de ferro em escala industrial. Esse material cujos fins foram revolucionários para diversas funções laborais humana, desde o arado na revolução agrícola (a qual também principiara na China); passando pelos avanços armamentistas, que vão do estribo de cavalo a toda moderna tecnologia bélica; a utilização do ferro foi imprescindível. Contudo, o levantamento supracitado desmantela aquilo que se comunga no imaginário universal. Desse modo, fica evidente que não foi na Europa, mas sim na China que se descobriu e aprimorou este importante instrumento e seus derivados.

Nesse sentido, Joseph Needham classificou como “um paradoxo histórico”, o fato de “[...] a civilização ocidental, que tanto influenciou na civilização mundial de hoje em dia, dependa tanto da elaboração do ferro e do aço, [dado que] os chineses adiantaram-se em 1.300 anos com relação ao Ocidente no tocante ao ferro fundido”<sup>79</sup>. Não obstante, no esculpir de suas próprias verdades, a construção narrativa da “história universal”

---

<sup>78</sup> En términos de producción bruta anual, China producía 13.500 toneladas de hierro en 806, unas 90.400 en 1064 y 125.000 en 1078. Dos comparaciones resultarían ilustrativas: en primer lugar, el hecho de que el conjunto de Europa no produciría cantidades mayores hasta 1700, y que incluso en 1788 Gran Bretaña solo producía 76.000 toneladas

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.83-84.

<sup>79</sup> NEEDHAM *Apud* HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.284.

prescindiu da capacidade e da genialidade dos povos não-europeus, em particular dos orientais. Segundo Hobson:

Os estudiosos eurocêntricos frequentemente desdenham essa conquista, argumentando que o uso do ferro na China se limitava apenas a armas e artes decorativas, e não a ferramentas e nem a sua produção. No entanto, o ferro era usado para fabricar objetos e ferramentas da vida cotidiana, como esperaríamos que acontecesse em uma revolução industrial. Esses instrumentos incluem facas, machados, espátulas, brocas, martelos e marretas, arados, pás e aivecas, eixos de carrinhos de mão, rodas, ferraduras, painéis e frigideiras, potes, sinos, correntes para pontes, pendentives, portões blindados e torres de vigia, pontes, prensas e tipos de impressão. Estas são apenas uma amostra dos objetos que existiam na época [da Dinastia Sung]<sup>80</sup>.

Ademais dos utensílios cotidianos, Hobson (2004, 85) chama atenção para as técnicas chinesas de se produzir variedades de ferro. Por exemplo, a produção de ferro fundido<sup>81</sup> para a fabricação de canhões e do ferro forjado cujos acabamentos finais resultavam em lâminas de todo tipo: espadas, facas etc. Enquanto que os europeus, durante quase toda a Idade Média, não tiveram acesso senão ao ferro forjado.

O aço já estava entre as produções chinesas desde o século II a.C. A Europa, por sua vez, logrou a produzir o metal somente no período Moderno. Com relação ao aprimoramento das produções chinesa de aço, na busca de se atingir um grau elevado de qualidade, Hobson afirma que: “Particularmente importante, [...], é o fato de que o aço chinês era produzido no século V mediante um processo de ‘co-fusão’ em que mesclavam o ferro forjado e o fundido”<sup>82</sup>. Não por menos, o que mais se especulou entre

---

<sup>80</sup> Los estudiosos eurocéntricos a menudo desdeñan esta conquista aduciendo que el uso del hierro en China se limitaba solo a las armas y a las artes decorativas, y no a las herramientas ni a la producción. Pero el hecho es que el hierro se utilizaba para fabricar objetos y herramientas de la vida cotidiana, como esperaríamos que ocurriera en una revolución industrial. Entre esos instrumentos cabría citar cuchillos, hachas, cinceles, barrenos, martillos y mazos, rejas de arado, palas y vertederas, ejes de carretilla, ruedas, herraduras, sartenes y cacerolas, ollas, campanas, cadenas para puentes, colgantes, puertas y atalayas blindadas, puentes, y prensas y tipos de imprenta. Estos son solo una muestra de los objetos que había en la época.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.84-85.

<sup>81</sup> Os mais resistentes, e que os europeus tardariam em conhecê-lo.

<sup>82</sup> HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.85-86.

os europeus, com relação à essa liga metálica, foi o seu modo de produção e, por conseguinte, a sua qualidade.

No que favorece à qualidade, não só a China, mas também a Índia desenvolveu técnicas particulares de produção cujo resultado final foi o aço wootz:

A Índia era bem conhecida por sua produção de aço wootz, que era exportado para Pérsia, onde constituía a base da elaboração do famoso aço de Damasco (damasquino). É evidente que já havia altos fornos durante o período mongol, e no final do século XVIII existiam uns dez mil em todo o país. Ademais, o aço indiano continuou sendo não somente superior ao produzido em Sheffield, mas também mais barato. Inclusive antes do início da industrialização britânica, o abismo existente entre o aço europeu e o indiano, ainda que cada vez menor, continuou sendo considerável [...] <sup>83</sup>.

Portanto, em termos de qualidade, o aço wootz superou largamente as produções de outros países, sendo considerado o melhor do mundo até o século XIX. A Grã Bretanha só pôde equiparar ao aço indiano em 1842. Para todos os efeitos, “quando os britânicos se interessaram em data já tardia pela produção de aço, fixaram-se nas técnicas de produção chinesas e indianas”<sup>84</sup>. Na cidade inglesa de Sheffield houve a primeira tentativa deste gênero de produções empreendida (em 1740) pelo suposto inventor Benjamin Huntsman.

No entanto, como já mencionado, os ingleses demoraram para atingir uma certa qualidade em seu material. Por esse motivo, o aço wootz foi, na cidade de Sheffield, até 1790, objeto de pesquisa, sendo utilizado na elaboração de “folhas de amostra de uma qualidade que não era possível reproduzir por outros meios”<sup>85</sup>. Contudo, foi somente

---

<sup>83</sup> India era bien conocida por su producción de acero wootz, que era exportado a Persia, donde constituía la base de la elaboración del famoso acero de Damasco (damasquino). Es evidente que ya había altos hornos durante el periodo mongol, y a finales del siglo XVIII existían unos diez mil en todo el país. Además, el acero indio siguió siendo no solo superior al producido en Sheffield, sino también más barato. E incluso tras el inicio de la industrialización británica, el abismo existente entre el acero europeo y el indio, aunque cada vez más pequeño, siguió siendo considerable [...].

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.128.

<sup>84</sup>HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.284.

<sup>85</sup> PACEY Apud HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.285.

durante as primeiras décadas do século XIX, que os cientistas ocidentais, como afirma Braudel, “empenharam-se em descobrir os segredos do damasco [aço wootz]: os resultados de suas investigações marcaram o início da metalografia [britânica]<sup>86</sup>.

Sendo assim, não é difícil pressupor que a Grã Bretanha simplesmente apossou-se das melhores técnicas para desenvolver sua produção de aço. No entanto, a história eurocêntrica apagou as digitais e o lugar dos autênticos inventores. Atribuindo – em sua perversa e arrogante interpretação de mundo –, as técnicas *surrupradas*, à genialidade europeia. Assim o foi também no tocante à indústria têxtil. Contudo, o que distinguiu o modo desse gênero de produção foi o fato de que na China as máquinas eram utilizadas para fiar a seda e na Grã Bretanha o algodão.

## 2.2. Indústria têxtil

Embora a revolução industrial britânica encontrou no ferro e no aço sua força de produção, a indústria têxtil foi talvez a mais significativa. Pelo fato, principalmente, de os tecidos de algodão Lancashire figurarem como os primeiros produtos industrializados a devastar “alguns setores e regiões da economia chinesa”. Ainda assim, não foi na Itália do século XIII ou em qualquer outro lugar da Europa que surgiu a tecnologia apropriada para a tecelagem. Desde 1090, os chineses já haviam desenvolvido os aparatos necessários para a fabricação têxtil:

[...] a invenção dos enroladores de seda [...] ocorreu na China em 1090. As máquinas chinesas consistiam em um conjunto de enroladores movidos a pedal

---

<sup>86</sup> BRAUDEL Apud HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.285.

com uma mesa inclinada e um sistema de enrolamento. O modelo italiano lembrava o chinês nos mínimos detalhes, como a alavanca presa à manivela.<sup>87</sup>

Longe de tal semelhança ser apenas uma coincidência, as máquinas têxteis chinesas, em realidade, penetraram na Europa pela Espanha muçulmana até chegarem à Itália.

Conforme as datas levantadas por Hobson, os chineses levaram pelo menos 200 anos de vantagem com relação à tecnologia têxtil europeia. Nesse sentido,

Parece claro que várias tecnologias têxteis foram transmitidas do Oriente para a Europa, em particular a roca de fiar, os enroladores, o tear e os pedais. A roca teve origem na China e foi transmitida para a Itália [...] através da Espanha muçulmana, onde chegou no século XIII<sup>88</sup>.

A seda chinesa, como produção em escala industrial, por sua vez, teve seu ápice no século XIV. Foi nesse contexto, conseqüentemente, que surgiu a inovação industrial mais avançada daquele então, a saber, a máquina de fiar movida por energia hidráulica, utilizada para a elaboração do cânhamo e da seda (HOBSON, 2004, 182).

Por outro lado, a Grã Bretanha com seu tecido de algodão – mais barato, porém, menos resistente que a seda chinesa – não conseguiu senão na década de 1830, com muita dificuldade, devastar alguns setores do mercado chinês. Junto com o ópio, o algodão compreendia grande parte das exportações da Grã Bretanha no início do século XIX. Se até 1828, o tráfico de ópio resultava em 55% da exportação britânica para a China; “[e]m 1830 as manufaturas de algodão se converteram na principal exportação

---

<sup>87</sup> [...] la invención de las devanaderas de seda [bobinadoras] había tenido lugar en China en 1090. Las maquinas chinas constaban de un conjunto de bobinadoras movidas por pedales con una tabla inclinada y un sistema de enrollado. El modelo italiano se parecía al chino hasta en los más mínimos detalles, como la palanca unida a la manivela

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.183.

<sup>88</sup> Parece clara que hubo una serie de tecnologías textiles que fueron transmitidas a Europa desde Oriente, en particular la rueca de hilar, las devanaderas, el telar y los pedales. La rueca se originó en China y se transmitió a Italia [...] a través de la España musulmana, adonde llegó en el siglo XIII

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.182.

do país [europeu]”<sup>89</sup>. Portanto, dos produtos industrializados, o tecido de algodão foi talvez o primeiro e o mais importante a ser exportado pela Grã Bretanha.

Em resumo, “[a] indústria do algodão foi [...] a que marcou o ritmo da industrialização”<sup>90</sup> britânica. Nesse sentido, concluo retomando o parecer de Martín Bernal (1979, p227), quando afirma que o equilíbrio da balança comercial só pôde favorecer à Europa com os algodões Lancashire e o ópio da Índia. Contudo, o que vale ressaltar é que sem os inventos chineses e o canal muçulmano de transmissão, a Europa não teria seu primeiro produto industrializado para travar uma competição mercantil com a China.

### **2.3. A invenção da imprensa**

Na compreensão eurocêntrica, a imprensa móvel resultou grande importância para a culminação da Modernidade. É desse modo que o invento, atribuído à Gutenberg, é até hoje celebrado entre os entusiastas do eurocentrismo. Assim, “Stephen Toulmin escreve: ‘Algumas pessoas datam a origem da modernidade no ano de 1436, com a adoção dos tipos móveis por Gutenberg [...]’”<sup>91</sup>. Entendimento, este, que omitiu uma vez mais o inventor e o lugar da invenção, dando prosseguimento às equivocadas interpretações fabricadas pelo eurocentrismo.

---

<sup>89</sup> “En 1830 las manufacturas de algodón se habían convertido en la principal exportación del país”. HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.285.

<sup>90</sup> “La industria del algodón fue, pues, la que marco el ritmo de la industrialización británica”. HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.285.

<sup>91</sup> DUSSEL. *Meditações anti-cartesianas*, p.12.

Contudo, mesmo que a imprensa de Gutenberg não passe de uma patente surrupiada, não há como negar a importância da tipografia para ciência ocidental: “[...] a repercussão do Renascimento e da revolução científica seria consideravelmente menor se não houvessem livros impressos”<sup>92</sup>. Ademias, a celebrada ferramenta viabilizou o projeto da “história universal”. E nesse sentido, vale ressaltar que “[...] somente no século XIX a imprensa europeia chegou a ser mais rápida que as impressoras asiáticas: até então continuou sendo um método lento e caro de reproduzir os textos”<sup>93</sup>. Portanto, não é difícil deduzir que esse maior acesso às reproduções impressas<sup>94</sup> potencializou a narrativa eurocêntrica a qual terminou por oficializar-se mundo afora.

E não foi senão por força dessa narrativa que se omitiu a invenção da imprensa cuja origem remonta à China do século VI. Assim sendo, enquanto foi celebrada a genialidade de Gutenberg, ignorou-se que:

A impressão em chapa de madeira surgiu na China no século VI [...]. O molde de impressão foi inventado no início do século IX, e o livro impresso mais antigo que se conserva data do ano 868. A impressão de livros aumentou por volta do ano 950. Já em 953, Feng-Tao imprimiu o texto dos clássicos confucianos, "uma tarefa que significou à imprensa chinesa quase o que a Bíblia de Gutenberg mais tarde significou para a europeia". Mas esse fato é frequentemente descartado, alegando que a imprensa de Gutenberg usava tipos móveis muito mais sofisticados. Essa declaração ofusca o simples fato de que a primeira impressora de tipo móvel foi inventada na China por Pi Shêng por volta de 1040<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> [...]la repercusión del Renacimiento y de la revolución científica habría sido considerablemente menor a falta de libros impresos.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización occidental*, p.248.

<sup>93</sup> [...] solo en el siglo XIX la imprenta europea llegó a ser más rápida que las imprentas asiáticas: hasta entonces siguió siendo un método lento y caro de reproducir los textos.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización occidental*, p.249.

<sup>94</sup> Devido ao baixo custo viabilizado pelos metais, por consumirem menos tintas e a diminuição de trabalhadores para o manuseio das prensas.

<sup>95</sup> La impresión sobre plancha de madera surgió en China en el siglo VI e. v. El molde de imprenta se inventó a comienzos del siglo IX, y el libro impreso más antiguo que se conserva data del año 868. La impresión de libros se incrementó a partir de aproximadamente el año 950. Ya en 953 Feng-Tao había impreso el texto de los clásicos confucianistas, “labor que supuso para la imprenta china casi lo que supuso luego la Biblia de Gutenberg para la europea”. Pero este hecho se desdeña a menudo afirmando que la prensa de Gutenberg utilizaba los tipos móviles, mucho más sofisticados. Esta afirmación ensombrece el simple hecho de que la primera imprenta de tipos móviles fue inventada en China por Pi Shêng en torno a 1040

Ademais desses dados vale destacar os impressionantes números de publicações chinesas. As quais ultrapassavam, no final do século XV, as de todos os países do mundo juntos. Segundo o levantamento feito por John Hobson:

[...] No final do século XV, a China provavelmente publicou mais livros do que todos os países do mundo juntos. E já em 978 uma biblioteca chinesa continha 80.000 volumes (embora naquela época esse número fosse excedido em muito pelo acervo de algumas das grandes bibliotecas islâmicas). No entanto, o eurocentrismo sugere que nada disso impede Gutenberg de ser o primeiro a desenvolver a impressora com tipos móveis de metal<sup>96</sup>.

Com relação à prensa de tipos móveis de metal, a verdade é que nem mesmo o seu aprimoramento esteve sob a engenhosa concepção de Gutenberg como insiste alguns historiadores. Esse tipo de impressora, por sua vez, foi inventado na Coreia em 1403. Sendo assim, o feito de Gutenberg, provavelmente, não passou de um plágio do modelo originado décadas antes na Coreia.

Ademais dos fortes argumentos que comprovam a fraude de Gutenberg, vale notar também que a transmissão da prensa oriental para a Alemanha ocorrera diretamente, séculos antes de Gutenberg, por consequência do avanço mongol. Nas palavras de Hobson:

Existem testemunhos convincentes que indicam que o conhecimento da prensa de moldes chinesa se transmitiu para a Europa, onde foi utilizada pela primeira vez na Alemanha no século XIII, depois de atravessar a Polônia (1259) e Hungria (1283) no curso das conquistas mongóis<sup>97</sup>.

---

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización occidental*, p.249. Tradução minha.

<sup>96</sup> [...] a finales del siglo XV China probablemente publicaba más libros que todos los países del mundo juntos. E incluso ya en 978 una biblioteca china contenía 80.000 volúmenes (aunque en esa época esta cifra era superada con creces por los fondos de algunas de las grandes bibliotecas islámicas). No obstante, el eurocentrismo sugiere que nada de esto impide que fuera Gutenberg el primero en desarrollar la imprenta con tipos móviles de metal.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización occidental*, p.250. Tradução minha.

<sup>97</sup> Existen testimonios convincentes que indican que el conocimiento de la imprenta de moldes china se transmitió a Europa, donde fue utilizada por primera vez en Alemania en el siglo XIII, después de atravesar Polonia (1259) y Hungría (1283) en el curso de las conquistas mongoles.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización occidental*, p.250.



Ressalvadas algumas contradições com relação ao modo como a imprensa surgira na Alemanha, o certo é que o invento se originou na Ásia Oriental e que Gutenberg não foi o seu inventor.

Finalmente, a imprensa (para o ocidente) foi utilizada como um instrumento de dominação de grande alcance, no espaço e no tempo. Por esse feito, equipara-se a outros recursos que viabilizaram o domínio colonial como, por exemplo, as navegações e o desenvolvimento nos setores bélicos. No tocante à tecnologia náutica, traçarei algumas linhas acerca dos inventos (em sua maioria chineses e muçulmanos) que possibilitaram as grandes navegações. Trata-se de invenções que, de alguma forma, foram imprescindíveis para libertar a Europa de seu atraso e, conseqüentemente, viabilizar às Modernas versões do imperialismo. Desse modo, nas páginas que seguem, tratarei de algumas das tecnologias que contribuíram para os avanços náuticos e, na seqüência, abordarei os inventos e aprimoramentos tecnológicos que permitiram a “revolução militar” no ocidente.

#### **2.4. Tecnologias náuticas**

Em seu primeiro momento, as navegações significaram aos europeus uma forma de inserção no mundo. A saída pelo Atlântico permitiu não que a Europa descobrisse o mundo para o mundo (como costuma ser imaginado), porém, mais modestamente, permitiu aos europeus descobrirem o mundo para si mesmos. Levando em conta a insignificância do continente ocidental, o acesso ao Oceano Atlântico foi um modo de se libertar de seu atraso. No entanto, o que começou com a assimilação de tecnologias

orientais, as quais possibilitaram as primeiras navegações, terminou com os navios de guerra, os blindados à vapor. Os quais, como mencionado no primeiro capítulo deste texto, viabilizaram a derrocada da China.

Para que os europeus se lançassem de fato ao mar, foi preciso algumas tecnologias indispensáveis. Entre elas: o astrolábio<sup>98</sup>; a bússola; a vela latina; o leme de popa e o casco quadrado dos navios. No entanto, “por mais extraordinários que tenham sido todos esses desenvolvimentos no contexto europeu, a verdade é que a maioria deles foi inventada no Oriente [...]”<sup>99</sup>. Porém, a história atribuiu a invenção do astrolábio à Antiga Grécia, à bússola aos italianos, à vela latina (como o próprio nome sugere) aos romanos e assim por diante.

Até onde a história ocidental constatou, o astrolábio apareceu pela primeira vez na Grécia. Embora os detalhes de seu descobrimento (em território grego) pareçam desconexos e pouco evidenciados. No entanto, Hobson afirma que:

Foram os muçulmanos que empreenderam todas as grandes inovações que provavelmente podemos rastrear até al-Fazari, em meados do século VIII [...]. No século IX, o astrolábio era fabricado regularmente e em meados do século X já havia se espalhado pela Europa através da Espanha muçulmana<sup>100</sup>.

Nesse sentido, é possível constatar ainda que, ao contrário do que defendia Cornelius de Pauw, o Sul da Europa foi o território mais desenvolvido do continente, justamente por sua aproximação com o mundo muçulmano. Também a Itália representou

---

<sup>98</sup> Instrumento que permite marcar uma posição em relação às estrelas.

<sup>99</sup> HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.175.

<sup>100</sup> Fueron, sin embargo, los musulmanes los que emprendieron todas las grandes innovaciones que podemos remontar probablemente a al-Fazari, a mediados del siglo VIII [...]. En el siglo IX el astrolabio se fabricaba de forma regular y a mediados del siglo X ya se había difundido a Europa a través de la España musulmana.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.175.

um importante canal de entrada das “carteiras de recursos” tecnológicos por sua ligação com o oriente através do Império Bizantino.

Com relação à bússola marinha, embora fosse utilizada pelos europeus já em 1185, não é possível que esta seja um invento italiano. Dado o fato de que já em 1090, os chineses manuseavam tal instrumento.

Ainda assim, foi apenas a culminação de uma série de inovações chinesas que datam de 83 d. C., quando as bússolas rudimentares foram inventadas, ou mesmo no século IV a. C., quando as bússolas "magnéticas", ainda mais rudimentares, foram descobertas. Os italianos simplesmente pegaram emprestada a bússola dos chineses, cujo uso havia sido transmitido para a atrasada Europa pelos muçulmanos<sup>101</sup>.

Essas noções resultam ilustrativas para dar uma ideia do quanto a tecnologia oriental permitiu o avanço da Europa.

Em semelhante situação, a vela latina (que apesar do nome) também foi transmitida à Europa como “carteira de recurso”. E mesmo que sua origem não seja europeia,

[...] não é possível concluir que foram os persas ou os árabes que definitivamente inventaram a vela latina, mas seria igualmente errado descartar tal possibilidade. Porém, é muito provável que tenham sido os muçulmanos (e não os europeus) que, depois de aperfeiçoarem as suas características ao longo do tempo, a transmitiram para a Europa, permitindo assim que Vasco da Gama iniciasse a sua viagem em 1498<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Aun así, no fue más que la culminación de una serie de innovaciones chinas que se remontan al año 83 e. v., cuando se inventaron unas brújulas rudimentarias, o incluso al siglo IV a. e. v., cuando se descubrieron unas brújulas “de piedra imán” todavía más rudimentarias. Los italianos se limitaron a tomar prestada de los chinos la brújula, cuyo uso había sido transmitido a la atrasada Europa por los musulmanes.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.176.

<sup>102</sup> no es posible concluir que fueron los persas o los árabes los que definitivamente inventaron la vela latina, pero igualmente erróneo sería descartar semejante posibilidad. No obstante, es sumamente probable que fueran los musulmanes, y no los europeos, los que, tras perfeccionar sus características durante un largo período de tiempo, se la transmitieran a estos últimos, permitiendo así a Vasco de Gama emprender su viaje en 1498.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.179.

Provavelmente a vela latina teve sua origem no Oriente Médio e muito antes do século XV. Para todos os efeitos, essa tecnologia náutica foi uma característica da navegação islâmica muito antes dos europeus.

O leme de popa e o casco quadrado, por sua vez, são: “[...] sem dúvida, invenções chinesas. Apareceram já no ano 400 d.C. e eles se espalharam pelo Ocidente, alcançando a Europa por volta de 1180 através da Ponte do Mundo Islâmico”. Vale assinalar também que as caravelas, mesmo que desenvolvidas pelos portugueses no século XIII, foram inspiradas nas técnicas navais árabes, mais precisamente nas *qdrib ishlmico*.

Por fim, os navios de guerra, os quais foram determinantes para a ascensão europeia no século XIX, originaram-se também na China. Sendo assim, mesmo os mais avançados da Europa (os Venezianos) estavam muito distantes da tecnologia chinesa. Nesse sentido, Hobson enfatiza:

[...] é extremamente instrutivo lembrar que, embora os navios de guerra venezianos fossem os mais avançados da Europa no início do século XV, eles estavam muito atrás dos navios de guerra chineses da época. Desse modo, as galés venezianas maiores, que podiam ter 45 metros de comprimento e 6 metros de largura, pareceriam anãs em comparação com os navios chineses maiores, que mediam 150 por 50 metros. Por outro lado, ‘as galeras venezianas eram defendidas por arqueiros, enquanto os navios chineses eram munidos de armas de fogo, canhões de latão e ferro fundido, morteiros, flechas incendiárias e granadas’<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup> resulta sumamente instrutivo recordar que, aunque los buques de guerra venecianos eran los más avanzados de Europa a comienzos del siglo XV, quedaban muy por detrás comparados con los barcos de guerra chinos de la época. De ese modo, las galeras venecianas de mayor tamaño, que podían tener 45 metros de eslora y 6 metros de anchura, habrían parecido enanas frente a los barcos chinos de mayores dimensiones, que medían 150 por 50 metros. Por otro lado, “las galeras venecianas iban defendidas por arqueros, mientras que los buques chinos iban provistos de armas de fuego, cañones de latón y de hierro (fundido), morteros, flechas incendiarias y granadas”.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.179-180.

A tecnologia naval, em resumo, foi a mais importante para a ascensão europeia. Tanto no que diz respeito à invasão e conquista do continente americano, quanto à culminação do domínio imperialista na Ásia. E para manter acesa a chama do imperialismo (debutado em 1492), deu-se prosseguimento à indústria bélica.

## 2.5. A revolução militar

O movimento de rastrear a origem de alguns descobrimentos que tornaram a modernidade possível desnuda de genialidade uma Europa cujo desafio, em grande medida, foi apenas assimilar tecnologias alheias, principalmente aquelas transmitidas da China. Francis Bacon, prenhe de orgulho eurocêntrico, gabou, em seu *Novum Organum* de 1620, que “as três descobertas mais importantes do mundo foram a imprensa, a pólvora e a bússola”<sup>104</sup>. O que Bacon ignorou, assim como seus mais ferrenhos conterrâneos, foi que as três invenções são de origem chinesa.

É verdade que a historiografia admite que a pólvora fora descoberta na China. Ainda assim, na concepção eurocêntrica, os orientais foram tomados por povos simplórios e até mesmo ingênuos, a ponto de abdicarem o uso da pólvora para fins bélicos. O imaginário de que os chineses a usavam somente para os fogos de artifícios não deixou de ser um álibi eurocêntrico para atribuir os avanços da tecnologia bélica (como o canhão e todas as armas de fogo) à suposta primeira “revolução militar”, a qual compreende os anos de 1550 a 1660. Não obstante, a primeira “revolução militar”, ao contrário do que se costuma narrar, ocorreu na China entre 850 e 1290. Partindo desta premissa, Hobson esclarece que:

---

<sup>104</sup> “[...]los tres descubrimientos más importantes del mundo fueron la imprenta, la pólvora y la brújula”. HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.91.

Embora os chineses já tivessem inventado a pólvora por volta do ano 850, no início do século X já a usavam em seus lança-chamas e em 969 era usada para atirar flechas. Em 1231 foi usada em bombas, granadas e foguetes (na forma de argamassa colocada em um tubo de ferro). E no século XIV foi usado para fazer minas terrestres e marítimas. Os chineses também inventaram lançadores de foguetes que podiam disparar 320 tiros por vez, uma arma que Needham chama de 'o equivalente medieval da bazuca usada tão amplamente na Segunda Guerra Mundial'. Curiosamente, os chineses também desenvolveram no século XIV um foguete com asas e aletas que, novamente de acordo com Needham, 'tinha uma forte semelhança ... com os famosos foguetes V-1 da Segunda Guerra Mundial'<sup>105</sup>.

Ademais desses surpreendentes aparatos de guerra, convém voltar a atenção à marinha chinesa, a qual delegou grandes contribuições para a revolução militar em questão. Embora a China tenha perdido sua história para os quase 200 anos de eurocentrismo – desde o fevereiro de 1841, quando o navio de guerra da Grã Bretanha abriu fogo contra os juncos, os fortes e os postos militares chineses para defender o tráfico de droga –, os navios de guerra do país oriental contribuíram grandemente para o desenvolvimento de tecnologias militares, tudo isso muito antes do infame insulto britânico.

Para fins de constatação, “o exército Sung contava com 20.500 navios. Esta frota chinesa poderia ter ofuscado qualquer potência europeia e, com toda a probabilidade, todas as forças navais do continente unidas”<sup>106</sup>. Os aprimoramentos desencadeados

---

<sup>105</sup> Aunque los chinos ya habían inventado la pólvora en torno al año 850, a comienzos del siglo X ya la empleaban en sus lanzallamas y en 969 fue utilizada para disparar flechas. En 1231 fue empleada en bombas, granadas y cohetes (en forma de mortero metido en un tubo de hierro). Y en el siglo XIV era utilizada para fabricar minas terrestres y marítimas. Los chinos inventaron también lanzacohetes que podían disparar 320 proyectiles de una vez, arma que Needham califica de “equivalente medieval de la bazuca usada con tanta profusión en la segunda guerra mundial”. Curiosamente, los chinos desarrollaron asimismo en el siglo XIV un cohete con alas y aletas que, de nuevo según Needham, “guardaba un fuerte parecido... con los famosos cohetes V-1 de la segunda guerra mundial”.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización occidental*, p.93. Tradução minha

<sup>106</sup> La armada de los Sung llegó a contar con 20.500 navíos. Esta flota china habría podido eclipsar a cualquier potencia europea, y con toda probabilidad a la totalidad de las fuerzas navales combinadas del continente.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización occidental*, p.94. Tradução minha

pela China – no setor militar da marinha – desembocaram em significativos avanços.

Nesse sentido,

[...] os sistemas de armas das embarcações passaram por um constante aprimoramento. Em 1129 o trabuco lançou bombas de pólvora e fazia parte do armamento usual, sendo que em 1203 alguns navios eram blindados com placas de ferro. A marinha militar chinesa se gabava de ter antecedentes incríveis. Por exemplo, no final do século VI, o navio de guerra de “cinco bandeiras” contava com cinco pontes que alcançavam 30 metros de altura e podiam transportar cerca de 800 homens. Além disso, era equipado com “armas de choque” ou “ferros perfurantes” – postes de cerca de 15 metros de comprimento, dotados de poderosas pontas de ferro – que eram enganchados nos conveses superiores. Atuavam ao modo de martelos gigantescos, esmagando os navios inimigos e destruindo-os. E já no século III existiam “fortalezas quadradas flutuantes”, que ocupavam mais de 108.000 metros quadrados, tinham torres muito altas e acomodavam mais de 2.000 homens<sup>107</sup>.

Ainda que o setor militar da marinha tenha mostrado grandes avanços tecnológicos, é indispensável fazer uma menção às armas de portes como as pistolas, as quais formavam também parte do arsenal chinês: “As origens da pistola remontam à ‘lança de fogo’ de meados do século X. A primeira pistola que disparou balas de ferro foi inventada por volta de 1259 e um tambor de metal já estava em uso por volta de 1275”<sup>108</sup>.

No contexto europeu, por sua vez, o canhão foi, por anos, a arma de fogo mais importante. Este constituiu, como aponta Hobson, um momento crítico no desenvolvimento do continente ocidental. Nesse sentido, não apenas por fortalecer o

---

<sup>107</sup> [...] los sistemas armamentísticos de las embarcaciones experimentaron una mejora constante. En 1129 el trabuquete lanzaba bombas de pólvora y formaba parte del armamento habitual, y en 1203 algunos buques iban acorazados con planchas de hierro. La marina militar china se jactaba de tener unos antecedentes asombrosos. Por ejemplo, a finales del siglo VI, el buque de guerra ‘de cinco banderas’ contaba con cinco puentes que alcanzaban los 30 metros de altura y podía transportar unos 800 hombres. Además iba equipado con ‘armas chocantes’ o ‘hierros perforadores’ –pértigas de unos 15 metros de longitud provistas en la punta de poderosos pinchos de hierro – que iban enganchados a las cubiertas superiores. Actuaban a modo de martillos gigantescos, que se abatían sobre las embarcaciones enemigas y las destruían. Y ya en el siglo III había ‘fortalezas flotantes cuadradas’, que ocupaban más de 108.000 metros cuadrados, tenían torres muy altas y daban cabida a más de 2.000 hombres.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización occidental*, p.94. Tradução minha

<sup>108</sup> Los orígenes de la pistola podrían remontarse a la ‘lanza de fuego’ de mediados del siglo X. La primera pistola que disparaba balas de hierro fue inventada alrededor de 1259 y ya se usaba un tambor metálico hacia 1275.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización occidental*, p.93-94. Tradução minha

poderio militar, mas também por permitir o surgimento do Estado burocrático moderno e do capitalismo. Não obstante, essa potente arma foi inventada também pelos chineses. Segundo Hobson, “[...] O primeiro canhão (o *eruptor*) foi inventado na China por volta de 1288. Este dado é significativo porque o primeiro canhão europeu data de 1326 em Florença e 1327 na Inglaterra (este último está representado no manuscrito de Walter de Millemete)”.

Por fim, as tecnologias militares foram transmitidas do oriente para a Europa de formas ainda não totalmente esclarecidas. Hobson, ainda que não exatifique, levanta hipóteses de que tais inventos chegaram ao ocidente pelos diversos europeus (ou mesmo, os muçulmanos) que tiveram contato com a China. Na esteira de Needham e Ling, John Hobson explica que:

A transmissão das armas de fogo e do canhão para a Europa baseia-se apenas em provas circunstanciais. Needham e Ling sugerem que este trabalho poderia ter sido realizado por mercadores italianos residentes em Tabriz, ou por frades europeus [...], ou por vários muçulmanos que trabalharam nas forças armadas chinesas a partir de 1260<sup>109</sup>.

Contudo, mesmo que o canhão tenha permitido que a Europa se convertesse de uma sociedade inferior para uma sociedade dominadora, a tecnologia bélica mais importante (até mais que o canhão) a qual determinou os caminhos da identidade dominadora do ocidente, foi o estribo de cavalo. Pois além deste artefato servir como um recurso de defesa para os atrasados europeus medievais, foi também – assim como o fora o relógio para os “Tempos Modernos” – o responsável pela consumação europeia

---

<sup>109</sup> La transmisión de las armas de fuego y del cañón a Europa se basa sólo en pruebas circunstanciales. Needham y Ling sugieren que esta labor habrían podido llevarla a cabo o bien los mercaderes italianos que residían en Tabriz, o bien los frailes europeos (mencionados anteriormente), o bien los diversos musulmanes que fueron empleados en las fuerzas armadas chinas a partir de 1260. HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización occidental*, p.253. Tradução minha.



de uma subjetividade dualista e, mais importante, pela emergente identidade cristã assimilada por toda a Europa Ocidental.

## **2.6. O estribo de cavalo e a invenção de uma identidade dominadora**

Ao contrário da Modernidade, o período Medieval é o lugar da história que a Europa se recusou a ocupar. Ao relegá-lo às Trevas, ocultou o atraso cujo continente esteve submerso durante séculos. Em tal contexto surgiu o sistema feudal, o qual, diga-se de passagem, foi um sistema político-econômico *unicamente* europeu. Desse modo, é equívoca a afirmativa de que o feudalismo e o período Medieval tenham acontecido em outras civilizações do mundo.

Não obstante, enquanto a Europa submergia no lado mais escuro de suas “Trevas”, já estava em curso a globalização oriental. Ou seja, já haviam sociedades urbanas cuja economia se baseava na tecnologia, no comércio e não, majoritariamente, na agricultura de subsistência como no caso do chamado velho mundo.

Por conta de irremediável atraso, os europeus sofriam pela ausência de tecnologias principalmente no setor militar, o que os tornavam povos indefesos perante a situações de guerra. Por isso, foram vítimas de violentas investidas migratórias advindas do oriente, como, por exemplo, a dos hunos:

[...] no ano 370, os hunos deixaram a Ásia como resultado de distúrbios militares na remota China. Sua penetração na Europa foi muito violenta, causando o deslocamento massivo dos povos germânicos por todo o continente e até mesmo para além da terra firme<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> [...] en 370 los hunos abandonaron Asia a consecuencia de unos disturbios militares desencadenados en la remota China. Su penetración en Europa fue muy violenta, provocando el desplazamiento masivo de los pueblos germánicos a lo largo y ancho del continente e incluso más allá de tierra firme. HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.153.

Se, por um lado, a Europa, por sua insignificância, não inspirasse desejos ou grandes tentativas de conquista aos diversos povos do mundo<sup>111</sup>; por outro, era um espaço vulnerável e de fácil dominação.

Os avaros, povos que também procediam do oriente, constituíram, com os hunos, os esporádicos ataques de ondas migratórias. Assim, estes “[...] invadiram a Europa em 567 e tentaram saquear o máximo de território possível. Agruparam-se especialmente na Hungria e, depois de aniquilar a tribo *gépidas*, forçaram os lombardos a buscar refúgio mais ao sul”<sup>112</sup>.

Os europeus só puderam organizar um mecanismo de resistência frente aos seus invasores (geralmente procedentes do oriente) quando tiveram acesso a cavalaria de carga e, para isso, tiveram que dominar as técnicas militares viabilizadas pelo estribo de cavalo. Não obstante, foram os próprios invasores avaros que transmitiram o estribo aos europeus:

A transmissão do estribo para o Ocidente coincidiu com as migrações de uma tribo chamada Ruan-Ruan, mais conhecida no Ocidente como avaros, palavra turca que aparentemente significa "exilados". A cavalaria desta tribo era verdadeiramente devastadora porque usava estribos de ferro fundido. Por volta da metade do século VI, os avaros foram levados para o oeste através do sul da Rússia, finalmente estabelecendo-se entre o Danúbio e o Tisza. No ano 560 representaram uma séria ameaça ao Império Bizantino, que teve que reorganizar completamente sua cavalaria para atacá-los. Em 580, o imperador Maurício Tibério elaborou um manual militar, o *Strategikon*, no qual especificava as

---

<sup>111</sup> [...] si hubieran querido, los musulmanes probablemente habrían podido ocupar la mitad más atrasada de Europa. Pero prefirieron no hacerlo. Esta tesis choca, por supuesto, con el argumento general eurocéntrico que afirma que, de no haber sido por la derrota de la ‘invasión’ musulmana en 733 (no 732) en Tours y Poitiers a manos del heroico Carlos Martel, Europa habría sido ocupada. [...]

[...] aunque los musulmanes habían conquistado varias regiones de ‘Europa occidental’ – concretamente España y Sicilia –, la realidad fue que no estaban interesados en ir más lejos. La razón no podía ser más simple: la parte occidental de Europa estaba atrasada y tenía poco interés para ellos [...].

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.158-159.

<sup>112</sup> Los ávaros invadieron Europa en 567 e intentaron saquear la mayor cantidad posible de territorio. Se cebaron especialmente en Hungría y, tras aniquilar a la tribu de los gépidas, obligaron a los lombardos a buscar refugio más al sur.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.153.

técnicas de cavalaria a serem adotadas. Esta obra fala, pela primeira vez na literatura europeia, da necessidade do uso de estribos de ferro<sup>113</sup>.

Portanto, a necessidade do uso de tal aparato era imprescindível para a organização e manutenção de um exército combativo.

Nesse sentido, Hobson explica a importância do uso dessa ferramenta no contexto militar daquele período:

Antes de usar o estribo, os cavalos eram ineficazes na batalha porque o cavaleiro não tinha nada para fixá-lo com segurança à sela. Consequentemente, uma lança só poderia ser lançada com a força do próprio cavaleiro. Mas o estribo permitiu que ele lançasse um projétil usando toda a força do cavalo. Assim, a frágil força muscular do homem foi substituída pela superior energia animal, permitindo que a cavalaria de carga passasse simplesmente como um ônibus entre os soldados<sup>114</sup>.

Embora a narrativa eurocêntrica remonte à invenção do estribo ao ano 733 e à genialidade de Carlos Martel<sup>115</sup>, este instrumento foi inventado séculos antes pelos indianos, sendo aprimorado, no século III, pelos chineses.

Com base no levantamento de Hobson, “O desenvolvimento decisivo foi a invenção do estribo chinês de bronze e ferro fundido no século III d.C. Em 477 seu uso

---

<sup>113</sup> La trasmisión del estribo a Occidente coincidió con las migraciones de una tribu llamada de los Ruan-Ruan, más conocidos en Occidente con el nombre de avaros, palabra turca que, al parecer, significa "exiliados". La caballería de esta tribu resultaba realmente devastadora porque empleaba estribos de hierro fundido. A mediados del siglo VI aproximadamente, los avaros fueron expulsados hacia Occidente y atravesaron el sur de Rusia, asentándose por último entre el Danubio y el Tisza. En el año 560 representaban una grave amenaza para el Imperio Bizantino, que tuvo que reorganizar por completo su caballería para atacarlos. En el año 580, el emperador Mauricio Tiberio confeccionó un manual militar, el Strategikon, en el que especificaba las técnicas de caballería que había que adoptar. En esta obra se habla, por primera vez en la literatura europea, de la necesidad de utilizar estribos de hierro. TEMPLE. *El genio científico de China*, p.19.

<sup>114</sup> HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.151.

<sup>115</sup> Sin embargo, cabría objetar que si Carlos Martel no inventó el estribo, sin duda fue el pionero en el uso de la ‘nueva’ caballería de carga. Parece justo afirmar que Carlos Martel fue el principal innovador dentro del contexto ‘europeo’. Pero lo cierto es que fueron los persas (así como los bizantinos) los que empezaron a utilizar la caballería montada de carga. Los musulmanes árabes pronto aprendieron a utilizar esta táctica en el curso de sus enfrentamientos con los persas. Y durante el periodo inmediatamente posterior al año 640 (casi un siglo antes de la ‘innovación’ de Carlos Martel) la caballería de carga se convirtió en un elemento fundamental de los ejércitos musulmanes.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.152.

já era comum em toda a China”<sup>116</sup>. De modo mais completo, Temple, na esteira de Needham, corrobora que no século III, os chineses

[...] começaram a fabricar estribos de ferro fundido ou bronze. Não se sabe quem foi o inventor, e é provável que a ideia original tenha surgido de uma corda ou alça de couro ocasionalmente usada para montar no cavalo. Naturalmente, esses laços eram inúteis para cavalgar, porque se o cavaleiro caísse, o cavalo o arrastaria. Os primeiros a usar esses laços foram provavelmente os chineses, os indianos ou os nômades da Ásia Central na fronteira com a China; significa que o estribo deve ter surgido nas estepes, produto da engenhosidade de alguns homens que passaram a vida cavalgando. Acredita-se que os chineses começaram a fazer estribos de metal perfeitos no século III. A mais antiga representação sobrevivente de um desses objetos corresponde a uma figura de cerâmica de um cavaleiro encontrada em uma tumba em Changsha (Hunan) e datada de 302 d.C.<sup>117</sup>.

A partir de tal perspectiva, é possível comprovar que de forma algum poderia Carlos Martel inventar um estribo de ferro, até porque na Europa do século VIII, não haviam grandes conhecimentos acerca deste material, os europeus, quando muito, tinham acesso ao ferro forjado e desconheciam o ferro fundido. Confirma-se, assim, que o estribo de cavalo, foi mais um invento chinês transmitido à Europa.

Não obstante, ainda que o estribo não seja uma invenção europeia, deu origem ao sistema feudal e, por conseguinte, à identidade europeia da cristandade. Estes, sim, fenômenos genuinamente europeus. Adiante em seu texto, Hobson lança a pergunta retórica: “Como então a cavalaria de carga [que só foi possível com o uso do estribo]

---

<sup>116</sup> El desarrollo decisivo fue el que supuso la invención del estribo chino de bronce y hierro fundido en el siglo III e. v. En 477 su uso era habitual ya en toda China.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.151.

<sup>117</sup> [...] empezaron a fabricar estribos de hierro o bronce fundido. No ha quedado constancia de quién fue el inventor, y es probable que la idea original surgiera de un lazo de cuerda o cuero ocasionalmente utilizado para subir a lomos del caballo. Naturalmente estos lazos no servían para cabalgar, porque si el jinete se caía, el caballo lo arrastraba. Los primeros que emplearon esos lazos fueron probablemente los chinos, los indios o los nómadas del Asia central frontera con China; quiere decirse que el estribo debió de aparecer en las estepas, producto del ingenio de unos hombres que pasaban su vida a caballo. Créese que los chinos empezaron a fabricar estribos de metal perfectos en el siglo III. La representación más antigua que se conserva de uno de estos objetos corresponde a una figura de cerámica de un jinete encontrada en una tumba de Changsha (Hunan) y fechada en el 302 d.C.

TEMPLE. *El genio científico de China*, p.18-19.

permitiu o surgimento do sistema político feudal?” e explica com os seguintes argumentos:

O principal problema com o novo tipo de combate baseado na cavalaria era simplesmente o seu custo. Necessitava-se, portanto, criar uma economia em que o excedente agrícola pudesse ser desviado ou expropriado dos camponeses. Desta forma, os monarcas cederam suas terras povoadas por camponeses aos cavaleiros (ou vassallos), que podiam explorar livremente os labradores. Assim surgiu uma poderosa classe nobre que consolidou seu poder sobre os camponeses e, ironicamente, também sobre seus soberanos. Desse modo, o sistema social e político do feudalismo nasceu<sup>118</sup>.

Por volta do ano 1000, a Europa já havia contido boa parte das violentas investidas migratórias. Desse modo, não era mais necessário manter os privilégios dos cavaleiros (ou nobres) em proveito dos camponeses.

Entretanto, para fazer com que o sistema (embrionário da desigualdade de classe) funcionasse em suas engrenagens, foi preciso legitimá-lo. Assim,

Uma vez, pois, que os desafios militares começaram a diminuir sua pressão por volta do ano 1000, o problema central girou em torno da necessidade de fazer aquela economia parecer legítima, já que envolvia uma relação social altamente desigual entre nobres e camponeses. Consequentemente, uma vez que a paz reinasse e os nobres não pudessem mais justificar a exploração dos camponeses sob o pretexto de que lhes forneciam a proteção militar necessária, o sistema estava condenado a perder sua legitimidade. Desse modo, a exploração do campesinato deveria parecer "natural". Esse fenômeno estava intimamente relacionado ao processo pelo qual a identidade europeia foi construída ou inventada. Como isso foi alcançado?<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> ¿Como permitió entonces la caballería de carga la aparición del sistema político feudal? El principal problema que planteaba el nuevo tipo de combate basado en la caballería era sencillamente su coste. Era necesario, por tanto, crear una economía en la que el excedente agrícola pudiera ser escamoteado o expropiado a los campesinos. De ese modo, los monarcas cedieron sus tierras pobladas por campesinos a los caballeros (o vasallos), que podían explotar libremente a los labradores. Así surgió una poderosa clase noble que consolidó su poder sobre los campesinos e, irónicamente, también sobre sus soberanos. De ahí nació el sistema social y político del feudalismo.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.153.

<sup>119</sup> Pues una vez que los retos militares empezaron a disminuir su presión en tomo al año 1000, el problema central paso a girar en torno a la necesidad de hacer que aquella economía pareciera legitima, dado que comportaba una relación social sumamente desigual entre nobles y campesinos. Por consiguiente, una vez que volvió a reinar la paz y que los nobles no pudieron seguir justificando la explotación de los campesinos con el pretexto de que les proporcionaban la protección militar necesaria, el sistema estaba condenado a perder su legitimidad. De ese modo, era preciso que la explotación del campesinado pareciera "natural". Este fenómeno estuvo íntimamente relacionado con el proceso en virtud del cual se construyó o inventó la identidad europea. ¿Como se consiguió?

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.155.

A resposta obtida por Hobson (a qual embasa minha tese) foi a identificação da Europa ocidental com a cristandade. Nas palavras do autor: “[...] a construção da Europa como a cristandade era o requisito essencial para criar a ordem e dar legitimidade ao sistema econômico e político feudal, marcado por enormes desigualdades”<sup>120</sup>. Ademais, formulou-se, como mencionado no primeiro capítulo, o decreto das Três ordens. O qual alegava que:

[...] é a vontade do Criador no céu e na terra [que] os mais elevados sempre governem os mais baixos. Cada indivíduo e cada classe deve permanecer em seu lugar, cumprir sua tarefa e gozar dos favores e direitos que lhe são próprios [...]. Rebelar-se contra esta norma é pecado mortal<sup>121</sup>.

Se por um lado, a cristandade serviu para legitimar a exploração dos camponeses; por outro, para que se escamoteasse notável desigualdade, foi preciso pôr em prática o dualismo cristão e conceber um *outro* como ameaça exterior. Criou-se, com este artifício, uma ideia de harmonia e unidade entre os povos europeus frente a um inimigo em comum, ainda que imaginado.

Para todos os efeitos, as duas funções sociais<sup>122</sup>, cumpridas no feudalismo, esboçaram toda a tradição identitária da cristandade ocidental que perdura até os nossos dias. Essas funções no período Medieval resumiram-se à invenção do muçulmano como uma ameaça externa e à manutenção da desigualdade social com o decreto das Três Ordens. Hobson explica que:

Em suma, era simplesmente "vontade de Deus" que os camponeses estivessem a serviço dos nobres e sacerdotes. Desta forma, o catolicismo e a entelúquia do cristianismo cumpriram *duas funções sociais muito importantes*: primeiro, criar

---

<sup>120</sup> [...] la construcción de Europa como la cristiandad fue el requisito imprescindible para crear el orden y dar legitimidad al sistema económico y político feudal, marcado por una enorme desigualdad.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.162.

<sup>121</sup> [...] es la voluntad del Creador en el cielo y en la tierra [que] el más alto gobierne siempre al más bajo. Cada individuo y cada clase debería permanecer en su sitio, ejecutar su tarea y gozar de los favores y derechos que le son propios ... Rebelarse contra esta norma es un pecado mortal.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.163.

<sup>122</sup> A de legitimar a exploração e a de criar um sentido de unidade frente ao *outro*.

uma ideia coerente do *eu* frente ao *outro* (identificado com o Islam), permitindo relativa unidade e harmonia dentro da Europa. E em segundo lugar, sem o Decreto das Três Ordens, o sistema econômico feudal quase certamente teria explodido em mil pedaços<sup>123</sup>.

Forjou-se, assim, com base na identidade cristã, um sentido de homogeneidade que, diga-se de passagem, não seria possível, sem a mencionada base, concretizá-lo na Europa. Hobson reitera ainda que:

[...] O 'eu' (isto é, o que deve ser definido como 'nós') não existe realmente. A Europa não era uma entidade harmoniosa, mas estava dividida por conflitos internos muito profundos: entre camponeses e nobres, entre nobres e soberanos, entre soberanos e clero, entre soberanos e papas, ou entre papas e titulares do Sacro Império Romano<sup>124</sup>.

Assim, para dissipar qualquer ideia de desintegração e unir os europeus a um objetivo comum, enfatizou-se à ameaça islâmica. Nesse sentido,

[a] única maneira de forjar uma só identidade era construir um 'outro' externo contra o qual um 'eu' homogêneo pudesse ser construído. Em outras palavras, como não havia um único 'eu', era mais fácil definir o 'eu' pelo que não o era. É muito importante destacar que o *eu* e o *outro* são meras representações ou construções a partir da maneira como gostamos de ver 'nós' e 'eles'. No contexto medieval, o 'eu' representava tudo o que era bom e justo, enquanto o 'outro' era *imaginado* como o oposto, o mau e o indesejável. Assim, a primeira tarefa era encontrar e construir um "outro" *imaginário*. Mas quem escolher? Uma vez que os prelados cristãos se tornaram os atores fundamentais na construção da identidade europeia, eles escolheram o Islam como o candidato mais adequado. No entanto, o Islam deveria ser construído não apenas como um mal, mas também como uma ameaça, para que os europeus pudessem se unir contra ele<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> En resumen, era sencillamente 'voluntad de Dios' que los campesinos estuvieran al servicio de los nobles y de los sacerdotes. De este modo, el catolicismo y la entelequia de la Cristiandad desempeñaron dos funciones sociales importantísimas: en primer lugar, crear una idea coherente del yo frente al otro (identificado con el Islam), que permitiera una unidad y una armonía relativas dentro de Europa. Y en segundo lugar, sin el Decreto de los Tres órdenes, el sistema económico feudal habría estallado casi con toda seguridad en mil pedazos.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.163.

<sup>124</sup> [...] el 'yo' (es decir, lo que debe definirse como 'nosotros') no existe en realidad. Europa no fue una entidad armónica, sino que se vio desgarrada por conflictos internos muy profundos: entre campesinos y nobles, entre nobles y soberanos, entre soberanos y clérigos, entre soberanos y papas, o entre papas y titulares del Sacro Imperio Romano.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.155.

<sup>125</sup> El único modo de forjar una sola identidad fue construir un 'otro' externo frente al cual pudiera construirse un 'Yo' homogêneo. Es decir, puesto que no había un único 'yo', era más fácil definir el 'yo' por lo que no lo era. Es importantísimo señalar que el yo y el otro son meras representaciones o construcciones basadas en el modo en que nos gusta vernos a 'nosotros' y a 'ellos'. En el contexto medieval, el 'yo' representaba todo lo que era bueno y justo, mientras que el 'otro' era imaginado como lo contrario, lo malo y lo indeseable. Así, la primera tarea fue encontrar y construir un otro imaginario. Pero ¿a quién escoger?

Embora a cristandade seja uma identidade a qual manifesta-se de modo sacro no indivíduo, compreendo o fenômeno cristão mais como uma articulação política e menos como uma religião.

No entanto, ainda que seja válida a hipótese de uma função essencialmente político do cristianismo, a identidade cristã foi antes de mais nada uma identidade negativa, a qual provocou sentimentos de desvantagem entre os europeus em relação aos desenvolvidos muçulmanos. Sendo assim, é bastante provável que o desejo de domínio, manifesto pela primeira vez nas circunstâncias da colonialidade, esteja arraigado à condição de reverter uma imagem negativa que outrora os europeus tiveram de si mesmos. Por isso: “A 'experiência americana' do período entre 1500 e 1750-1780 representou a fase de transição de um incipiente 'eurocentrismo cristianizado' para uma concepção totalmente desenvolvida da Europa Ocidental como uma entidade superior ao resto do mundo”<sup>126</sup>.

Não obstante, é compreensível, pelo menos na lógica da cristandade, o anseio de se converter o sentimento de desvantagem por um sentimento de dominação. Em uma palavra, a identidade europeia precisaria, em algum momento e a qualquer custo, ser afirmada. Enfim, à guisa de uma conclusão, parte da discussão entabulada aqui pode ser sintetizada da seguinte forma:

---

Dado que los prelados cristianos se convirtieron en los actores fundamentales de la construcción de la identidad europea, escogieron al Islam como candidato más idóneo. Pero el Islam debía ser construido no solo como un mal, sino también como una amenaza, de modo que los europeos pudieran unirse frente a él.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.155-156.

<sup>126</sup> La 'experiencia americana' del periodo comprendido entre 1500 y 1750-1780 represento la fase de transición de un 'eurocentrismo cristianizado' incipiente a una concepción plenamente desarrollada de Europa occidental como entidad superior al resto del mundo.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p. 410.



No início da época medieval, os europeus elaboraram sua *identidade de forma negativa* em relação ao Oriente Médio muçulmano. O Islã foi escolhido como o Outro em parte porque *não havia nada inerente à Europa que pudesse ser aproveitado para criar uma identidade concreta. A importância desta circunstância reside no fato deste sentido negativo de identidade ter conduzido à construção do Cristianismo, que por sua vez desempenhou um papel importante na consolidação e reprodução do sistema feudal europeu*, bem como na concretização da 'primeira ronda' das Cruzadas (1095-1291). [...], *sem essas ideias cristãs*, a estrutura social altamente desigual do feudalismo europeu não teria ganhado sua legitimidade e, portanto, teria acabado por explodir. Se fosse esse o caso, a Europa teria retornado à Idade das Trevas (embora também seja possível que os europeus se salvariam de tal destino pelo efeito revigorante do comércio oriental e das carteiras de recursos que vieram principalmente da Itália e da Espanha através da Ponte do Mundo Islâmico)<sup>127</sup>.

Foi possível detectar até aqui que houve uma subjetividade cristã de cunho dualista cuja função fora incorporar ao ocidente a lógica da dominação. No entanto, é necessário entendermos como aconteceu o sincretismo entre o dualismo helênico (o mesmo da *polis* grega) com o cristianismo hebreu. Sem lugar a dúvidas, o dualismo helênico foi a base da formação identitária da cristianizada Europa ocidental. Assim, o entendimento dualista é responsável por aquilo que remete a separação do *eu* e do *outro*, do corpo e da alma, do espaço e do tempo, entre outras.

Para o pensamento descolonial, a segregação racista do mundo está fundamentada apenas na enunciação dualista do *ego cogito* cartesiano. Contudo, ainda que existam, de fato, fortes afirmações que o dualismo surgiu com Descartes (suposto primeiro filósofo moderno), o mesmo Descartes não surgiu do nada. Em uma palavra, o

---

<sup>127</sup> A comienzos de la época medieval los europeos elaboraron su identidad de manera negativa frente al Oriente Medio musulmán. El Islam fue escogido como el Otro en parte porque no existía nada inherente a Europa que pudiera ser aprovechado para crear una identidad concreta. La importancia de esta circunstancia radica en que este sentido negativo de la identidad condujo a la construcción de la cristiandad, que a su vez desempeñó un papel importante en la consolidación y la reproducción del sistema feudal europeo, así como en la realización de la 'primera ronda' de Cruzadas (1095-1291). Como explicábamos en el capítulo V, sin esas ideas cristianas la estructura social sumamente desigual propia del feudalismo europeo no habría obtenido su legitimidad y, por consiguiente, habría acabado por estallar. De haber sido así, Europa habría regresado a la Edad Oscura (aunque también es posible que los europeos hubieran sido salvados de semejante destino por el efecto vigorizante del comercio y las carteras de recursos orientales que llegaron principalmente a través de Italia y España cruzando el Puente del Mundo islámico).

HOBSON. Los orígenes orientales de la civilización de occidente, p. 406-407.

dualismo precede em séculos o pensamento cartesiano. É nesse sentido que afirmo que a enunciação dualista de Descartes (do modo em que foi proferida) não seria possível se não fossem os exercícios agostinianos da subjetividade. Desse modo, rastrearei, nas páginas que seguem, como a noção dualista, identificada com a Europa, foi formulada no sincretismo entre o pensamento helênico e o cristianismo primitivo chegando até Descartes.

### CAPÍTULO – III

#### O ESPAÇO CORPO (ou carne?)

Muchos de los temas cartesianos se encuentran ya explícitamente planteados en Agustín. La naturaleza de la substancia anímica es distinta de la del cuerpo. *El cuerpo es por esencia una substancia espacial extensa*, sujeto de movimiento local. [...] en Agustín se han echado las bases, firmes bases, de todo el dualismo occidental posterior, que, sin embargo, era mucho más antiguo que Agustín en el propio pensamiento cristiano latino.

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.180-181.

En efecto, este mito [Osiris], muy presente en el Libro de los muertos y en otros numerosos textos, relata el ‘juicio final’ del muerto – no de un alma, propio de una antropología dualista, sino de todo el ser humano con su ra (o *nombre* y determinación *individual*) – en la gran sala de Ma'at, ante todos los dioses, ante toda la humanidad:

*¡Hacedle venir!*, dicen los dioses hablando de mí. *¿Quién eres tú?*, me dicen. *¿Cuál es tu nombre?*, me preguntan [...]

DUSSEL. *Política de la liberación*, p.27.

Com nome e sobrenome (com a minha biografia), eu sou um espaço perdido. Inserido e superado<sup>128</sup> – pela modernidade –, no tempo cristão, vivo do outro lado do muro, em relativo atraso. Por isso, não me é difícil a dedução de que a modernidade opera em duas linhas de ordens temporais as quais confluem na mesma direção. Pois, além de negar contemporaneidades a sujeitos como eu; cria a sensação de que tudo pode ser superado com o tempo. A inquisição<sup>129</sup>, o racismo, o fascismo, o próprio atraso e outras enfermidades provocadas pela sociedade moderna seriam sanadas com a superação do período e não do problema. Porém, a questão não é de cunho diacrônico, mas sim identitário e subjetivo. “O mais profundo é a alma”, diria o bom cristão. Exatamente por isso, tempo, alma e pensamento se correlacionam na complexa formulação de um “universalismo abstrato”.

Em síntese, a alma está associada à ideia do tempo que não tem fim<sup>130</sup>. O qual foi idealizado como um compensatório por todas as desventuras que recaíram em vida sobre o devoto. Na concepção cristã (leia-se cristandade), somente através da imaterialidade anímica o ser humano pode atingir a eternidade e a graça da superação. Assim o são também com os cânones do pensamento, que ao modo de boas almas, buscam perpetuarem-se por intermédio de suas obras.

O corpo, ao contrário do conceito de alma, é “substancia espacial”. Desse modo, se a alma e o pensamento estão para o tempo cristão, o corpo molda-se pelas

---

<sup>128</sup> Superado porque já nascemos atrasados, eis o infortúnio do espaço de origem.

<sup>129</sup> Dussel considera a inquisição o primeiro serviço de inteligência da sociedade moderna. Segundo o autor: “A Espanha, como primeira nação ‘moderna’ (com um estado que unifica a península, com a *Inquisição* que cria de cima para baixo o consenso nacional, [...]) abre a primeira etapa ‘Moderna’[...]. DUSSEL. Europa, modernidade e Eurocentrismo, p.28-29.

<sup>130</sup> Para Santo Agostinho: “El alma es espiritual, sujeto propio del conocimiento intelectual, simple y no compuesto de forma y materia y por todo ello inmortal”. DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.180

constâncias do lugar. Não por outro motivo, minha vida começa e termina em América do Sul. No entanto, nesse espaço geográfico, meu corpo foi ambientando-se ao cristianismo até receber o mencionado compósito anímico. Aprendi acerca das almas desde muito cedo. É-me, portanto, de um difícil *desprendimento* enunciar nestas linhas que “eu não tenho alma!”

Não ter alma, significa negar toda a tradição da cristandade (não do cristianismo). Significa também tomar consciência de que existe uma classificação entre os entes do mundo a qual é movida pela invenção de alteridades. Se aceitar a alma – para fins de superações e da paz eterna – é o mesmo que somar ao corpo o embrião dualista, tal somatória, seria-me, para todos os efeitos, comungar do mesmo mal que me transforma em um *não-ser* do Sul e da América perdida.

Resumindo a questão, foi o pensamento helênico fundido ao cristianismo que nos concebeu a “alma”. Esta, somada ao corpo, supõe a integralidade humana. Sendo assim, soa-me incoerente a premissa ocidental que nomeia de individualistas<sup>131</sup> os sujeitos de nossos dias. Tal perspectiva elimina o princípio heleno-cristão da divisão de um sujeito em sua essência compósita. Pois um indivíduo dividido em duas substâncias (corpo e alma) não pode ser outra coisa senão dualista.

---

<sup>131</sup> Segundo o dicionário etimológico da língua portuguesa o prefixo: **in** – pref. derivado do lat. *in* – (cognato do gr. *aan* - [V.A (iv)], do germ. *un-* etc.), que se documenta em inúmeros vocs. já formados no próprio latim, onde exprime a *negação* ou a *privação* [...] 353, grifo meu;

Por sua vez, o termo *divíduo* vem do verbo *dividir*. **Dividir** *vb.* ‘partir ou distinguir em diversas partes, desunir, separar as diversas partes de, repartir’ [...]. Do fr. *dividende*, deriv. do lat. *dividendus*, gerundivo de *dividere* // **divíduo** 1873 (225).

Sendo assim, *in* + *divíduo* nega aquilo que pode ser dividido. Por consequência nega também o que é dual, ou do latim **dualismo** 1833 (230).

**In-dividu-ação, -al, -alidade, -alismo, -alista, -alizar, -ar, -o, in-divis-ibilidade, -ível, -o** → *Dividir*. 356.

Estendendo tal pressuposto para as relações além do corpo e da alma, a concepção de um *eu* (o ser) prepotente e absoluto jamais existiria sem a invenção de um *outro* (o não-ser) bárbaro e dominável. Em resumo, vivemos em sociedade dualista e não individualista. Fenômeno que vem desde o século II com os escritores latinos redundando na subjetividade da dominação.

Inicia-se com Tertuliano uma tradição que, entre os escritores latinos, instaura um “*ethos* que com o tempo gerará a chamada cultura ocidental que hoje se universaliza como dominação imperial”<sup>132</sup>. É sob esta perspectiva que Dussel retoma o escritor latino de origem africana: “[...] em uma famosa definição nosso pensador [Tertuliano] descreve a alma assim: ‘Definimos a alma como nascida de um sopro de Deus, imortal, corporal [sic], configurada, *simples substância*, [...] imóvel, racional, *dominadora*’<sup>133</sup>.

Desde aí surgem elementos que formarão as bases do *ego conquiro*<sup>134</sup>; do secularizado dualismo cartesiano e, por conseguinte, da cultura de dominação imperialista. Portanto, há de se notar que o *eu* sobreposto ao *outro* é infinitamente mais terrível que o eufêmico “individualismo”. Em outras palavras, o vulgo “pensar apenas em si” escamoteia um mal ainda maior, a saber, a prática legitimada da subjugação e do domínio, tão marcante no *ego conquiro* do colonialismo e em seu desdobramento imperial<sup>135</sup>.

---

<sup>132</sup> “[...] *ethos* que con el tiempo generará la llamada cultura occidental que hoy se universaliza como dominación imperial”.

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.173.

<sup>133</sup> “[...] en una famosa definición nuestro pensador [Tertuliano] describe así al alma: ‘Definimos al alma como habiendo nacido por un sopro de Dios, imortal, corporal [sic], configurada, substancia simple, [...] móvil, racional, dominadora’”

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.174.

<sup>134</sup> Para Dussel: “Antes do *ego cogito* existe o *ego conquiro* (o ‘eu conquisto’ é fundamento prático do ‘eu penso’). O centro se impõe sobre a periferia há cinco séculos”.

DUSSEL. *Filosofia da libertação*, p. 10.

<sup>135</sup> Referência aos imperialismos britânico e estadunidense.

Do mesmo modo que a *classificação racial*<sup>136</sup> embasou a colonialidade<sup>137</sup>, o imperialismo britânico só foi possível por intermédio do “racismo implícito”, como conceitua John Hobson. Foram, portanto, mecanismos que agiram em conformidade, estimulando e demarcando as mesmas distinções humanas. Sendo assim, não é exagero afirmar que o sentimento de um ser da superioridade, que foi gestado na ontologia do dualismo helênico (desde Parmênides), é o mesmo embrião carregado no ventre da cristandade. O cristianismo, resumidamente, foi o canal de transmissão do dualismo helênico, o qual assimilado e aperfeiçoado – como qualquer uma das tecnologias enumeradas no capítulo anterior – deu origem à classificação racial com a “colonialidade do poder” e ao “racismo implícito” com o imperialismo britânico. Portanto, afirmo que, em linhas genealógicas, o cristianismo concebeu a moderna compreensão racista do mundo.

Como mencionado na epígrafe que abre este texto, as bases dualistas são postas por Santo Agostinho, mas o processo se deu muito antes. Embora a noção de alma tenha se convertido em “pensamento” (ou “razão”) com Descartes<sup>138</sup>, o dualismo, ao contrário

---

<sup>136</sup> Embora eu discorde de Quijano (e Wallerstein) que a colonização do continente americano tenha originado um sistema mundial, estou de acordo que a colonialidade “[s]e funda en la imposición de una clasificación racial/étnica [...]”. Delegando, assim, maior tangibilidade ao racismo.

QUIJANO. Colonialidad del poder y clasificación social, p.285.

<sup>137</sup> Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado.

QUIJANO. Colonialidad del poder y clasificación social, p.285.

<sup>138</sup> Com Descartes o que sucede é a mutação da antiga abordagem dualista sobre o “corpo” e o “não-corpo”. O que era uma co-presença permanente de ambos os elementos em cada etapa do ser humano, em Descartes se converte numa radical separação entre “razão/sujeito” e “corpo”. A razão não é somente uma secularização da idéia de “alma” no sentido teológico, mas uma mutação numa nova id-entidade, a “razão/sujeito”, a única entidade capaz de conhecimento “racional”, em relação à qual o “corpo” é e não pode ser outra coisa além de “objeto” de conhecimento.

do que muitos pensadores descoloniais costumam enfatizar, não é uma manifestação essencialmente moderna, ou cartesiano. O conceito de alma (que se transformou em pensamento) vem dos padres helênicos de Alexandria (entre eles Clemente de Alexandria e Orígenes).

*Corpo*, por sua vez, foi a tradução que o mesmo helenismo (cristão) encontrou para *carne*<sup>139</sup>, cujo cristianismo hebraico a tomava por uma totalidade desalmada. Para que fosse possível a fusão dos dois elementos em uma integralidade ontológica, dividiu-se o *ser* em corpo e alma. Tal formulação (aprimorada por Agostinho de Hipona) fundamentou toda a tradição da cristandade que castigou<sup>140</sup> o corpo para salvar a alma.

Antes de prosseguir, advirto que intenciono, com este texto, profundas críticas ao cristianismo. No entanto, as desfiro não como um ateu, mas como um cristão. Ou seja, erijo minhas críticas da interioridade, de dentro da cristandade. Em síntese, imbuído em subjetividade cristã, seria-me hipocrisia sustentar certo ateísmo. Por isso, não deixo de assumir que carrego, em grande medida, a mesma subjetividade dualista que trouxe tantos problemas ao convívio entre os seres humanos. A qual, não menos nociva, trouxera irreversíveis danos no tratamento humano dispensado ao meio ambiente.

Deste modo, não seria razoável de minha parte, negar algumas percepções (que tenho do mundo) contaminadas pela dualidade racista, machista e/ou homofóbica. Portanto, à guisa de uma expurgação, não deixo de confessar que (em certa medida)

---

QUIJANO. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, p.129

<sup>139</sup> Al comenzar a confundir de manera generalizada entre *carne*, en el sentido hebreo, y *cuerpo*, en el sentido griego, se cae en un error. Es decir, no se discierne entre el *todo* (carne) y una de sus *partes* (cuerpo) según la manera de distinguir de los griegos.

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.92.

<sup>140</sup> Principalmente com relação à sexualidade.



sou racista; sou machista/patriarcal; sou homofóbico. Em suma, não teria como não o ser, porque antes de tudo isso, minha identidade/subjetividade é cristã. Carrego, enfim, tudo aquilo que foi configurado pelo dualismo que modernizou destinos humanos. Arraigado à compreensão dual do mundo, ainda que enunciando-me da exterioridade, o *eu*, conseqüentemente, separa-se do *outro*.

Nesse sentido, não é somente o lugar que determina as ações – pois como afirma Achugar, existe “a margem da margem” e o “outro do outro” – o determinante, é, por si só, a identidade subjetiva. A subjetividade moderna (de dominação dualista), a qual cobrou forças com a colonialidade e terminou por contaminar boa parte do mundo, pós-imperialismo britânico, começou a ser definida no momento em que a Europa ocidental se identificou com a cristandade.

Este artifício foi fundamental para que, na Idade Média, o sistema feudal justificasse a exploração dispensada pelos nobres aos camponeses e forjasse um sentimento de homogeneidade frente ao muçulmano (veja o tema no capítulo II). Fenômeno que se estenderia e ganharia proporções com a invasão das Américas. Em síntese, a adoção da identidade cristã, assimilada pela católica Europa Medieval, foi o elemento que se transformou no discurso da “pureza de sangue<sup>141</sup>” no final do século XV; mais tarde, com a colonialidade, o discurso encontrou outros “bárbaros” e foi configurado, pela primeira vez, como “classificação racial” o que, finalmente, consumou-se no século XIX com o “racismo implícito” do imperialismo britânico.

---

<sup>141</sup> Para Ramón Grosfoguel, o discurso da pureza de sangue, foi “un discurso proto-racista (aun no plenamente racista) contra las poblaciones musulmanas y judías durante la conquista colonial del territorio andalucí por parte de la monarquía cristiana castellana contra el sultanado de Granada, que fue la última autoridad política musulmana en la Península Ibérica [...]”. GROSFOGUEL, Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI, p.39.

Para uma melhor compreensão, julgo necessário remontar o processo e o momento em que se deu a formulação da cristandade. E, sobretudo, traçar o percurso que se desenhou desde a ontologia de Parmênides, passando pela invenção da alma; a consumação da cristandade; a classificação racial até chegarmos ao racismo implícito com a missão civilizadora britânica de ordem imperialista.

### 3.1. Do princípio dualista

É na ontologia enunciada por Parmênides que se funda o princípio dualista: “o ser é; o não ser, não é”. O *ser* é o sujeito da existência efetiva que se autodefine como plenamente humano por habitar um espaço privilegiado, a *pólis* grega. Assim, o *ser* distingue-se do *não-ser* (o não humano), o qual se perde pelo outro lado da fronteira da helenicidade, “para além do horizonte”, onde consome-se em sua própria barbárie. O não-ser, por conseguinte, não é plenamente humano, pois habita a exterioridade e não a *pólis*.

Portanto, a origem da filosofia como ontologia coincide com a origem dos espaços perdidos. Se “nascer é correr um risco”, já nos idos de Parmênides o infortúnio de pertencer a um espaço fronteiro (o fora da *pólis*) era um risco que, em verdade, se podia correr. Enrique Dussel sintetizando o enunciado do filósofo natural de Eleia, sustenta que:

Parmênides, da periferia da Magna Grécia, enuncia o começo radical da filosofia como ontologia: ‘O *ser* é, o *não-ser* não é’. O que é o *ser* senão o fundamento do mundo, o horizonte que compreende a totalidade dentro da qual vivo, a fronteira que nossos exércitos controlam? O *ser* coincide com o mundo; é como a luz (*tò fôs*) que ilumina um âmbito e que não é vista. O *ser* não se vê; vê-se o que ele ilumina; as coisas (*tà ónta*), os úteis (*tà prágmata*). Mas o *ser* é o grego, a luz da própria cultura grega. O *ser* chega até as fronteiras da helenicidade.

Para além, além do horizonte, está o não-ser, bárbaro, a Europa<sup>142</sup> e a Ásia. É na política, a de Platão, Aristóteles, Epicuro e dos estoicos que se descobre o sentido da ontologia<sup>143</sup>.

Nesta perspectiva dualista que forja a alteridade e o espaço fronteiriço, gesta-se a identidade da dominação.

Sendo assim, o *eu* que se sobrepõe ao *outro* é definido como o plenamente humano por uma ontologia materializada na localização: “o centro é; a periferia não é”.

Desse modo,

Desde os pobres colonos que, como Heráclito, enunciavam que o ser é como o *lógos* que, como o muro, defende a cidade (dos bárbaros), até o cosmopolitismo alexandrino ou romano no qual se confunde a cidade com o cosmos; ou seja, se diviniza a cidade greco-romana e se identifica com a própria natureza. A ontologia termina assim por afirmar que o ser, o divino, o político e o eterno são ‘uma e a mesma coisa’. *Identidade do poder e da dominação*, o centro é; a periferia não é<sup>144</sup>.

A identidade da dominação, a noção espacial de um centro que inventa e domina a periferia são os desdobramentos desta ontologia que foi retomada pela modernidade.

Além dos elementos mencionados, acrescente-se, sob a perspectiva moderna, a categoria racial e também o cristianismo. O *ser* (humano) é propriamente branco, europeu e cristão (da cristandade). Ser plenamente humano, na concepção moderna, equivale a possuir alma, pensamento e civilização. O *não-ser* são os corpos pagãos, racializados, incultos e incivilizados, perdidos por espaços ignoráveis ou esquecíveis. A ontologia de Parmênides foi, portanto, reconfigurada e é celebrada até os nossos dias.

Não obstante, foi através da cristandade que o dualismo (fundado na ontologia do filósofo de Eleia) chegou à modernidade. A definição do ser humano (dualizada em corpo e alma) que atribui sentido à configuração do cristianismo, começou a ser pensado pelos

---

<sup>142</sup> Lembrando que os próprios gregos não se consideravam europeus. Para os gregos, os europeus eram bárbaros.

<sup>143</sup> DUSSEL. *Filosofia da libertação*, p.12.

<sup>144</sup> DUSSEL. *Filosofia da libertação*, p.12.

próprios gregos em Alexandria. Estes pressupunham, com ralação aos seres humanos, a existência de uma substância anímica. Embasados em tal formulação, na compreensão da “primeira modernidade” (leia-se período colonial) o ser humano é antes de mais nada cristão e, por consequência, possui alma. No entanto, a alma não passa de uma ideia, um conceito que, paradoxalmente, não é cristão, mas que se integra ao cristianismo primitivo através do sincretismo com os princípios helênicos.

Contudo, esse sincretismo entre o cristianismo e o pensamento helênico só foi possível em um espaço que compactou as grandes culturas do mundo, as quais remontam aos primeiros séculos d.C. Em uma palavra, o encontro entre distintas religiões e pensamentos se deu na cosmopolita Alexandria. Sendo assim, se a *pólis* grega impôs muros e fronteiras que separassem os mundos, Alexandria, por sua vez, foi o espaço que os reuniu, ao menos os mundos das grandes civilizações. O pensamento helênico e o cristianismo fundiram-se, assim, em Alexandria. Para Dussel,

O Mediterrâneo teve uma grande capital intelectual no século II e no início do século III d.C. Trata-se de Alexandria, onde toda a filosofia helenística e romana, as correntes herméticas egípcias, as escolas iranianas, as florescentes e numerosas comunidades judaicas, as igrejas cristãs e até mesmo as influências hindus se *reuniram*. Ou seja, a grande cidade do Delta do Nilo, com sua imensa biblioteca, foi o maior centro científico do mundo, abrangendo todas as civilizações existentes daquela época. Não é surpreendente que os importantes grupos cristãos tivessem seus professores mais atualizados com as novidades da filosofia. De fato, a Escola Cristã de Alexandria fundada por Panteno nasceu neste ambiente. O neoplatonismo originou-se pela presença do alexandrino Plotino. O diálogo entre o cristianismo e o helenismo era inevitável, e talvez fossem inevitáveis algumas confusões, pelo menos úteis para persuadir as gerações futuras do perigo dos sincretismos, das sínteses não homogêneas<sup>145</sup>.

---

<sup>145</sup> El Mediterráneo tenía una gran capital intelectual en el siglo II y comienzo del siglo III d. J.C. Se trata de Alejandría, donde fueron a conjugarse toda la filosofía helenística y romana, las corrientes herméticas egipcias, las escuelas iránicas, las florecientes y numerosas comunidades judías, las iglesias cristianas y hasta las influencias hindúes. Es decir, la gran ciudad del delta del Nilo, con su inmensa biblioteca, era el mayor centro científico del mundo, comprendiendo todas las civilizaciones existentes en ese entonces. No es extraño que las importantes agrupaciones cristianas tuvieran allí sus maestros más al corriente de las novedades de la filosofía. En efecto, nació en dicho ambiente la Escuela cristiana de Alejandría fundada por Panteno. El neoplatonismo se originaba por la presencia del alejandrino Plotino. El diálogo entre el cristianismo y el helenismo era inevitable, y quizá fueran igualmente inevitables algunas confusiones, útiles

Não por outro motivo, foram os cristãos gregos, sobretudo foi Clemente de Alexandria quem começou (embora não a tenha definido) a configurar o conceito de alma, concebendo a noção de corpo/carne, alma e espírito.

Segundo Enrique Dussel, o pensador, nascido em Atenas, tem sua reflexão centrada na dialética entre *imagem* e *semelhança*. Inspira-se (levando o sincretismo ao pé da letra) na bíblia e em Platão. A formulação de Clemente se dá do seguinte modo:

Na verdade, [Clemente] não diz que "Deus formou [o homem] do pó, [Ele] o regenerou pela água, o fez crescer no Espírito [...] a fim de cumprir a palavra divina: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Cristo foi plenamente o que Deus disse, o resto dos homens são apenas imagem". Mas o tema é igualmente platônico. Platão distinguia entre *daïmon* e *eudaimonia*, o primeiro era um poder hegemônico da alma, o último um termo final de operação. Por isso Clemente pergunta: "Não é que alguns de nós expõem que o homem recebe uma imagem desde o seu nascimento e que deve obter mais tarde a semelhança por sua perfeição?"<sup>146</sup>

A noção, portanto, resume-se em: "[...] *Imagem* como homem criado, *semelhança* como processo de divinização". Ou seja, o "homem" nasce como imagem (as características físicas) de Deus, mas a semelhança efetiva deve ser adquirida com a perfeição a qual opera em linhas *temporais*. Nesse sentido, para o pensador oriundo de Atenas: "Adão foi feito perfeitamente no que diz respeito à sua estrutura física (*plásin*);

---

al menos para persuadir a las generaciones futuras del peligro de los sincretismos, de las síntesis no homogéneas.

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.75-76.

<sup>146</sup> En efecto, no dice que "Dios ha formado [al hombre] del polvo, lo ha regenerado por el agua, lo ha hecho crecer en el Espíritu [...] a fin de que cumpla la palabra divina: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Cristo ha sido plenamente lo que Dios dijo, el resto de los hombres lo es sólo por imagen". Pero el tema es igualmente platónico. Platón distinguía entre *daïmon* y *eudaimonía*, lo primero era una potencia hegemónica del alma, lo segundo un término final de operación. Por ello Clemente pregunta: "¿No es que alguno entre nosotros expone que el hombre recibe imagen desde su nacimiento y que debe obtener más tarde la semejanza por su perfección?" [...] [...] imagen como el hombre creado, semejanza como el proceso de divinización.

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.76.

não lhe faltava nada do que constitui a natureza humana. Mas ele precisava adquirir a perfeição [plena ou espiritual] ao longo do tempo”<sup>147</sup>.

Ao separar a perfeição física e a busca pela perfeição espiritual, Clemente formula, não isento de profunda complexidade, os dez níveis evolutivos do “homem” (leia-se humano), pelos quais o pensador assume as divisões platônicas, hebraicas e cristãs.

Clemente propõe uma visão complexa do homem que assumem tanto as divisões platônicas, como hebraicas e cristãs, dentro da dialética da imagem e da semelhança. Com efeito, o texto mais completo neste sentido é o seguinte: “No homem há uma década [dez níveis]: os cinco sentidos, a voz, o instinto sexual e, em oitavo lugar, o anímico<sup>148</sup> da formação (*plásin*); o nono é o poder do império e, no décimo lugar, o caráter próprio do Espírito Santo que se realiza pela fé”<sup>149</sup>.

Em resumo, Clemente operava ainda em meio à lógica do pensamento hebraico ou do cristianismo primitivo. Segundo as considerações de Dussel:

Em primeiro lugar [...] existe uma ordem da imagem de Deus ou do entendimento, que são os primeiros nove níveis e em especial “a faculdade que tem o império” (*nôus*). Em segundo lugar, existe a ordem do Espírito, que é o décimo nível do Espírito Santo. Não é senão a distinção entre carne e espírito da antropologia hebraica<sup>150</sup>.

---

<sup>147</sup> Adán fue hecho perfecto en lo que concierne a su estructura física (plásin); nada de lo que constituye la naturaleza humana le faltaba. Pero le hacía falta adquirir la perfección con el tiempo.

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.77.

<sup>148</sup> El alma de la que se habla es la “facultad anímica de la formación” [...]. Esta alma con los siete primeros elementos constituye lo que para Platón sería el cuerpo a los niveles de las almas inferiores (del thymós y epithymía).

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.78.

<sup>149</sup> Clemente nos propone una visión compleja del hombre que asume las divisiones tanto platónica como hebrea y cristiana, dentro de la dialéctica de la imagen y semejanza. En efecto, el texto más completo en este sentido es el siguiente: “En el hombre hay una como década [diez niveles]: los cinco sentidos, la voz, el instinto sexual y, en octavo lugar, lo anímico de la formación (plásin); el noveno es la facultad que tiene el imperio, y, en décimo lugar, el carácter propio del Espíritu Santo que se alcanza por la fe”.

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.77.

<sup>150</sup> En primer lugar, [...], existe un orden de la imagen de Dios o del entendimiento, que son los primeros nueve niveles y en especial “la facultad que tiene el imperio” (noús). En segundo lugar, existe el orden del Espíritu, que es el décimo nivel del Espíritu Santo. No es sino la distinción entre carne y espíritu de la antropología hebrea.

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.77.

Embora tenha formulado seu pensamento ainda dentro do entendimento hebraico, proporcionou uma abertura importante para que a premissa helênica entrinhasse ao cristianismo.

Nesse sentido, Dussel expõe com precisão, quando afirma que com Clemente ainda: “Estamos na mais autêntica antropologia cristã, que conseguiu incorporar valiosos elementos da antropologia helênica, mas dentro de um horizonte estritamente semítico-cristão. [Em Clemente], [o] dualismo não esteve presente com toda a sua radicalidade”<sup>151</sup>. Assim o autor toma por “equilibrada” a formulação antropológica clementina.

Contudo, ainda que o filósofo de Atenas tenha viabilizado a introdução do tema helênico ao cristianismo, não formulou uma precisa ideia de alma, ou do corpo que se separa da alma, como o quer a experiência dualista que mais tarde culminará no *cogito cartesiano*. No entanto, foi Orígenes – filósofo discípulo de Clemente e seu sucessor na direção da Escola alexandrina – quem enfatizou o tema da alma. Embora a tenha formulado de um modo muito particular, deteve-se praticamente ao entendimento da substância anímica, abdicando-se, em certa medida, de uma dualidade entre o corpo e a alma.

### **3.2. A invenção da alma**

Retomando minha enunciação (exposta em páginas anteriores), não ter alma significa negar a tradição da cristandade e não do cristianismo. Nesse sentido, segundo

---

<sup>151</sup> Estamos en la más auténtica antropología cristiana, que ha sabido incorporar valiosos elementos de la antropología helénica, pero dentro de un horizonte estrictamente semito-cristiano. El dualismo no se ha hecho presente en toda su radicalidad.  
DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.79.

o princípio do cristianismo primitivo, o ser humano é naturalmente mortal. A eternidade da alma, a qual segue ao falecimento do corpo é, por sua parte, uma herança da concepção helênica e não cristã. Orígenes de Alexandria inaugurou no cristianismo a ideia de que as almas são espécies de *anjos caídos*, os quais precedem a existência de todos os corpos. Em síntese, na perspectiva do pensador alexandrino, os corpos não são mais que prisões de almas, ou de anjos castigados. Sendo assim, a materialidade corpórea é compreendida, por Orígenes, como uma negatividade. Foram, desse modo, lançadas as bases para aquilo que mais tarde se configuraria como a separação dualista entre corpo e alma.

Para o cristianismo primitivo, em contrapartida, existe apenas carne (*basar*), totalidade indivisível. Sendo assim,

Enquanto para o helenismo a imortalidade da alma se afirmava até atingir a primazia absoluta, os primeiros cristãos não admitiam uma imortalidade natural da alma, mas exclusivamente uma imortalidade concedida como dom gratuito e sobreposto à natureza. O homem é, para o cristianismo primitivo, naturalmente mortal. A sobrevivência do homem não se baseia na imortalidade da alma. O homem não é a alma. A sobrevivência deve assegurar a vida humana por completo, incluindo o corpo. A imortalidade grega da alma é a doutrina oposta à ressurreição final do homem, da carne, do morto<sup>152</sup>.

Dessa forma, a crença na imortalidade da alma destoa da crença na ressurreição da carne, tornando os dois princípios incompatíveis um com o outro. A questão, portanto, resume-se da seguinte forma: a vida eterna é ressurreição que se manifesta na carne, ou é a alma que se estende em um tempo sem fim?

---

<sup>152</sup>Mientras que para el helenismo la inmortalidad del alma se fue afirmando hasta alcanzar la primacía absoluta, los cristianos primitivamente no admitieron una inmortalidad natural del alma sino exclusivamente una inmortalidad otorgada como don gratuito y sobreañadido a la naturaleza. El hombre es, para los primitivos cristianos, naturalmente mortal. La pervivencia del hombre no se cifra en la inmortalidad del alma. El hombre no es el alma. La pervivencia debe asegurar la vida de todo el hombre, incluyendo el cuerpo. La inmortalidad griega del alma es la doctrina opuesta a la resurrección final del hombre, de la carne, del muerto.

DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.103.



Contudo, se para o cristianismo, contaminado pelo instrumental lógico helênico, é a alma e não o corpo (carne) o recipiente humano da vida eterna, tal entendimento distorce toda a lógica da ressurreição. Funda-se, desde aí, uma problemática irresolúvel que compromete a crença primitiva no *basar-ruaj* (que significa carne e espírito e, também, imagem e semelhança).

É, todavia, no mito de Osíris (como consta a epigrafe que abre este capítulo) que se entende a materialidade carnal como o elemento da ressurreição. Uma noção que se preservou desde a sala de Ma'at, do Livro dos Mortos, até as primeiras décadas do cristianismo, sendo consumada (na crença cristã) pelo seu fundador: Jesus de Nazaret.

No entanto, quando “os cristãos começaram a utilizar o instrumento lógico da filosofia grega, [...] aculturaram helenisticamente a experiência cristã primitiva”<sup>153</sup>. Por conta disso, o tema caiu em ambiguidades que redefiniram os rumos do pensamento hebreu-cristão. Para o filósofo da libertação:

Assim como o problema da origem da alma, a maioria das questões levantadas em torno da doutrina da ressurreição eram problemas vazios para uma genuína antropologia hebreu-cristã. Todas as dificuldades procediam da distorção produzida pela influência helenística. Por quê? Porque, tendo utilizado as categorias interpretativas da ontologia helênica, foram introduzidas questões desnecessárias para a estrutura do pensamento hebreu-cristão, e com isso deve-se buscar agora a unidade de ambas as antropologias, sendo irreduzível em muitos níveis. Imortalidade da alma e ressurreição do corpo? Negatividade do corpo ou positividade de sua ressurreição? Esse tipo de oposição já é uma deformação, porque se confundiu o homem mortal que é “carne” com o “corpo” exclusivamente<sup>154</sup>.

---

<sup>153</sup> [...] los cristianos comenzaron a utilizar el instrumento lógico de la filosofía griega, y con ello aculturaron helenisticamente la experiencia cristiana primitiva.

DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.26.

<sup>154</sup> Tanto como el problema del origen del alma, la mayoría de las cuestiones que se plantearon en torno a la doctrina de la resurrección fueron problemas vacuos para una auténtica antropología hebreo-cristiana. Todas las dificultades procedían de la distorsión producida por la influencia helenista. ¿Por qué? Porque habiéndose utilizado las categorías interpretativas de la ontología helénica se habían introducido cuestiones innecesarias para la estructura del pensamiento hebreo-cristiano, y con ello debía ahora pretenderse la unidad de ambas antropologías, siendo irreductibles en numerosos niveles. ¿Inmortalidad del alma y resurrección del cuerpo? ¿Negatividad del cuerpo o positividad de su resurrección? Este tipo

Os problemas com as “categorias interpretativas” surgiram, em grande parte, por conta das traduções do hebraico para o grego. A palavra *basar*, por exemplo, que em hebraico significa carne e não corpo (como foi traduzido pelos gregos) não deixou de ser um dos termos que comprometeu o entendimento do ser humano como uma carne vivente.

Além disso, outros vocabulários e interpretações inculcaram – ainda que inconscientemente – o dualismo helênico na tradição cristã. Abordando essa noção, Dussel argumenta que,

Esse vocabulário era extremamente ambíguo e até perigoso porque incluía, indireta e inconscientemente, o dualismo típico da antropologia helênica, que havia sido objetivado na linguagem, no vocabulário vulgar e científico. Os padres têm diante dos olhos a estrutura da antropologia cristã, fundamentalmente na leitura e releitura do Antigo e do Novo Testamento, e agora se deparam com a situação de objetivar por escrito ou oralmente em sua pregação a estrutura antropológica hebreu-cristã na linguagem e na expressão filosófica indoeuropeia, *helenística e dualista*. Repetidamente, não sem desvios muito mais graves como o de Orígenes, os Padres lembram que um é Deus, o criador, e um é o homem, composto de alma, corpo e espírito. A unidade, no entanto, permanece um pouco comprometida<sup>155</sup>.

A noção dualista, em suma, começa a se esboçar determinada por dois fatores: a concepção platônica da alma (*logismós*) e as traduções gregas dos textos hebraicos; cujo vocabulário trouxera grandes incongruências com relação ao cristianismo primitivo

---

de oposiciones es ya una deformación, porque se ha confundido una vez más el hombre mortal como "carne" con el "cuerpo" exclusivamente.

DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.94-95.

<sup>155</sup> Dicho vocabulario era en extremo ambiguo y hasta peligroso porque incluía, indirecta e inconscientemente, el dualismo propio de la antropología helénica, que se había objetivado en la lengua, en el vocabulario vulgar y científico. Los padres tienen ante sus ojos la estructura de la antropología cristiana, fundamentalmente en la lectura y re-lectura del Antiguo y Nuevo testamento, y se encuentran ahora ante la situación de objetivar por escrito u oralmente en sus predicas la estructura antropológica hebreo-cristiana en lengua y en expresión filosófica indoeuropea, helenista, dualista. Una y otra vez, no sin desviaciones mucho más graves como la de Orígenes, los Padres recuerdan que uno es Dios, el creador, y uno es el hombre, compuesto de alma, cuerpo y espíritu. La unidad queda sin embargo un tanto comprometida.

DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.91-92.

e formulou um novo entendimento cristão acerca da entidade humana. Sendo assim, a categoria humana, quando compreendida como uma substância anímica e outra corpórea, deixou de ser uma unicidade.

A confusão que se instaurou ao traduzir *carne* por *corpo* determina os rumos dualistas que, com o “instrumento lógico da filosofia grega”, conduzirão o cristianismo em direção à cristandade. Essa confusão semântica, não obstante, desdobrou-se por toda a percepção da emergente tradição da cristandade. Contudo,

[a]o começar a confundir de maneira generalizada entre carne, no sentido hebraico, e corpo, no sentido grego, se cai em um erro grave. Ou seja, não se distingue entre o todo (carne) e uma de suas partes (corpo) segundo o modo de distinguir dos gregos. Isso implica em não ser mais capaz de compreender o Sentido do Novo Testamento das noções hebreu-cristãs de "anímico" (corpo psíquico de São Paulo) e "espiritual" que significava duas ordens diferentes, duas categorias metafísicas, a da totalidade e a da alteridade para usar uma expressão contemporânea. Isso comprometeu a ideia de encarnação, porque o Verbo ao se fazer "carne" só assumiu um corpo. E a alma? [...]. O Verbo ao tomar um corpo se aliena nele, pois não se faz homem, mas apenas matéria. As mais diversas doutrinas cristológicas derivarão desse mal-entendido fundamental. Mas, além disso, tendia-se a identificar a alma com o homem, e com isso se renunciava à antropologia hebreu-cristã em bloco para transformar-se em uma platônica. Este erro, que Orígenes propôs no *Peri Arjôn*, embora combatido, passará à consciência da cristandade, comprometendo a unidade do homem, e com ela toda a doutrina antropológica cristã da imagem de Deus; comprometendo igualmente o ensinamento tradicional da semelhança e a doutrina da ressurreição, em suma, toda a estrutura humana.

É, portanto, a partir de Orígenes que o tema platônico da alma (já com aspectos dualistas) recebe uma interpretação radical. Pois para o autor, a alma preexiste à vida humana. Resumindo a doutrina origenista, as almas são entidades (semelhante aos anjos) que caíram em pecado e receberam o corpo como castigo. Embora mais tarde rejeitada pela Igreja Ortodoxa, tal formulação foi um ponto importante para a introdução do pensamento helênico ao cristianismo, reconfigurando seu sentido primitivo para sempre.

Desse modo, instaura-se com Orígenes as primeiras reais contradições com relação ao cristianismo hebreu. Ao defender a preexistência da alma chega-se à

“primeira crise importante da compreensão cristã do homem, e a aceitação, [...], de um certo dualismo”<sup>156</sup>. Segundo um texto de Epifânio resgatado por Dussel:

[Orígenes] diz que a alma humana preexiste, e que as almas são anjos e poderes superiores, que caíram em pecado e, por isso, estão aprisionados em corpos; que eles foram enviados por Deus para punir um pecado, a fim de receber um primeiro julgamento. Por isso o corpo seria chamado de prisão, porque a alma está ligada ao corpo [...]<sup>157</sup>.

Em outra passagem citada de modo mais completo pelo mesmo Epifânio, a doutrina origenista defende ainda que:

Antes da criação deste mundo, todas as substâncias inteligentes eram puras: demônios, almas e anjos. Todos serviram a Deus e obedeceram aos seus mandamentos. Mas o diabo, que tinha certa autonomia, queria se opor a Deus. Deus o condenou, e os outros poderes se juntaram a ele. Alguns pecaram muito e se tornaram demônios; outros menos, e se tornaram anjos; outros ainda menos, e são os arcanjos; e assim cada um recebeu uma condição proporcional à sua própria culpa. As almas, no entanto, ficaram ainda sem posição, pois não haviam cometido um pecado grave o suficiente para ser um demônio, nem tão leve como um anjo. Deus então criou o mundo atual; e ligou a alma ao corpo, como castigo [...]. É evidente que há uma preexistência dos pecados da alma, pecado do qual se recebe o que é justo [...]. As almas estão assim separadas (apóstatas) da união com Deus<sup>158</sup>.

Em contrapartida, o próprio gênesis do texto bíblico contraria a doutrina de Orígenes. Não é, todavia, mencionada no texto, nem uma caída de alma ou de anjos e muito menos há referências da preexistência de uma substância anímica que pecou antes do mundo existir. Pelo contrário, de acordo com o texto sagrado “A falta de Adão é um fato que ocorreu neste mundo”. Para Orígenes,

---

<sup>156</sup> [...] la primer crisis importante de la comprensión cristiana del hombre, y la aceptación, [...], de un cierto dualismo.

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.80.

<sup>157</sup> DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.88-89.

<sup>158</sup> Antes de la creación de [este] mundo, todas las substancias inteligentes eran puras: los demonios, las almas y los ángeles. Todas servían a Dios y obedecían sus mandamientos. Pero el diablo, que tenía cierta autonomía, quiso oponerse a Dios. Dios lo condenó, y las otras potencias se le unieron. Unas pecaron mucho, y se convirtieron en demonios; otras menos, y devinieron ángeles; otras aún menos, y son los arcángeles; y así cada una recibió una condición proporcionada a su propia falta. Las almas, sin embargo, quedaban todavía sin puesto, ya que no habían cometido un pecado lo suficientemente grave para ser demonio, ni tan leve como para ser ángeles. Dios creó entonces el mundo presente; y ligó el alma al cuerpo, como castigo [...]. Es evidente que hay una pre-existencia de los pecados del alma, pecado a partir del cual uno recibe lo que es justo[...] Las almas están así separadas (apostántes) de la unión con Dios  
DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.81-82.

[...] por outro lado, a alma já tem um significado platônico ou neoplatônico, diferente da visão bíblica do homem; a falta é trans-histórica, trans-mundana. O homem é fruto de uma caída que é algo muito diferente de uma expulsão que ocorreu dentro do nosso mundo. A caída origenista ocorre a partir de um mundo pré-cósmico, anterior ao nosso mundo sensível, material e múltiplo, neste mundo histórico<sup>159</sup>.

Em suma, na perspectiva de Orígenes tudo aconteceu antes da criação do nosso mundo. Não obstante, mesmo que revogado pela Igreja Ortodoxa, tal sincretismo se prolongou por toda tradição de um gênero de cristianismo que emergia naquele então.

Nas palavras de Dussel:

[...] O mito da preexistência da alma comanda todo o seu sistema [o de Orígenes] e significa ter aceitado muitos elementos neoplatônicos de extrema ambiguidade para o equilíbrio adequado da antropologia cristã. A Igreja Ortodoxa reagiu de forma ainda mais violenta a esta visão sincrética, [...], que já não manifestava as estruturas essenciais e tradicionais do pensamento cristão<sup>160</sup>.

É, contudo, relevante apontar que Orígenes esteve em um importante momento para a configuração sincrética do cristianismo. Não foi senão a partir dele que se promoveu uma passagem da tradição cristã para os temas neoplatônicos helenísticos.

Sendo assim, o filósofo alexandrino:

[...] está em um momento crucial, crítico, pois é a primeira 'tentação' de realizar a passagem de não apenas usar os instrumentos lógicos dos pensadores helenísticos, tarefa iniciada por Clemente e Irineu ou pelos próprios apologistas, mas aceitar certas estruturas ontológicas, e, portanto, antropológico, típico do pensamento indo-europeu e neoplatônico helenístico em particular.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> La falta de Adán es un hecho acaecido en este mundo. Para nuestro autor en cambio el alma tiene ya un sentido platónico o neoplatónico, distinto a la visión bíblica del hombre; la falta es trans-histórica, trans-mundana. El hombre es el fruto de una caída que es algo muy distinto a una expulsión ocurrida dentro de nuestro mundo. La caída origenista se produce de un mundo pre-cósmico, anterior a nuestro mundo sensible, material y múltiple, en este mundo histórico.

DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.82.

<sup>160</sup> [...] el mito de la pre-existencia del alma comanda todo su sistema [el de Orígenes] y significa el haber aceptado muchos elementos neoplatónicos de extrema ambigüedad para el equilibrio propio de la antropología cristiana. La Iglesia ortodoxa reaccionó hasta con violencia ante esta visión sincrética, [...], que no manifestaba ya las estructuras esenciales, tradicionales del pensamiento cristiano.

DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.85.

<sup>161</sup> se encuentra en un momento crucial, crítico, ya que se trata de la primera 'tentación' de realizar el pasaje de la no sola utilización del instrumental lógico de los pensadores helenistas, tarea comenzada por Clemente e Ireneo o por los mismos apologistas, sino de aceptar ciertas *estructuras ontológicas*, y por ello antropológicas propias del pensamiento indoeuropeo y helenista neoplatónico en especial.

DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.80.

Em resumo, com o conceito de alma, do modo em que abordou Orígenes, dá-se início ao dualismo cristão, cujo destino fora redundar em um *ethos* de dominação.

Mesmo havendo certa relutância em aceitar os postulados do pensador alexandrino, a noção de alma arraigou-se por definitiva ao cristianismo. Finalmente,

[...] uma vez aceita, tanto pelos origenistas quanto pelos anti-origenistas, a noção grega de alma, embora se postulasse a unidade do homem, um certo dualismo definitivamente se fez presente. [Isso porque] o platonismo, o neoplatonismo e outras doutrinas dualistas haviam saturado o ambiente cultural.<sup>162</sup>

Tendo-se firmado, no século II, o conceito origenista de alma, a próxima etapa foi a instauração, pelos autores latinos – entre eles: Tertuliano, Ambrósio de Milão e Jerônimo –, de um *ethos* que marcará definitivamente a subjetividade dominadora que caracterizou a cristandade ocidental. Nas palavras de Enrique Dussel: “[...] um *ethos* que com o tempo gerará a chamada cultura ocidental que hoje se universaliza como dominação imperial. Deveremos ir então ao começo desta tradição, àquele longínquo século II quando apareceram os primeiros escritores latinos-cristãos”<sup>163</sup>. Foi, sobretudo, o africano (nascido em Cartago, província romana da África) Quintus Septimius Tertuliano quem inaugura tal premissa e, pela primeira vez em língua latina, apareceu um tratado antropológico cristão-latino.

---

<sup>162</sup> Para el pensamiento hebreo y cristiano primitivo, no habiendo alma en el sentido griego o indoeuropeo, sino una carne viviente, el hombre se originaba radical y totalmente en el momento de su creación, de su nacimiento. La estructura biológica era un nivel del hombre indisoluble como tal, o mejor, la única estructura del hombre como carne, ya que el orden del espíritu suponía la carne y la situaba en la intersubjetividad salvífica de la Alianza con Yahveh. Pero, una vez aceptada, tanto por los origenistas como por los anti-origenistas, la noción griega del alma, aunque se postulara la unidad del hombre, un cierto dualismo se había hecho definitivamente presente. [esto porque] el platonismo y el neoplatonismo y otras doctrinas dualistas habían saturado el ambiente cultural.  
DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.91.

<sup>163</sup> [...] un ethos que con el tiempo generará la llamada cultura occidental que hoy se universaliza como dominación imperial. Deberemos ir entonces al comienzo de esta tradición, a aquel lejano siglo II cuando aparecieron los primeros escritores latinos-cristianos.  
DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.

Não obstante, uma cultura de dominação é o que determina a perversidade dos povos europeus. Sobretudo, na consumação daquilo que hoje conhecemos como racismo. Para John Hobson, o racismo é o elemento que explica o fato de o ocidente ter levado vantagem (nos últimos séculos) com relação às outras regiões do mundo. Consiste, nessa perspectiva que Hobson traz ao debate, uma explicação do por que a China que embora fosse – como exposto anteriormente neste texto – uma grande potência global do século XI ao início do século XIX, não ter subjugado os outros povos de modo imperialista. O determinante é o mencionado *ethos* da dominação, o qual alicerçou a cristandade.

Os autores latinos-cristãos esculpem o dualismo de um modo mais acabado que os padres gregos de Alexandria. Ademais, com os latinos surge uma simplificação das teorias helênicas que elimina por definitivo o conceito de espírito, dividindo o ser humano precisamente em corpo e alma. Tertuliano, como já mencionado em outra passagem, compreende a alma como nascida por um sopro de Deus e também como uma substância “simples, móvel, racional e dominadora”. Pensamento do qual podemos diagnosticar os traços cartesianos. Segundo Dussel, em Tertuliano, “o vocábulo homem é como um vínculo de duas substancias conectadas”. Sendo assim, ainda na linha de Dussel:

O pensamento latino [...] desde o início, não conhecia a distinção hebraica de *basar* e *ruaj*, a ordem da carne e do espírito. Tertuliano conhece apenas um corpo e uma alma. Na alma ele distingue, é verdade, o que é eminentemente espiritual ou o *noûs* (que os latinos chamarão *mens* ou *animus*) e o que nela é meramente animal ou vegetativo. Mas eles não são duas coisas, mas parte de uma única alma. Para nosso pensador africano, as operações do conhecimento sensível também são realizadas pela alma. Ou seja, o pensamento latino desde sua origem atribui o conhecimento sensível à alma; doutrina que Agostinho e Kant apoiarão, para nomear dois pensadores dualistas do mundo ocidental. O

corpo é apenas um instrumento ao qual nenhuma atividade cognitiva se encaixa<sup>164</sup>.

Portanto, desde o autor latino já é possível vislumbrar o dualismo que culminará no *ego cogito*. Desse modo, Dussel corrobora que: “Não serão Descartes nem Agostinho que inaugurarão o dualismo antropológico no Ocidente. Esse dualismo deve ser buscado no primeiro importante escritor latino-cristão”<sup>165</sup>, ou seja, em Tertuliano. A partir dele, a concepção grega se descomplexifica e recebe uma interpretação objetiva.

Ao se inspirar em Genesis 2,7 – como afirma Dussel –, Tertuliano acredita que a alma nasce e é criada, contrariando a crença de Platão de que a alma seja inata e incriada. Ainda assim, “a pesar de sua declaração antiplatônica, Tertuliano aceita certas teses fundamentais do platonismo, [como por exemplo, a de que] a alma é substância imortal”. Não obstante, é relevante apontar uma vez mais que o autor, ao simplificar as questões gregas, encontra a pura essência dualista, ou seja, resume toda a questão em corpo e alma, anulando o espírito. Sendo assim, Tertuliano contribui imensamente para o acabamento da cristandade dualista

[...] nesta antropologia latina original, há uma considerável redução da estrutura complexa da visão greco-cristã do homem, em cujo mundo ainda havia uma tradição viva enriquecida por memórias 'desde a origem'. Em Tertuliano há um corpo e uma alma; a função 'espiritual' é deixada de lado e toda uma teologia de *imagem e semelhança* não é usada no mesmo sentido. O cristianismo latino

---

<sup>164</sup> El pensamiento latino, por otra parte y desde su comienzo, no conoció la distinción hebrea de basar y ruaj, el orden de la carne y el espíritu. Tertuliano sólo conoce un cuerpo y un alma. En el alma distingue, es verdad, lo eminentemente espiritual o el noûs (que llamarán los latinos mens o animus) y lo meramente animal o vegetativo de ella. Pero no son dos cosas sino parte de una sola alma. Para nuestro pensador africano las operaciones del conocimiento sensible son ejercidas igualmente por el alma. Es decir, el pensamiento latino desde su origen atribuye al alma el conocimiento sensible; doctrina que sustentarán Agustín y Kant para nombrar a dos pensadores dualistas del mundo occidental. El cuerpo es sólo un instrumento a quien no le cabe ninguna actividad cognoscitiva.

DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.175.

<sup>165</sup> No será ni Descartes ni Agustín los que inauguran el dualismo antropológico en occidente. Este dualismo hay que ir a buscarlo en el primer escritor latino-cristiano de importancia.

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.176.



significava principalmente um transplante e uma simplificação. [...]. A imortalidade, por outro lado, tem primazia de fato sobre a ressurreição<sup>166</sup>.

Entretanto, a noção de corpo, para o autor latino, não é a mesma platônica (tão extensamente desenvolvida por Orígenes), ou seja, não é interpretada como uma prisão da alma. O corpo (ao menos o de Cristo) aparece como o templo de Deus. Levando em conta essa definição entre corpo e alma, a qual distanciou-se por completo do cristianismo hebreu, Dussel corrobora que:

Seu dualismo já claramente expresso prevalecerá sobre o cristianismo. No entanto, sempre será mitigada por fórmulas conciliatórias e até contraditórias como esta: "Mas a alma por si só não é homem". De fato, o corpo é positivamente considerado e afirmado como necessário para a bem-aventurança eterna, uma vez que a ressurreição é o estado final do homem. "Porque se este corpo é uma prisão na opinião platônica, é o templo de Deus quando está com Cristo"<sup>167</sup>.

Para o autor latino: "[a] alma é uma substância e o corpo também: são duas substâncias diferentes. A alma é transmitida no momento da geração[...]; portanto, o corpo é considerado como uma substância também importante. Refuta-se, assim, o princípio origenista de uma preexistência da alma que tenha caído em pecado e recebido um corpo como castigo.

Por sua vez, o origenista Ambrósio de Milão (que antecede diretamente a visão agostiniana do ser humano), sustenta que:

---

<sup>166</sup>[...] en esta antropología latina originaria, se produce una reducción considerable de la compleja estructura de la visión cristiano-griega del hombre, en cuyo mundo subsistía todavía una tradición viviente enriquecida por recuerdos 'desde el origen'. En Tertuliano hay un cuerpo y un alma; la función 'espiritual' se deja de lado y toda una teología de la imagen y semejanza no es usada con el mismo sentido. El cristianismo latino significó primeramente un transplante y una simplificación. [...] La inmortalidad, por otra parte, cobra primacía de hecho sobre la resurrección.

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.176.

<sup>167</sup> Su dualismo ya claramente expresado se impondrá a la Cristiandad. Sin embargo, será siempre mitigado por fórmulas conciliatorias y hasta contradictorias tales como ésta: "Pero el alma por sí misma no es el hombre". En efecto, el cuerpo es positivamente considerado y se la afirma como necesario para la beatitud eterna, ya que la resurrección es el estado final del hombre. "Porque si este cuerpo es una cárcel en la opinión platónica, se trata del templo de Dios cuando está con Cristo"

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.175-176.

O homem é a alma, e é somente através de sua alma que ele é uma imagem de Deus; isto é, o que o homem é através de sua alma: "Nossa alma foi feita à imagem de Deus", "mas não pela carne, mas pelo espírito, do qual a carne não pode ser semelhante". "O homem, por sua alma, é uma substância [participando] na universalidade da humanidade"<sup>168</sup>.

Portanto, Ambrósio de Milão ainda segue a tendência origenista da prevalência da alma sobre corpo. Entendimento contraposto por Jerônimo, o qual pelo fato de dominar tanto o hebraico quanto o grego, denunciou, no século IV, o grosseiro equívoco ao se atribuir à palavra carne o sentido de corpo.

Jerônimo sabia hebraico e grego perfeitamente, o que o permitiu já no século IV perceber a confusão que havia produzido ao traduzir por *corpus* (*sôma*) o vocábulo *sárx* grego, que procedia do hebraico *basar*, especialmente na tese escatológica da ressurreição: II [os hereges] colocam corpo (*corpus*) em vez de carne (*carnem*)"<sup>169</sup>.

Por conta do domínio dos dois idiomas, Jerônimo uniu elementos que o possibilitou um maior entendimento acerca das questões helênicas absorvidas pelo cristianismo. Assim, posicionou-se contra as ideias de Orígenes e de seus seguidores. No entanto, isso não garantiu o dismantelamento do dualismo, o qual seguiu presente em seus escritos. Dussel expõe que:

Contra o originismo está claramente expresso na carta a João de Jerusalém. Não há preexistência, nem a alma faz parte da natureza divina, mas é uma criatura contingente. A tese criacionista, que Jerônimo expressa tão claramente pela primeira vez no pensamento latino, opõe-se ao translacionismo de Tertuliano e à antropologia originista da pré-existência. A atitude combativa de Jerônimo permitirá que sua doutrina prevaleça, embora Agostinho adie a aceitação definitiva devido à sua duvidosa resolução da questão. Cada alma é criada individualmente. No entanto, isso não impede o dualismo, porque a alma criada individualmente é enviada (*mittantur*) para um corpo. Embora Jerônimo fale em espírito, ele o faz no sentido latino, ou seja, como a parte superior da

---

<sup>168</sup> El hombre es el alma, y es sólo por su alma que es imagen de Dios; es decir, lo que el hombre es lo es por su alma: "Nuestra alma ha sido hecha a imagen de Dios", "pero no por la carne sino por el espíritu, del cual la carne no puede ser semejante". "El hombre, por su alma, es una substancia [que participa] de la universalidad de la humanidad".

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.177.

<sup>169</sup> Jerónimo conocía perfectamente el hebreo y el griego, lo que le permitió ya en el siglo IV advertir la confusión que se había producido al traducir por *corpus* (*sôma*) el vocablo *sárx* griego, que procedía de la *basar* hebrea, muy especialmente en la tesis escatológica de la resurrección: II [Los herejes] colocan cuerpo (*corpus*) en lugar de carne (*carnem*)".

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.179.

alma: "[No homem existe] o espírito, a alma e o corpo". "O homem subsiste pela alma e pelo corpo [...] o espírito é um terceiro nível, mas não uma substância [...] mas apenas atividade, pela qual temos em nós somente, sentido e *cogitatio*"<sup>170</sup>.

Para finalizar, ainda que combativo, Jerônimo não abandona a crença na existência da alma. Uma tradição que se fixa e segue no pensamento cristão, definindo-se por Santo Agostinho, secularizando-se com Descartes e chegando até os nossos dias. Desse modo, não é senão Santo Agostinho quem dá as bases para o dualismo cartesiano.

### 3.3. De Santo Agostinho a Descartes

Antes de prosseguir, vale ressaltar que durante o primeiro milênio que se seguiu à Santo Agostinho não surgiu nada de relevante no pensamento dualista da cristandade. Assim sendo, é possível atribuir ao padre latino de Hipona o mérito da consolidação dessa premissa ocidental que só receberá alguma inovação mais de mil anos depois com Descartes. Mesmo no renascimento carolíngio, iniciado no final do século VIII, "copiam-se as fórmulas cunhadas por Agostinho"<sup>171</sup>. Avançando o período Medieval:

O século IX e grande parte do século X foram dois tristes séculos para o pensamento filosófico e antropológico [da cristandade]. Simplesmente não havia nada. E se algo começa a ser visto no final do século X, ainda não estamos

---

<sup>170</sup> Contra el origenismo se expresa claramente en la carta a Juan de Jerusalén. Ni hay preexistencia, ni el alma es parte de la naturaleza divina, sino que es una creatura contingente. La tesis creacionista, que Jerónimo expresa por vez primera tan claramente en el pensamiento latino, se opone al traducionismo de Tertuliano ya la antropología origenista de la pre-existencia. La actitud combativa de Jerónimo permitirá que su doctrina se imponga, aunque Agustín postergará la definitiva aceptación por su dudosa resolución de la cuestión. Cada alma es creada individualmente. Sin embargo esto no evita el dualismo, porque el alma creada individualmente es enviada (*mittantur*) a un cuerpo. Aunque Jerónimo habla del espíritu lo hace en el sentido latino, es decir, como parte superior del alma: "[En el hombre existe] el espíritu, el alma y el cuerpo". "El hombre subsiste por el alma y el cuerpo [...] el espíritu es un tercer nivel pero no una substancia [...] sino sólo actividad, por la que tenemos en nosotros mente, sentido y *cogitatio*".

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.178.

<sup>171</sup> El renacimiento carolingio, desde fines del siglo VIII, [...]. Se copian las fórmulas acuñadas por Agustín [...].

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.186.

diante de uma verdadeira renovação. A influência das hipóteses agostinianas tem primazia absoluta, e o dualismo volta a se instalar confortavelmente. [...] <sup>172</sup>.

Portanto, o dualismo agostiniano – que se preservou ao longo da Idade Média – é o mesmo que termina por configurar (por volta do ano 1000) a identidade europeia, conforme visto no capítulo anterior. Quando o Ocidente decide se identificar com o cristianismo (leia-se cristandade) para justificar e legitimar as incoerências do sistema feudal e inventar o muçulmano como uma ameaça exterior, engendra-se um movimento identitário calcado no dualismo consumado por Agostinho.

Procedente dos postulados de Tertuliano e, mais diretamente, de Ambrósio de Milão – portanto com fortes influências neoplatônicas –, para Santo Agostinho, a alma é qualificada como uma “substância que participa da razão, constituída para reger o corpo” <sup>173</sup>. Desse modo, evidencia-se lastros de um dualismo que mais tarde chamarão cartesiano. A alma que participa da razão está relacionada ao conhecimento intelectual. Por isso, desde a origem do pensamento latino da cristandade, a alma é uma substância que, portadora de um “conhecimento sensível”, *domina* o corpo.

Foram, assim, lançadas as bases do dualismo que culminará no *cogito, ergo sum* de Descartes. Reiterando a epígrafe que abre este capítulo, “os temas cartesianos já se encontram explicitamente expostos em Agostinho”. Portanto, não foi senão com o padre de Hipona que se fixaram e expandiram, como uma identidade, as bases dualistas por

---

<sup>172</sup> El siglo IX y gran parte del x fueron dos tristes siglos para el pensamiento filosófico, antropológico. No hubo, simplemente, nada. Y si algo se comienza a ver a fines del siglo x no estamos todavía ante una verdadera renovación. La influencia de las hipótesis agustinianas tiene primacía absoluta, y el dualismo vuelve a instalarse cómodamente [...].

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.190-191.

<sup>173</sup> “[...] Me parece que es una substancia que participa de razón, constituida para regir el cuerpo” AGOSTINHO Apud DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.180.

toda a cultura ocidental europeia. E assim como a alma domina o corpo, Kierkegaard compreenderá a manifestação da cristandade<sup>174</sup> como uma cultura de dominação<sup>175</sup>.

No tocante a alma correlacionada ao conhecimento intelectual, Dussel resume a perspectiva agostiniana da seguinte forma:

A alma não é apenas o sujeito, mas a própria atividade do conhecimento sensível (essa doutrina, que já se encontra em Tertuliano e, em certa medida, em Platão, persistirá ao modo de uma tradição dualista até Kant e seus sucessores). A alma é espiritual, sujeito próprio do conhecimento intelectual, simples e não composta de forma e matéria e, portanto, imortal<sup>176</sup>.

Desse modo, surgem elementos que qualificam a alma como substância própria da racionalidade: “o homem, [...] é uma alma *racional*”, enfatizou Agostinho. A substância anímica, portanto, aproxima-se daquilo que será razão e/ou pensamento. Em síntese, na perspectiva agostiniana, “só a alma conhece, enquanto o corpo é pura passividade”<sup>177</sup>. Por isso, conhecimento e razão são características atribuídas à alma e não ao corpo.

Embora tenha embarcado em tal tradição dualista da filosofia – a qual emerge com os gregos e se estende a Descartes, mas também a Kant e seus sucessores –, segundo Dussel, Agostinho não soube expressar sua compreensão do ser humano num plano filosófico. A preocupação do mais importante padre latino, por sua vez, estava no plano moral, onde enfrentou os maniqueísmos.

---

<sup>174</sup> Kierkegaard con razón mostrará que la cristiandad (una cultura) no es el cristianismo. DUSSEL. Método para una filosofía de la liberación, p.130.

<sup>175</sup> DUSSEL. Charla Magistral de Enrique Dussel en la Casa Central de la U. de Chile, s/p.

<sup>176</sup> El alma no es sólo el sujeto sino la actividad misma del conocer sensible (esta doctrina que se encuentra ya en Tertuliano y de algún modo en Platón persistirá en una cierta tradición dualista hasta Kant y sus sucesores). El alma es espiritual, sujeto propio del conocimiento intelectual, simple y no compuesta de forma y materia, y por todo ello inmortal.

AGOSTINHO Apud DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.180.

<sup>177</sup> DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.180.

Sendo assim, em sua doutrina, Santo Agostinho acreditou que o amor sexual (corporal) fosse o pecado original. Em conferência proferida na Catalunha, Dussel sintetiza a doutrina do pecado original de Agostinho da seguinte forma:

[...] o corpo é a origem do mal, e então a sexualidade é negativa e o pobre Santo Agostinho acredita que o amor sexual é o fruto do pecado original. Arruinou-nos a sexualidade por séculos e séculos, o pobre era maniqueísta na época em que escreveu [...] essas estupidezes. Não era nem semita, nem cristão, era grego quando disse isso<sup>178</sup>.

A doutrina, em síntese, é castigar o corpo (negando os desejos) para salvar a alma cujo sentido se definia pela ideia disciplinar de pureza e da busca pela imortalidade. Por isso, “Uma dupla questão impelia Agostinho a aceitar o dualismo sem reservas: sua doutrina do pecado original e a demonstração da imortalidade”<sup>179</sup>. Esta dupla questão, foi, portanto, tema pertinente para o padre de Hipona. Limitando-o, desse modo, mais a um plano moral que filosófico.

Não obstante, como os pensadores heleno-cristãos que, desde Orígenes, refletiram acerca de uma existência anímica, Agostinho se deparou com um grande embate filosófico, a saber, a questão da origem da alma:

Nosso pensador permanece diante dela [a questão da origem da alma] desconcertado e ao longo de sua vida, pelas hipóteses de que partiu, não conseguiu encontrar uma solução adequada. Este ponto crítico em sua antropologia nos mostra mais uma vez que, tendo caído na armadilha do dualismo, a visão original e unitária hebreu-cristã se confundiu. Em primeiro lugar, contra os helênicos em geral, não pode haver preexistência da alma, nem evolução natural do reino animal, nem o *translacionismo* biológico de Tertuliano. A alma, por outro lado, não encarnou para cumprir pena, nem é possível a metempsicose. Contra Orígenes não apoia a criação de todas as almas no início do mundo. Mas depois de ter evidenciado tamanha firmeza na enunciação de todas essas teses, começam as dúvidas: as almas dos descendentes de Adão

---

<sup>178</sup> [...] el cuerpo es el origen del mal, y entonces la sexualidad es negativa y el pobre San Agustín cree que el amor sexual es el fruto del pecado original. Nos arruinó la sexualidad para siglos y siglos, el pobre era maniqueo en la etapa en que escribió [...] esas estupideces. No era ni semita ni cristiano, era griego cuando dijo eso.

14 Tesis de Ética Desarrollo de la Ética de la Liberación - Dr. Enrique Dussel

<sup>179</sup> Una doble cuestión impulsaba a Agustín a aceptar sin reservas el dualismo: su doctrina del pecado original y la demostración de la inmortalidad.

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.179.

são a germinação de uma *ratio seminalis* espiritual transmissível? Ou serão os anjos que unirão a *ratio seminalis* ao corpo quando os pais a engendrarem? Agostinho admitiu no final de seus dias que a alma individual de Adão, o primeiro homem, foi criada diretamente por Deus, mas ele nunca saberá como dar uma solução à questão da origem de todas as outras almas do gênero humano. Agostinho foi preso por seu dualismo e por sua doutrina do pecado original, que deveria passar como herança de Adão para toda a humanidade. A influência maniqueísta sobre Agostinho deixou marcas indeléveis. De fato, se Deus criou as almas, elas devem ser inocentes. O *translacionismo* de Tertuliano explicava melhor a herança do pecado original, mas negava a criação da pessoa humana diretamente por Deus<sup>180</sup>.

Em síntese, submerso ao dualismo e à sua doutrina do pecado original, nosso pensador levou adiante a crença na existência de uma substância que é alma (criada por Deus no caso adâmico) e outra que é corpo (instrumento do pecado original). No entanto, Agostinho não encontrou elementos que justificassem o momento em que, no resto da humanidade, as almas passaram a existir.

Assim como a origem da alma, outra questão pertinente não pôde ser solucionada pelo pensador latino, a saber, o modo como se relacionavam a substância-alma e a substância-corpo. Ou seja, como essas duas substâncias, por serem distintas, poderiam se comunicar? Partindo de tal indagação, Dussel reflete o seguinte:

Nosso pensador não saberá comunicar a substância da alma com a do corpo. Aquela corresponde toda atividade; ao corpo, por sua vez, acrescenta passividade, ou seja, não passa de um mero instrumento material de ubiquidade

---

<sup>180</sup> Nuestro pensador queda ante ella como desconcertado y en toda su vida, por las hipótesis de las que partió, no pudo encontrarle solución adecuada. Este punto crítico de su antropología nos muestra una vez más que habiéndose caído en la trampa del dualismo se confundía la visión originaria y unitaria hebreo-cristiana. En primer lugar, contra los helénicos en general, no puede haber preexistencia del alma, ni evolución natural procedente del reino animal, ni el traducionismo biológico de Tertuliano. El alma por otra parte, no se ha encarnado para cumplir una pena, ni la metempsicosis es posible. Contra Orígenes no admite la creación de todas las almas al comienzo del mundo. Pero después de haber evidenciado una tal firmeza en la enunciación de todas esas tesis, comienzan las dudas: ¿Las almas de los descendientes de Adán son la germinación de una *ratio seminalis* espiritual transmisibile?, o ¿creó Dios una substancia inmaterial originaria que se aplicaría después a cada alma?, o ¿serán los ángeles los que unirán la *ratio seminalis* al cuerpo cuando lo engendran los padres? Agustín admitía al fin de sus días que el alma individual de Adán, el primer hombre, fue creada directamente por Dios, pero nunca sabrá dar una solución a la cuestión del origen de todas las otras almas del género humano. Agustín estaba atrapado por, su dualismo y por su doctrina del pecado original que debía pasar por herencia de Adán a toda la humanidad. La influencia maniquea en Agustín había dejado marcas indelebles. En efecto, si Dios creaba las almas, éstas debían ser inocentes. El traducionismo de Tertuliano explicaba mejor la herencia del pecado original pero negaba la creación de la persona humana directamente por Dios. DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.181.

local ou espacial. Como eles se relacionam? Terá tanta dificuldade quanto Descartes séculos depois<sup>181</sup>.

Sendo assim, o tema da comunicação da alma com o corpo ficou em aberto, não sendo solucionado, mesmo que mais de mil anos depois, pelo agostiniano Descartes.

Não por mera coincidência, “a alma era, para Descartes, uma *res*, porém ‘coisa’ espiritual, imortal, substância separada do corpo”<sup>182</sup>. Desse modo, Descartes depara-se também com o embate da comunicação entre a alma e o corpo e, assim como ocorrera ao padre de Hipona, a questão continuou insolúvel para o pensador moderno.

Dussel expõe algumas possibilidades que encontrara Descartes, ainda que sem sucesso, no intento de formular uma explicação para a comunicação entre alma e corpo. O filósofo moderno não deixa de atentar, também, para o fato de como as paixões associadas ao corpo (os desejos?) poderiam acionar a alma e o “ato cognitivo”.

Por ter tomado o corpo como uma máquina sem qualidade (puramente quantitativa: objeto da matemática, da mecânica), fica-lhe complicado responder hipoteticamente a duas objeções. A primeira: como uma máquina física pode se comunicar com uma substância imaterial? A hipótese dos “espíritos animais” (transportados pelo sangue) que se unem ao corpo na “glândula pineal” não era convincente. A segunda: como as paixões podem mover ou reter o ato cognitivo da alma? Por mais que tente, nunca pôde mostrar que as paixões, vinculadas ao corpo, conectam-se à alma e ao seu ato cognitivo, movendo-a. Ademais, como o corpo é somente uma máquina quantitativa e as paixões necessitam de um organismo qualitativo, resultam numa ambiguidade total<sup>183</sup>.

O tema da comunicação da alma com o corpo nunca será solucionado. Ainda assim, para o pensamento ocidental (mesmo que “secularizado”), é inadmissível a ideia de que somos uma totalidade desalmada. Elementos que mostram o quanto Descartes esteve inserido na tradição agostiniana.

---

<sup>181</sup> Nuestro pensador no sabrá cómo comunicar la substancia del alma con la del cuerpo. A aquélla le corresponde toda actividad; a ésta suma pasividad, es decir, mero instrumento material de ubicuidad local o espacial. ¿Cómo se relacionan? Tendrá, tanta dificultad como siglos después Descartes.

DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.182.

<sup>182</sup> DUSSEL. *Meditações anti-cartesianas*, p.22, grifo meu.

<sup>183</sup> DUSSEL. *Meditações anti-cartesianas*, p.23.



Entretanto, embora não se tenham medido esforços para ocultar as influências de Aurélio Agostinho sobre Descartes (por ele próprio, mas também por Hegel), estas saltam aos olhos a partir da leitura oferecida por Enrique Dussel. Segundo o levantamento do filósofo da libertação: “[Marin] Mersenne, tão logo depois de ter lido o *Discours de Descartes*, advertiu seu amigo da semelhança de seu texto com o de Agostinho no *De civitate Dei*, livro XI, capítulo 26”<sup>184</sup>. Em uma palavra, ainda que tenha “secularizado” a alma nomeando-a razão, Descartes não surgiu do nada. Sua enunciação foi, isso sim, um desdobramento do pensamento dualista heleno-cristão. Caso contrário, os próprios jesuítas teriam sido, incoerentemente, cartesianos antes mesmo de Descartes.

Contudo, ignoraram-se completamente a formação de Descartes e muitos autores sustentam que o tema dualista foi sugerido por ele próprio. Mesmo que as bases do discurso cartesiano tenham sido cristãs, a “história universal” preferiu escamotear a formação jesuíta do suposto primeiro filósofo da modernidade. Ao remontar as premissas do pensador francês, Dussel corrobora que: “em todos os momentos do ‘argumento cartesiano’ podem ser observadas influências de seus estudos com os jesuítas. Desde a reflexão radical da consciência sobre si mesma no *ego cogito*, até o ‘resgate’ do mundo empírico [...]”<sup>185</sup>.

Portanto, foi por intermédio de sua formação jesuíta, que Descartes recebeu, entre outras coisas, o disciplinar “exercício da mente”, prática de reflexões formulada por Santo Agostinho:

Descartes devia, cada dia, em três oportunidades, retirar-se em silêncio, refletir sobre sua própria subjetividade e ‘examinar’ com extrema clareza e

---

<sup>184</sup> DUSSEL. *Meditações anti-cartesianas*, p.21.

<sup>185</sup> DUSSEL. *Meditações anti-cartesianas*, p.19.

autoconsciência a intenção e o conteúdo de cada ação, das ações cumpridas a cada hora, julgando o que havia feito sob o critério de que 'o homem é criado para louvar, fazer reverência e servir a Deus'. Eram uma rememoração dos *exercitatio animi* de Agostinho de Hipona. Era uma prática cotidiana de *ego cogito*: 'Eu tenho autoconsciência de ter feito isto e aquilo'; tudo disciplinadamente *dominava a subjetividade* [...] <sup>186</sup>.

Entretanto, o exercício da autoconsciência, ou seja, de si e de seus atos, herdada da tradição agostiniana, contribuiu para que o filósofo francês concebesse a noção de uma subjetividade passível de dominação. Em uma palavra, Descarte, ao refletir sobre sua subjetividade e examinar suas ações, não estava senão praticando o *cogito ergo sum*.

Sua formação foi, para todos os efeitos, de caráter cristão, e não teria como não o ser. Pois, formalmente recebeu seus ensinamentos filosóficos, ao longo de quase dez anos, no colégio jesuíta de La Flèche. Por esse motivo, o *ego cogito*, como exposto acima, encontra-se intimamente ligado ao dualismo agostiniano:

O tema do *ego cogito* tem antecedentes ocidentais e mediterrâneos, mesmo que isto não lhe tire nada de sua novidade. As referências a Agostinho de Hipona são inocultáveis, mesmo que Descartes pretendesse aparentar não ter se inspirado no grande retórico romano do Norte da África <sup>187</sup>.

Em suma, por mais que Descartes tenha ocultado a influência agostiniana, não pôde fugir à tradição do grande padre latino.

O que consiste de novidade em seu argumento, todavia, é o fato de fundar a subjetividade nela mesma e não em Deus. Fundamentação que se diverge, em certo aspecto, dos preceitos do padre de Hipona. Nesse sentido,

[...] certamente, Descartes tinha lido e se inspirado em Agostinho, o que não tira o sentido novo e profundo de seu argumento – que não somente refuta o céptico, senão que funda a subjetividade nela mesma, intenção completamente ausente em Agostinho, que a havia fundado em Deus e, ademais, nunca como subjetividade solipsista. Esta nova fundamentação, intuída na experiência

---

<sup>186</sup> DUSSEL. *Meditações anti-cartesianas*, p.18.

<sup>187</sup> DUSSEL. *Meditações anti-cartesianas*, p.20.

ontológica de 1619 junto ao rio Rhin, deve, de todo modo, ser inscrita na tradição agostiniana<sup>188</sup>.

Renunciar a Deus em nome de uma consciência solipsista, não foi senão fundar o *pensamento* como um paradigma – para o *ser* e o sujeito da existência efetiva – que “iniciava [em 1619] sua longa história”.

Na perspectiva dessa nova fundamentação, a alma agostiniana, para todos os efeitos, converte-se em razão. No entanto, Aníbal Quijano aponta que, “a razão [cartesiana] não é somente uma secularização da ideia de ‘alma’ no sentido teológico, mas uma mutação numa nova identidade [...]”<sup>189</sup>. Assim, o intitulado primeiro filósofo moderno inova uma tradição que, desde o século IV, esteve sob os preceitos teológicos agostinianos.

Não é demais sublinhar que a atribuição de primeiro filósofo moderno, concedida por Hegel à Descartes<sup>190</sup>, encobre outras influências ainda mais surpreendentes que as de Santo Agostinho. Pois, como já mencionado, Descartes recebeu seu único ensinamento formal em filosofia no colégio de La Flèche do ano 1606 a 1615. A título de curiosidade, sob o movimento de promover Descartes como a linha de frente do pensamento moderno, foi preciso omitir as contribuições filosóficas que o mesmo Descartes recebeu ao contatar as obras dos jesuítas espanhóis. Inadmissível para Hegel e os norte europeus seria aceitar que, além disso, grande parte da formação intelectual de Descartes fora baseada nos escritos de pensadores jesuítas que passaram suas

---

<sup>188</sup> DUSSEL. *Meditações anti-cartesianas*, p.21.

<sup>189</sup> QUIJANO. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*, p.129.

<sup>190</sup> Descartes aparece no discurso histórico de Hegel como aquele que “começa a autêntica filosofia da época moderna”.

DUSSEL. *Meditações anti-cartesianas*, p.17.

vidas e, portanto, escreveram desde às colônias americanas, como no caso de pensadores peruanos e, mais expressivamente, os do México.

Esses curiosos acontecimentos (encobertos pelo véu da história universal) só foram possíveis pelo fato de a Espanha, até o século XVI, ter sido o grande centro do pensamento europeu ocidental. Por esse motivo, o país ibérico investiu na abertura de centros acadêmicos em suas colônias. Desse modo, “já em 1552 foram fundadas as universidades do México e Lima, com igual grau acadêmico das universidades de Alcalá e Salamanca”<sup>191</sup>. O que para Dussel, resultou naquilo que denomina de “filosofia colonial”:

[...] A filosofia colonial latino-americana foi cultivada na periferia hispânica. A Espanha como nenhum outro poder metropolitano (por influência do Renascimento e do ‘século de ouro’ ibérico), fundou em suas colônias americanas mais de trinta centros superiores que expediam licença em filosofia (em sua maioria com o fim exclusivo de continuar os estudos eclesiásticos). As mais famosas faculdades de filosofia foram as do México, cujos professores publicaram suas obras em Louvain, Leipzig, Veneza e outros centros editoriais da Europa, como no caso da *Lógica mexicana* de Antonio Rubio (1548-1615) que era usada como livro de texto em Alcalá [...]<sup>192</sup>.

O fato de a Espanha espalhar centros acadêmicos por algumas de suas colônias explica como a obra “Lógicas mexicanas” escrita por Antonio Rubio pôde contribuir significativamente para Descartes em seus estudos sobre lógica. Inteirado do acontecimento, Dussel ironiza: “Quem poderia pensar que Descartes estudou a parte dura da filosofia, a Lógica, a Dialética, numa obra de um filósofo mexicano!”<sup>193</sup>.

Ao modo de um bumerangue, o pensamento que se formula, também, a partir de estudos em obras mexicanas, recai, hoje, mais perceptivelmente, sobre o mesmo México. O país norte-americano é a síntese de um dualismo espacial cujo destino fora

---

<sup>191</sup> DUSSEL. *Filosofia da libertação*, p.16.

<sup>192</sup> DUSSEL. *Filosofia da libertação*, p.17.

<sup>193</sup> DUSSEL. *Meditações anti-cartesianas*, p.19.

remontar toda a tradição do *não-ser* que margeou a hélade grega (refiro-me nessa passagem, ao muro que separa os EUA do México, tal como os que “protegem” a *pólis* grega). No entanto, nesta nova configuração, os muros (o concreto, mas também o imaginário) que determinam o lugar do *ser* e o do *não-ser*, mediou-se – desde o período colonial – por aquilo que Quijano cunhou como *classificação racial*.

Arraigado à sua cultura de dominação, o pensador colonial Guiné de Sepúlveda defende que “[...] é justo, conveniente e conforme a lei natural que os homens probos, inteligentes, virtuosos e humanos dominem sobre todos os que não têm estas qualidades”<sup>194</sup>. Um argumento que, de certa forma, inaugura os preceitos da modernidade em uma América inventada sob o conceito de raça e pensada a partir de uma suposta superioridade europeia e cristã.

Ao referir-se à supracitada passagem de Sepúlveda, Dussel atenta para o sentido de uma cultura de dominação:

Este argumento tautológico [o de Sepúlveda], porque parte da superioridade da própria cultura simplesmente por ser a própria cultura, se imporá em toda a Modernidade. Declara-se como sendo não-humano o conteúdo de outras culturas por ser diferentes da própria cultura, como quando Aristóteles declarava os asiáticos e europeus como bárbaros porque, em seu entender, “humanos” eram somente “os que habitavam as cidades [helênicas]”<sup>195</sup>.

Reconfigura-se, enfim, o dualismo espacial acrescido pelo conceito de raça. Em síntese, a Europa como uma cultura de dominação vem forjando a ideia dualista que separa o *eu* do *outro* desde o período Medieval. Passando, conseqüentemente, pelo discurso da “pureza de sangue” (seguido da conquista de Al-Andaluz); logo, a “classificação racial” com a invasão da América e, por fim; o “racismo implícito” britânico

---

<sup>194</sup> SEPÚLVEDA *Apud* DUSSEL. Meditações anti-cartesianas, p.25.

<sup>195</sup> DUSSEL. Meditações anti-cartesianas, p.25.

que, com base na secularização cartesiana do dualismo de Agostinho, será melhor conhecido pelo eufêmico conceito de “projeto civilizatório”.

Em resumo, Descartes, ao tratar o corpo como uma máquina, termina por fundamentar as bases do racismo instaurado pelo imperialismo britânico do século XIX, ou seja, o racismo como conhecemos em nossos dias. Sendo assim, quando se refere ao corpo, Descartes pensa os do norte da Europa, ou melhor, com base naqueles que são representados por ele próprio, portanto, homens e brancos. Segundo Enrique Dussel:

Essa máquina pura não notará sua cor da pele e nem sua raça (evidentemente Descartes só pensa desde a raça branca), nem obviamente seu sexo (igualmente pensa só desde o sexo masculino), e é a de um europeu (não toma em conta e nem se refere a um corpo colonial, de um índio, de um escravo africano ou de um asiático). A indeterminação quantitativa de toda qualidade será igualmente o começo de todas as abstrações ilusórias de “grau zero” da moderna subjetividade filosófica e da constituição do corpo como mercadoria quantificável com um preço (como acontece no sistema de escravidão o do salário no capitalismo)<sup>196</sup>.

Os corpos *outros* (os quais *não* se identificam com o de Descartes) não podem ser outra coisa senão mercadorias e, quando muito, objetos de estudos. No entanto, estes serão precificados e/ou estudados apenas por aqueles que detêm a razão e o conhecimento, ou seja, os homens brancos que se enunciam do norte da Europa. Nessa perspectiva, Quijano reitera que, “[...] na racionalidade eurocêntrica o ‘corpo’ foi fixado como “objeto” de conhecimento, fora do entorno do ‘sujeito/razão’”<sup>197</sup>.

No resumo dessa discussão, se todo corpo pressupõe uma alma, o conceito de corpo – o qual não é senão a substância própria do racismo – recai sobre o tema dualista.

---

<sup>196</sup> DUSSEL. Meditações anti-cartesianas, p.24.

<sup>197</sup> QUIJANO Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina, p.129.

Falar, portanto, em corpo, dentro da lógica da cristandade, significa patinar no atoleiro do dualismo. Antes de mais nada, é necessário superar a noção de que exista, ao menos em proporção semântica, um corpo (cuja palavra, como vimos, vem de uma má tradução do grego). Pois pensar em corpo, mesmo na atualidade, é, automaticamente, recobrar as diferenças e/ou as alteridades (ultimadas no enunciado cartesiano), as quais se racializam e, portanto, se dualizam pela tonalidade da pele. A fim de retomar o sentido primitivo de “semelhança” é necessário voltarmos ao conceito de *basar* (ou seja, cambiar a noção de corpo pela de carne) para assim nos compreendermos como uma totalidade desalmada e, por consequência, fora dos paradigmas: cristão, cartesiano e racista.

### **3.4. O racismo**

Como mencionado no parágrafo anterior, se todo corpo pressupõe uma alma, a discussão que o atravessa está ainda presa à lógica dualista. Falar em corpo, do modo como o debate é entabulado em nossos dias, não só preserva a errônea tradução que a língua grega atribuiu à palavra *basar*, mas também prolonga a concepção dualista que se sustenta do equívoco. Ao presumir que o ser humano carrega em si a dualidade corpo e alma, retoma-se, inconscientemente, o princípio do dualismo ontológico. O mesmo que, enunciado por Parmênides, distinguiu o *ser* (o humano, que habitava a *pólis* grega) do *não-ser* (os bárbaros, não-humanos, os que se encontravam além dos muros da Hélade).

No prolongar desse preceito helênico, o corpo serve, desde a invasão do nosso continente, como um modo de distinguir o *ser* (agora europeu que opera na lógica da cultura da cristandade) do *não-ser* (corpos outros que foram inventados como negatividades desde o imaginário dualista). Os corpos recobram, assim, a mesma

denotação do que foi, para os helênicos, os espaços que demarcaram a *polis* e o outro lado do muro. Por isso, os compreendo, a partir da lógica eurocêntrica, como *espaços corpos*.

Não obstante, discursar acerca das distinções entre os corpos, tomando-os por objetos (ainda que os racializados), é o equivalente a tentar uma solução dentro da lógica cujo problema funda-se nela mesma. Esse gênero de discussão parece cada vez mais propenso a constatações e menos a contribuir com soluções para a enfermidade de um ideal que segregou a humanidade por raças. Em outras palavras, ao tentar encontrar respostas para a estrutura racista, pelo viés em que o debate é conduzido, preserva-se, paradoxalmente, a genealogia da ideia de raça fundamentada no conceito dualista.

O racismo, entretanto, não está apenas na *estrutura* como se disserta hoje em dia; manifesta-se, antes, na subjetividade do agente da estrutura, ou melhor, em sua identidade, como afirma Hobson. Por isso, os atuais debates acerca do racismo se enveredam pelo âmbito da constatação – falar de tal estrutura não é outra coisa senão constatar – e, caminhando em círculo, não progridem por outras direções.

Faz-se urgente romper as barreiras que obstruem a discussão para que, assim, seja desmantelado o imaginário racial. Para tanto, existem três questões que jamais poderiam ser negligenciadas, a saber: quando o racismo começou? Quem o inventou? E para que serve? Partindo do pressuposto desenrolado até aqui, não é demais reafirmar que o racismo, do modo como o conhecemos, descende diretamente do sincretismo entre o dualismo helênico e o cristianismo. Fenômeno que para o ocidente foi mais identitário (e político) que religioso, cujo destino, traçado pela moral agostiniana, fora consolidar-se como cristandade. Este não é senão o mesmo esquema dualista que,



como observado em páginas que a esta precederam, mais tarde foi secularizado por Descartes.

Portanto, desde o momento em que a Europa se identificou com a cristandade, arraigou-se à cultura desses povos uma consciência – mais heleno-dualista que cristã – cujo sentido é definido pela premissa agostiniana de que a alma é substância da salvação e o corpo é a do pecado (ou melhor, do pecado original). A negatividade da substância corpo, compreendida assim já desde Orígenes (no caso do filósofo alexandrino como uma prisão ou castigo para a alma), reconfigura-se ao encontrar, no cenário da colonização, o elemento negativo que não é mais exclusivamente o corpo, mas sim, a *cor* que distingue cada corpo. Entretanto, nessa nova configuração, ao contrário do que pensou o filósofo de Alexandria e também como o pressupunha Santo Agostinho, nem todos os corpos são negatividades. Agora, os são apenas aqueles tingidos em fortes tonalidades e praticantes de determinadas culturas. Resumidamente, os não europeus.

Aníbal Quijano chamou de “classificação racial” o primeiro grande gesto de dominação articulado pela cultura ocidental da cristandade. Em uma palavra, esse gênero de *classificação* permitiu – e só assim o seria possível – a consolidação da *colonialidade* em nosso continente. Nesse sentido, Quijano argumenta que: “Com a formação da América se estabelece uma categoria mental nova, a ideia de ‘raça’”<sup>198</sup>.

De modo que pareça dialogar com o conceito de Quijano, John Hobson percebe o “racismo implícito” na “missão civilizatória” do imperialismo britânico, empreendida (séculos depois) contra os países do oriente. Segundo a tese do autor canadense, o

---

<sup>198</sup> Con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de “raza” QUIJANO. “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui, p.758.

racismo forma as bases do discurso imperialista. Não é difícil concluir, assim, que a “missão cristã” da colonialidade ibérica e a “missão civilizatória” do imperialismo britânico foram dois momentos de domínio imperial equiparados pelo mesmo *gesto* de dominação dualista, o *eu* sobrepondo-se ao *outro*.

Dessa forma, não há como ignorar o fato de que toda dominação imperial fora propulsada por entendimentos (ou subjetividades) racistas/dualistas. A fim de compreendermos melhor a questão, é ilustrativo o caso da China. Os chineses, ainda que as condições os favoreceram do ano 1100 a 1800, jamais exerceram qualquer forma de domínio que pudesse lembrar os imperialismos do modo em que foram cruelmente executados pelos países ibéricos, britânico e, por fim, estadunidense. Pois faltavam-lhes (aos chineses) o princípio dualista, elemento fundamental da dominação, o qual está arraigado à identidade racista da cristandade.

A título de esclarecimento, a subjetividade chinesa é de ordem confuciana e não cristã (ressalvadas as que foram modernizadas). Sem mais delongas, é por esse motivo que, “Embora a China tenha sido a principal potência durante a maior parte do segundo milênio, sua identidade a levou a preferir renunciar ao imperialismo”<sup>199</sup>. Nessa linha de raciocínio, Hobson enfatiza ainda mais a questão, ao confirmar que: “A posição chinesa contrasta fortemente com a da Europa. A identidade europeia começou a ser definida cada vez mais em termos imperialistas, processo que se iniciou em 1453 e foi crescendo ao longo dos séculos XVIII e XIX”<sup>200</sup>.

---

<sup>199</sup> [...]si bien China fue la potencia líder durante la mayor parte del segundo milenio, su identidad la llevó a preferir renunciar al imperialismo.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.405.

<sup>200</sup> La postura china contrasta radicalmente con la de Europa. La identidad europea empezó a definirse cada vez más en términos imperialistas, proceso que comenzó a partir de 1453 y que fue in crescendo a lo largo de los siglos XVIII y XIX.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.405.

Se no período medieval a distinção europeia entre o *eu* e o *outro* calcava-se em uma identidade negativa (embora já cristianizada), a reconfiguração desta mesma identidade foi adquirindo cada vez maior conotação de superioridade, conforme se desencadeavam às conquistas: primeiro as coloniais seguidas das imperialistas. A culminação, portanto, foi o imperialismo, e “Se o imperialismo teve algo essencial, foi a glorificação dos europeus como ‘senhores da humanidade’ e o reforço do *eu* superior europeu”<sup>201</sup>. Desentranha-se, assim, uma crença na superioridade herdada do mesmo sentimento que ambientou a Hélade grega.

Cabe ainda recobramos consciência – no tocante ao empreendimento dos domínios coloniais e imperiais – que o poderio bélico não traz uma explicação satisfatória para a escalada europeia com relação ao resto do mundo. O determinante para tal ascensão fora, antes de mais nada, a crença de que tinham como um destino (conferido por Deus) dominar e adestrar os povos de outras culturas. Nessa linha, portanto, “[...] os europeus não pretendiam recriar o mundo simplesmente porque ‘podiam’ (como as explicações materialistas querem). Eles queriam recriar o mundo porque acreditavam que era necessário”<sup>202</sup>. Não obstante, o domínio colonial ibérico assim como o domínio imperial britânico, não estão interligados unicamente pelo poder de fogo, mas, em maior medida, pela particular identidade racista/dualista europeia.

Foi, mais precisamente, com a “missão civilizatória” do imperialismo britânico que tal identidade se converteu em máquina propulsora de um projeto global. Nesse sentido, Hobson explica que as ações daqueles povos foram movidas em maior grau por suas

---

<sup>201</sup> Si algo esencial tuvo el imperialismo fue la glorificación de los europeos como ‘señores de la humanidad’ y el reforzamiento del yo superior europeo.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.299.

<sup>202</sup> HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.406.

subjetividades e não unicamente pela consequência do avanço material bélico. Portanto, a evolução armamentista, debutada internacionalmente na guerra do ópio (como vimos no capítulo I), não é a explicação que determina o domínio ocidental. Para o autor “não existe uma relação intrínseca entre o imperialismo e o poder material superior, pois o que em última análise tornou a Europa imperialista, ao contrário da China, foi a sua identidade específica”<sup>203</sup>. Dessa forma, Hobson explica o avanço europeu, não pela força das armas, mas pelo racismo, o qual manifestou-se em políticas de contenção levadas a cabo no continente africano, na maior parte das Américas e, sobretudo, no continente asiático.

Para todos os efeitos, foi a crença em sua superioridade cultural que conduziu a Europa ao caminho sem volta (ao menos para eles) do “racismo implícito”. Nas palavras de Hobson,

Foi o racismo implícito que permitiu a muitos europeus acreditar sinceramente que estavam ajudando o Oriente através do imperialismo quando na realidade estavam infligindo uma dose considerável de repressão, de miséria e de infelicidade de todo tipo, cultural, econômico, político e militar<sup>204</sup>.

Não obstante, somente por intermédio de ações racistas pôde-se aplicar perversas políticas globais como a de conter o avanço de outros países. No caso asiático, “[...] vale destacar o fato de que [...] muitas economias orientais foram obrigadas a manter níveis muito baixos por meio da ‘contenção’, o que também permitiu à Grã-Bretanha manter sua liderança econômica”<sup>205</sup>.

---

<sup>203</sup> HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.406.

<sup>204</sup> HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.295.

<sup>205</sup> [...] vale la pena resaltar el hecho de que [...] muchas economías orientales fueron obligadas a mantener unos niveles muy bajos a través de la ‘contención’, lo que permitió por otro lado mantener el liderazgo económico de Gran Bretaña.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.410.

Sendo assim, para o historiador canadense, “[...] a formação da identidade desempenhou um papel importante na ascensão do Ocidente. [Essa identidade] constituiu um fator fundamental que deu origem ao imperialismo [britânico]”. Ao concluir seu raciocínio, o autor afirma que: “é a invenção da identidade racista que está na base do discurso imperial”. Partindo de tal preceito, torna-se fácil a compreensão de que os países tidos como subdesenvolvidos não se desenvolveram pelo simples fato de que existiu uma contenção por parte dos imperialismos ocidentais, primeiro o britânico e depois o estadunidense.

Embora minha tese pressuponha que a identidade/subjetividade europeia (herdeira de um sincretismo dualista) carregue o embrião racista desde sua origem (ainda que em sua origem com outra codificação), Hobson argumenta que aquilo que ele compreende por “racismo implícita” teve início no final do século XVIII:

O racismo implícito surgiu propriamente durante o Iluminismo. Acima de tudo, o Iluminismo foi um momento decisivo na reinvenção da identidade europeia. Na verdade, foi baseado em duas perguntas: Quem somos nós? E qual é o nosso lugar no mundo? O fato de responder a essas duas questões deu lugar à sistematização, classificação e, de fato, invenção do mundo, e o resultado de tudo isso foi a crença de que o Ocidente é - e sempre foi - o único portador de civilização e economia, o progresso humano intelectual e político<sup>206</sup>.

Para chegarem à conclusão que chegaram, segundo o argumentado acima, foi preciso esquecer e ocultar as contribuições não somente tecnológicas, mas também no campo civilizatório, econômico e político transmitidos desde a China (muitas vezes

---

<sup>206</sup> El racismo implícito surgió propiamente durante la Ilustración. Ante todo, la Ilustración fue un momento definitivo en la reinención de la identidad europea. De hecho, se basó en dos preguntas: ¿Quiénes somos? ¿Y cuál es nuestro lugar en el mundo? El hecho de responder a estas dos cuestiones dio paso a la sistematización, clasificación y, de hecho, invención del mundo, y fruto de todo ello fue la creencia de que Occidente es -y siempre ha sido - el único portador de la civilización y el progreso humano en el ámbito económico, intelectual y político.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.297.

intermediadas pelos muçulmanos) para a Europa ocidental. E retomando a precisa citação mencionada no primeiro capítulo:

o Iluminismo foi “esquizofrênico”. Pois, seu maior paradoxo foi que, si bem tomou emprestado e assimilou ideias orientais (principalmente chinesas), [...], essas mesmas ideias foram elaboradas para formar um corpus de conhecimentos que imaginava o Oriente como um mundo incivilizado e que, por sua vez, daria lugar à missão civilizadora imperial e à repressão do Oriente<sup>207</sup>.

Para John Hobson, em resumo, “[...] o imperialismo foi fruto do ‘racismo implícito’ da identidade britânica elaborada durante os séculos XVIII e XIX”<sup>208</sup>. Este fenômeno, sem lugar a dúvidas, revigorou-se desde o início do processo de ascensão do ocidente. No entanto, sustento que as manifestações racistas tem lugar já desde a assimilação da Europa feudal com a cristandade, justo no momento em que se toma o muçulmano como o outro da exterioridade.

Não obstante, não devemos compreender o racismo apenas como um problema de convivência social, mas sim como o fundamento de toda a lógica europeia/ocidental de exploração e dominação. Devemos, em suma, encará-lo como o pano de fundo para o funcionamento da geopolítica global fundamentada na já mencionada política de contenção.

Assim como a formação de uma identidade racista está estreitamente ligada ao sentimento dualista da cristandade, foi também o cristianismo responsável para que a Europa ocidental saísse de seu enclausuramento. Desde o contato dos europeus com uma pequena parcela do mundo, o qual se deu início no ano de 1453, quando estes

---

<sup>207</sup> [...] la Ilustración fue “esquizofrénica”. Pues su mayor paradoja fue que, si bien tomo prestadas y asimilo ideas orientales (principalmente chinas), [...], esas mismas ideas fueron elaboradas para formar un corpus de conocimientos que imaginaba a Oriente como un mundo incivilizado y que, a su vez, daría lugar a la misión civilizadora imperial y a la represión de Oriente.  
HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.296-297.

<sup>208</sup> [...] el imperialismo fue fruto del “racismo implícito” de la identidad británica elaborada durante los siglos XVIII y XIX.  
HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.341.

saíram da Europa; não para descobrir o mundo para o mundo (como consta a história oficial), mas para si mesmos. A aventura europeia não foi senão para buscar apoio de cristãos do oriente, a fim de fazerem uma investida contra o império otomano que, no ano de 1453, tomava Constantinopla.

John Hobson percebe essa saída como uma espécie de “segunda cruzada”. Os cristãos do ocidente chegaram ao oriente, mais precisamente à Abissínia (ou Etiópia), em busca de uma aliança com o famigerado nobre católico Preste João. Em resumo, e ironicamente, a busca por um católico de pele negra desencadeou todo um processo que viria a culminar na ascensão europeia e, por consequência, no racismo. Episódio ocultado pela “história oficial”, o qual desmistifica a heroica ideia de “inquietação racional” dos “descobridores” de Portugal. Nessa perspectiva,

As viagens dos portugueses não foram a encarnação de uma insólita era europeia moderna dos descobrimentos, mostrando sinais de uma "inquietação racional" singular ou curiosidade impulsiva. Foram, de fato, 'os últimos suspiros' ou a 'segunda ronda' da era medieval das Cruzadas, cuja 'primeira ronda' teria ocorrido entre 1095 e 1291. Ou seja, essas viagens estavam informadas por uma velha mentalidade de cruzada mais que por um conjunto de novas ideias. O pano de fundo imediato para essas viagens é a captura de Constantinopla pelos turcos otomanos em 1453, um evento que desencadeou uma grande crise em toda a cristandade. Esta crise de identidade cristã foi exacerbada pela conquista de Atenas (a Cidade Santa dos pensadores renascentistas) pelos muçulmanos em 1456. Consequentemente, 'Um grande coro de lamentações surgiu... O solo sagrado da Hélade foi profanado.' Esta circunstância desencadeou um desejo irremediável de localizar os cristãos do Oriente (e especialmente o fantástico rei negro católico, Preste João)<sup>209</sup>.

---

<sup>209</sup> Los viajes de los portugueses no fueron la encarnación de una insólita era europea moderna de los descubrimientos, que mostrara los signos de una singular 'inquietud racional' o una curiosidad impulsiva. Fueron de hecho 'las últimas boqueadas' o la 'segunda ronda' de la era medieval de las Cruzadas, cuya 'primera ronda' habría tenido lugar entre 1095 y 1291. Es decir, esos viajes estaban informados por una vieja mentalidad de cruzada más que por un conjunto de nuevas ideas. El telón de fondo ante el que se sitúan inmediatamente estos viajes es la toma de Constantinopla por los turcos otomanos en 1453, suceso que desencadenó una gran crisis en toda la cristiandad. Esa crisis de identidad cristiana se vio exacerbada por la conquista de Atenas (la Ciudad Santa de los pensadores renacentistas) por los musulmanes en 1456. En consecuencia, 'Se levantó un gran coro de lamentaciones ... El sagrado suelo de la Helade había sido profanado'. Esta circunstancia desencadenó un deseo irrefrenable de localizar a los cristianos de Oriente (y sobre todo al fantástico rey negro católico, el preste Juan).

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.191.

No resumir de toda a pseudo-epopeia dos europeus, a busca foi pela ajuda de um rei *negro* com a finalidade de defender o cristianismo. A consequência foi aquilo que se sucedera após essa saída de seu enclausuramento continental, ou seja, o contato que os europeus tiveram com o Cabo da Boa Esperança (pois os muçulmanos já navegavam há anos pelo Cabo) e, mais tarde, com o Atlântico e “América” (com mapas chineses). À guisa de uma precisa síntese acerca do tema, Hobson escreve o seguinte:

A partir de 1453, os católicos europeus ficaram especialmente assustados com a chamada "ameaça turca". [...] foi isso que deu origem à "segunda ronda" das Cruzadas de 1492-1498 (iniciadas por Colombo e Vasco da Gama respectivamente). A subsequente 'experiência americana e africana' foi importante para permitir a reconstrução da identidade europeia. Nesse sentido, a transmutação do cristianismo europeu para a Europa foi decisiva como Ocidente avançado [...]. Enquanto durante o feudalismo os europeus se definiam negativamente em relação ao Islã, sua identidade baseava-se na insegurança. A partir do século XV, os europeus começaram pela primeira vez desde os anos 500 a se imaginarem superiores aos negros africanos e aos nativos americanos, concebidos como selvagens pagãos. O eurocentrismo estava começando a aparecer (embora baseado em várias concepções cristãs de diferença). Foi essa atitude que deu aos europeus a autojustificação moral para empreender a apropriação imperial dos recursos do Novo Mundo e a superexploração dos índios americanos e, sobretudo, dos negros africanos. Em um primeiro momento, o principal benefício econômico veio da pilhagem de ouro e prata, que permitiu aos europeus financiar seu déficit comercial com a Ásia e entrar no negócio de arbitragem global. Ao mesmo tempo, a Europa Ocidental começou a se cristalizar como a personificação da civilização avançada, enquanto os habitantes da Europa Oriental, junto com os turcos otomanos, eram imaginados como "bárbaros"<sup>210</sup>.

---

<sup>210</sup> A partir de 1453 los europeos católicos se sintieron especialmente atemorizados por la llamada 'amenaza turca'. Y, como vimos en los capítulos VII y VIII, fue eso lo que provocó la 'segunda ronda' de Cruzadas a partir de 1492-1498 (iniciada por Colon y Vasco de Gama respectivamente). La posterior 'experiencia americana y africana' fue trascendental para permitir la reconstrucción de la identidad europea. En este sentido resulto decisiva la transmutación de la Cristiandad europea en Europa como el Occidente avanzado (véase el capítulo VIII). Mientras que durante el feudalismo los europeos se habían definido a sí mismos negativamente frente al Islam, su identidad se basaba en la inseguridad. A partir del siglo XV, los europeos empezaron por primera vez desde el año 500 a imaginarse superiores a los negros africanos y a los indígenas americanos, concebidos como salvajes paganos. Empezaba a aparecer el eurocentrismo (aunque basado en diversas concepciones cristianas de la diferencia). Fue esa actitud la que proporciono a los europeos la autojustificación moral para emprender la apropiación imperial de los recursos del Nuevo Mundo y la sobre explotación de los indígenas americanos y, sobre todo, de los negros africanos. En un primer momento, el principal beneficio económico procedió de la expoliación del oro y la plata, que permitió a los europeos financiar su déficit comercial con Asia y entrar en el negocio global del arbitraje. Al mismo tiempo, Europa occidental empezó a cristalizar como encarnación de la civilización



Para finalizar, “A ‘experiência americana’ do período entre 1500 e 1750-1780 representou a fase de transição de um incipiente ‘eurocentrismo cristianizado’ para uma concepção totalmente desenvolvida da Europa Ocidental como uma entidade superior ao resto do mundo”<sup>211</sup>. A superioridade europeia materializou-se em nome do racismo contra os povos originários do continente recém invadido.

Por consequência, a “América” representa, ademais de um espaço perdido como vimos anteriormente, o espaço da dominação efetiva. Neste lugar onde “o código linguístico e o código religioso se [encontraram] intimamente ligados” foi posta em curso toda a lógica de dominação fundada e legitimada pela cristandade, a qual culminou em uma Europa presumida como uma “entidade superior ao resto do mundo”.

---

avanzada, mientras que los habitantes de la Europa del este, junto con los turcos otomanos, eran imaginados como ‘barbaros’.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.410.

<sup>211</sup> La ‘experiencia americana’ del periodo comprendido entre 1500 y 1750-1780 represento la fase de transición de un ‘eurocentrismo cristianizado’ incipiente a una concepción plenamente desarrollada de Europa occidental como entidad superior al resto del mundo.

HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.410.

## CAPÍTULO – IV

### ESPAÇO DE ORIGEM DA DOMINAÇÃO RACIAL: o código linguístico e o código cristão

2.5.8.1 O *ethos* é o caráter de um povo ou de uma pessoa; é o conjunto estruturado de atitudes que predeterminam a ação. O ethos do dominador, seja imperial ou nacional dependente ([...]), gira em torno da mistificação, como costumes ou virtudes imperantes, daquilo que foram vícios no tempo de sua opressão. O oprimido, reprimido, autoproduct em si um envenenamento *anímico* como resposta à violência que sofre. O desejado ato de vingança do fraco é impossível que seja cumprido diante do dominador forte. Nasce assim o ressentimento como introjeção auto-repressiva da potência que, não podendo voltar-se contra o dominador, ao encubar-se envenena o dominado. O ressentimento do dominado não pode ser vivido como vício, que é, nem como pura passividade resignada. Sublima-se como virtude da paciência, obediência, disciplina, fidelidade. Dessa forma, quando o oprimido ressentido de ontem é o dominador de hoje, apresenta como virtudes, *ethos*, seus antigos vícios mistificados. A avareza do pobre perseguido habitante do burgo (burguês) medieval é agora virtude da poupança.

DUSSEL. Filosofia da libertação, p.61-62.

2.6.2.3 [...] para poder ouvir a voz do outro, é necessário que sejamos ateus do sistema ou descobrir seu fetichismo. Em segundo lugar, é necessário respeitar o outro como outro. O respeito é a posição de metafísica passividade com a qual se presta culto à exterioridade do outro: deixa-se que este seja aquilo que é como destino. O respeito é a atitude metafísica como ponto de partida de toda atividade na justiça. Mas não é respeito a lei (que é universal ou abstrata), nem pelo sistema ou seu projeto. É respeito por alguém, pela liberdade do outro. O outro é o único sagrado e digno de respeito sem limite. O respeito é silêncio, mas não silêncio daquele que nada tem a dizer, e sim daquele que tem que escutar tudo, porque nada sabe do outro como outro.

DUSSEL. Filosofia da libertação, p.65.

#### 4.1. Língua fronteiriça: o primeiro soar

Minha alfabetização deu-se em escola frequentada (em sua grande maioria) por alunos indígenas. Ademais, fui alfabetizado por uma professora que escrevia com a mão esquerda. Mais tarde, ouvi que minha letra era desforme e irregular porque eu reproduzia o desengonçado manejo de escrita da professora *gauche*. A mulher, que diziam vir tão fora de mão, chegava a ser Terena. Em outras palavras, fui alfabetizado por uma mestiça, em uma escola pública onde os Terena eram a grande maioria.

A língua portuguesa soava desconfortável, em ritmo confuso e insegura quando emitida por meus colegas. O resquício colonial, nesse caso, pesava no som e me era audível. Suponho, hoje, que a colonialidade transformou comunicação oral em um trauma de linguagem. Os Terena, os quais convivi, representam perfeitamente aqueles que tiveram suas línguas “mutiladas” no ato mais cruel e duradouro de violência humana, a violência colonial. Sacaram-lhes as línguas, mas não os puderam devorar (foram demasiados cristãos para o ato), os deixaram assim, eternamente balbuciantes, emitindo sons confusos e, sobretudo, mutilados.

Não posso falar pelos Terena. No entanto, tenho plena consciência de que não cabe fazer uma leitura destes com base em cânones das disciplinas eurocêntricas, seria tratá-los como um *objeto*<sup>212</sup> e reforçar a *colonialidade*. Sendo assim, não é possível compreendê-los pelo viés de um academicismo puro e universalizante, de pensamentos que se projetam desde o Norte para formular teorias “sobre” o resto do mundo. Seria uma forma de prolongar interpretações equivocadas e, no meu caso, ignorar meu *lócus*

---

<sup>212</sup> Refiro-me aqui às pesquisas acadêmicas que tomam os indígenas como objetos de estudo, nunca sendo estes sujeitos promotores de discursos.

enunciativo. Por isso, falo “a partir de”<sup>213</sup> minhas experiências pessoais que, na esteira de Walter Mignolo, significa produzir pensamentos:

[...] a partir da fronteira do conceito moderno de teoria e daquelas formas anônimas de pensamento silenciadas pelo moderno conceito de teoria: pensar teoricamente é dom e competência de seres humanos, não apenas de seres humanos que vivam em um certo período, em certos locais geográficos do planeta e falem um pequeno número de línguas específicas.<sup>214</sup>

Falar, portanto, “a partir de” meu *lócus* enunciativo e de minhas experiências pessoais é uma das bases críticas para a formulação de pensamentos que podem engendrar outras perspectivas epistêmicas. Nesse sentido, Edgar Cézar Nolasco argumenta que: “É a partir do *lócus* discursivo, no qual se encontra o crítico, que se erige a teorização biográfica fronteira que acaba fazendo toda a diferença”<sup>215</sup>.

Sendo assim, tenho autonomia para dizer que a língua portuguesa que aprendi nos meus primeiros anos de escola chegou até a mim deturpada por um conflito de ordem colonial. A língua portuguesa – como uma *disciplina* que pela primeira vez tive acesso – viera carregada de outros códigos e outras lógicas, trazendo, antes de mais nada, as marcas da imposição e da violência. E, por consequência disso, minha relação com a gramática, alguns anos mais tarde já em escola de “branco”, esteve detida aos códigos da primeira impressão. Ainda que sem uma precisa fundamentação teórica, eu intuía que a gramática não passava de mais um instrumento ao serviço do que hoje entendo por domínio hegemônico.

---

<sup>213</sup> Ancorado à perspectiva de Walter Mignolo (2003), Edgar Cézar Nolasco sustenta que “[...] a expressão ‘a partir de’ amalgama a proposta maior do pensamento pós-colonial e defendida por Mignolo que é a ideia de ‘pensar a partir da fronteira e sob a perspectiva da subalternidade’” (NOLASCO, 2017, p.71).

<sup>214</sup> MIGNOLO. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p.159.

<sup>215</sup> NOLASCO. *Fronteiras platinas em Mato Grosso do Sul (Brasil/Paraguai/Bolívia)*, p.72.

Para mim, de certa forma, nos anos em que sucederam àquele primeiro contato, a língua portuguesa e suas estruturas reconfiguravam-se em arrogância e autoritarismo, deixando transparecer seus mecanismos de dominação e hierarquização social. Nesse sentido, Ramón Grosfoguel<sup>216</sup> admite que “Ninguém escapa às hierarquias” sociais e entre elas a hierarquização “linguística”. Sendo assim, ao perceber este gênero de função acoplado ao estudo da língua portuguesa, decidi repudiar a gramática com veemência. Uma atitude que, por um lado, trouxe-me problemas de ordem disciplinar (em todos os sentidos da palavra), mas, por outro, uniu-se aos questionamentos íntimos que me levaram a uma espécie de “desprendimento”<sup>217</sup> prematuro.

Em suma, percebi que a gramática, com suas normas, não poderia dar conta da realidade a qual desde sempre estive inserido, pois, sou antes de mais nada um sujeito fronteiriço, habito um lugar em que se fala “a partir do” corpo<sup>218</sup> (leia-se carne), onde se contam “histórias que habitam corpos cujas línguas negligenciam as normas gramaticais, mas preservam memórias e ‘sensibilidades’ de forma distinta às que habitam corpos de textos impressos em livros canônicos”<sup>219</sup>. No entanto, a gramática, esvaziando-se dessa noção do sujeito, segue cumprindo o papel de um instrumento que prolonga a *colonialidade*. Na mesma linha, Walter Mignolo argumenta que “O espanhol e o português da América do Sul têm a mesma gramática que Espanha e Portugal

---

<sup>216</sup> GROSFUGUEL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais, p.386.

<sup>217</sup> Acerca do conceito de “desprendimento”, Nolasco o formula, na esteira de Walter Mignolo (2010), da seguinte forma: “Desprender-se pode significar tomar a consciência fronteiriça e a necessidade de pensar e legitimar formas de discurso não controladas pelas teorias do discurso emanadas dos grandes centros hegemônicos; antes, a consciência de que habita, vive e pensa a partir da exterioridade permite tal opção descolonial. Sobressai daí a prática do ‘aprender a desaprender, para poder así re-aprender” (NOLASCO, 2017, p.82).

<sup>218</sup> Ainda que a essa altura tenho consciência de que a palavra corpo é um equívoco, prefiro usá-la, ao invés de carne, para uma melhor compreensão do leitor.

<sup>219</sup> LINHAR. Narrativas fronteiriças, p.107.

respectivamente; mas os corpos que as falam habitam memórias diferentes, e, sobretudo, diferentes concepções e ‘sensibilidade’ de mundo”<sup>220</sup>. Os dogmas da língua, portanto, serviram única e exclusivamente para a formação de um paradigma eurocêntrico (universal e abstrato). Por meio do qual foi possível lançar à margem tudo o que depõe a favor daquilo que se diverge, em outras experiências e possibilidades, de uma verdade *universal*. Por conseguinte, ignora-se as *pluriversalidades* que compõem a exterioridade perdida no discurso de uma história “oficial” narrada desde o Norte global.

#### **4.2. Língua colonial moderna: a invenção das categorias**

Com base no que foi desenrolado até aqui, não é novidade afirmar que atravessamos séculos submetidos a um domínio de ordem hegemônica. Todavia, a fim de aprofundar o tema, julgo necessário contextualizar o espaço-tempo em que se constituiu os mecanismos desse “padrão de poder”. A hegemonia eurocêntrica tem como ponto de partida a modernidade, esta, ao contrário do que nos fora ensinado, começa a tomar suas formas durante o período colonial. Em síntese, modernidade e *colonialidade* se dão simultaneamente e no mesmo lugar, ou seja, foi o mesmo espaço e tempo que determinou o curso de uma história pretensiosamente universal. Essa pretensão mais tarde foi tutelada pela narrativa “oficial” a qual omitiu – assim como o já mencionado espaço de origem das coisas – o lugar onde nasceu a Modernidade. Para Aníbal Quijano “A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade”<sup>221</sup>. Enrique Dussel sustenta que a modernidade nasceu com a chegada

---

<sup>220</sup> MIGNOLO. Desafios descoloniais hoje, p.20.

<sup>221</sup> QUIJANO. Colonialidade do poder, p.117.

de Colombo ao nosso continente, nas palavras do autor: “1492, segundo a nossa tese central, é a data do ‘nascimento da Modernidade’”<sup>222</sup>.

Portanto, a Modernidade é um período que decorre por mais de cinco séculos. Embora a centralidade da Europa só viera no século XIX com a configuração eurocêntrica da história universal, é possível afirmar que a partir da invasão da “América” começou a se gestar um projeto que, ao longo desses cinco séculos, estendeu-se progressivamente a grande parte dos seres humanos.

No entanto, esse mecanismo teve como sua base fundadora e mantenedora algumas poucas línguas privilegiadas. Alternadas no desenrolar da Modernidade, essas línguas – como pondera Walter Mignolo – dividiram-se em seis.

[São] seis línguas modernas, europeias e imperiais: italiano, castelhano, português, francês, alemão e inglês. Por sua vez, das seis línguas modernas, as primeiras três correspondem à primeira modernidade (Renascimento) e as outras três à segunda modernidade (Ilustração)<sup>223</sup>.

A história oficial narrada em línguas modernas deixou de exprimir o modo como o fenômeno eurocêntrico tomou a proporção que todos conhecemos. Proporção esta que se deu por meio de pilhagens, explorações, violências, tráfico e tantas outras barbáries que não se pôde verbalizar. As línguas modernas incumbiram-se, antes de mais nada, de anular um desarranjo histórico, e devido ao grande vazio que tal empreendimento produzira na narrativa oficial, foi preciso articular um discurso sobre categorias que, à

---

<sup>222</sup> “1492, según nuestra tesis central, es la fecha del ‘nacimiento de la Modernidad’”. DUSSEL, *1492: el encubrimiento del otro*, p. 7, tradução minha.

<sup>223</sup> [Son] seis lenguas modernas, europeas e imperiales: italiano, castellano, portugués, francés, alemán e inglés. A su vez, de las seis lenguas modernas, las primeras tres corresponden a la primera modernidad (Renacimiento) y las otras tres a la segunda modernidad (Ilustración). MIGNOLO. *Habitar la frontera*, p. 87, (tradução minha).

guisa de uma justificativa, manteve o *outro* enquadrado em sua diferença. Portanto, foi necessário um discurso que negasse a particularidade de outrem.

Nesse sentido, até mesmo o que se define hoje por “línguas minoritárias” não é mais que a particularidade de uma categoria a qual se vai desenhando a medida em que o poder hegemônico se consoma. Em outras palavras, essas línguas ditas “minoritárias” constituem a exterioridade do paradigma eurocêntrico, ou seja, são faladas por aqueles que ficaram de fora do grande projeto da modernidade. Afinal, a afirmação do eurocentrismo significa negar outras possibilidades, para, assim, forjar uma exterioridade negativa. Enrique Dussel lança luz sobre o tema da seguinte forma:

[...] A afirmação do ser do sistema é negação do Outro; é exclusão da Alteridade. A primeira Modernidade se constitui desde uma afirmação eurocêntrica do ocidental e desde uma negação excludente de dois modos históricos da Exterioridade: a Alteridade do originário habitante americano, o índio (vindo do extremo oriente do Extremo Oriente) e do escravo africano (da costa oriental do Atlântico)<sup>224</sup>.

A constituição do *outro* – condizente a uma classificação racial, ou, mais tarde, ao “racismo implícito” – é interpretada por Mignolo como uma “invenção” de categorias. Sendo assim, anoro-me à ideia de que no processo eurocêntrico de afirmar-se foi preciso não apenas negar a exterioridade, mas também, criar a categoria de *anthropos*<sup>225</sup>. Em suma, não existem pessoas “ontologicamente inferiores, posto que não há uma maneira de determinar empiricamente tal classificação. Existe uma epistemologia territorial e imperial que inventou e estabeleceu tais categorias e

---

<sup>224</sup> [...] La afirmación del ser del sistema es negación del Otro; es exclusión de la Alteridad. La Modernidad temprana se constituye desde una afirmación eurocéntrica de lo occidental y desde una negación excluyente de dos modos históricos de la Exterioridad: la Alteridad del originario habitante americano, el indio (venido del extremo oriente del Extremo Oriente) y del esclavo africano (de la costa oriental del Atlántico). DUSSEL. *Política de la liberación*, p. 186, (tradução minha).

<sup>225</sup> “[...] ou seja, o que na maioria dos debates contemporâneas sobre a alteridade corresponde a categoria de ‘outro’” MIGNOLO. *Desafios descoloniais hoje*, p.18.



classificações”<sup>226</sup> (MIGNOLO, 2017, p. 18). Por consequência, foi atribuída ao *outro* (ou *anthropos*) a incapacidade de produzir conhecimentos válidos. Em outras palavras, aquele que não domina adequadamente a língua do colonizador está fadado apenas a um “balbuciar” epistêmico. Mignolo argumenta que:

[...] a lógica da racialização que surgiu no século XVI, tem duas dimensões (ontológica e epistêmica) e um só propósito: classificar como inferiores e alheias ao domínio do conhecimento sistemático todas as línguas que não sejam o grego, o latim e as seis línguas europeias modernas, para manter assim o privilégio enunciativo das instituições, os homens e as categorias do pensamento do Renascimento e a Ilustração europeias. As línguas que não eram aptas para o pensamento racional (seja teológico ou secular) foram consideradas as línguas que revelavam a inferioridade dos seres humanos que as falavam. Que podia fazer uma pessoa cuja língua materna não era uma das línguas privilegiadas e que não havia sido educada em instituições privilegiadas? Ou devia aceitar sua inferioridade, ou devia fazer um esforço por demonstrar que era um ser humano igual a quem o situava na segunda classe. Ou seja, em ambos os casos se tratava de aceitar a humilhação de ser inferior para quem decidia que devia manter-se como inferior ou assimilar-se. E assimilar-se significa aceitar sua condição de inferioridade e resignar-se a um jogo que não é seu, mas que lhe foi imposto [...]<sup>227</sup>.

Portanto, todas as alternativas dadas a quem não produz pensamento por intermédio da língua moderna em vigor desembocam em uma mesma condição de inferioridade.

No entanto, pressuponho que a questão da “língua minoritária” não deva ocupar o centro das discussões, mas sim (e como as já expostas anteriormente premissas referentes ao racismo): o por que ela é minoritária? Desde quando ela assume essa categoria? Onde tudo isso começou e, finalmente, para que serve tal classificação, ou melhor, desclassificação? Com base nessas indagações, podemos avançar ao cerne de um problema forjado por intermédio de “invenções discursivas”. A “invenção do outro” cobra força, precisamente, considerando duas noções postas pelo agente enunciativo do discurso: de um lado, pela afirmação de que existem línguas nomeadamente inferiores

---

<sup>226</sup> MIGNOLO. Desafios descoloniais hoje, p.18.

<sup>227</sup> MIGNOLO. Desafios descoloniais hoje, p.18.

(como acontece quando se repete o termo: “línguas minoritárias”); e de outro, a importância e legitimidade que ainda se confere à língua que nomeou tal inferioridade.

Essa dissonância que acompanha os debates sobre as “minorias” talvez ainda cause ruídos por não nos darmos conta de que:

O “outro”, [...], não existe ontologicamente. É uma invenção discursiva. Quem inventou o “outro” senão o “mesmo” no processo de construir-se a si mesmo? Tal invenção é o resultado de um enunciado. Um enunciado que não nomeia uma entidade existente, mas que a inventa. O enunciado necessita um (agente) enunciador e uma instituição (não é qualquer um que pode inventar o *anthropos*); mas para impor o *anthropos* como “o outro” no imaginário coletivo é necessário estar em posição de gerenciar o discurso (verbal ou visual) pelo qual se nomeia e se descreve uma entidade (o *anthropos* ou “o outro”), e conseguir fazer crer que esta existe [...]<sup>228</sup>.

Contudo, o discurso classificatório eurocêntrico foi amplificado por importantes enunciadores. Shakespeare foi, indubitavelmente, um gerenciador do discurso, e contribuiu para multiplicar o imaginário de cunho dualista que (parafraseando Dostoievski) divide os indivíduos em duas categorias. Na obra *A Tempestade*, o personagem Calibã é antes de mais nada uma categoria de *anthropos* (o não-ser) enunciada por Shakespeare em inglês e destinada – segundo a tese de Fernandez Retamar – a classificação dos povos da América.

Para Fernandez Retamar: “Calibã é anagrama forjado por Shakespeare a partir de ‘canibal’ [...] e este termo, por sua vez, provem de caribe”<sup>229</sup>. Retamar faz menção ao diário de Cristóvão Colombo (talvez o primeiro gerenciador do discurso classificatório em âmbito colonial/moderno) que, ao atracar à costa do Caribe, descreveu as impressões que se tinham acerca de alguns nativos da região, impressões que os reduziam à

---

<sup>228</sup> MIGNOLO. Desafios descoloniais hoje, p.18.

<sup>229</sup> “Calibán es anagrama forjado por Shakespeare a partir de ‘canibal’ [...] y este término, a su vez, proviene de caribe”. RETAMAR. *Calibán*, p. 13, tradução minha).

categoría de canibais. Contudo, é em meio a este contexto que o termo canibal ganha significado, o qual emerge da deformação do nome Caribe<sup>230</sup>. Em síntese, a figura do canibal, que nomeou a região centro-americana, ecoou por séculos no discurso eurocêntrico a fim de confirmar que o *outro*, por ser outro, chega ao cúmulo do obscurantismo, a ponto de devorar um semelhante, ou seja, torna-se, justificadamente, incapaz de ser tolerado pelo *mesmo* (o enunciador do discurso). Mais tarde, Shakespeare apossou-se do nome para caracterizar um de seus personagens na obra *A Tempestade*.

Hugo Achugar (2006) retoma, dessa obra de Shakespeare, um fragmento do diálogo entre os personagens Próspero e Calibã. Assim, traz à luz a premissa eurocêntrica que denota inferioridade aquele que pode apenas balbuciar a língua hegemônica. Portanto, da perspectiva do colonizador encarnado no personagem de Próspero, Calibã é inferior. Tomado como alguém supostamente incapaz de formular ou produzir um discurso que seja coerente: ou porque enuncia-se por meio de uma língua que não pertence ao discurso hegemônico e, assim, tende a ser ignorado, silenciado e subtraído; ou então por não ter o domínio da língua do colonizador, podendo ao máximo imitá-lo. Dessa forma, já sem uma autenticidade enunciativa, não responde por suas

---

<sup>230</sup> En el Diario de navegación de Cristóbal Colón aparece las primeras menciones europeas de los hombres que darían material para aquel símbolo [del canibal]. El domingo 4 de noviembre de 1492, a menos de un mes de llegado Colón al continente que sería llamado América, aparece esta anotación: “Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo, y otros con hocicos de perros, que comían los hombres”; el 23 de noviembre, esta otra: “la cual decían que era muy grande [la isla de Haití], y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban canibales, a quienes mostraban tener gran miedo...”. El 11 de diciembre se explica “que caniba no es otra cosa sino la gente de gran Can”, lo que da razón de la deformación que sufre el nombre caribe [...] el 15 de febrero de 1493, en que Colón anuncia al mundo su “descubrimiento”, escribe: así que monstruos no he hallado, ni noticia, salvo de una isla [de Quarives], la segunda a la entrada de las Indias, que es poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne humana  
RETAMAR. *Calibán*, p. 13-14.

próprias sensibilidades ou experiências pessoais que só poderia fazê-lo dotado da língua que fala a seu favor.

Contudo, após retomar partes do diálogo travado entre Próspero e Calibã, o crítico uruguaio argumenta que:

O discurso de Calibã [...] seria, aos ouvidos hegemônicos, uma má imitação do discurso dominante, uma mera *mimicry*. Isso é verdade, ou trata-se de um discurso próprio de Calibã, que Próspero não compreende? Não há referência acerca da língua original ou própria de Calibã. Não há registro da língua original de Calibã, a língua “aborígene” foi apagada, silenciada ou, simplesmente, não ouvida. A única que permanece, a única registrada, é a língua aprendida. Da mesma forma, o “mal” aprendido só pode produzir, na percepção/escuta de Próspero, uma má imitação, um “balbucio”. O cenário da língua que Shakespeare elaborou em *A tempestade* não desperta ambiguidades: *gabbling* e *babbling* são negativos; mas o negativo só existe como tal para Próspero, enquanto Calibã não o entenda da mesma forma. *Babbling* para Calibã, é afirmativo, estabelece sua resistência ao poder de Próspero. Nas linhas mestras da língua, que Shakespeare realiza no século XVII, *babbling* é negativo; a interpretação de Calibã não é válida. No entanto esse cenário não acabou em *A tempestade*, mas prolonga-se até o presente<sup>231</sup>.

A passagem de Achugar sintetiza a discussão entabulada até aqui e, mais, exemplifica como os europeus passaram de uma identidade (medieval) negativa a outra (afirmativa) por intermédio de discursos. Nesse sentido, “o cenário da língua que Shakespeare elaborou” reforça a lógica ocidental condizente a um sentimento de absolutismo e superioridade. A “cultura da dominação”, em uma palavra, ressoou no discurso do dramaturgo inglês e perdura até os nossos dias.

Por conseguinte, os não falantes da língua de Shakespeare assumem, hoje mais que outrora, um débito intelectual que o academicismo moderno não deixa de cobrar, em outras palavras, somos os que “balbuciam teoricamente”. Sendo assim, só resta a nós, que nos exprimimos em língua secundária, – como no caso da língua portuguesa e, com mais ênfase, o português falado “a partir da” fronteira – lançarmo-nos a um exercício

---

<sup>231</sup> ACHUGAR. *Planeta sem boca*, p. 37.

mimético para novamente resignarmos em desprestígios. Isso, levando em conta que o pensamento válido – para o bom academicismo – é aquele ao qual me referi nas linhas que abrem este capítulo. Ademais, “posto que os periódicos e as revistas, as disciplinas das ciências sociais e as humanidades, assim como as escolas profissionais, são territoriais [imperiais]”<sup>232</sup>, é possível, sem receio de generalizar, afirmar que os periódicos e revistas científicas, além da norma culta do idioma português (em se tratando de Brasil), exigem pelo menos um resumo do texto em língua inglesa, quando não todo o manuscrito desenrolado na língua de Shakespeare.

Perde-se, à custa deste labor, uma língua e sua autenticidade narrativa e epistêmica. Por consequência, esfacela-se a matriz de ordem identitária. Perde-se, por isso, a capacidade de preservar memórias e histórias particulares. Perde-se, finalmente, o direito de existir. Nesse sentido, Hugo Achugar nos indaga com precisão: “Será que os que não têm história são os que não podem falar e só ‘balbuciam’?”, ou ainda mais enfático “Será que o balbucio teórico não merece o papel sobre o qual está escrito?”<sup>233</sup>. Não nos cabe, portanto, aceitarmos com resignação tal condição de nulidade. Condição a qual fomos submetidos pela história oficial que, impiedosamente, lançou-nos à margem por força de grandes discursos em línguas hegemônicas.

Por meio da peça shakespeariana, Hugo Achugar pôde, de forma precisa, trazer à tona um entre tantos meios enunciativos que contribuiu para a consolidação do vigente mecanismo classificatório, o qual determina quem é o sujeito superior (o enunciador de um discurso) e o inferior (quem reproduz deficientemente tal discurso). Não desprovidos de propósitos, intelectuais como Hugo Achugar e Fernandez Retamar encontram na

---

<sup>232</sup> MIGNOLO. Desafios descoloniais hoje, p.20.

<sup>233</sup> ACHUGAR. *Planeta sem boca*, p.50.

peça de Shakespeare o recurso da língua e o elemento fundamental que correspondem a fabricação e projeção do imaginário eurocêntrico com relação ao sujeito que precisa ser mantido na exterioridade.

Em outra circunstância da história, já não a língua do colonizador – como dramatizada na obra de Shakespeare –, mas com a primeira língua colonizadora, buscou-se, também na representação teatral, um mecanismo de imposição. Nesse caso, impôs-se ao espírito tupi-guarani o sentido de “unidade”, o qual condiz com ter uma só língua e um só Deus.

Por conseguinte, no período colonial, as representações teatrais tiveram, antes de mais nada, a finalidade de impor a língua e o Deus do conquistador, pois, a primeira retórica moderna (a da salvação) foi articulada pelas vias de tais representações. Não obstante, por intermédio destas – mesclando o português com o tupi-guarani – os jesuítas angariaram fiéis cristãos e ao mesmo tempo acirraram o contato da língua portuguesa entre os nativos da região. Iniciando, a partir daí, uma dominação em língua moderna e de base cristã, a qual prevalece até a atualidade. Segundo Silvano Santiago:

Colocar junto não só a representação religiosa como a língua europeia: tal foi o trabalho a que se dedicaram os jesuítas e conquistadores a partir da segunda metade do século XVI no Brasil. As representações teatrais, feitas no interior das tabas indígenas, comportam a *mise-en-scène* de um episódio do *Flos Sanctorum* e um diálogo escrito metade em português e a outra metade em tupi-guarani [...]. A doutrina religiosa e a língua europeia contaminam o pensamento selvagem [...]. Pouco a pouco, as representações teatrais propõem uma substituição definitiva e inexorável: de agora em diante, na terra descoberta, *o código linguístico e o código religioso se encontram intimamente ligados*, graças à intransigência, à astúcia e à força dos brancos. Pela mesma moeda, os índios perdem sua língua e seu sistema do sagrado e recebem em troca o substituto europeu<sup>234</sup>.

---

<sup>234</sup> SANTIAGO. *Uma literatura nos trópicos*, p.13-14.

Não podia haver divergências entre a língua europeia e o Deus cristão, foi preciso imprimir na “alma” indígena que havia apenas uma língua verdadeira e um Deus verdadeiro. Assim, o “substituto europeu” consolidou-se com eficácia:

Evitar o bilinguismo significa evitar o pluralismo religioso e significa também impor o poder colonialista. Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta. Um só Deus, um só Rei, uma só Língua: o verdadeiro Deus, o verdadeiro Rei, a verdadeira Língua<sup>235</sup>.

Por meio da língua e do cristianismo estabeleceu-se uma nova ordem de dominação colonial e, em nome da verdade eurocêntrica, vieram as perdas. Perder uma língua, para todos os efeitos, é perder-se na história, é ter a identidade subtraída como um todo e, por conseguinte, ser tomado de assalto pela identidade do algoz. Contudo, as línguas coloniais/modernas ganharam mais forças quando, por meio delas, forjaram-se retóricas como a da salvação pela conversão ao cristianismo. Ao promover o código religioso com o código linguístico, evoca-se o nome de Deus, atribuindo aos significados de uma língua um valor sacro, nas palavras de Silviano Santiago: “Instituir o nome de Deus equivale a impor o código linguístico no qual seu nome circula em evidente transparência” <sup>236</sup>. Consequentemente, em nome do mesmo Deus que justificou a barbárie colonial foram a Ele rendidas adorações por parte das próprias vítimas.

Entretanto, a ideia do Deus único e verdadeiro já habitava o discurso europeu, como vimos, desde a identidade cristã forjada no período medieval. No entanto, tal discurso foi posto em curso com maior vigor na península ibérica contra os judeus e mulçumanos, um discurso que para Ramón Grosfoguel foi o protótipo do racismo (que só viria a se materializar com a invasão do continente Americano). De fundo cristão, tal

---

<sup>235</sup> SANTIAGO. *Uma literatura nos trópicos*, p.14.

<sup>236</sup> SANTIAGO. *Uma literatura nos trópicos*, p.13.

discurso foi articulado em nome de uma “pureza de sangue”. Pois bem, partamos em contrafluxo para *descobrir* os meandros da língua europeia.

### **4.3. O tortuoso sentido: discursos, retóricas e a história oficial**

A perspectiva discursiva mais próxima das retóricas que engendraram a modernidade, ou mesmo, o embrião semântico da história universal que se oficializou, até onde se sabe, surgiu no final do século XV, um pouco antes da chegada dos europeus à América, com o discurso da “pureza de sangue”. Levando em conta que, durante o contexto em que os europeus chamaram de Idade Média (um fenômeno que, como já mencionado antes, aconteceu única e exclusivamente na Europa e em nenhuma outra parte do mundo), a Europa não passava de uma margem do mundo muçulmano. Em outras palavras, os europeus eram os subdesenvolvidos e marginalizados da época. Com a conquista final de Al-Andalus a qual “se realizou sob o lema da ‘pureza de sangue’ que era um discurso proto-racista”<sup>237</sup>, os espanhóis cristãos puseram-se a interferir diretamente na crença religiosa dos derrotados sobreviventes (muçulmanos e judeus), obrigando-os a conversão ao cristianismo. Ramón Grosfoguel explica que:

O discurso estatal espanhol da “pureza de sangue” foi utilizado para vigiar as populações muçulmanas e judias que sobreviveram aos massacres. [...] A classificação social usada na época tinha relação com uma questão teológica de ter o “Deus equivocado” ou a “religião errada” para estratificar a sociedade em linhas religiosas. Em suma, o que importa aqui é que o discurso da “pureza de sangue” usado na conquista de Al-Andalus foi uma forma de discriminação religiosa que ainda não era plenamente racista porque não colocava em dúvida de maneira profunda a humanidade de suas vítimas<sup>238</sup>.

---

<sup>237</sup> “se realizó bajo el lema de la ‘pureza de sangre’ que era un discurso proto-racista”

GROSGOQUEL. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI, p. 40, (tradução minha).

<sup>238</sup> El discurso estatal español de la “pureza de sangre” se usó para vigilar a las poblaciones musulmanas y judías que sobrevivieron a las masacres. [...] La clasificación social usada en la época tenía relación con una cuestión teológica de tener el “Dios equivocado” o la “religión errada” para estratificar la sociedad en líneas religiosas. En suma, lo que importa aquí es que el discurso de la “pureza de sangre” usado en la



Sendo assim, não é difícil afirmar que toda a relação estabelecida com o *outro* desde uma lógica eurocêntrica esteve baseada em tal discurso. Relação que, por um lado, classifica os seres humanos fabricando categorias e, por outro, impõe o seu Deus e a sua verdade como únicos meios de salvação. E não foi senão por intermédio do lema cristão de verdade única que se deu, desde o início da expansão europeia até a atualidade, as inesgotáveis justificativas ocidentais para seus crimes. Em suma, a barbárie tomou proporções brandas quando evocada em nome de Deus, por força da cultura de uma cristandade crescente.

Como apontado na última citação (de Grosfoguel), a noção de “pureza de sangue” foi o discurso que precedera a classificação racial. E a racialização – que surge por conta do contexto colonial das Américas – tem como agravante colocar “em dúvida a humanidade de suas vítimas”, como bem ilustrado na perspectiva shakespeariana acerca do personagem Calibã, cuja estranheza traduzira-se por inferioridade humana. Portanto, a língua e o cristianismo mantiveram e ainda mantêm, entre si, estreitas relações de dominação, à medida em que a língua distingue e condena, o cristianismo impõe seus paradigmas morais imprimindo uma falsa promessa de igualdade para todos. Em síntese, é esta a sólida base que alicerçou o novo “padrão de poder”. Não é demais lembrar que o próprio Cristóvão Colombo se presumiu um enviado de Deus<sup>239</sup>.

---

conquista de Al-Andalus fue una forma de discriminación religiosa que aún no era plenamente racista porque no ponía en duda de manera profunda la humanidad de sus víctimas.

GROSFUGUEL. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI, p. 40-41, (tradução minha).

<sup>239</sup> O certo é que Colombo, nos seus últimos anos, não se contentava com ver-se marinheiro. [...] havia adquirida a certeza de ser um apóstolo chamado por vontade de Deus a levar a salvação por cima das águas. Encorajado pelo seu incomparável êxito, fez do seu nome, Cristóphoros, o portador de Deus, a sua religião [...] (SLOTTERDIJK, 2008, p. 62).

Sendo assim, credito uma vez mais a Silvano Santiago quando afirma que “o código linguístico e o código religioso se encontram intimamente ligados”<sup>240</sup>. Em todo caso, ao passar do discurso da “pureza de sangue” para as “retóricas da modernidade” repete-se o lema da unidade: “um só Deus”, “uma só Língua” e uma só verdade. Portanto, enquanto o discurso europeu foi utilizado para classificar os indivíduos; a retórica da “salvação”, por sua vez, servira para criar um consenso (inclusive entre aqueles que ocupam o posto de vítimas) a favor de tal classificação.

Seguindo por esta senda, não é difícil deduzir que as retóricas se empenharam em dissimular o que o discurso classificatório não pôde e, não menos nocivas, atribuíram um caráter eufêmico as categorias inventadas pelo discurso eurocêntrico. Em outras palavras, as retóricas modernas nos conferiram fórmulas que promovem a noção de que a inferioridade a que fomos submetidos – pela dominação e pela “política de contenção” – pode ser superada por intermédio de um trajeto, não menos fictício, de ordem diacrônica; condena-se, por consequência, aqueles que se desviam de tal propósito. De forma contundente Ramón Grosfoguel interpreta tais retóricas da seguinte maneira:

Nos últimos 510 anos do sistema mundial/patriarcal capitalista colonial/moderno europeu/euro-americano; passamos do ‘cristianiza-te ou te dou um tiro’ do século XVI, para o ‘civiliza-te ou te dou um tiro’ do século XIX, para o ‘desenvolva-te ou te dou um tiro’ do século XX, para o recente ‘neoliberaliza-te ou dou-te um tiro’ dos finais do século XX e para o ‘democratiza-te ou te dou um tiro’ do início do século XXI. Não houve respeito nem reconhecimento pelas formas de democracia indígenas, fossem elas africanas, islâmicas, ou outras não-europeias. A forma liberal da democracia é a única aceita e legitimada. As formas outras de democracia são rejeitadas. Se a população não-europeia não aceita as condições da democracia liberal euro-americana, esta é imposta pela força em nome da civilização e do progresso [...]”<sup>241</sup>.

---

<sup>240</sup> SANTIAGO. *Uma literatura nos trópicos*, p.14.

<sup>241</sup> GROSGOUEL. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais*, p.409.

Este efeito é reproduzido atualmente nas ações intervencionistas dos Estados Unidos aos países subordinados. Assistimos aos espetáculos midiáticos nos quais o país norte-americano protagoniza, sob o pretexto da salvífica “democracia”, suas ações falaciosas, cujos reais motivos estão pautados em interesses particulares, uma destruição que se dá em nome da suposta *salvação*. Um bom exemplo é o que está sucedendo com a República Bolivariana da Venezuela, a qual, sob constantes agressões, torna-se uma das atuais vítimas dos efeitos provocados por tais retóricas.

Mesmo que no caso da Venezuela, vemos uma evolução retórica que de “salvação” convertera-se em “democracia” – mudam-se os termos, mas os efeitos destrutivos e os interesses são os mesmos – ainda assim, a primeira retórica (a da salvação pelo cristianismo) volta à cena uma vez mais. O que não deixa de ser notado em fenômenos sociais e políticos de países como o Brasil e a Bolívia, países pelos quais o espectro político de direita assume a forma de uma nova cristandade, fechando-se, assim, um ciclo de dominação de ordem cristã. Nesse sentido, no caso do Brasil, a eleição de Bolsonaro cumpriu o lema de um enviado de Deus. O mesmo que, como vimos antes, outrora fora incorporado por Cristóvão Colombo.

Nas vias de presumir o que é melhor para o *outro* da exterioridade, supostamente incapaz de articular um discurso coerente e de tomar decisões por si mesmo, o pensamento europeu esboçou o caminho que a humanidade deveria seguir. Caminho pelo qual, após a Segunda Guerra (dita) Mundial, os Estados Unidos passa a guiar o resto do mundo, com igual ou superior pernosticidade que os antecessores da Europa. Walter Mignolo ao falar sobre “salvação”, “novidade” e “progresso” formula de maneira precisa o que se entende por “retóricas da modernidade”:

*Modernidad* pasó a ser – en relación con el mundo no europeo – sinónimo de salvación y novedad. Desde el Renacimiento hasta la Ilustración, la modernidad tuvo como punta de lanza la teología cristiana, así como el humanismo secular renacentista (todavía vinculado con la teología). La retórica de salvación por medio de la conversión al cristianismo se tradujo en una retórica de salvación por medio de la misión civilizadora a partir del siglo XVIII, cuando el Reino Unido y Francia desplazaron a España en el liderazgo de la expansión imperial/colonial occidental. La retórica de la novedad se complementó con la idea de progreso. Salvación, novedad y progreso tomaron un nuevo rumbo – y adoptaron un nuevo vocabulario – después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos arrebató el liderazgo al Reino Unido y Francia, dio apoyo a la lucha por la descolonización en África y Asia e inició un proyecto económico global bajo el nombre de “desarrollo y modernización”. Hoy conocemos bien cuáles son las consecuencias de la salvación por medio del desarrollo. La nueva versión de esta retórica, “globalización y libre comercio”, es la que se está disputando actualmente. Por lo tanto, desde las perspectivas descoloniales, estas cuatro etapas y versiones de la salvación y la novedad coexisten hoy en forma de acumulación diacrónica; aunque desde la perspectiva (pos) moderna y la narrativa autocreada de la modernidad, basada en la celebración de la salvación y de la novedad, cada etapa sustituye a la anterior y la hace obsoleta: esto se fundamenta en la novedad y en la propia tradición de la modernidad. En la ficción narrativa moderna, no hay acumulación sino superación. Y no hay coexistencia sino solo la marcha única y triunfante de la ficción moderna: desarrollo, bienestar y felicidad<sup>242</sup>.

Seguindo essa perspectiva, é possível afirmar que o conceito de modernidade parte da noção de que sempre haverá um tempo a ser superado, cujas etapas recaem sobre uma diacronia idealizada com a finalidade de superar, antes de tudo, a materialidade das dimensões espaciais. Encontrou-se, assim, um artifício que acentua mais explicitamente o “não-ser” de nossos tempos, ou melhor, os que ficaram de fora (aqueles tidos por atrasados, remanescentes em um *espaço perdido* no tempo), para, assim, mantê-los em um passado fictício.

A busca por um “tempo perdido”, que esteve muito em voga na América Latina do século passado, fora ansiada por pensadores (em grande parte com propensões neoliberais) como o chileno José Joaquín Brunner, cuja percepção evolutiva a caminho da suposta modernidade só poderia concluir-se diacronicamente e da seguinte maneira:

---

<sup>242</sup> MIGNOLO. *Habitar la frontera*, p. 33-34.

[...] casi todo lo que se supone necesario para poder llegar a la modernidad nos habría faltado: una reforma religiosa con Lutero a la cabeza, una Revolución francesa, una sociedad civil como la descrita por Tocqueville para el caso de los Estados Unidos, una ideología liberal-universalista que permitiese al ciudadano-individuo desarrollarse, una ética calvinista para inspirar el desarrollo, la inversión y el trabajo<sup>243</sup>.

O mito da modernidade, promovido pela narrativa ocidental, pareceu inquestionável por tantos outros pensadores daquele então. No entanto, é compreensível que não era tarefa fácil divisar outras possibilidades a não ser a de seguir a premissa ocidental de desenvolvimento que só viria depois de superados os períodos que, supostamente, o precedera.

Todavia, nesse tempo das ideias perdidas, tais pensadores ignoraram uma possível e necessária “desinterpretação” da história, que só poderia ser tomada a sério se voltassem, antes de mais nada, aos seus espaços de origem. Sendo assim, sustento a tese de que uma *contra-narrativa* da história só poderá emergir quando evocada pelo sujeito que recobra plena consciência de seu espaço enunciativo, ainda mais relevante quando tal lócus discursivo seja a fronteira da fronteira do mundo. Faz-se urgente a incorporação, por meio de nossos espaços fundacionais, de narrativas que resgatem subjetividades esquecidas, visando o “desprendimento” da história universal. Para que assim, finalmente, possamos entender que o atraso ao qual fomos submetidos não é outra coisa senão parte de uma ficção que fabricou subjetividades por intermédio do projeto que configurou uma história narrada pelo centro.

Para uma melhor compreensão acerca do tema, presumo necessário retomar – já que o tema foi exposto no capítulo I – o ponto de origem da história universal e extrair de lá o teor de ficção que a envolve. Ao referir-me a passados forjados por uma

---

<sup>243</sup> BRUNNER. Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana, p. 279.

subjetividade eurocêntrica, falo do esforço dispensado, em particular pelos europeus do norte, para alocar a Europa no centro de uma história universal narrada por eles mesmos. Uma tarefa que ficou a cargo dos românticos alemães, passando por Hegel e logo pelos Iluministas. Dussel afirma que:

Esta posição eurocêntrica formulada pela primeira vez no final do século XVIII, com os “românticos” alemães e a “Ilustração” francesa e inglesa, reinterpretou toda a história mundial, projetando até o passado a Europa como “centro” e tentando demonstrar que tudo havia sido preparado na história universal para que dita Europa fosse “o fim e o centro da história mundial”, no dizer de Hegel<sup>244</sup>.

É por intermédio destes “gerenciadores do discurso” que se formula a periodização histórica do modo como é mundialmente ensinada e aprendida, a qual não foi senão uma “invenção” que idealizou todo o mundo como pertencentes de um mesmo passado europeu. Em suma, tais pensadores presumiram, muito provincianamente, que todo o mundo civilizado fosse prole: primeiro de uma mesma Antiguidade clássica e depois de um Medievalismo perdido em meio as trevas da história, como se esses dois períodos fossem fenômenos mundiais.

Na confluência da história universal, o conceito de Antiguidade fora posto como a primeira versão de uma civilização verdadeira pela qual deveria se espelhar toda a espécie humana, ou seja, elegeu-se a cultura grega como a transição para a idade madura da humanidade. Portanto, os subseqüentes povos que chegaram ao estágio de civilidade (os norte europeus) devem tal feito ao mundo helênico. E por assim o ser, omitiu-se outras possíveis grandes narrativas e formas de convívios sociais; ocultou-se, inclusive, que a cultura grega é em realidade herdeira da cultura egípcia, ou seja, é

---

<sup>244</sup> Esta posición eurocéntrica que se formula por primera vez a finales del siglo XVIII, con los “románticos” alemanes y la “Ilustración” francesa e inglesa, reinterpretó toda la historia mundial, proyectando hacia el pasado a Europa como “centro” e intentando demostrar que todo había sido preparado en la historia universal para que dicha Europa fuera “el fin y el centro de la historia mundial”, al decir de Hegel. DUSSEL. *Política de la liberación*, p. 143, (tradução minha).

africana de origem. Para todos os efeitos, Atenas era uma colônia de Saís<sup>245</sup> que, por sua vez, foi uma importante cidade egípcia<sup>246</sup>. Lembrando que os grandes homens do Egito daquela época, assim também como Tutancâmon, vinham do Sul da África, portanto, eram negros.

Na contramão do “espírito universal da Antiguidade”, afirmo que a história oficial preferiu reajustar interpretações que colocassem em dúvida a soberania da raça daqueles que se encontram acima dos Pireneus. Para tanto, foi precisa narrar sua versão, ou melhor, “inventar” um passado que lhes fosse coerente, e a invenção da Antiguidade foi expressamente assumida por Novalis. Walter Benjamin, em sua tese doutoral, transcreve uma passagem em que Novalis, um crítico romântico alemão do final do século XVIII, assume essa postura:

Natureza e inteligência da natureza surgem ao mesmo tempo, assim como a Antiguidade e o conhecimento da Antiguidade; pois *erra-se muito quando se acredita que existe a antiguidade*. Apenas agora a Antiguidade começa a surgir [...]. Com a literatura clássica se passa como com a Antiguidade; ela não é propriamente dada a nós, *ela não é existente*, mas, antes, *ela deve ser produzida apenas agora por nós*. Através do estudo assíduo e espirituoso dos antigos surge apenas agora uma literatura clássica para nós a qual os antigos mesmos não possuíam [...] *Os Antigos são ao mesmo tempo produtos do futuro e do passado* [...] Existe uma Antiguidade central ou um espírito *universal* da Antiguidade?<sup>247</sup>.

De forma bastante expressiva, Novalis assume que eles (os românticos alemães) “inventaram” a Antiguidade rendendo culto aos clássicos gregos. No entanto, é Hegel quem se incumbem de “reconstruir a história”. Nessa linha, Dussel afirma que:

---

<sup>245</sup> Sabemos [...] que Tebas fue fundada por fenicios y que Atenas fue una colonia de Saís DUSSEL. *Política de la liberación*, p.56,( tradução minha).

<sup>246</sup> Saís fue capital de todo el Egipto desde 666 a.C. hasta la ocupación de Cambises, el emperador persa en el 525 a. C. De manera que los persas atacaron a *la madre patria de Atenas* y poco después a las ciudades de la Hélade en Anatolia. Atenas fue duramente golpeada por los persas, pero al mismo tiempo fue refugio de muchos griegos de Jonia (DUSSEL, 2007, p.123). Saís foi capital de todo o Egito desde 666 a.C. até a ocupação de Cambises, o imperador persa no ano de 525 a. C. De maneira que os persas atacaram *a mãe pátria de Atenas* e pouco depois as cidades da Hélade em Anatólia. Atenas foi duramente golpeada pelos persas, mas ao mesmo tempo foi refúgio de muitos gregos de Jônia (DUSSEL, 2007, p.123, tradução minha).

<sup>247</sup> NOVALIS apud BENJAMIN. *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão*, p. 120, grifos meus

Estas ‘invenciones’ pseudo-científicas en historia permiten a Hegel reconstruir la historia mundial proyectando a la Europa hegemónica, después de la Revolución industrial (acontecimiento que no tenía ni cincuenta años), hacia el origen de la cultura griega y el judeo-cristianismo<sup>248</sup>.

E assim nasceu a história oficial do mundo moderno. Para dar maior sentido a perspectiva eurocêntrica, Hegel dispôs-se a contá-la (como vimos anteriormente) do Leste ao Oeste, o que se pode ler como: da infância à maturidade da humanidade.

[...] en Alemania con Kant y finalmente con Hegel, para los que el “oriente” era la niñez (Kindheit) de la humanidad, el lugar del despotismo y la no-libertad, desde donde posteriormente el Espíritu (el Volksgeist) remontará hacia el oeste, como en camino hacia la plena realización de la libertad y la civilización. Europa habría sido desde siempre elegida por el Destino para encerrar en su seno el sentido final de la historia universal<sup>249</sup>.

Dussel corrobora que Hegel teve motivos muito oportunos para externalizar esse raciocínio, não por menos, “[é] o primeiro filósofo eurocêntrico que celebra com otimismo a hipótese de que ‘a história universal vai do Oriente ao Ocidente; Europa é absolutamente o fim da história universal’<sup>250</sup>.

A história oficial – que teve como embrião o discurso da “pureza de sangue” – alinhou cada vez mais sua narrativa à cristandade, reforçada agora em língua alemã. Hegel, o fundador da história universal, deixa claro que o cristianismo é a força motriz que impulsiona o “universo” e a realização do cristianismo é função, única e exclusiva, do povo germânico: “[a] intenção geopolítica de Hegel é explícita: ‘O mundo recebeu esta ideia do cristianismo’. Ademais, para Hegel a realização do cristianismo [...] é função do povo germano pela revolução do Iluminismo”<sup>251</sup>. Para confirmar tal destino desenhado

---

<sup>248</sup> DUSSEL. *Política de la liberación*, p. 380

<sup>249</sup> DUSSEL. *Política de la liberación*, p.143

<sup>250</sup> “Es el primer filósofo eurocéntrico que celebra con optimismo la hipótesis de que ‘la historia universal va del Oriente al Occidente; Europa es absolutamente el fin de la historia universal” DUSSEL. *Política de la liberación*, p. 380, (tradução minha).

<sup>251</sup> “La intención geopolítica de Hegel es explícita: ‘El mundo ha recibido esta idea del cristianismo’. Además, para Hegel la realización del cristianismo [...] es función del pueblo germano por la revolución del Iluminismo”.



pelo Deus cristão foi preciso recorrer a projeção geográfica que fez da Europa o fim e o centro da “história universal”, ainda que para isso fosse preciso preservar uma visão cartográfica que inverte a ordem espacial.

Não é demais reafirmar que Europa Ocidental só existiu, nas proporções que conhecemos, por conta de uma inata subjetividade dominadora e também das “Américas”. Entretanto, para dar sentido a narrativa eurocêntrica, foi preciso omitir o *lócus* de origem da modernidade. Para tanto, periodizou-se o *espaço* antes de imprimi-lo cartograficamente. Em síntese, na cartografia, além da ilustração territorial, converte-se também em imagens o “tempo” de uma história que foi narrada por Hegel. Para manter tal perspectiva geográfica, foi preciso ocultar, entre outras coisas, que a América já existia com grandes civilizações organizadas (inclusive em contato com outras civilizações) antes do período colonial. Por isso, instaura-se uma confusão semântica que converte o real sentido de “invasão” pelo salvífico sentido de “descobrimento”.

Contudo, os primeiros povos que chegaram ao continente denominado América, vieram da Ásia. Sendo assim, não é difícil confirmar a tese de que, pelos europeus, fomos invadidos, explorados, e depois anulados em uma perspectiva que começou a ser gestada por Hegel. Para dar sentido a tal argumento recorro uma vez mais a Dussel:

Hace unos cuarenta mil años, habitantes del este de Asia penetraron a través del Pacífico oriental en América por Behring. Hace unos cinco mil años a.C. las bandas nómadas dejaron lugar a comunidades agrícolas. A partir de esta larga tradición autóctona, con influencias neolíticas de los navegantes polinesios, aparecen en el extremo oriente del llamado “Extremo Oriente” las culturas urbanas amerindias en las zonas montañosas, desde las cordilleras mexicanas hasta los Andes, que se denomina la “América nuclear”<sup>252</sup>.

---

DUSSEL. *Política de la liberación*, p. 382, (tradução minha).

<sup>252</sup> DUSSEL. *Política de la liberación*, p. 29.

A fim de dar cabo por completo a esta perspectiva e atribuir plena centralidade a Europa de base cristã, a América aparece no mapa não como o extremo oriente do “Extremo Oriente” – ou seja, ligada à Ásia pelo estreito de Behring, como deveria ser – mas, ao contrário, aparece do outro lado do mapa, como uma extensão da descoberta do Atlântico, para dar maior confiabilidade a narrativa do descobrimento. Assim, consumou-se uma história que seguiu de Leste (infância) a Oeste (maturidade) e finalmente América (a descoberta). Esse rearranjo dá embasamento a cobiçada ideia hegeliana de ter o Norte da Europa como o fim e o centro da história universal.

Com o intuito de enfatizar este pressuposto de cunho descolonial, retrocedo um pouco mais a narrativa do “descobrimento”. Portanto, julgo necessário notar que não foi por um simples acaso ou um equívoco na rota (como consta a história oficial) que os europeus chegaram ao novo continente, mas ao contrário, vieram guiados por um mapa Chinês. Dussel argumenta que:

Europa não estava mais adiantada que o “Oriente”; pelo contrário, estava muito atrasada com relação a China, a qual até o começo do século XV teve uma experiência de navegação oceânica e cartografado o mundo, a tal ponto, que os chamados “descobrimientos” europeus não seriam senão “reconhecimientos” de geografias já conhecidas e cartografadas – com proximidade de três quilômetros das costas reais – até 1423 pelos chineses [...] <sup>253</sup>.

O mapa elaborado a partir das navegações chinesas acabou no comércio de Veneza. A aquisição da cartografia teve como consequência a destruição de toda uma população com seus valores e culturas.

Esses mapas chegaram a Europa através de Niccolò dei Conti (1395-1469), quem participou em uma das expedições chinesas e parece que levou a Veneza alguns mapas, junto a Frei Mauro. A compra de mapas chinês se generalizou.

---

<sup>253</sup> Europa no habría estado más adelante al “Oriente”; es más, estaba de lejos muy atrasada con respecto a la China, la que hasta comienzo del siglo XV había tenido una experiencia de navegación oceánica y cartografiado el mundo, a tal punto, que los llamados “descubrimientos” europeos no serían sino “reconocimientos” de geografías ya conocidas y cartografiadas – con proximidad de tres kilómetros de las costas reales – hasta 1423 por los chinos [...].  
DUSSEL. *China 1421-1800*, p. 7, (tradução minha).

Don Pedro de Portugal fala em 1428 de possuir um grande mapa do mundo, empresa que continuará Enrique o Navegante (1394-1460) que comprou a alto preço os que constituíram o tesouro de sua Escola<sup>254</sup>.

Esse levantamento feito por Dussel comprova que o mito do descobrimento só foi possível por intermédio de um “surrupio epistêmico”<sup>255</sup>. No entanto, se outrora o ocidente, a cargo da Europa, começou sua empreitada – subjugando o resto do mundo, a começar pelas Américas – com o “saber tirar vantagens” das navegações chinesas, agora, representado pelos Estados Unidos, o Ocidente dá sinais de declinar diante dos mesmos chineses.

Finalmente, seguir em contrafluxo o curso da história permite a reformulação de pensamentos e conceitos já consolidados sobre nós – os que habitamos as fronteiras do mundo. Entretanto, esse movimento, proposto aqui, que se esquia de enredos legitimados pela história universal, significa pensar descolonialmente. Tal feito abre um sendeiro de interrogações acerca do quanto de construções discursivas, retóricas e narrativas foram empreendidas para que o mundo se voltasse contra determinados povos e celebrasse como modelo uma pequena parcela da população mundial. Por outro lado, não há possibilidade de subestimar as invenções de cunho eloquente dos europeus, em especial os do norte da Europa, os quais teceram com muito êxito narrativo uma noção de mundo que os favoreceram.

#### **4.4. Contra-narrativa**

---

<sup>254</sup> Esos mapas llegaron a Europa a través de Niccolò dei Conti (1395-1469), quien participó en una de las expediciones chinas y parece que llevó a Venecia algunos mapas, junto a Frai Mauro. La compra de mapas chino se generalizó. Don Pedro de Portugal habla en 1428 de poseer un gran mapa del mundo, empresa que continuará Enrique el Navegante (1394-1460) que compró a alto precio los que constituyeron el tesoro de su Escuela.

DUSSEL. *China 1421-1800*, p. 8, (tradução minha).

<sup>255</sup> “Surrupio epistêmico” é um equivalente ao termo: “extrativismo epistêmico”, ou seja, o roubo de determinados conhecimentos.

Uma *contra-narrativa* só poderá emergir da exterioridade, de povos oprimidos e epistemologias ignoradas. Comemorou-se muito, nos últimos anos, o grande número de negros ingressos nas universidades brasileiras, no entanto, isso ainda está longe de ser uma vitória. Vencer as barreiras consistiria em permitir que não só o negro ou o indígena ingressassem em centros acadêmicos, mas também seus pensamentos, ou seja, pensamentos fronteiriços. É urgente o resgate das diversas formas epistêmicas de se interpretar o mundo, estas que, ao longo dos últimos séculos, foram tomadas por populares, folclóricas, pré-científicas ou mesmo supersticiosas. Em todo caso, o conceito de “universidade” promove e mantém a ideia de que existe um *único* saber a ser multiplicado, uma ideia que não deixa de estar mancomunada com o sentido universalizante da história.

No tocante a importância das epistemologias fronteiriças, exemplifico com um episódio que fundamenta perfeitamente essa noção. O biólogo brasileiro Antônio Nobre proferiu uma palestra na Amazônia em novembro de 2010<sup>256</sup> em que, voltado ao tema da água na Amazônia, falou sobre a formação da chuva. Na circunstância, o estudioso admitiu que, mesmo com o auxílio da mais alta tecnologia, levou 20 anos para compreender a importância que as árvores (ou a floresta) têm para formar a chuva, coisa que Davi Kopenawa, com base na sabedoria Yanomami, havia advertido publicamente muito antes que Nobre pudesse concluir a sua pesquisa e chegar ao mesmo resultado que possuía o Yanomami. Em outras palavras, Kopenawa já tinha a resposta para aquilo que a ciência moderna se empenhava em desvendar.

---

<sup>256</sup> There is a river above us | Antonio Donato Nobre | TEDxAmazonia. (NOBRE, 2010).

É necessário, portanto, que estas sabedorias sejam amplificadas, como uma *contra-narrativa* de cunho descolonial, o que requer pensar “a partir de” outras subjetividades e sensibilidades que não sejam a da “civilização” moderna que irrompe em direção à morte. Em todo caso, podemos recomeçar, antes de tudo, voltando-nos aos discursos “grandiosos” como o de Rigoberta Menchú<sup>257</sup>.

---

<sup>257</sup> Referência ao título do livro de Elizabeth Burgos: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*.

## CAPÍTULO V

### DA GEOPOLÍTICA DE NOSSO INFORTÚNIO AO ESPAÇO EM VIAS DE SER

#### RECUPERADO

La geopolítica nace de leer políticamente el espacio (en cuanto geografía leída en términos estratégicos), pero leer políticamente el espacio proviene del hacer autoconsciente un proyecto determinado; porque todo proyecto constituye el horizonte utópico donde descansa la posibilidad misma de la política.

BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.25.

[...] Yo puedo decir, no tuve un colegio para mi formación política; sino que mi misma experiencia traté de convertirla en una situación general de todo el pueblo.

MENCHÚ Apud BURGOS. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, p.144.

Menchú, 1985. La palabra 'conciencia' castellana en alemán significa ambiguamente 'Bewusstsein' y 'Gewissen'. El neologismo brasileño "concentização" [sic], igualmente, es el "proceso del devenir" de una conciencia teórica de descubrimiento (Bewusstsein) y conciencia ética de responsabilidad (Gewissen) pero en un nivel crítico. Es un neologismo que semánticamente nos manifiesta exactamente a 'Toma-de-conciencia' (Bewusstsein-Gewissen werden) desde el afectado-oprimido y/o excluido concomitante al proceso mismo de liberación. Véase la posición de Paulo Freire en el próximo § 5.2.

DUSSEL. *Me llamo Rigoberta Menchú y así "me nació la conciencia"*, p.131.

[...] la geopolítica [moderna] centro-periferia es, en realidad, una previa antropología. Por ello las formas de dominación hallan, en la clasificación antropológica que produce el racismo [...]

BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.156.

“E assim nasceu a minha consciência”. Entre o enunciado de Menchú<sup>258</sup> e a presente escrita, a qual me garante ao menos uma existência fronteiriça, pouco de estrutura se alterou na esfera das *classificações* humanas. No entanto, tomar consciência de si, significa, antes de mais nada, compreender que toda e qualquer classificação é operada por mecanismos excludentes que nos foram internalizados. Entre eles, o de uma língua que não fala por nós; o de uma história que não fala *a partir* de nós e, sobretudo, de uma geografia que nos omite.

Se o moderno sistema educacional sempre trabalhou em função de cooptar nossa essência e nossa consciência, os lugares em que pude encontrá-las e receber verdadeiros aprendizados deram-se nos menos qualificados, embora resultaram ser os mais apropriados para isso. Entretanto, em atitude que contradiz os argumentos que acabo de apresentar, transformei-me de receptor dos *deturpados códigos da língua* (como exposto no capítulo anterior) em professor de gramática portuguesa em uma escola para detentos penitenciários. Contradição à parte, valem algumas notas que depõe em favor do encontrar-me nos *espaços perdidos*.

Não sei se por precaução, ou se por uma involuntária contenção dos meus mais íntimos sentimentos, evito esboçar grandes comoções ante à realidade, principalmente nos momentos em que essa me impressiona. Ainda assim, tentarei converter em palavras – e aqui lamento não possuir talento para exprimir-me com tintas – a paisagem pitoresca que ultrajou o, talvez, menos apurado dos meus sentidos (o visual).

Todas as horas que dediquei à docência, não foram tão significativas quanto as últimas do meu último dia como professor penitenciário. Contemplar um aluno negro,

---

<sup>258</sup> Publicado quase em concomitância com a data do meu nascimento.

com mãos e pés imobilizados por dois pares de algemas – ademais de ser, entre tantas outras, só mais uma constatação de racismo –, remeteu-me às pinturas históricas que ilustram a escravidão. Nunca me inteirei dos crimes de nem um dos meus antigos discentes, e intuo até que muitos deles nem crime cometeram. Contudo, estar diante de um ser humano (próximo a mim) naquelas condições animais, fez-me, além de admitir que sou suscetível a sentimentos impressionáveis, iniciar o processo didático de que aquela imagem não resultaria apenas de um problema interno, exclusivamente brasileiro. Ao contrário, seria a consequência de uma mesma estratégia geopolítica que engloba, na lógica da classificação, o mau nascimento e também a má estirpe, tanto a de meu ex-aluno quanto a da enunciadora das palavras que abrem esta seção.

Não obstante, a minha *terceira síntese do mundo* deu-se, poucos meses depois de vivenciar a “paisagem pitoresca”, quando também o infortúnio de minha origem me recobrou realidade. Por questões raciais, tornei-me interno de uma espécie de sucursal do mesmo sistema que rege as máximas carcerárias. Em uma palavra, na soma de dois cárceres, nasceu-me a *consciência* de que o racismo é o pano de fundo da geopolítica mundial. E retomando a epígrafe que abre esta tese: “[s]e trata entonces de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York”<sup>259</sup>.

No entanto, em determinada circunstância, nascer em Chiapas parece ser um privilégio, ou pelo menos ter alguma vantagem. O Estado que compreende o extremo Sul do México é uma das passagens obrigatórias para os indocumentados que, por infortúnio, nasceram em horizontes desfavoráveis, do lado errado de um muro que

---

<sup>259</sup> DUSSEL. *Filosofía de la liberación*, p.14.



demarca os limites entre *superiores* e *inferiores*. Desse modo, a geopolítica exprime a única certeza que temos na vida, não a da morte, mas, sim, a de que *nascer é correr um risco*.

“Anseio por saber o que a terra prometida tem a me oferecer”. Confidenciou-me um jovem venezuelano (referindo-se obviamente aos EUA) em suas últimas horas de cárcere migratório na cidade de Tuxtla – Gutierrez, Chiapas. Foi na condição de encarcerado também que ouvi suas palavras e compartilhei dos anseios e incertezas que contagiavam aquele espaço cuja melhor definição seria uma síntese da turbulenta geopolítica. Descrevo em breves linhas, o que pude observar em um centro de detenção encarregado de confinar migrantes de diversas partes do mundo. Mas, antes, vale uma explicação de como me tornei um dos internos.

Cabe aqui a defesa que mal pude exercer perante as autoridades mexicanas no momento da minha prisão. Estive no México entre setembro de 2022 e março de 2023, com fomento para pesquisadores, disponibilizado por um programa de doutorado sanduíche. A fim de realizar investigações de cunho fronteiriço, desloquei-me de Chihuahua, fronteiro norte do México, para o sul. No decurso desse deslocamento, vitimou-me um assalto no qual entre as perdas estava o documento que comprovava minha residência temporal no país. Ainda assim, segui a viagem acreditando que munido do passaporte e de uma cópia da denúncia do assalto seria o suficiente para transitar por território mexicano. Porém, ao contrário do que intui, fui surpreendido por agentes que, mesmo eu expondo a situação, exigiram-me o original do documento de estudante.

Por conseguinte, até que a situação de minha residência se regularizasse, estive por três dias encarcerado em uma cela com pelo menos outros 40 detentos, e mais uma

semana detido na cidade de Tuxtla. Em resumo, o fato de não portar o meu documento de residente foi o suficiente para converter-me de vítima de um assalto em um detento suspeito de abalar a “ordem” migratória, não a do México, mas, ironicamente, a dos Estados Unidos.

Embora executadas pelos oficiais *chiapenhos*, em sua grande maioria mestiços ou indígenas, as abordagens realizadas em ônibus que circulam nas estradas dessa região, parecem ser motivadas pelo “racismo branco”. É curioso como uma simples seleção visual, baseada certamente em entendimentos fenótipos, determine supostas irregularidades de passageiros. Pois em geral, exigem-se documentos de pessoas que aparentam ser latino-americanas (inclusive os dos próprios mexicanos); no entanto, as indispensáveis abordagens se dão aos negros (todos eles, os advindos da África, ou da América central e acredito que até mesmo os estadunidenses) e, por fim, aos asiáticos. Enquanto os passageiros brancos e/ou anglo falantes sequer passam pelo constrangimento de terem seus documentos revisados<sup>260</sup>.

Tal observação confirmou-se no ambiente carcerário. Pois os detentos são quase que predominantemente oriundos dos países que rivalizam com os Estados Unidos no cenário geopolítico. Contradizendo meu entendimento prévio, não são só hondurenhos, salvadorenhos, ou guatemaltecos que se arriscam em peregrinação para o outro lado do muro. Pude constatar, nos meus três dias de reclusão, que os internos (embora talvez nem todos, como eu, estivessem em direção aos EUA) são originários de países como

---

<sup>260</sup> O próprio Guia do viajante para pessoas que não necessitam visto mexicano já é por si só oficialmente racista. Conste dos seguintes países: Canadá, Estados Unidos de América, Japón, el Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda del Norte, cualquiera de los países que integran el Espacio Schengen, así como los países miembros de la Alianza del Pacífico (Chile Colombia y Perú). Disponibilizado na página do consulado do México:

China, Rússia, Bielorrússia, Afeganistão, além de Índia, Camarões, Haiti e a maior parte deles de países da América Central e da América do Sul (em grande medida da Venezuela).

Enfim, de todas as constatações que pude fazer, a partir de tal *experivivência*, a mais decepcionante foi detectar tamanha servidão ou vassalagem que o México (ainda que governado por um presidente da esquerda) presta aos Estados Unidos. Em uma palavra, o que pauta o Instituto Nacional de Migração (do México) parece ser exclusivamente o serviço de proteger o território estadunidense dos indesejáveis que pairam sobre a linha da fronteira. Não por outro motivo, as atenções são voltadas exclusivamente para os limites que separam o México da Guatemala de Rigoberta Menchú.

Ao comentar os relatos da guatemalteca, Dussel afirma que é “[o] horror da realidade real que se produz na periferia mundial [...]”<sup>261</sup>, e entre os horrores mencionados pelo autor, destaca-se a morte do pai de Menchú queimado vivo na Embaixada da Espanha na Guatemala. O Instituto Nacional de Migración, do México, repetindo o ato macabro quase meio século depois, não impediu que um incêndio, provocado no centro de detenção migratória de Chihuahua, matasse, pouco mais de um mês do evento que me envolvera, 39 migrantes. Parteiras à parte, assim nasce-nos a consciência.

As políticas de contenção, os embargos econômicos, os veículos midiáticos e as guerras funcionam como forças motrizes que põem em movimento seres humanos dos

---

<sup>261</sup> “El horror de la realidad real que produce en la periferia mundial”. DUSSEL. Me llamo Rigoberta Menchú y así “me nació la conciencia”, p.133.

diversos mundos sacrificados pela modernidade. Indivíduos que, ao modo de peregrinos, obstinam-se por reverter o destino que os condicionou à *exterioridade* do sistema mundial/colonial/moderno. Para tanto, burlam a lógica dualista que bifurca os destinos humanos entre *ser* (centro) e, simplesmente, *não-ser* (periferia). Em linhagem ocidental, desde a ontologia de Parmênides, a questão se mede nos limites espaciais. Assim, toda a moderna geopolítica fundamenta-se em noções espaço-raciais. Ou, como sintetiza Rafael Bautista “[...] toda geopolítica es antropología implícita”<sup>262</sup>.

### 5.1. Cultura da destruição

La racionalidad moderna es constitutivamente irracional, porque pretende fundar a la razón en sí misma, divorciada de lo que la hace posible: la vida misma. Incapaz de superar el logocentrismo heredado del helenismo, sostiene la clasificación antropológica entre “superiores” e “inferiores” (que produce su racismo congénito) en su provinciana perspectiva impuesta como “universal”; eso funda la devaluación prejuiciosa de todo lo que *no* es moderno (descalificado como pre-moderno, o sea, como “inferior”, supuestamente superado por la modernidad, olvidando decir que esa “superación” siempre ha sido a bala). Se asume racional pero encubre sus mitos fundacionales, como el racismo, desde el cual *naturaliza las relaciones de dominación* y genera las condiciones de posibilidad de su expansión mundial, colonizando todas las esferas subjetivas y materiales, vía ciencia y filosofía, para legitimar su proyecto de dominio global.

BAUTISTA. El tablero del siglo XXI, p.365.

Em termos gerais, milênios depois do enunciado de Parmênides, a modernidade vingou por intermédio desse gênero de interpretação do mundo. E não foi senão no ventre da cristandade que a absurda ideia da divisão humana (fundada na ontologia

---

<sup>262</sup> BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.307

grega) atravessou o Atlântico para (re)nascer no desafortunado outubro de 1492, prolongando-se até os nossos dias. Nas palavras de Bautista:

Gracias a la ontología griega subsume al cristianismo y nace el Occidente como el vector geopolítico de la nueva Roma: desde Parménides el ser es y el no ser no es. Esa es la tradición de la ideología imperial que es relanzada por la cristiandad latina el 1492 [...] <sup>263</sup>.

Provenientes desse dualismo ontológico, os cristãos europeus forçaram a abertura de caminhos irregulares em busca de fazer valer uma peculiar noção de superioridade. Em leitura mais aprofundada, os questionáveis atalhos tomados pela Europa em direção à modernidade, fundaram, em meio ao convívio humano, muito daquilo que conhecemos como problemas. No entanto, não se proporcionou soluções porque são os grandes problemas sociais a consequência e também a manutenção desses mesmos atalhos que configuraram o sistema mundial/colonial/moderno.

Em uma palavra, o ocidente fortaleceu-se de suas enfermidades (sobretudo, o racismo) e as entregou para que o resto do mundo as resolvessem como se essas fossem problemas de toda a humanidade. Seguindo esse raciocínio, não é difícil compreender que modernizar-se é, antes de mais nada, cair na armadilha das contradições e das distorções narrativas produzidas, principalmente, pela “história oficial”.

Ainda no exercício das recapitulações, cabe reiterar que o que se inaugurou com a *colonialidade* não foi um projeto de emancipação para o mundo. Pelo contrário, foi o começo da ascensão (e não a efetiva ascensão) de um continente periférico que, nutrido pela subjetividade dualista e pelo *ethos* da dominação, não pôde promover outra coisa senão violência; classificação racial; pilhagens; extrativismo; surrupios epistêmicos;

---

<sup>263</sup> BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.289.

tráfico humano, escravidão e, principalmente, *guerras*. Configurando-se, por fim, em meados do século XIX, em um “Palácio de cristal”. Ou seja, a Europa presumida como o centro do comércio mundial e dos avanços tecnológicos, protagonismo que, como esclarecido no segundo capítulo, pertenceu à China até o ano de 1800.

Ao contrário do que muitos estudiosos defendem, não foi a “industrialização da guerra” que – promovendo outras tecnologias, do modo como expôs McNeill<sup>264</sup> – traçou os caminhos definitivos da Europa no período em que se encontrou em franca escalada mundial. Já sabemos que em termos de tecnologias (inclusive a tecnologia bélica), a China esteve muito à frente do continente cristão que, por sua vez, nunca escapou de um medievalismo profundo.

Entretanto, o determinante da escalada europeia foi a estranha autocompreensão de superioridade. Elemento que justificaria, por conseguinte, a destruição de vidas que, em uma ordem cristã/dualista, são consideradas inferiores e descartáveis. A *conquista* das “Américas”, por exemplo – cujos europeus daquele então sequer se dispunham de poderosos armamentos –, deu-se em grande medida pela contaminação dos povos originários com germes e doenças trazidas da Europa. Enfermidades das quais os nativos padeciam por não possuírem sistema imunológico para combatê-las<sup>265</sup>. Esse é

---

<sup>264</sup> [...] McNeill, entre outros, atribuiu papel fundamental à demanda militar na economia britânica durante as Guerras Napoleônicas, porque possibilitou o aprimoramento dos motores a vapor e inovações muito importantes, como as ferrovias e os navios de aço, numa época e sob condições que simplesmente não existiriam sem o impulso que a guerra deu à produção do ferro. Nesse sentido, a Revolução Industrial nos setores realmente importantes, ou seja, os de bens de capital, foi, em boa parte, subproduto da corrida armamentista europeia. ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.276.

<sup>265</sup> [...] el principal factor que facilitó la conquista europea fue la importación o introducción de gérmenes y enfermedades euroasiáticas. Nótese que no fue la inferioridad genética de los nativos, sino el hecho de que no habían desarrollado un sistema inmunitario adecuado contra las enfermedades propias de Eurasia lo que resultó decisivo. Como indica Alfred Crosby, la conclusión es que fueron las enfermedades las que debilitaron la resistencia de los nativos, allanando así el camino a los cañones europeos para que hicieran el trabajo sucio. HOBSON. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, p.233.

um forte indício de que, com ou sem armas, a dominação e a destruição nunca deixaram de ser prioridades para os herdeiros diretos da ontologia helênica.

Portanto, levando em consideração a tradição de se prosperar com base na destruição de outros, não é difícil compreender que – devido a uma economia impulsionada pelos saques aplicados no nosso continente, mas também na Índia – não hesitaram, quando assim o puderam, em investir pesadamente nos aprimoramentos tecnológicos cuja função era (e segue sendo) extinguir vidas em quantidades maiores. Tais tecnologias foram insufladas pela corrida armamentista, empreendidas por França e Grã Bretanha, durante as Guerras Napoleônicas. Um gênero de investimentos que por mais que tiveram todas as condições, séculos antes, os chineses abdicaram de o fazer.

É justamente nesse ponto que se divergem os entendimentos de mundo: o que para os chineses, com razão, parecia impensável; para os europeus foi a via mais rápida de ascensão. Sob tal perspectiva, Arrighi defende que “a força militar foi a *chave* para a sujeição da Ásia oriental ao Ocidente”<sup>266</sup>. No entanto, a partir da leitura que o presente texto propõe, não é difícil deduzir que antes da força militar, a *chave* (para a subjugação do oriente) teve mais a ver com a particular subjetividade europeia. Assim, o que se iniciou com as guerras napoleônicas (em aprimoramentos bélicos), intensificou-se com os Estados Unidos, principalmente, da Segunda Guerra Mundial em diante.

Antes de prosseguir, vale uma pequena reparação. No desenrolar deste texto, a Segunda Guerra teve, por mim, sua proporção de mundial colocada em dúvida por sinais de parênteses<sup>267</sup>. No entanto, pareceu-me convincente a interpretação de Rafael Bautista, que ademais de trazer bons argumentos de que tanto a Segunda quanto a

---

<sup>266</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.344.

<sup>267</sup> Referi-me a este fenômeno, no desenrolar do texto, como Segunda Guerra (*dita*) Mundial.

Primeira Guerra foram, sim, Mundiais, lança luz acerca de como se configura um centro imperialista sobre as várias periferias no moderno cenário da geopolítica mundial:

La geopolítica centro-periferia es lo deducido de la antropología “civilizado-salvaje” o, lo que es lo mismo, “superior-inferior”. Por eso, ser y saberse centro es la determinación concluyente del *kratos* de la política moderna. Sólo de eso modo se entienden la primera y la segunda guerra como guerras mundiales, porque la disputa básica consistía en quién se constituía en centro hegemónico mundial (el argumento de la superioridad aria del nazismo no es una idea advenediza sino la creencia básica en la superioridad occidental). Es en ese sentido que, aquellas guerras entre potencias, son asunto de sobrevivencia, porque hasta ser potencia no es garantía si no se es, también, centro; es decir, todas tratan de escapar a la fatalidad de constituirse en periferia: la geopolítica centro-periferia no admite otra posibilidad y constituirse en centro no es algo que se pueda compartir<sup>268</sup>.

“Ser e saber-se centro” é a razão primeira pela qual disputou-se o monopólio mundial do poder, não apenas dentro, mas também fora do *front* de batalha na Primeira e na Segunda Guerra Mundiais. Pois, como enfatiza Bautista, a disputa básica estava voltada em qual das nações brancas (ou seja, superiores na lógica moderna-cristã) se converteria em novo centro hegemônico.

Contudo, não fora somente a tecnologia armamentista o fator decisivo para que os Estados Unidos se constituíssem como a nova hegemonia da geopolítica *centro-periferia*. Pois além do poderio bélico, o país teve à sua disposição o recurso estratégico que Pinkerton denominou de *tertius gaudens*<sup>269</sup>, estratégia que favoreceu a nação norte-americano principalmente por sua localização geográfica. “O ditado latino é ‘*Inter duo*

---

<sup>268</sup> BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.302.

<sup>269</sup> Embora “Essa estratégia do *tertius gaudens* tem precedentes muito mais importantes na história dos Estados Unidos do que Pinkerton admitiu. [...] [...] durante todo o século XIX e, mais ainda, na primeira metade do século XX, os Estados Unidos beneficiaram-se muito dos conflitos que lançaram as potências europeias umas contra as outras. E sua capacidade de aproveitar as Guerras Mundiais do início do século XX em benefício próprio deveu-se tanto à autossuficiência e à eficiência técnica de seu complexo militar-industrial quanto ao relativo isolamento continental”. ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.306-307.



*litigantes, tertius gaudens'*: entre dois litigantes, o terceiro se alegra, ou seja, quando dois brigam um terceiro tira proveito"<sup>270</sup>. E para ilustrar o conceito, vamos aos fatos:

Na Primeira e na Segunda Guerras Mundiais, os Estados Unidos tornaram-se ricos e poderosos porque deixaram que outros países travassem a maior parte dos combates reais; porque forneceram a eles crédito, alimentos e armas; porque os viram se aniquilar uns aos outros financeira e militarmente; e porque intervieram no fim da luta para garantir o resultado favorável ao seu interesse nacional<sup>271</sup>.

A estratégia estadunidense do saber tirar proveito foi o golpe fundamental para a ascensão do país como a maior potência econômica e militar do pós guerra. Arrighi enfatizou ainda que “[e]ssa nova geografia histórica formava as bases do mais ambicioso projeto político já concebido na história humana: a criação de um Estado mundial<sup>272</sup>.

No resumir desse projeto ambicioso, os Estados Unidos dispuseram-se a intervir nos conflitos europeus, porque intuíram os benefícios que os contemplariam. O que – com a intensão de “escapar à fatalidade de constituir-se em periferia” – significou que os seus próprios aliados eram também seus rivais.

Levando em consideração estes levantamentos, no veredito final, o país que saiu derrotado da Segunda Guerra Mundial foi aquele que perdeu a hegemonia, ou seja, a Grã Bretanha. Favorecidos pelas circunstâncias,

Os Estado Unidos, [...], não tiveram necessidade de desafiar militarmente a Grã-Bretanha para consolidar seu crescente poder econômico. [...] tudo que precisaram fazer foi, em primeiro lugar, deixar a Grã-Bretanha e seus contendores se esgotarem em termos militares e financeiros; em segundo lugar, enriquecer com o fornecimento de bens e créditos ao contendor mais rico; e, em terceiro lugar, intervir na guerra em fase tardia, para ter condições de ditar os termos da paz e facilitar o exercício de seu próprio poder econômico na maior escala geográfica possível<sup>273</sup>.

---

<sup>270</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.305.

<sup>271</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.265.

<sup>272</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.257.

<sup>273</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.320.

E não foi de outra forma que, da Grã Bretanha, a centralidade passou para mãos estadunidenses.

Portanto, a entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra não teve exatamente o cultuado sentido heroico de colaboradores na contenção do avanço nazifascista. Tampouco teve por prioridade uma proposta de negociar a paz e o cessar fogo, mas, ao contrário, o que estava em primeiro plano era não perder a oportunidade de angariar a centralidade do mundo, como proferiu Bautista no fragmento citado páginas acima. Assim sendo, “[...] os líderes norte-americanos travaram a Segunda Guerra Mundial ‘não apenas para vencer seus inimigos, mas para criar no pós-guerra a base geopolítica de uma ordem mundial que construiriam e dominariam’”<sup>274</sup>.

Os Estados Unidos entenderam, sobretudo, que para manterem-se centro não seria aconselhável economizar em estratégias geopolíticas. Dessa forma, foi também um golpe estratégico que os rivais, Alemanha e Japão<sup>275</sup>, ascendessem ao lado do país norte-americano. Portanto, no esforço de conter outras grandes nações, as quais ficaram conhecidas como “ameaça comunista”, foi indispensável que o Japão se consolidasse como potência capitalista para fazer frente à China e a Alemanha à União Soviética.

Ninguém duvida que a interação entre Estados Unidos, Japão e Alemanha tenha sido ‘um dos pontos básicos’ da evolução do capitalismo mundial desde a Segunda Guerra Mundial, mas certamente não foi o único nem o mais importante. Como Brener admite implicitamente [...], a interação norte-americana com a Alemanha e o Japão durante todo o longo boom estava totalmente inserida nas relações entre Estados Unidos, União Soviética e China definidas pela Guerra Fria, e por elas dominada<sup>276</sup>.

---

<sup>274</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.257.

<sup>275</sup> Embora o Japão tenha sido um país vassalo dos EUA, foi o único país não-ocidental; não-branco e não cristão, a prosperar em toda a história da modernidade.

<sup>276</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.142.

No auge da Guerra Fria todos os esforços se voltaram para a obstinada tarefa de conter o comunismo. Dessa forma, invadir o Vietnã, consistiu em traduzir as determinações bélicas que habitam o mais profundo no espírito destrutivo do ocidente cristão. No entanto, foram os vietnamitas uma espécie de vítimas que vitimaram a hegemonia gringa.

Embora tenha sido imenso o capital político e militar adquiridos no final da Segunda Guerra Mundial, a credibilidade nos Estados Unidos como “polícia do mundo” não se mostrou tão à prova de fogo quanto acreditaram “seus clientes” antes do Vietnã. Ou seja, “[a] Guerra do Vietnã mostrou que a proteção norte-americana não era tão confiável quanto os Estados Unidos afirmavam e seus clientes esperavam”<sup>277</sup>.

A experiência no país asiático, ao contrário do que se apostava, coroou a suposta hegemonia absoluta com aquilo que Giovanni Arrighi conceituou de “crise sinalizadora”.

[...] a Guerra do Vietnã foi o principal acontecimento da ‘crise sinalizadora’ da hegemonia norte-americana; mas na década de 1980, e principalmente na de 1990, a crise sinalizadora de 1968 a 1973 deu lugar ao notável ressurgimento da riqueza e do poder norte-americano – uma *belle époque* [...]. [...] Entretanto, por trás dessa fachada escondia-se o problema de que o veredito do Vietnã nunca chegou a ser revertido, nem a credibilidade real do poderio militar norte-americano fora inteiramente restaurada<sup>278</sup>.

Segundo Arrighi existiram dois momentos bélicos que abalaram por definitivo a hegemonia estadunidense: a guerra do Vietnã – que, como vimos, o autor chamou de “crise sinalizadora” – e mais tarde a guerra do Iraque – denominada de “crise terminal”<sup>279</sup>.

---

<sup>277</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.265.

<sup>278</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.188.

<sup>279</sup> “É bem relevante para nosso estudo a distinção entre crises de hegemonia que assinalam problemas que acabam resolvidos em períodos bastante longos, e que chamaremos de ‘crises sinalizadoras’, e as crises que não são resolvidas e, portanto, marcam o fim do detentor da hegemonia, e que chamaremos de ‘crises terminais’. Como decorre de nossa definição de hegemonia, um Estado pode permanecer dominante mesmo depois da crise terminal de sua hegemonia, situação que, acompanhando Guha, caracterizamos como dominação sem hegemonia”. ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.161.

No interim das três décadas que separaram as duas guerras, surgiram outros eventos dos quais tornaram ainda mais questionáveis o poderio militar da maior potência do mundo:

A tentativa de testar a capacidade militar dos Estados Unidos de policiar em terra o Terceiro Mundo veio logo depois da primeira Guerra do Golfo, sob o disfarce de missão humanitária na Somália. O fracasso foi total: a transmissão pela televisão do corpo de um norte-americano sendo arrastado pelas ruas de Mogadíscio reviveu no país a síndrome do Vietnã e levou à retirada imediata dos soldados norte-americanos<sup>280</sup>.

Depois dos eventos beligerantes que aconteceram no decorrer das três décadas que antecederam a “crise terminal”, a vexatória invasão do Iraque esteve mais relacionada à tentativa de expurgar a síndrome do Vietnã, do que o interesse por controlar a “torneira global do petróleo”. Para Arrighi, “[a] principal razão [...] não é a dependência dos Estados Unidos ao petróleo do Leste Asiático, como sustentam muitos comentaristas, [...]. Ao contrário, como já se observou, é que, apesar das semelhanças, o Iraque não é o Vietnã”<sup>281</sup>. Com esse argumento, o autor refere-se à inferioridade do exército iraquiano não só quando comparado às forças estadunidenses, mas também aos guerrilheiros norte-vietnamitas.

No Afeganistão, sob o pretexto de *guerra ao terror*, deu-se o prelúdio à invasão do Iraque. O evento das torres gêmeas, do memorável 11 de setembro de 2001, desvela-se hoje como o “autoatentado”<sup>282</sup> que fabricou o *casus belli* para uma espécie de última cruzada investida pela cristandade contra os muçulmanos. Talvez como um sintoma da visão reducionista que o ocidente tem sobre a cultura muçulmana (e todas as outras do mundo), Rumsfeld, Secretário de Defesa do governo Bush, “[...] ressaltou que não

---

<sup>280</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.190.

<sup>281</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.194.

<sup>282</sup> Ver BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.312.

existiam ‘alvos decentes para bombardear no Afeganistão’ e que, portanto, ‘devíamos pensar em bombardear o Iraque em vez dele’, porque tinha ‘alvos melhores’<sup>283</sup>. Ou seja, o deduzido das palavras de Rumsfeld, é que a intenção era bombardear os muçulmanos<sup>284</sup>, não importaria quais.

O subterfugio – como uma demonstração de total ignorância – não foi senão movido pelo velho patriarcado cristão, ou seja, o de ensinar a fórmula da liberdade aos islâmicos, “libertando-os” deles mesmos. E ter como alvo Bagdá, com toda sua importância histórica e cultural, foi, como sustenta Dussel, a maior prova de ignorância que o ocidente pôde imprimir ao mundo. Não obstante, esses melhores alvos redundaram-se na “crise terminal”.

[...] embora o Iraque não seja o Vietnã, o uso cada vez mais frequente de imagens como ‘atoleiro’, ‘atrito’, ‘abismo de credibilidade’, ‘iraquização’ fizeram com que o debate atual parecesse ser ‘tanto sobre o Vietnã quanto sobre o Iraque’. No Iraque, assim como no Vietnã, a crescente dificuldade dos Estados Unidos para superar a resistência de um adversário militar comparativamente insignificante comprometeu a credibilidade do poderio norte-americano no mundo em geral. Mas precisamente porque o Iraque não é o Vietnã, afirmo que o fracasso no Iraque constitui ameaça muito mais grave para o poderio norte-americano do que o fracasso no Vietnã<sup>285</sup>.

Os resultados finais da tentativa de reafirmarem-se como potência bélica não foram outros senão o agravamento da síndrome; o enorme endividamento (principalmente com a China) e, por conseguinte, a “crise terminal”. Isso também porque, “Depois que os ‘alvos iraquianos melhores’ foram vencidos, o petróleo iraquiano não conseguiu nem começar a cobrir a rápida escalada do custo da guerra, que arrastava sem solução à vista”<sup>286</sup>. Desse modo, “[...] o maior fracasso do projeto imperial

---

<sup>283</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.187.

<sup>284</sup> Seria uma tentativa de vingarem-se dos vietnamitas?

<sup>285</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.188.

<sup>286</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.207.

neoconservador [foi] permitir que a China se [tornasse] o possível novo centro da economia política global”<sup>287</sup>.

Se na Segunda Guerra Mundial a grande derrotada foi a Grã Bretanha, na Guerra ao Terror a vitoriosa foi a China. Provavelmente sem calcular os impactos da desastrosa ação estadunidense – ainda que com intenções políticas, ao financiar o déficit do país norte-americano –, a China terminou por colocar em prática uma espécie de *tertius gaudens* involuntário.

Em resumo, “[...] os Estados Unidos, para ‘derrubar os regimes delinquentes’, primeiro no Afeganistão e agora no Iraque, [tornaram-se] o maior devedor do mundo”<sup>288</sup>. Desse modo, “[...] ao se ver preso no atoleiro iraquiano, o governo Bush foi forçado a aprofundar, em vez de abandonar, o envolvimento construtivo com a China”<sup>289</sup>. Isso pelo fato de que “[...] quanto mais os Estados Unidos se enredavam na Guerra ao Terror e dependiam de crédito e de mercadorias estrangeiras baratas, mais a China conseguia impor um tipo de ‘imperativo estrutural’[...]”<sup>290</sup>. Não de outro modo, a China vem reconstituindo-se como o centro do comércio mundial, a mesma centralidade que ocupou no decorrer dos 600 anos que antecederam a barbárie britânica.

## 5.2. A retomada da China

Erram-se muito, os analistas, quando tentam interpretar a China embasados em cosmovisão eurocêntrica. Se existe uma fatalidade cujo ocidente cristão nunca pôde escapar é a da incapacidade de fazer cálculos culturais. Não por outro motivo, tomaram

---

<sup>287</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.213.

<sup>288</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.200.

<sup>289</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.213.

<sup>290</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.214.

por “milagre” a emergência de um país que, no entendimento eurocêntrico, transitou desgovernadamente do comunismo para o neoliberalismo. Como se, ainda que milenares, os chineses estivessem sempre em busca dos modelos europeus ou estadunidenses para sua economia.

Mesmo que sob roupagem comunista, a subjetividade de Mao Tsé-Tung e dos agentes revolucionários da China não deixou de ser pautada pelo confucionismo e por sua tradição, até mais que pela cartilha marxista. Um dos exemplos é que “[...] a Revolução Cultural consolidou as *bases rurais* da Revolução Chinesa e [a partir do campo] lançou os alicerces para o sucesso das reformas econômicas”<sup>291</sup>.

Ou seja, ao contrário do comunismo tradicional: “[...] o PCC [Partido Comunista da China] deu prioridade ao campesinato em detrimento do proletariado urbano, a classe revolucionária de Marx e Lenin”<sup>292</sup>. Na realidade, a China começou a reconstituir-se, da tragédia provocada pela Grã Bretanha, alicerçada em sua própria tradição, a qual nutre um profundo respeito pelas camadas do campo.

Desse modo, repetindo antigos costumes, a valorização do trabalho na agricultura foi o início da reconstrução do país. Ao que Joseph Needham confirma, quando diz que:

[En China] Siempre se reconoció la importancia fundamental de la agricultura; los campesinos ocuparon un elevado lugar en la escala social desde muy antiguo. Eran los segundos en dignidad, inmediatamente después de los eruditos. La cultura china siempre ha expresado un profundo amor al campo que, después de todo, daba ocupación al noventa por ciento de la población. [...] Es fácil comprender que el Partido Comunista en China [...] tenía los atributos de un ‘partido del campo’ [...]. Ser a la vez revolucionario y campesino era un hecho que quizá solo podía suceder en China y fue esencial para conseguir y conservar allí el liderazgo<sup>293</sup>.

---

<sup>291</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.379.

<sup>292</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.378.

<sup>293</sup> NEEDHAM. *Dentro de los cuatro mares*, p.54-55.

Em resumo, apesar de autointitularem-se comunistas, os chineses (desde o período maoísta) nunca deixaram de seguir o processo de sua tradição. Por trás das más interpretações ocidentais – que os definiram como comunistas, capitalistas, neoliberais e quando não mais puderam classificá-los, os chamaram de incógnitas – resistiu a mesma e velha subjetividade confuciana.

Nos anos do governo de Deng Xiaoping, por sua vez, acreditou-se (inclusive entre a esquerda estadunidense) que o país da Ásia Oriental havia sucumbido ao neoliberalismo. Não por outro motivo,

Deng Xiaoping, [...], aparece em destaque, ao lado de Reagan, Pinochet e Thatcher, na capa de *A Brief History of Neoliberalism*, de David Harvey e um capítulo inteiro é dedicado ao neoliberalismo 'com características chinesa'. De modo semelhante, Peter Kwong diz que tanto Reagan quanto Deng 'eram fãs do guru neoliberal Milton Friedman'. [Afirmando, desse modo, que] Deng e seus partidários seguiram a receita de Friedman para 'tirar o governo das costas do povo'. Lançando a China no universo neoliberal<sup>294</sup>.

Sustentar que a China transitou do comunismo ao neoliberalismo na tentativa de encontrar saídas ocidentais para sua economia, ademais de ser presunção eurocêntrica, é também ignorar tudo aquilo que o país confuciano representou durante os seiscentos anos que precederam o desafortunado fevereiro de 1841, evento que pode ser compreendido também como um eclipse na economia do país oriental dos quase 200 anos seguintes.

Por outro lado, afirmar que muitas ideias as quais impulsionaram o pensamento liberal da Europa são provenientes da China, soa tão estranho quanto os cálculos feitos pelo ocidente *sobre* o país asiático. Esta conclusão, no entanto, não sugere que em

---

<sup>294</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.360



algum momento os chineses precisaram de um Adam Smith para equilibrar sua economia, mas sim, que o movimento se deu justamente ao contrário.

É inegável que o escocês Adam Smith – considerado pelo cânone inglês o mais importante economista político e por muitos o grande teórico do liberalismo – tenha recebido influências diretas de François Quesnay e os fisiocratas. Partindo destes *cálculos*, o que vem antes de Smith são os fisiocratas franceses, e atrás dos fisiocratas está, curiosamente, a China.

Por isso, foi “Quesnay, não Smith, o primeiro europeu que criticou as ideias do mercantilismo”. Nas palavras de Clarke citadas por Hobson:

[...] las ideas revolucionarias de Quesnay equivalían a la liberación de la ortodoxia económica del [...] mercantilismo [...] y su influencia en las teorías del *libre mercado* de Adam Smith fue muy profunda. Lo que suele omitirse en los estudios del lugar que ocupa Quesnay en el pensamiento moderno es su deuda con China, a diferencia de lo que ocurría en su época, en la que fue conocido generalmente como “el Confucio europeo”<sup>295</sup>.

Portanto, o aprendizado em política que François Quesnay e os fisiocratas franceses receberam da China confuciana, passou também pelo costumeiro processo de anulação empreendido pela “história universal”. De tal modo que – retomando o trecho de Bernal, citado no primeiro capítulo – já “na década de 1850, Tocqueville não entendia de forma alguma que os fisiocratas do século XVIII pudessem ter admirado a China”<sup>296</sup>.

Contudo, são contundentes os elementos que indicam que importantes noções do liberalismo tem suas raízes no pensamento confuciano. Em uma palavra, os conceitos que estruturaram as ideias liberais: o *laissez-faire* de François Quesnay, assim como a

---

<sup>295</sup> CLARKE *Apud* HOBSON. Los orígenes orientales de la civilización occidental, p.265.

<sup>296</sup> En la década de 1850, Tocqueville no entendía de ninguna manera que los fisiócratas del siglo XVIII hubieron podido sentir admiración por China. BERNAL. *Atenea negra*, p.227, tradução minha.

*mão invisível do mercado* de Adam Smith (ou mesmo o livre mercado) são os deduzidos liberais do termo confuciano *wu-wei*. Um conceito que é, acima de tudo, parte da dívida europeia com as ideias advindos da China.

La deuda de Quesnay con las concepciones chinas de economía política puede encontrarse en numerosas ideas, la más importante de las cuales es la del *wu-wei*, que ha sido traducida al francés como *laissez-faire*. Este concepto chino andaba por el mundo desde antes de comienzos de la era común [...]. Ya en 300 e. v. Kuo Hsiang definía el *wu-wei* como lo que deja “que se permita a todas las cosas hacer lo que naturalmente hacen, de modo que su naturaleza se vea satisfecha”. El lazo concreto que unía a Quesnay con la Ilustración se encuentra en el hecho de que subrayaba la importancia primordial del método científico, tal como era expresado en su [...] *Tableau economique*, cuyos principios estaban poderosamente influidos por el pensamiento chino [...]<sup>297</sup>.

Portanto, o principal conceito do pensamento liberal circulava “pelo mundo” muito antes de ter sido detectado na Europa.

Com base nestes cálculos é possível chegar ao resultado, o qual não deixa de produzir certa estranheza, de que a China tem mais a ver com os ideais do liberalismo do que com o comunismo (ideologia exclusivamente europeia). Desse modo, o país da Ásia oriental não foi importador, mas sim exportador, também, de concepções de economia política. É o que, recorrendo a outros estudiosos, Arrighi sugere quando diz que:

[...] Wong, Frank e Pomeranz perceberam discrepância [...] fundamental entre a adoção ocidental da ideologia do *livre mercado* e a maior relevância factual da China no fim do período [Qing] para a interpretação correta de *A riqueza das nações* de Smith. Parafrazeando Tronti, descobriram Smith em Pequim<sup>298</sup>.

No tocante aos paradigmas econômicos importados da China, ademais do conceito de *wu-wei*, “Quesnay via na agricultura uma fonte fundamental de riqueza”. Ao priorizar às questões primeiro do campo e depois da manufatura, a economia do país

---

<sup>297</sup> HOBSON. Los orígenes orientales de la civilización occidental, p.265-266.

<sup>298</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.41-42.

asiático trazia em si o modelo que tanto Quesnay quanto Smith acreditaram ser o ideal. Não por outro motivo o conselho do último (aos estadistas europeus) era o de seguir o caminho “natural” chinês para a “opulência”. Por isso,

A China é várias vezes mencionada como exemplo de país que seguiu o caminho da maturidade econômica chamada por Smith de ‘curso natural das coisas’ ou ‘progresso natural da opulência’. Assim, no curso natural das coisas, a ‘maior parte do capital [...] é, em primeiro lugar, dirigido para a agricultura, depois para a manufatura e por último para o comércio exterior’. A extensão e o aprimoramento do cultivo criam demanda para o investimento na manufatura, e a expansão da produção agrícola e industrial, por sua vez, gera um excedente de mercadorias que pode ser trocado no exterior por mercadorias de mais valor. [...] <sup>299</sup>.

Smith aponta que a Europa, ao trilhar o curso inverso, enveredou-se pelo caminho “antinatural”. O qual, a essa altura, já sabemos que foi aberto por violências e destruições, ou mais bem, pelo já mencionado atalho para a modernidade.

Entretanto, o economista escocês teoriza o “curso natural das coisas” com base no que, segundo Arrighi, pôde observar do que fora posto em prática pelo alto funcionário Chen Hongmou<sup>300</sup> no período da dinastia Qing.

[...] as práticas do alto funcionário Chen Hongmou no século XVIII antecederam o que Smith mais tarde teorizou em *A riqueza das nações*. Essas práticas se originaram não da teoria, mas da abordagem pragmática, inspirada pelas tradições chinesas, dos problemas de governança da China em meados do período Qing.

Não por outro motivo, “[...] a prioridade desenvolvimentista que o governo Qing atribuiu ao melhoramento agrícola, à redistribuição e a recuperação de terras e à

---

<sup>299</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.70.

<sup>300</sup> Embora não tenha levantado maiores informações, parece-me questionável o fato de que os chineses não teorizavam o que era posto em prática na economia. Nesse sentido, é mais convincente acreditar que os autores ocidentais, até mesmo os sinólogos, não tiveram acesso às teorizações chinesas por não dominarem o mandarim. O que é plausível já que de todos os especialistas em China que compõem a bibliografia deste trabalho nem um menciona textos chineses no original.

consolidação e à expansão do mercado interno é exatamente o que ele [Smith] aconselhava em [seu livro] *A riqueza das nações*<sup>301</sup>.

A trajetória de expansão econômica que se inicia das atividades agrícolas, estendendo-se à indústria e só depois às exportações, é o modelo ideal que Smith detectou no caminho natural chinês para a “opulência”. E não foi senão por meio desse mesmo movimento, do campo para a indústria e da indústria para o comércio exterior, que o governo de Deng Xiaoping (séculos depois de Chen Hongmou) devolveu à China as bases de uma economia que se desponta, hoje, como a maior do mundo. Em resumo, o que Smith teorizou de Hongmou foi exatamente o que Arrighi identificou na política de Deng.

Contudo, não é demais ressaltar que a reestruturação da China começou a desenhar-se no momento em que o país logrou voltar (ainda no período maoísta) suas energias novamente para o campo, desde “a reforma agrária redistributiva que teve início no fim da década de 1940 e efetivamente destruiu o poder dos grandes proprietários de terras”<sup>302</sup>, o que viabilizou a redistribuição de terras igualitárias para o campesinato chinês. Por fim, a reforma agrária; a economia baseada na agricultura; a indústria e a exportação de seus produtos manufaturados, parecem fazer parte de um mesmo processo.

Por sua vez, a principal reforma de Deng (entre 1978 e 1983) contemplou primeiramente à economia interna e à agricultura. E um dos elementos fundamentais para isso foi fortalecer a diversificação da economia no campo (um processo que vinha desde as *comunas* do governo de Mao). O que levou as famílias que viviam em áreas

---

<sup>301</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.335-336.

<sup>302</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.369-370.

agrícolas, a contar ainda mais com a atividade manufatureira, a qual terminaria por complementar suas rendas. Emergia-se, assim, nas imediações das áreas rurais, pequenas indústrias de propriedades coletivas, que foram consolidadas como Empresas de Aldeias e Municípios (EAMs)<sup>303</sup>.

As Empresas de Aldeias e Municípios surgiram em meados da década de 1980, permitindo que “os moradores [ganhassem] a vida combinando o cultivo intensivo em lotes minúsculos com o trabalho na indústria e em outras atividades não agrícolas”<sup>304</sup>. A absorção do excedente da mão de obra rural, pelas indústrias coletivas, garantia às famílias a “renda no campo sem aumentar maciçamente a migração para as áreas urbanas”<sup>305</sup>. Desse aproveitamento, as EAMs “[...] empregavam duas vezes mais trabalhadores que todas as empresas urbanas estrangeiras, privadas e de propriedade conjunta somadas”. Além disso, “entre 1980 e 2004, as EAMs criaram quatro vezes mais empregos do que se perdeu em emprego público e urbano [...]”<sup>306</sup>.

Outro fator importante das reformas de Deng foram as escolas técnicas as quais promoveram mão de obra baratas e muito bem capacitadas, a ponto de, em alguns casos, substituírem máquinas multimilionárias. A fábrica de automóveis Wanfeng é um bom exemplo.

Como em muitas outras fábricas chinesas, as linhas de montagem são ocupadas por fileiras de rapazes recém-saídos das muitas escolas técnicas da China os quais trabalham com pouco mais do que grandes furadeiras elétricas, chaves de boca e martelos de borracha. [...]. É por isso que a Wanfeng consegue vender seus Jeep Tributes feitos à mão por 8 mil a 10 mil dólares no Oriente Médio. A empresa não está usando dinheiro com máquinas multimilionárias para fazer carros; ao contrário, está usando operários muito bem capacitados [...]<sup>307</sup>.

---

<sup>303</sup> As EAMs são, em uma palavra, o aprimoramento das estratégias maoísta de industrialização rural.

<sup>304</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.369.

<sup>305</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.368.

<sup>306</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.367.

<sup>307</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.371.

Portanto, são as escolas técnicas também uma das grandes demonstrações da importância da intervenção do governo para o aprimoramento da produção industrial.

Além das parcerias como as que foram apontadas acima, o Estado ofereceu também acolhimento às empresas de diversas iniciativas que atuam na China. Desse modo, figuram em território chinês não só as empresas estatais ou coletivas, mas, somadas a estas, encontram-se as estrangeiras, as privadas e semiprivadas, as quais competem umas contra as outras. Sendo assim, não é demais sublinhar, que:

[...] a principal reforma não foi a privatização, mas a exposição das empresas estatais à concorrência de umas contra as outras, com as grandes empresas estrangeiras e, acima de tudo, com uma cesta de empresas privadas, semiprivadas e comunitárias recém-criadas<sup>308</sup>.

Embora as aberturas de Deng – que acirraram esse gênero de concorrência – tenham implicado na perda de relativa força na participação das estatais com relação à criação de empregos e à produção, os investimentos do Estado para a melhoria do setor industrial não cessaram. Entre os mais importantes estão, ademais das escolas técnicas; a expansão da educação superior; a criação de novas Zonas de Processamentos para Exportação (ZPEs)<sup>309</sup> e grandes infraestruturas.

Portanto, a atuação de um *Estado forte* foi fundamental para a proliferação dos vários segmentos industriais no país da Ásia oriental. Uma característica que, na coleção de curiosidades que contrariam o entendimento ocidental/neoliberal, era justamente o que Smith defendia. Em outras palavras, embora os neoliberais (séquitos de Milton Friedman e da Universidade de Chicago) sejam a favor de um estado mínimo, Smith<sup>310</sup>,

---

<sup>308</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.362.

<sup>309</sup> São conglomerados industriais básicos, cada um com sua própria especialização.

<sup>310</sup> Entre os 'principais economistas do passado', Smith talvez seja 'um dos mais amplamente citados e um dos mais raramente lidos' [...]. Numa recordação pessoal, Frank nota que, como tantas vezes já observou, 'os três primeiros capítulos (dos 32) [de *A riqueza das nações*] [...] é o máximo que o imprudente leitor moderno avançará no livro. (Isso foi o máximo que tivemos no curso de Frank Knight sobre a história

do modo como executara Deng em suas reformas, defendia não só a intervenção, mas também, a regulação do mercado como papel indispensável do Estado e não um mercado autorregulado<sup>311</sup>.

Foram desses processos que – no início do século XXI, enquanto os Estados Unidos se afundavam na guerra do Iraque – os produtos chineses inundaram o mercado estadunidense. Em particular para abastecer uma classe média que àquela altura perdia seu poder de aquisição. Os Estados Unidos daquele então, já se encontravam afogados em dívidas. Além dos financiamentos que foram facilitados pela China, “boa parte da dívida se deve a trabalhadores que fazem empréstimos um atras do outro com cartão de crédito ou hipotecas duvidosas na tentativa de manter uma fração do estilo de vida inebriante da classe superior, que está cada vez mais rica”<sup>312</sup>. Nesse contexto, portanto, aumentou-se a procura pelas mercadorias mais baratas produzidas na China.

Dessa maneira, os produtos chineses contribuíram para alentar a frustração da classe média estadunidense. Embora o acesso aos produtos mais baratos tenha suprido, em certa medida, a necessidade de consumo, não foram suficientes para impedir que se configurasse o fenômeno que Arrighi chamou de “conservadores por contrarreação”.

---

do pensamento econômico, na Universidade de Chicago. [...] Milton Friedman abandonou Smith quase totalmente, [...]). ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.57.

<sup>311</sup> [...] Longe de teorizar um mercado autorregulado, que funcionaria melhor com um Estado mínimo ou sem estado algum, *A riqueza das nações*, assim como a *Teoria dos sentimentos morais* e as não publicadas *Lectures on jurisprudence* [Aulas de jurisprudência], pressupunha a existência de um Estado forte que criaria e reproduziria as condições de existência do mercado; usaria o mercado como instrumento eficaz de governo; regulamentaria seu funcionamento; e interviria ativamente para corrigir ou contrabalancear resultados social ou politicamente indesejáveis. Na verdade, o objetivo da economia política de Smith era tanto ‘dar ao Estado [...] receita suficiente para os serviços públicos’ quanto ‘permitir a subsistência [...] com fartura para o povo, ou mais propriamente, permitir-lhe obter [...] essa subsistência para si’. Nesse esforço, as esferas em que Smith aconselhava o legislador a intervir eram muitíssimas, [...]. [...] o conselho de Smith ao legislador baseava-se em consideração mais social e política do que econômicas. ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.57-58.

<sup>312</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.312.

Uma espécie de protótipo do que, pouco mais de uma década depois, viria ser o bolsonarismo no Brasil, esses conservadores:

São principalmente norte-americanos brancos, da classe operária ou classe média, que reagiram à perda de *status* e de renda relativa identificando-se mais com Deus, com as forças armadas e com o partido Republicano do que com os interesses de classe, com as organizações trabalhistas [...] <sup>313</sup>.

Por força de tais intempéries, os produtos baratos da China foram a salvação do governo perante uma sociedade que se via distanciando cada vez mais dos ricos e que não estaria disposta a abdicar de seus privilégios.

Portanto, quanto mais a situação do Iraque se agravava, mais o governo Bush se tornava dependente de mercadorias da China, o que impediu que tudo piorasse também na frente econômica e social interna. Desse modo, “não importava que o governo e o consumidor norte-americanos se viciassem cada vez mais em créditos e produtos chineses baratos”. O mais urgente era manter o capital político do partido conservador ao mesmo tempo que as condições para uma classe média sedenta pelo consumo.

Não foi em outra circunstância que a General Motors (a maior marca de linha automobilística dos Estados Unidos) perdeu sua importância econômica para o Wal-Mart. O qual, naquele período, estabeleceu-se como a empresa mais lucrativa do país norte-americano, cuja grande parte de seus produtos são de fabricação chinesa. Essa alavancada da China, consumou-se no contexto da “crise terminal” estadunidense. O que Arrighi enfatiza ao dizer que a “manifestação mais dramática do aprofundamento dessa crise foi a substituição da General Motors pelo Wal-Mart como padrão de empresa do país” <sup>314</sup>.

---

<sup>313</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.313.

<sup>314</sup> ARRIGHI. *Adam Smith em Pequim*, p.180.



Ainda que nutridos pela ideia de uma disputa pela hegemonia mundial, os Estados Unidos não podem atacar diretamente a China, pois ademais da dívida e da dependência dos produtos baratos, boa parte de suas empresas atuam em território chinês. Para reverter a situação, a esperança estadunidense, ainda hoje, é provocar um *tertius gaudens* entre os países asiáticos, o qual possa conter o avanço da economia chinesa. Nos termos de Pinkerton, a melhor Ásia para os interesses estadunidenses, seria aquela em que seus países se digladiassem entre si.

No entanto, pelo fato de a Ásia não ser a Europa em termos de destruição mútua, é muito pouco provável que se desencadeie um conflito mesmo que partindo de Taiwan ou, talvez, de algum outro país asiático<sup>315</sup> contra a China. Além de tudo, grande parte dos países da Ásia oriental desenvolveram profunda consideração pela forma cooperativa da política chinesa na região. Esses e outros motivos somam-se aos cálculos que os Estados Unidos jamais poderão realizar com relação à subjetividade pacífica (em comparação com os europeus) inerente à grande maioria dos povos que habitam os países da Ásia oriental.

Contudo, o que resta ao país norte-americano é investir na tentativa de neutralizar a China destruindo seus parceiros comerciais. Essas tentativas confirmaram-se com a sucessão de intervenções estadunidenses (nos anos que precederam 2020) na política dos países sul-americanos que gozam de boa parceria com a potência oriental. Agora sem os grandes recursos para manter contingentes militares em territórios alheios, lançam mãos das “guerras de quarta geração”, as quais se concretizam, com o apoio da CIA, em forma de *lawfare*, golpes brandos e, sobretudo, na atuação da mídia tradicional.

---

<sup>315</sup> O Japão já não se dispõe de engajamentos bélicos, como os empreendidos no período de sua modernização/ocidentalização.

Imediatamente após a tentativa de destruir os parceiros chineses do sul do continente americano (em especial, Argentina, Brasil, Bolívia e Venezuela), a fúria do último império da cristandade volta-se para o leste europeu. Insuflando, assim, uma guerra por procuração que utiliza a Ucrânia na tentativa de enfraquecer a Rússia (em termos políticos, econômicos e militar), pondo em prática no leste da Europa, o *tertius gaudens* que não foi possível na Ásia Oriental.

### **5.3. O Espaço em vias de ser recuperado**

Toda a euforia midiática em favor da Ucrânia resulta, uma vez mais, em cooptação da consciência pública. As estratégias que envolvem omissões, mentiras e distorções dos fatos, funcionam como arsenais de uma guerra que excede os limites do *front* de batalha. Para compreender, em maior profundidade, este e outros eventos que à primeira vista estão isolados, é necessário superar a mídia. Somente dessa forma será possível vislumbrar que cada peça movida no tabuleiro da geopolítica moderna é parte estratégica de um mesmo jogo. Não é de outra maneira que os conteúdos desinformativos (propagados pela grande imprensa) terminam por isentar os Estados Unidos como partícipe e principal interessado no conflito que se desenreda no leste europeu.

Assim, o que se denuncia como uma suposta disputa por territórios, empreendida pela Rússia contra a Ucrânia, é na verdade uma luta pela sobrevivência da hegemonia ocidental, em especial a estadunidense, em um cenário mundial que favorece cada vez mais a economia do oriente. Por isso,

Na Ucrânia, a opção ocidental é restaurar a ordem hegemônica unipolar; pois a própria sobrevivência da Europa está em questão. A dependência do gás russo distancia o ocidente europeu da esfera estadunidense o que transforma a Europa em uma semicolônia energética de uma economia cujo centro é cada vez mais oriental. Os deslocamentos geopolíticos deste novo século fazem a região da

Eurásia reaparecer como um lugar estratégico para controlar e dominar o mundo. Para o Ocidente, é vital recuperar aquela área, já que seus estrategistas consideram que a Ucrânia é a porta de entrada para a Eurásia, onde vive 75% da população mundial e onde se encontra  $\frac{3}{4}$  de toda a energia conhecida. Capturar a Ucrânia se trata de evitar que a economia se orientalize, pois se a Rússia se aproximar da China (e da Índia), o Ocidente deixa de ter a importância que já teve e sua economia não pode mais recuperar o predomínio (por isso até a Alemanha joga para os dois lados, já que também se aproxima da China e da Rússia, embora não renuncie à sua pertença ocidental)<sup>316</sup>.

Neste confronto, portanto, por trás do que espalham as tendenciosas propagandas da imprensa, existe uma articulação estadunidense que tem a ver com a derrocada de sua hegemonia frente à ascensão da China, a qual consolida-se cada vez mais como a maior potência econômica do mundo. O objetivo é, antes de mais nada, enfraquece-la, ainda que para isso tenha que investir na destruição dos principais aliados comerciais do país asiático.

Não por outro motivo, a aposta no *tertius gaudens* entre Rússia e Ucrânia é o movimento no tabuleiro que sucede a avalanche de estancamentos nos rumos econômicos e políticos de países da América do Sul. No tocante a esta investida geoestratégica, a democracia, a liberdade e o combate a corrupção tornam-se alguns dos motes retóricos que compreendem os últimos recursos na tentativa de adiar a queda do já fragilizado imperialismo estadunidense.

---

<sup>316</sup> En Ucrania, la opción occidental consiste en restaurar el orden hegemónico unipolar; pues la sobrevivencia de Europa misma se encuentra en entredicho. La dependencia del gas ruso le aleja de la esfera gringa y le convierte en una semi-colonia energética de una economía cuyo centro se hace cada vez más oriental. Los dislocamientos geopolíticos de este nuevo siglo hacen resurgir a la región euroasiática como lugar estratégico para controlar y dominar al mundo. Para Occidente es vital recuperar esa zona, pues sus estrategias consideran que Ucrania es la entrada a Eurasia, donde vive el 75% de la población mundial y donde se hallan  $\frac{3}{4}$  partes de toda la energía conocida. Capturando a Ucrania se trata de impedir que la economía se orientalice, pues si Rusia se acerca a China (y a India), Occidente deja de tener la importancia que una vez tuvo y su economía no podría ya reponer su predominio (por eso hasta Alemania juega doble, pues también se acerca a China y Rusia, aunque no renuncia a su pertenencia occidental).

BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.210

No Brasil, investiu-se pesadamente em uma “guerra de quarta geração”, onde o lema da democracia e do combate a corrupção ocuparam, ininterruptamente, as principais pautas dos noticiários do país. Deduz-se destas manobras televisionadas que, ao contrário do que se sustenta, o bolsonarismo não é um produto das *Fake News* de plataformas não convencionais de informação, mas sim de veículos oficiais, principalmente, do conluio entre a rede globo, a operação lava jato e a CIA.

Não é demais afirmar que as décadas de adestramento midiático não fizeram outra coisa senão converter-nos em um povo que aprendeu a defender todos os interesses menos os próprios. Terminamos, dessa maneira, por colidir ante uma democracia (poder do povo) esvaziada de seu sentido original. Ou melhor, defendemos uma versão de democracia alinhada com os interesses neoliberais. Em síntese, fomos induzidos a acreditar na *democracia neoliberal*<sup>317</sup>, a qual nos coloca contra as lutas populares e a favor das pautas estadunidenses. Não por outro motivo, assistimos – com maior ímpeto, a partir 2016 – uma grande parcela brasileira clamando por intervenções militares e/ou estadunidense. O que significa, em poucas palavras, perder totalmente a consciência de si e de seus interesses.

Para Bautista, “exacerbar o ódio, inflamar mentiras, desviar a atenção, fazem parte do arsenal midiático das ‘guerras de quarta geração’”<sup>318</sup>. O autor explica este

---

<sup>317</sup> [...] la democracia neoliberal, en cuanto “sistema democrático”, [...] empieza a ser promovida hasta por las academias; y es esa clase de democracia, sin demos, o sea, sin pueblo, la que se impone en nuestros países, una vez que acaban las dictaduras. Es la democracia que defienden los grandes medios de comunicación y toda la institucionalidad creada por el patrón dólar, desde la ONU hasta la OEA, para adiestrar a los países según la mitología del dólar. BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.272.

<sup>318</sup> “exacerbar el odio, inflamar las mentiras, desviar la atención, forman parte del arsenal mediático de las guerras de cuarta generación” BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.133.

fenômeno com base no termo “PsyOps”<sup>319</sup>, e afirma que o caso mais notório foi o golpe de 2016 contra o governo de Dilma Rousseff:

[...] Este ambiente lo generan operadores políticos no convencionales y tienen, como cuartel de operaciones, a los medios de comunicación; siendo estos los que producen, en la opinión pública, la legitimación virtual de un “golpe” que ya no es golpe, sino una vuelta a la normalidad. Se trata del golpe de Estado perfecto. Porque no golpea sólo la democracia sino la consciencia social. Cuando ya nadie ve, en aquello, un golpe, es porque el golpe ha logrado asaltar nuestra propia percepción de los hechos<sup>320</sup>.

O que os aparatos midiáticos, como o grupo Globo, executaram no Brasil em nome dos interesses estadunidenses, foi o começo de uma desarticulação política que, em pouco tempo, devolveria o país ao mapa da fome.

Em resumo, esse gênero de democracia, promovida e aclamada pela grande imprensa, diverge em absoluto com os interesses da população. Não de outra forma,

En Brasil esto se hace evidente cuando las imputaciones a Dilma Rousseff, son promovidas y amplificadas por uno de los poderes mediáticos más impresionantes de Sudamérica. O’Globo del Brasil se constituye, en este caso, en el operador político del “golpe suave”, generando el contexto social para la recuperación institucional de un sistema democrático funcionalizado por la hegemonía del dólar<sup>321</sup>.

Por fim, o ataque empreendido pelos meios de comunicação brasileiros contra os interesses populares, foram coroados com o *lawfare*<sup>322</sup> e a aniquilação eleitoral de Lula

---

<sup>319</sup> “operaciones planificadas para influir en el comportamiento de la opinión pública y gobiernos extranjeros, con el fin de inducir o fortalecer actitudes favorables a los objetivos predeterminados”. BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.113.

<sup>320</sup> BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.113.

<sup>321</sup> BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.112-113.

<sup>322</sup> Desde que aparece el concepto de “lawfare”, Washington ha estado exportando esta nueva visión jurídica a Latinoamérica (bajo el pretexto de lucha contra con la corrupción), poniendo de moda el realismo jurídico y el neoconstitucionalismo en las facultades de derecho; y es de destacar que la famosa judicialización de la política es una de las consecuencias del realismo jurídico que propaga, además, el componente del análisis económico del derecho (enfoque legal que proviene de la Escuela de leyes de Chicago). El “lawfare” es la expansión del nuevo concepto de guerra (patrocinado por las guerras de cuarta generación) hacia otros ámbitos, como el jurídico. BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.179.

e, por conseguinte, do PT em 2018. Esse projeto de desestabilização da esquerda brasileira, abriu caminho para a consumação do bolsonarismo e as piores catástrofes sociais que o país pôde vivenciar nas últimas décadas.

O bolsonarismo eclode como algo semelhante ao fenômeno estadunidense que Arrighi conceituou de “conservadores por contrarreação”. O determinante dessa sucursal brasileira do “conservadorismo”, repetindo o gesto da classe média branca estadunidense, foi a maior identificação com Deus, e a exacerbação da cristandade. Desse modo, católicos e evangélicos (embora nem todos) embarcaram nessa última “cruzada cristã”. Em linhas gerais não é surpreendente que os atos cristãos de destruição (e autodestruição) sejam exacerbados no momento do declínio. E talvez seja este o esperado aceno que precede o colapso do maior império que a dominação política da cristandade pôde conceber.

À guisa de um parêntese, vale ressaltar que nós brasileiros somos indissociáveis da cristandade, estamos imbuídos à mesma cosmovisão dualista que se alastrou por todo o ocidente. Retomando questões já discutidas neste texto (embora em outros aspectos), se o Estado moderno ganha forma e característica pela subjetividade/identidade cristã de seus agentes (e desse modo prevalece mais os costumes do que as leis), ele não é e nunca foi laico, o Estado moderno é, antes de qualquer coisa, uma extensão de nossa subjetividade cristã. Nesse sentido, por mais que se tenha assumido desde o Iluminismo um pretenso ateísmo cientificista, secularismo, ou mesmo laicidade, nossa interpretação de mundo sempre terá como base a cristandade dualista. Ou seja, os conceitos de *laico*, *ateu* ou *secular* não apagam o

cristianismo que está por séculos regendo a nossa concepção dos fatos<sup>323</sup>. E termina por extrapolar quaisquer noções de lei e justiça ainda que formalizadas.

Por conseguinte, presa, também, à lógica cristã/dualista, a própria esquerda reproduz os mesmos problemas que são pautados em suas linhas de combate, como, por exemplo, dando continuidade à retórica do desenvolvimento com base no extrativismo (o que equivale à devastação do meio ambiente); na incapacidade de combater efetivamente o machismo; o patriarcado; o racismo e outros problemas que estão intimamente ligados a uma compreensão de mundo próprio do dualismo cristão. Sendo assim, por mais que pautem temas envoltos a estas questões, a esquerda não deixa de ser, por exemplo, racista. E não há outra possibilidade, já que o fato de ser esquerda por si só não a liberta de operar a partir da subjetividade que nos constitui como cristandade. Em outras palavras, mesmo sendo esquerda, em algum momento, terminará por reproduzir a lógica da dominação.

Contudo, não deixa de ser um agravante que nossa elite política e/ou intelectualidade (mesmo a de esquerda) padeça desse e de outros eurocentrismos congênicos. Reafirmando os argumentos levantados nesta tese, assim como a solução para extinguir o problema que forjam “minorias” não é uma questão de ordem temporal<sup>324</sup>, tampouco será de espectros políticos. Estes temas só serão superados quando os compreendermos (de modo autocrítico) que eles configuram, antes de mais nada, a nossa interpretação de mundo.

---

<sup>323</sup> O discurso do ateu, por exemplo, não é outra coisa senão um multiplicador de dualismos dentro da mesma lógica da cristandade. Em outras palavras, seria o equivalente à formulação de um *eu* ateu frente ao *outro* cristão, assim como o é o *eu* católico frente ao *outro* evangélico. Nesse sentido, mudam-se os termos, mas a ontologia dualista – do *ser* e do *não-ser*, adotada pela cristandade – prevalece.

<sup>324</sup> Por exemplo, na crença de que somente o fato de chegarmos ao século XXI nos faria menos racistas.

Ainda que sem vincular a subjetividade cristã aos espectros políticos, Rafael Bautista esboça algumas ideias que seguem mais ou menos neste sentido:

La elite política es la misma, incluso siendo de izquierda y marxista, porque todo el sistema político está constituido en contra de lo nacional-popular. *Por eso la izquierda puede ser antimperialista pero sigue siendo eurocéntrica y gringocéntrica.* Su sistema de creencias y de prejuicios es el mismo de la oligarquía. Por eso al final pueden pactar y traicionar los contenidos revolucionarios por su inclusión en el sistema político. Y pueden hacerlo porque no logran reunir, en sí mismos, ninguna de las condiciones subjetivas para creer en una nueva forma de vida, menos la que proviene del indio<sup>325</sup>.

Nesse sentido, os projetos dos governos chamados “progressistas” (voltados às “minorias”) pecam em contradições. Em primeiro lugar por se autointitularem “progressistas” (como critica Bautista), o que demonstra, desde aí, uma crença na retórica eurocêntrica do “progresso”. Ademais destas contradições, a esquerda (pelo menos a brasileira) tem por prioridade transformar o pobre em simples consumidor – e aqui não defendo nem um gênero de anticonsumo, ou então, que os menos abastados devam conformar-se apenas com o básico para sua subsistência. No entanto, não pode ser menos prioridade o investimento na transformação da subjetividade da massa, e isso não significa educação eurocêntrica. Contudo, uma população sem o direito à tomada de consciência, seguirá refém dos aparatos defensores da democracia neoliberal, não podemos esquecer que todo o amanhã redefinirá os rumos da nação. E convergindo uma vez mais com a perspectiva de Rafael Bautista,

[...] debían proponerse la constitución de una nueva subjetividad como trasfondo de una nueva forma de producción y consumo. Porque no se trata sólo de sacar gente de la pobreza, sino de que ellos sean los protagonistas de una nueva forma de vida. De lo contrario, en ese ascenso social se vuelven conservadores y una vez mejoradas sus condiciones de vida y contemplando siempre su éxito como éxito individual (asumiendo el modelo empresarial), abandonan el proyecto que los sacó de la pobreza. Defender lo logrado, de modo individual o corporativo, se convierte entonces en tierra fértil de un neoconservadurismo<sup>326</sup>.

---

<sup>325</sup> BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.369.

<sup>326</sup> BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.104-105.



Em suma, esses “neoconservadores”, ou os “conservadores por contrarreação” não deixam de ser também o problema de um governo que não teve estratégias para intervir e regulamentar as informações que orientam a formação subjetiva de sua população. Distanciando-a de uma *retomada de consciência* (à maneira de Menchú) e, por conseguinte, aproximando-a dos interesses defendidos pelas iniciativas midiáticas e da democracia neoliberal. Fenômeno que leva uma parte da população a reproduzir e defender a mesma lógica que sempre a condenou. Em uma palavra, são estes mesmos povos, tirados da pobreza, que correm o risco de defender novamente o privilégio da elite e os interesses do imperialismo. Portanto, é imprescindível compreendermos que o que está em jogo, deste lado do tabuleiro, é a nossa “conscientização”.

Embora o descuido dos governos passados do PT com a formação subjetiva da população tenha oportunizado as “guerras de quarta geração” no Brasil, as quais desestruturaram política e economicamente o país, ainda assim, com a volta de Lula ao cenário político brasileiro definido em 2022, vários projetos que nos distanciam do domínio político do ocidente (ou da democracia neoliberal) voltaram a ser pautados. Entre os mais importantes, a retomada pacífica do caminho para o Pacífico. Em outras palavras, ao irrompermos da intempérie bolsonarista – através da reaproximação com a China – voltamos a desenhar o elo com o oriente que foi apagado pelos 500 anos de Atlântico e de cartografia eurocentrismo. Efeito que movimenta as peças, no tabuleiro geopolítico, a nosso favor. A retomada dos BRICS, por exemplo, é uma delas. Pois ressurgue desse cenário o Brasil que “forma parte dos BRICS e, uma união mais estreita entre Brasil e China, suporia o fim da hegemonia estadunidense na América do Sul”<sup>327</sup>.

---

<sup>327</sup> “[...] forma parte de los BRICS y, una unión más estrecha entre Brasil y China, supondría el fin de la hegemonía gringa en Sudamérica”. BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.221.

Portanto, se o Brasil é peça fundamental da recomposição desse tabuleiro estratégico a partir da América do Sul; a Bolívia, saqueada de seu direito ao mar do Pacífico, simboliza o reencontro espacial almejado pelo presente texto. Encontrar os *espaços perdidos* significa a retomada de origens e de subjetividades descompostas desde 1492. Não é senão por intermédio desta perspectiva de resgate espacial, que a esperança boliviana sintetiza perfeitamente bem os argumentos da proposta que foi desenrolada até aqui:

¿Por qué el pacífico? Porque es nuestra conexión natural. Somos culturas que miran al Oriente, no al Occidente. Éste tiene apenas 5 siglos. Nuestra conexión al pacífico tiene milenios. ¿Por qué sucede el enclaustramiento en nuestra propia idiosincrasia, es decir, en nuestra propia subjetividad? Porque se cierra nuestra apertura natural al mundo. Eso merma nuestra propia realidad, porque ningún pueblo posee realidad sin su propio espacio vital, y si algo de éste le es arrebatado, su propia existencia sufre la falta de un complemento necesario para afirmar su consistencia como pueblo. Por eso ningún robo es impune, altera todo el orden natural, porque siembra dolor y llanto en el hombre y la tierra<sup>328</sup>.

Contudo, somente um giro ao Pacífico<sup>329</sup> pode promover esse reordenamento espacial aos povos originários. A recuperação deste espaço perdido significa, portanto, devolver as coisas aos seus lugares; significa, em uma palavra, *libertação*.

Essas reconexões espaciais tem a ver, antes de tudo, com o enfraquecimento da hegemonia estadunidense e da reaproximação comercial da parceria, interrompida pelo bolsonarismo, entre Brasil e China, a qual se efetivará pelos caminhos (rodoviário e ferroviário) bioceânicos. Será, portanto, a consequência do transporte estratégico de commodities que saem de Mato Grosso do Sul<sup>330</sup> destinadas à China. Desse modo, o

---

<sup>328</sup> BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.73.

<sup>329</sup> O acesso ao mar do Pacífico foi retirado da Bolívia pelo Chila, no século XIX, na Guerra do Pacífico. No entanto, o problema alastrou-se até a atualidade: “La ocupación del Litoral tuvo su componente geopolítico, pues de ese modo, se nos anulaba geopolíticamente y se nos volvía doblemente tributarios, primero del mercado mundial y segundo del uso obligado de los puertos ahora chilenos”. BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.45.

<sup>330</sup> Passando pela Bolívia “o corredor ferroviário [...], conforme estudos apresentados pelo Itamaraty, [...] permite redução de 22 a 23 dias no transporte de cargas saídas de Mato Grosso do Sul para a China e mercados asiáticos”. Revista Ferroviária s/p.

projeto para o trem bioceânico contemplará a Bolívia, já que o país se torna passagem obrigatória nessa rota. Não por outro motivo “El tren bioceánico no le conviene a la geoeconomía del dólar”<sup>331</sup>, pois esta nova concepção de “atalho” sacrifica por completo os interesses estadunidenses. O que significa o enfraquecimento efetivo dos Estados Unidos ante a China em nossa região. Em termos geopolíticos e econômicos, Bautista afirma que, em se tratando da Bolívia,

[...] nuestra apuesta pasa por promover una conexión entre Brasil y China, ya no sólo comercial sino estratégica. El interés de ambos por conectarse se traduce para nosotros en interés por remediar una situación centenaria de enclaustramiento; es decir, se trata ya no de ofertarse por nada sino del uso geopolítico de nuestra situación estratégica. La economía global se va moviendo hacia el Pacífico y la potencia emergente que es Brasil no puede demorar su inclusión<sup>332</sup>.

Portanto, a aproximação entre Brasil e China não só representa a libertação da Bolívia, em sua reconexão com o Pacífico, como reordena o mundo em seu espaço original. Assim o espaço que foi denominado América volta a ser parte do Oriente, recobrando aquilo que cartograficamente possibilitou outras versões da história que foi sequestrada por Hegel e os Românticos alemães.

A retomada da China representa, mais que tudo, a volta de uma subjetividade cooperativa em detrimento de outra dominadora. A ascensão aberta pelos caminhos “antinaturais” de tecnologias da destruição, guerras, ódio racial e desrespeito ao meio ambiente não possuiria qualitativos para sustentar-se pelos séculos vindouros.

Embora o retorno da China, depois de quase dois séculos, como centro do comércio mundial não garanta nenhum impedimento na propagação, principalmente pela indústria cultural e/ou midiática, da cosmovisão dualista do ocidente, pode abrir uma

---

<sup>331</sup> BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.70.

<sup>332</sup> BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p.47.

brecha para que culturas outras se reconheçam em seus espaços de origem. Portanto, é nesse sentido que se forjaria possibilidades para projetos direcionados a reconfigurar subjetividades as quais foram induzidas ao consumo e à lógica da dominação. Promover uma retomada de consciência ao modo de Rigoberta Menchú, ou mesmo, aprender com as culturas que não foram contaminadas pelo eurocentrismo, apenas silenciadas por este, não só será algo possível como fundamental. Em termos de espaços, é a nossa oportunidade de termos “um mundo onde caibam todos os mundos”. E a esperança de que nenhuma guerra e nenhum embargo a mais sejam os responsáveis pelos vários mundos confinados na mesma cela de um centro migratório do Sul ou do Norte do México.

## CONCLUSÃO – UM ESPAÇO PARA MUNDOS POSSÍVEIS

A fronteira-Sul na qual habito, trabalho e penso propõe vários 'mundos posibles' (MIGNOLO), vários caminhos que se bifurcam e que são invisíveis ao olhar da ordem do discurso moderno [...]

NOLASCO. Fronteiras platinas em Mato Grosso do Sul (Brasil/Paraguai/Bolívia), p.83-84.

Los discursos otros (no europeos), *los conocimientos otros* [...], se han visto apenas como un apéndice de la *Historia Universal* que Europa encauzaba y a la que todos los pueblos del mundo deberían aceptar como modelo. [...]

RUIZ PONCE. *Resistencia epistémica*, p. 90.

Intencionei inicialmente, com esta escrita fronteiriça, trazer à luz o que foi omitido pelos arranjos discursivos da modernidade. Com base na formulação do conceito de *espaços perdidos*, a finalidade foi comprometer a narrativa temporalizada e as presumidas versões forjadas pela “história universal”. Para tanto, o recurso não foi outro, senão promover um contraponto entre os espaços ignorados e as retóricas diacrônicas que deram sentido ao sistema mundial/colonial/moderno. Em uma palavra, o trabalho obstinou-se em desmantelar as versões que forjaram a imagem de uma Europa – “que todos os povos do mundo deviam aceitar como modelo” – guiada pela constante linha da evolução temporal; enquanto o resto do mundo permanecia resignado a uma espécie de atraso congênito, inerte aos espaços considerados próprios para *desenvolverem* não mais que infortúnios.

O subtítulo desta tese remete diretamente aos infortúnios do espaço e da origem. No entanto, ainda que a questão espacial foi, a princípio, tomada como o conceito que se arrastaria por toda a discussão, os levantamentos que desvelaram as *origens* de acontecimentos históricos e sociais como o da Revolução Industrial, do racismo, do dualismo, e de outros eventos ou fenômenos, terminariam por tomar maiores proporções. Não de outra maneira, ao conceito de “espaços perdidos” sobressaíram-se os levantamentos feitos acerca da “origem” de nossos infortúnios.

Desse modo, tratei de pontuar a *origem* da Europa como entidade *universal*, representada, a partir de meados do século XIX, pela industrialização e resumida, simbolicamente, a um espaço palaciano. Não obstante, do *Palácio de Cristal* interessou-me os arquivos de seu porão, através dos quais, com base nas inspeções cuidadosas de pesquisadores que me antecederam na discussão, pude constatar as incoerências

das narrativas oficiais com o verdadeiro lugar (espaço) de *origem* das coisas. Constatei que a industrialização é originária da China, e apenas isso desmistificaria toda a crença numa Europa da virtude, do trabalho e da superioridade branca, a qual se autodefiniu como imprescindível na evolução da humanidade principalmente em termos tecnológicos.

No entanto, apenas estas constatações não bastariam para uma formulação mais aprofundada das desastrosas consequências que o eurocentrismo provocou na ordem humana. Partindo do entendimento de que a Europa, até o início do século XIX, não passou de uma espécie de periferia, surgiram pressupostos que me incitaram a buscar o motivo do desmedido avanço europeu em detrimento aos outros lugares do planeta. Desde aí, tornou-me pauta investigativa identificar o que esteve realmente por trás do fenômeno que originou a ascensão europeia, convertendo-a de uma periferia em centro do mundo.

Em meio a bibliografia que compõe este trabalho, as versões são deveras variadas. Desde a crença na “indústria de guerra” – como defendeu Arrighi, na esteira de McNeill –, passando pelas apropriações das tecnologias alheias, como “carteiras de recursos” que chegavam do oriente; assim como a particular “identidade” europeia, ambas na perspectiva de John Hobson. No entanto, entre todos os intelectuais que contribuíram para discutir o tema proposto aqui, nem mesmo Enrique Dussel parece confirmar com alguma clareza que o elemento mais relevante para a compreensão do domínio europeu é unicamente o fato destes povos serem motivados pela subjetividade dualista da cristandade.

Ainda que John Hobson e o próprio Dussel tenham se referido ao cristianismo como elemento importante para a dominação, nem um e nem outro atribuíram à cosmovisão cristã, advinda do sincretismo com o pensamento helênico, toda a responsabilidade pelas atrocidades que foram praticadas contra a humanidade em nome do “progresso” e da superioridade branca. Portanto, acredito ser um dos pontos fundamentais desta tese, a noção de que a subjetividade dominadora da cristandade fornece pistas, por si só, de como a Europa converteu-se de periferia do mundo em centro da “história universal”. Conquista que se efetivou, materialmente, através do desenvolvimento de tecnologias apropriadas para a destruição em grande escala. Contribuindo, dessa forma, para consolidar a dominação hegemônica particularmente cristã; o que, por conseguinte, consumou-se no imperialismo ocidental que se mantém, embora em ruínas, até os nossos dias.

Não por outro motivo, deduzi que não deveriam ser gastos grandes esforços para criticar outros fenômenos ocidentais como, por exemplo, o capitalismo (como é de praxe entre os estudiosos de viés marxista). Preferi, por outro lado, aprofundar-me nos temas de ordem racial (o que não fora abordado por Marx). Desse modo, rastreei até os idos de Alexandria para resgatar a origem da divisão humana entre o corpo e a alma. Uma formulação dualista que nasceu do sincretismo entre o cristianismo e o pensamento helênico. Sendo este o mesmo fenômeno que, por extensão, no período colonial determinou a classificação humana, ou racial: corpos sensualizados, racializados, logo não possuem alma. Entendimento que mais tarde daria lugar ao racismo do modo como o conhecemos hoje.



Portanto, tomando ciência de que a cristandade dualista fundamentou os preceitos de ordem racial, resumindo-se em cultura de dominação, não foi senão este elemento (o racismo) que identifiquei como a *chave* de todos os atos de domínio hegemônico com pretensões “universalizantes” e “geopolíticas”. Impondo-se, assim, desde Hegel, a provinciana cultura ocidental como a única possível. Portanto, em se tratando de capitalismo, conclui que este é apenas mais um dos outros tantos instrumentos de dominação. E assim como os outros foi fundamentado pelo entendimento dualista da cristandade.

Embora tenha trabalhado com autores que seguem os preceitos do marxismo, evitei abordar os textos do filósofo alemão por ele ter sido, assim como também afirma Hobson, um dos mais eurocêntricos de seu tempo. Marx pensou única e exclusivamente a Europa; enquanto Smith (como constatado no capítulo que encerra esta tese) formulou seus ideais a partir da China, ou seja, de entendimentos confucianos, não cristãos. Por esse motivo, vejo menos em Marx do que em Smith possibilidades *outras* (não eurocêntricas) de pensamentos que ajudariam a *re-orientar* um mundo pós-ocidental.

Não é demais evidenciar que a crítica ao dualismo cristão termina por ser o elemento que se sobressaia nesta pesquisa. Embora eu tenha desenvolvido incredulidade religiosa durante os estágios de minha vida (nascer, crescer e correr os riscos), não posso negar que sou antes de qualquer coisa um cristão. Por isso, ao modo de uma “confissão”, trago menos no meu enunciado e mais na minha vivência, os resquícios da cultura que me constituiu como parte de tudo aquilo que critiquei ao longo destas páginas. Se este texto reflete, além da pesquisa, certas conclusões pessoais,

pretendo que o gesto de criticar o cristianismo seja compreendido pelo leitor como uma autocrítica.

Assim, como se fosse a minha *quarta síntese do mundo*, descobri, a partir do discurso desenrolado aqui, que não estou isento de cometer (ou de ter cometido) qualquer atrocidade que lembre os atos da cristandade que foram repudiados pelo mesmo texto. Compreendo com maior clareza que o racismo, por exemplo, habita o mais secreto de minha subjetividade e que, por isso, é constantemente despertado em situações cotidianas. Agora, mais que antes, posso identificá-lo, ao mesmo tempo que criticar o racismo que contaminou também o meu entendimento de mundo.

Para todos os efeitos, este estudo não oferece o modelo, ou a receita ideal para um abrupto *desprendimento* da subjetividade cristã. Servindo-me de minha própria experiência como exemplo, o ato de desprender da cristandade caminha muito lentamente em direção a outros entendimentos de mundo.

Contudo, além de o texto reforçar e apostar na reconfiguração cartográfica que retomará o *espaço para mundos possíveis*, ainda assim, o desprendimento só virá quando compreendermos a importância de aprender com as culturas que foram por séculos ignoradas ou silenciadas. Não obstante, ao ser redesenhado o elo com o Pacífico a fim de reintegrar os *espaços perdidos*, embora seja este um importante movimento que nos afasta do domínio econômico ocidental iniciado nos idos de Atlântico, falta-nos muito para um efetivo desprendimento da subjetividade que provavelmente ainda por anos replicará os velhos costumes de dominação.

No entanto, como um ponto de partida para reformular nossa compreensão de mundo, vale apostarmos em novas propostas educacionais, tendo em vista que o modelo

de sistema educacional, promovido até aqui, não serviu senão para proliferar consciências cooptadas pelos interesses ocidentais. A respeito do sistema educacional como mecanismo de dominação, a crítica pode ser ilustrada com a seguinte descrição: se entramos no jardim de infância e saímos de um pós-doutorado sem ao menos sabermos quem somos, ou seja, sem que a educação tenha sido capaz de produzir respostas *a partir de* nós e de nossas realidades, esta não serviu para nada.

A educação, da forma como está imposta, serve apenas para proliferar os mecanismos excludentes. Na maioria dos casos funcionando ainda como um recurso o qual posicionará alguns poucos privilegiados no mercado de trabalho, indivíduos que, depois de acomodados a seus postos, continuarão sem uma interpretação crítica dos fatos, ou seja, cada vez mais distantes de uma consciência como a que recobrou Rigoberta Menchú.

Trazendo para o campo da política, o que difere Menchú dos demais sujeitos políticos, é unicamente o fato de que a ativista guatemalteca não teve colégio para sua formação política; esse foi, com certeza, um determinante para sua tomada de consciência. O que também se projeta, em certa medida, no que foi posto em prática por Luiz Inácio Lula da Silva, o presidente mais consciente, embora o menos escolarizado, que o Brasil pôde produzir. Em síntese, nossa consciência jamais será retomada das epistemologias eurocêntricas impostas pela educação formal. Ou seja, não a retomaremos dos conhecimentos que nunca deram conta de compreender-nos também como *seres* do mundo.

Para concluir, retorno ao início, e assim como comecei do meu começo, pretendo terminar também do começo. Abri esta tese com uma epígrafe retirada do livro *Filosofia*

*da Libertação* de Enrique Dussel, na qual o autor afirma que nascer em Chiapas não é o mesmo que nascer em Nova York. No entanto, por uma espécie de arranjo do acaso, prestes a iniciar o capítulo que encerra este trabalho, estive em Chiapas, exatamente no espaço em que Dussel julgou ser um dos menos afortunados quando comparado a Nova York. Pude detectar, e agora rebato o autor, que existe, sim, situações piores que o “infortúnio” de nascer no referido estado mexicano. Pois, na lógica ocidental, pior que nascer em Chiapas é, simplesmente, não ter nascido (branco) em Nova York. O proveito que tirei da lição foi, portanto, confirmar minha hipótese inicial de que “nascer é correr um risco”.

## REFERÊNCIAS

ACHUGAR, Hugo. *Planeta sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

ARRIGHI, Giovanni. *Adam Smith em Pequim: origens e fundamentos do século XXI*. São Paulo: BOITEMPO EDITORIAL, 2008.

BAUTISTA, Rafael. *EL TABLERO DEL SIGLO XXI Geopolítica des-colonial de un nuevo orden post-occidental*. La Paz: el taller de la descolonización, 2019.

BERNAL, Martin. *Atenea Negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona: EDITORA CRÍTICA, 1993.

CÉSAR, Rodolfo. Rota ferroviária bioceânica custa três vezes menos que a rodoviária. *REVISTA FERROVIÁRIA*. Publicado em 14/03/2022. Acesso em: <https://revistaferroviaria.com.br/2022/03/rota-ferroviaria-bioceanica-custa-tres-vezes-menos-que-a-rodoviaria/>.

DUSSEL, Enrique. 14 Tesis de Ética Desarrollo de la Ética de la Liberación - Dr. Enrique Dussel. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=dni4eIVG5TA>. Acesso em 24/09/2020.

\_\_\_\_\_. Charla Magistral de Enrique Dussel en la Casa Central de la U. de Chile, s/p. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jFVE2jBV3hA>. Acesso em: 13/12/2019.

\_\_\_\_\_. China 1421-1800: razones para cuestionar el eurocentrismo. In: *El crepúsculo del eurocentrismo. Archipiélago: Revista cultural de nuestra América*. (ORG) Enrique Dussel, Gustavo Vargas, Carmen Rojas. México, 2004.

\_\_\_\_\_. *El dualismo en la antropología de la cristiandad: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974.

\_\_\_\_\_. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da libertação*. Piracicaba: Editora UNIMEP,

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1996.

\_\_\_\_\_. Me llamo Rigoberta Menchú y así “me nació la conciencia”. In: *Lo propio y lo ajeno: interculturalidad y sociedad multicultural*. México: Plaza y Valdés Editores, 1996.

\_\_\_\_\_. Meditações anti-cartesianas: sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. *Revista filosofazer*. Passo Fundo, n 46, jan./jun. 2015.

\_\_\_\_\_. *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

\_\_\_\_\_. *Política de la liberación: historia y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

GROSFUGUEL, Ramón. *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (org.). – 140 Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

\_\_\_\_\_. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.19: 31-58, julio-diciembre 2013.

HERRERA, Yuri. *Trabajos del reino*. España. Editorial Periférica, 2010.

HOBSON, John. *Los Orígenes Orientales de la Civilización de Occidente*. Barcelona: EDITORIAL CRÍTICA, S.L., 2006.

MIGNOLO, Walter D. *HABITAR LA FRONTERA: sentir y pensar la descolonialidad* (antología 1999- 2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Editora Fundación CIDOB; Edição: 1 (20 de fevereiro de 2015). 2015.

\_\_\_\_\_. Desafios decoloniais hoje. *Revista Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v.1, n.1, p. 12-32, 2017.

\_\_\_\_\_. Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NEEDHAM, Joseph. *Dentro de los cuatro mares: el dialogo entre oriente y occidente*. Buenos Aires: Editora siglo XXI, 1975.

NOLASCO, Edgar César. *Fronteiras platinas em Mato Grosso do Sul* (Brasil/Paraguai/Bolívia). Edgar César Nolasco (org). Editora Pontes. 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>. Acesso em 20/10/2017.

\_\_\_\_\_. Colonialidad del poder y clasificación social. In; *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

\_\_\_\_\_. “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui. In: *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires : CLACSO, 2014.

RINCÓN, Omar. Todos temos um pouco do tráfico dentro de nós: um ensaio sobre o narcotráfico/cultura/novela como modo de entrada para a modernidade. Ano 7 – nº 2 jul./dez. 2013 - São Paulo - Brasil – OMAR Rincón p. 193-219. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/download/69414/71990>. Acesso em 15/07/2017.

ROMERO, Luz Mireya Montañó. Gubernamentalidad y Construcción De Sentidos de ciudadanía y criminalidad en la narcoliteratura. Tesis Doctoral 2015. Disponível em: [https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/19721/RomeroMontano\\_oregon\\_0171A\\_11465.pdf?sequence=1](https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/19721/RomeroMontano_oregon_0171A_11465.pdf?sequence=1). Acesso em 15 de março de 2017.

RUIZ PONCE, HERIBERTO. *Resistencia epistémica: intelligentsia e identidad política em el proyecto descolonial ñuu savi*. OAXACA: Editoras: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca; Universidad Nacional Autónoma de México; Juan Pablo Editor, 2017.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. Editora Rocco 2ª Edição. Rio de Janeiro. 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria, Paula (org). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edição Almedina. AS, 2009.

SLOTERDIJK, Peter. *Palácio de cristal: para uma teoria filosófica da globalização*. Lisboa: Editora Relógio D'Água, 2008.

TEMPLE, Robert, K.G. *El genio científico de China: lo que el mundo debe al gran país de Oriente en materia de ciencia y tecnología*. Madrid: EDITORIAL DEBATE, 1988.