

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

Renan Evangelista Silva

**O Surgimento da Ética da Libertação em Enrique Dussel**

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO  
2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

PUC-SP

Renan Evangelista Silva

**O Surgimento da Ética da Libertação em Enrique Dussel**

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, com exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine.

SÃO PAULO

2010

## Banca Examinadora

---

---

---

## **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer, primeiramente a Deus Pai, autor e princípio de toda existência. Foi graças ao seu amor e sua Divina Providência que consegui concluir essa minha pesquisa. Aos meus pais: Pedro e Janil, pois através dos seus exemplos e carinho, estou conseguindo trilhar o caminho do Bem. Agradeço a minha querida esposa e companheira Ana Paula, que ao longo desses dois anos de pesquisa, soube compreender e me apoiar nos momentos mais difíceis do caminho.

Quero agradecer ao Seminário Diocesano de Santo André, que ao longo do meu período seminarístico me possibilitou conhecer essa grande ciência chamada filosofia. Ao meu grande amigo Wagner Cipriano, que soube ser amigo de pesquisa e de corona nas idas e vindas da PUC.

Gostaria de um agradecimento todo especial ao meu orientador Prof. Dr. Marcelo Perine, que com muita sabedoria e paciência me ajudou no desenvolvimento dessa dissertação.

Por fim, quero dedicar todo esforço desse trabalho a minha querida e amada filha Maria Laura. A sua presença entre nós nos dá a certeza e alegria que afirmava São Leão Magno: *“Não pode haver tristeza, quando nasce uma vida”*.

## Resumo

O filósofo Enrique Dussel vem buscando ao longo de seu pensamento e de suas obras, fazer uma nova abordagem e releitura do processo colonizador na América Latina. Nosso autor parte da tese de que o ano de 1492 foi o começo do encobrimento do ameríndio por um *éthos* dominador e violento trazido pelos europeus.

No primeiro capítulo da dissertação, apresenta-se o contexto histórico latinoamericano a partir de 1492 com a chegada de Colombo, e o início da implantação do processo colonizador europeu, a partir da ideia de que a cultura e a vida dos nativos não possuíam nenhum valor ético e cultural, obrigando a cultura indígena a dar lugar à cultura dos colonizadores.

No segundo capítulo, faz-se a crítica ao conceito do eurocentrismo, principalmente à visão hegeliana da história, partindo da prática libertadora de Frei Bartolomeu de Las Casas, que soube entender e respeitar as diferenças entre índios e colonizadores e desenvolver uma “Boa Colonização”, respeitando as diferenças e os costumes dos nativos.

No terceiro capítulo vê-se como o filósofo Enrique Dussel apresenta uma nova maneira de se conceber a ética latinoamericana, um novo *éthos* chamado libertação, em que a alteridade perdida do latinoamericano é retomada através do despertar das vítimas, por meio de sua tomada de consciência da situação de opressão. Esse princípio de libertação encontrará na ética do filósofo E. Lévinas o seu apoio necessário para entender a dimensão da alteridade e do respeito para com as vítimas do processo do eurocentrismo.

Palavras-chaves: Ética, eurocentrismo, vítima, libertação.

## **Abstract**

The philosopher Enrique Dussel has sought throughout his thinking and his works, make a new approach and reinterpretation of the colonizing process in Latin America. Our part of the author's thesis that the year 1492 was the beginning of the Amerindian masking by a domineering and violent ethos brought by Europeans.

In the first chapter of the thesis, presents the historical context of Latin American from 1492 with the arrival of Columbus and the beginning of the deployment of European colonization process from the idea that culture and life of the natives did not have any ethical value and cultural, forcing the indigenous culture to give rise to the culture of the colonizers.

In the second chapter, it is critical to the concept of Euro centrism, especially the Hegelian view of history, starting from the liberating practice of Fray Bartolome de Las Casas, who knew how to understand and respect the differences between Indians and settlers and to develop a "Good Colonization" , respecting differences and customs of the natives.

In the chapter sees himself as the philosopher Enrique Dussel presents a new way of conceiving ethics Latino Americana, a new release called ethos, in which the otherness of lost Latino Americano resumed through the awakening of the victims, through their awareness the situation of oppression. This principle of freedom will find in the philosopher's ethics E. Lévinas support needed to understand the dimension of otherness and respect for the victims of the process of Euro centrism.

Keywords: Ethics, Euro centrism, victim, release.

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL.....</b>	<b>1</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>1° CAPÍTULO: O PROCESSO COLONIZADOR E A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO.....</b>	<b>10</b>
1.1 O processo colonizador.....	10
1.2 O <i>Éthos</i> imposto ao povo ameríndio segundo a visão dusseliana. ....	18
1.3 O conceito do “Eurocentrismo” de Georg W. Friedrich Hegel.....	27
<b>2° CAPÍTULO: A CRÍTICA DUSSELIANA DA ÉTICA EUROCÊNTRICA.....</b>	<b>37</b>
2.1 A crítica a visão hegeliana da história.....	39
2.2 A modernização sem destruição de Frei Bartolomeu de Las Casas.....	44
2.3 O despertar das vítimas.....	50
<b>3° CAPÍTULO: UM NOVO ÉTHOS CHAMADO LIBERTAÇÃO .....</b>	<b>60</b>
3.1 A influência da ética de Emmanuel Lévinas para a ética da libertação.....	60
3.2 O princípio libertação.....	70
3.3 Uma ética do Outro: A busca da Vida Integral.....	86
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>94</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>96</b>

## APRESENTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL

Primeiramente acredito que antes de entrar no assunto do primeiro capítulo, seria importante fazer uma breve introdução do pensamento de Enrique Domingos Dussel e seu contexto filosófico ao caro leitor desta dissertação<sup>1</sup>.



**1936 – Enrique Dussel, com 2 anos de idade**

Enrique Dussel nasceu em uma pobre vila de Mendoza, Argentina no de 1934. Seu pai era um médico, portanto, mesmo nascendo em um lugar pobre conseguiu desenvolver seus estudos em relação aos seus amigos de pais que trabalhavam no campo. Sua mãe era muito ligada ao catolicismo e foi ela que o apresentou ao movimento da Ação Católica<sup>2</sup>. Portanto, conseguimos observar que desde cedo, Dussel foi um militante do grupo estudantil católico de sua cidade.

Enrique estudou filosofia na Universidade Nacional de Cuyo, onde conheceu duas linhas filosóficas importantes que direcionaram seu pensamento: O racionalismo e o neotomismo. Em 1957 partiu para Espanha para fazer seu doutorado em filosofia, foi neste período que Dussel conseguiu enxergar os problemas da América Latina e obter uma visão de fora e, com isso, realizar uma síntese da exclusão e da violência que sua região vivia no término de sua pesquisa em 1959.

---

<sup>1</sup> As fotos que usaremos para demonstrar a vida e a obra do filósofo Enrique Dussel podem ser encontradas nos repositórios a seguir: <http://www.enriquedussel.org/gallery.html>.

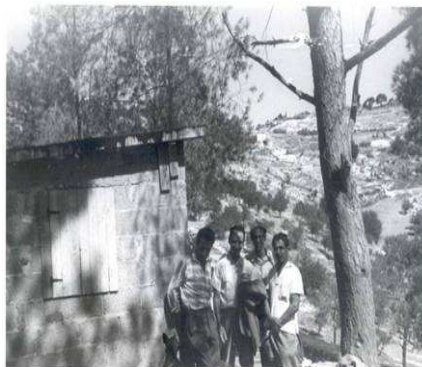
<sup>2</sup> Ação Católica é uma associação dos católicos que, a partir do seu próprio ambiente, participam ativamente na missão apostólica da Igreja. Nasceu em 1924, por iniciativa de Joseph Cardijn, sacerdote belga filho de operário. Os operários devem preferentemente ser evangelizados por outros operários.



**Julho/1958 – Na catedral de Rennes, França, a caminho de Madrid, Paris, Póntese, Freiburg, Zurich, Milão, Nápoles, Beirute, Damasco, Hamán, Jerusalém, Nazaré, antes da “experiencia de origen”**

Após o seu doutorado, Dussel foi passar dois anos em Israel (1960-1961) e esse período marcou efetivamente seu pensamento, pois em Israel, ele foi trabalhar na agricultura ao lado do sacerdote Paul Gauthier que era carpinteiro e vivia também da pesca. O próprio Dussel descreve essa experiência:

Tendo caminhado por toda aquela terra e conhecido seus relevos geográficos e espirituais, sua língua e seus costumes, eu me coloquei no dever de realizar, como filósofo, um estudo da estrutura intencional dos povos que viveram naquela terra<sup>3</sup>.



**1960 – Nazaré/Israel – Com amigos (Hebraim, Paul Gauthier, E.D. y Mouza Tanus)  
Esta época foi marcante para toda sua vida e obra!**

Essa experiência resultou até em uma obra publicada em 1969 intitulada: “*O Humanismo Semita*”, onde ele resgata a condição do pobre e do excluído em Israel em contraponto com os pobres da América Latina.

---

<sup>3</sup> DUSSEL, Enrique. *Filosofía de La liberación latinoamericana*. Nueva América, Bogotá, 1979. p. 17.

Na França no final da década de 60, estudou Teologia no Instituto Católico de Paris e doutorou-se em História em Sorbonne, onde estudou um tema que vai marcar seu pensamento. O tema de sua tese foi: “*Les Evêques hispano-américains, défenseurs et evangelisateurs de l’indien (1504-1620)*”<sup>4</sup>. Dussel pesquisou profundamente a vida cultura América latina. Ele também foi muito influenciado pela fenomenologia do filósofo Paul Ricoeur<sup>5</sup> como o próprio Dussel escreve:

Paul Ricoeur, em sua linha fenomenológica e personalista, me ajudou nisto. A recuperação do mundo mítico, na racionalidade da filosofia, em seus cursos da Sorbonne e em sua obra *La symbolique du mal*, onde me permitia a tentativa de recuperar o mundo simbólico popular latino-americano na história do pensar mundial<sup>6</sup>.

Outras influências em seu pensamento foram à fenomenologia de Husserl<sup>7</sup> e o existencialismo de Heidegger<sup>8</sup>.

O pensamento de Dussel pode ser dividido em quatro fases<sup>9</sup>. A primeira fase que tem seu início em 1961 até 1969 pode ser chamada de “*fase ontológica*”,

---

<sup>4</sup> Tradução: Os Bispos hispano-americanos, defensores e evangelistas da Índia (1504-1620).

<sup>5</sup> Paul Ricoeur (1913-2005) Um dos grandes nomes da filosofia hermenêutica do século XX que influenciou muito a filosofia e o método dusseliana.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>7</sup> Husserl (1859-1938). Foi o criador da fenomenologia. Oriundo de uma família judaica, nasceu em Prossnitz (Morávia) a 8 de Abril de 1859 e morreu em Freiburg im Breisgau a 26 de Abril de 1938. Estudou matemática e foi aluno de Brentano na Universidade de Viena. Ensinou filosofia nas Universidade de Halle e Goettingen, e depois em Freiburg até 1939.

<sup>8</sup> Martin Heidegger (1933-1976). Foi um dos mais influentes pensadores do século XX. Abandonando a teologia, mergulhou nos gregos para tentar encontrar neles a substância que de alguma forma amparasse o homem contemporâneo num mundo desesperançado de Deus. Erguendo-se contra a tradição metafísica, voltou-se para o ser (ontologia), procurando encontrar um norte num cenário onde os valores da religião e da metafísica haviam sido abalados até as suas raízes.

<sup>9</sup> Essas fases são baseadas nos estudos do filósofo brasileiro de Roque Zimmermann Cf. *América Latina o Não-Ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Petrópolis, Vozes, 1987.



1961 – Itália – Dussel no Foro Romano

É a fase na qual Dussel tentou fazer uma desconstrução de maneira crítica a filosofia, desde os gregos até Heidegger para revelar como que a América Latina estava fora desse processo e sendo oprimida pela ética colonial que se implantou em nosso território. A América Latina não encontrou espaço na ontologia dos pensadores da época.

A segunda fase chamada de “*metafísica*” que vai de 1968 até 1976 compreende a análise que Dussel faz sobre a exterioridade, baseado na filosofia de P. Ricoeur e E. Lévinas<sup>10</sup>, onde Dussel chega ao grande conceito da “*Metafísica da alteridade*”<sup>11</sup>, ou seja, Dussel estuda a relação de alteridade que existe entre os seres humanos, é a relação do face a face que ganha espaço em seu pensamento. Para Dussel, baseado em Lévinas, o rosto humano é uma dimensão simbólica e misteriosa. É nesse período que Dussel supera a “dialética da ontologia da Totalidade opressor e oprimido”<sup>12</sup>. Ele desenvolve um pensamento que a própria vítima toma consciência do seu estado de dominação e começa a lutar pela sua total libertação.

Outro acontecimento que vai marcar seu pensamento nesse período é a (2º Conferência geral do CELAM<sup>13</sup>, realizada em Medellín em 1968). Foi através deste

---

<sup>10</sup> Emmanuel Lévinas (1906-1995) foi um grande filósofo francês, que após ter passado pela terrível experiência do nazismo, por ser judeu, desenvolveu uma ética pautada no conceito de alteridade resgatando a dignidade humana. Lévinas influenciou muito a ética dusseliana. Essa contribuição de Lévinas para Enrique Dussel será mais bem demonstrada no terceiro capítulo desta dissertação.

<sup>11</sup> Um dos conceitos centrais para Dussel, onde a alteridade do ser humano é resgatado na sua essência. A metafísica da alteridade se baseia na relação do face a face e do contato com o outro. Este conceito será explicar melhor definido ao decorrer desta monografia.

<sup>12</sup> ZIMMERMANN, Roque. *América Latina o Não-Ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Petrópolis, Vozes, 1987. p. 32.

<sup>13</sup> CELAM é o *Conselho Episcopal Latino-americano*, um organismo da Igreja Católica que foi fundada em 1955 pelo Papa Pio XII a pedido dos Bispos da América Latina e no Caribe. A Conferência Geral do

encontro dos bispos católicos, que os clamores dos pobres e oprimidos começaram a serem ouvidos e questionados. Nessa fase de seu pensamento, Dussel, que sempre foi um católico engajado, coordenou o CEHILA<sup>14</sup>, onde buscou estudar a história do cristianismo latino-americano de maneira crítica e libertadora.

Em 1973, Dussel lecionava filosofia em um período difícil da Argentina, pois passava por uma fase ditatorial e diante das aulas e entrevistas que ele dava sempre criticando a política argentina. A resposta não demorou em acontecer e no dia 2 de outubro de 1973, sua casa foi completamente dinamitada ao mando da direita peronista.



**Acima, veja a porta da casa e a biblioteca de Dussel, depois do atentado terrorista feito pela “Federação Anticomunista”**

Após esse atentado, Dussel compreende porque tantos filósofos ao longo da história morreram e sofreram perseguições devido aos seus pensamentos. Com uma situação insustentável, em 1975, Dussel é “convidado” a deixar a cátedra na Universidade de Nacional de Cuyo e diante desse exílio, Dussel escreve:

Deste movimento surgiram muitas obras, muitas delas ainda estão sendo elaboradas. De toda forma é uma geração que aprendeu a pensar a realidade no ritmo que casa semana imprime à práxis comprometida com um processo popular. A filosofia não se faz só a partir dos livros, mas também a partir da realidade de um povo oprimido<sup>15</sup>.

---

Episcopado latino-americano, que ocorreu em 1968, na cidade de Medellín, foi um verdadeiro acontecimento histórico que mudou os rumos da Igreja Católica no continente, pois a voz dos pobres e do excluído pôde ser ouvida e questionada.

<sup>14</sup> É uma comissão que foi fundada há 35 anos em Quito, no Equador. É uma Comissão de Estudos da História da Igreja Latino-Americana (CEHILA). A proposta dos historiadores, sociólogos, antropólogos e teólogos que integravam esta Comissão era empreender uma reescrita da história da Igreja no continente tendo o universo dos “pobres” como referência central. Aos poucos, o projeto encampado pela CEHILA ganhou espaço no mundo acadêmico, incorporando-se ao amplo processo de revisão da história social e cultural brasileira empreendido nas últimas décadas.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 38.

A terceira fase de seu pensamento é chamada de “*fase mexicana*”, que vai de 1976 até 1986, pois após ser expulso da Argentina.



**Em Chiapas, exposição diante do I Congresso indígena**

Dussel encontra no México seu refúgio intelectual onde ele busca fazer uma releitura crítica do pensamento de K. Marx e começa a lecionar na Universidade Autônoma do México (UNAM) e a dar várias palestras sobre a cultura e a opressão vivida na América Latina.

Dussel começa a ser conhecido no mundo todo, inclusive recebeu o título de *doutor honoris causa* pela Universidade de Friburgo na Suíça, pois Dussel conseguiu, de certa maneira, desenvolver sua própria corrente filosófica.

A quarta fase marcada a partir da década de 90 pode ser entendida como “*fase da exclusão e da globalização*”, onde o pensamento de Dussel se concentra na evolução do conceito de sua analética<sup>16</sup>, que será o seu método para fazer uma crítica ao sistema que produz a vítimação de milhares de pessoas dos países ricos para com as nações pobres.

---

<sup>16</sup> Analética é um dos conceitos centrais no pensamento de Dussel. A analética visa reconstruir um método que não leve para uma totalização (dialética) de um sistema, mas visa (ana) ter uma visão mais global e alta do que a dialética, partindo sempre da alteridade do excluído.



**1994 – Chicago – Com Noam Chomsky na Loyola University**

Uma grande obra que pode demonstrar esse quarto momento do pensamento de Enrique Dussel é a “*Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*”, onde o autor escreve como o processo de exclusão se implantou no mundo contemporâneo.

Essa breve introdução feita às fases do pensamento dusseliano não esgota o seu pensamento, mas apenas apresenta ao leitor algumas definições históricas de sua filosofia. Os conceitos centrais de sua filosofia serão mais bem explicados e apresentados ao longo desta dissertação.

## INTRODUÇÃO

Antes de entrar no primeiro capítulo explicitamente, acho relevante ao leitor fazer uma pequena introdução do capítulo que segue, para uma melhor compreensão do tema proposto.

Nesse primeiro capítulo intitulado “*o éthos dos colonizadores*”, o foco estará concentrado em demonstrar algumas posições que os colonizadores tiveram com os nativos, de modo especial, como o processo colonizador deu início a esse processo.

O ano de 1492 é central para começarmos entender esse *éthos* dominador, pois nesse ano iniciou-se o confronto entre europeu e nativo, onde o objetivo dos europeus era controlá-los e dominá-los. Nesse processo, segundo o pensamento dusseliano, o ameríndio não foi “descoberto”, mas encoberto por um mito “conquistador, descobridor e colonizador da alteridade do ameríndio”<sup>1</sup>. No fundo, o processo colonizador funcionou como uma espécie de padronização cultural, a partir de um *éthos* europeu.

O segundo tópico deste capítulo “*O Éthos imposto ao ameríndio*” irá demonstrar que com a “Conquista da América” houve uma imposição de práticas culturais e religiosas sobre os índios, pois eles achavam que os nativos nem alma tinham; depois condenaram suas práticas religiosas dizendo que eram demoníacas e profanas. Na erótica, os colonizadores matavam o varão da tribo para se deitar com as índias.

Portanto, observamos que houve um controle do imaginário dos índios e a conclusão desse processo foram às milhares de vidas tiradas pela violência de *éthos* ligado a imposição.

No último ponto deste capítulo: “*O conceito do Eurocentrismo de Gerg W. Friedrich Hegel*” faremos uma apresentação do conceito de eurocentrismo desenvolvido na filosofia da história de Hegel, pois esse conceito é de fundamental importância para o leitor entender a proposta da ética da libertação que será proposta no terceiro capítulo desta dissertação.

---

<sup>1</sup>DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 8.

Para o filósofo Hegel, a Europa é o grande centro da história universal: “a Europa é absolutamente o fim da história universal<sup>2</sup>“. Partindo dessa definição, podemos entender que todo resto do mundo está colocado de fora da história universal e no caso da América, ela revela certa imaturidade para com as outras culturas e tradições.

Na verdade, para a lógica hegeliana, tanto a África quanto a América não encontram espaço no cenário da história mundial e será esse fenômeno chamado eurocentrismo que este tópico irá apresentar.

Dado esta breve introdução ao primeiro capítulo, vamos de fato entrar no capítulo e nas questões levantadas nessa introdução.

---

<sup>2</sup> DUSSEL, Enrique. 1992. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 105.

# 1º Capítulo

## O CONTEXTO DA ÉTICA LATINO-AMERICANA

### 1.1 O processo colonizador

O ano de 1492, segundo nossa tese central, é a data do “nascimento” da Modernidade; embora sua gestação – como o feto – leve um tempo de crescimento intrauterino. A modernidade originou-se nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas “nasceu” quando a Europa pôde confrontar-se com seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde definir-se como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi “descoberto” como Outro, mas foi “encoberto” como a “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre. De maneira que em 1492, será o momento concreto da “origem” de um “mito” de violência sacrificial muito particular, e, ao mesmo tempo, um processo de “en-cobrimento” do não europeu.<sup>1</sup>

Já se passaram mais de 500 anos da Colonização da América Latina e, ainda hoje, em nossos tempos, milhares de perguntas e questionamentos ecoam de nossas vozes sobre esse processo colonial. Nesse primeiro capítulo será apresentado o contexto histórico da “Descoberta da América”<sup>2</sup>, desde 1492, com a chegada de Cristóvão Colombo<sup>3</sup>. Esse contexto histórico da Conquista da América será de fundamental importância para a compreensão das análises e críticas que o filósofo Enrique Dussel<sup>4</sup> faz a esse processo ao longo desta tese.

---

<sup>1</sup> DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 8.

<sup>2</sup> No século XV teve Descobrimto da América. Comandando três caravelas (Santa Maria, Pita e Nina), o navegador genovês Cristóvão Colombo chegou à América em 12/10/1492. Após este fato, a Espanha deu início à exploração do continente americano. Utilizando de muita violência, os espanhóis tomaram as terras e o ouro dos indígenas americanos (incas, maias e astecas). Deu-se início a colonização da América, onde a Espanha tornou-se uma das maiores potências econômicas do período.

<sup>3</sup> Navegador italiano. Nasce em Gênova e, desde cedo, decide dedicar-se à navegação. Em 1476, seu navio naufraga na costa portuguesa e ele se salva a nado, estabelecendo-se em Lisboa, onde se casa com a filha de um navegador. Parte em 3 de agosto de 1492 com as caravelas Santa Maria, Pinta e Niña e em 12 de outubro chega ao arquipélago das Bahamas. Sem se dar conta de haver aportado em um novo continente, depois chamado de América, acredita ter alcançado as Índias. Atinge, a seguir, as ilhas de Cuba e de Hispaniola (local em que ficam atualmente o Haiti e a República Dominicana). Um ano depois retorna à Espanha, onde é acolhido triunfalmente e nomeado vice-rei da nova colônia. Colombo faleceu em Valladolid a 20 de Maio de 1506. Em 1542, seu corpo é exumado e levado para Hispaniola. Em 1899, seus restos voltam para a Espanha e são depositados na Catedral de Sevilha.

<sup>4</sup> Nasceu 24 de dezembro de 1934, na cidade de La Paz, Mendoza, Argentina. Um exilado político desde 1975, no México, agora um cidadão mexicano, é professor no Departamento de Filosofia da Universidade Autónoma Metropolitana (UAM, Iztapalapa, Cidade do México), e na Faculdade de Filosofia, Faculdade de Artes da

O foco principal deste capítulo é demonstrar, segundo a ótica de Dussel, como a chegada dos europeus foi fundamental para a instauração de uma ética dominadora e violenta para com os nativos que residiam nessas terras.

A primeira ideia de que Dussel parte para a sua reflexão é que em 1492 se iniciou um fenômeno ético exclusivamente europeu, chamado “Mito da Modernidade”<sup>5</sup> com a viagem de Colombo em direção à Ásia. Esse “Mito” legitimou a violência e a negação do Outro<sup>6</sup>, como veremos.

Para tal reflexão, partimos da análise das conferências de Dussel proferidas em Frankfurt, na Alemanha, que depois resultaram em uma de suas obras, intitulada *1492 O encobrimento do Outro*.<sup>7</sup> Nosso autor buscou, nessa obra, demonstrar como o *éthos* imposto pelos europeus encobriu a cultura e a vida dos nativos ameríndios.

Essas conferências de Frankfurt têm o objetivo de desenvolver uma filosofia do diálogo crítico, em busca de uma retomada da “alteridade”<sup>8</sup> perdida. A tese central de que Dussel parte é a ideia de que em 1492 se iniciou efetivamente o “Mito da Modernidade”. Este mito nasceu do confronto do europeu com o “Outro” em vista de controlá-lo, violentá-lo e dominá-lo. Dussel chama esse comportamento de um “ego conquistador, descobridor, colonizador da alteridade (ameríndio)”<sup>9</sup>.

Esse mito aparece na história quando o continente europeu se vê como centro e totalidade da história; logo, os outros continentes e povoados são vistos como periferia<sup>10</sup>

---

UNAM (Ciudad Universitaria). Licenciatura em Filosofia (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina), Doutor em Filosofia pela Universidad Complutense de Madrid, Doutor em história na Sorbonne, em Paris e uma licenciatura em Teologia em Paris e Münster. Ele obteve doutorado *Honoris Causa* em Freiburg (Suíça) e da Universidade de San Andrés (La Paz, Bolívia). Foi um dos principais fundadores do movimento da Filosofia da Libertação. Ele trabalha principalmente no domínio da Ética e Filosofia Política. Possui uma imensa coletânea de obras publicas, traduzidas em boa parte dos idiomas modernos.

<sup>5</sup> É crítica à modernidade e a ideologia que pretende legitimar que a Europa é o único centro do universo e que por isso pode universalizar-se, criar um império (o que é a tentativa – e êxito – do capitalismo globalizado, se não um império?). E esta constituição da Europa enquanto centro, não foi apenas geográfica e política, foi principalmente cultural e ideológica. Primeiro afirmando-se internamente como centro do mundo, depois, interpretando toda história a partir de seus interesses e práticas.

<sup>6</sup> Nesta tese, o termo “Outro” será sempre utilizado com O maiúsculo, pois para Dussel, inspirado no filósofo Lévinas, demonstra a singularidade a alteridade do sujeito visto como protagonista da sua história, e não mero espectador.

<sup>7</sup> Esta obra foi uma reunião de várias palestras feitas por Enrique Dussel na Alemanha no ano de 1991 e 1992, a convite da Universidade Johann Wolfgang Goethe. No Brasil foi publicada a tradução pela Vozes em 1993.

<sup>8</sup> Do latim (Alter – Outro). É ser capaz de apreender o outro na plenitude da sua dignidade, dos seus direitos e, sobretudo, da sua diferença cultural, religioso, racial e política. Esse é um dos conceitos centrais da filosofia dusseliana que será mais bem desenvolvido no decorrer dessa tese.

<sup>9</sup> DUSSEL, Enrique. *1492. O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 8.*

<sup>10</sup> Esses países e culturas estão deixados de lado de todo o processo de desenvolvimento e racionalização.

desse sistema, como o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel<sup>11</sup> demonstra: “A Europa é absolutamente o fim da história universal. A América não nos interessa”<sup>12</sup>.

Seguindo a linha filosófica do pensador argentino, o “Outro” não foi descoberto como um ser de alteridade, mas encoberto por uma cultura que parte de uma ética excludente e dominadora. A esse pensamento europeu e centralizador, Dussel intitulará de “Eurocentrismo”<sup>13</sup>.

Trataremos agora de estudar como o “Ego” europeu encobriu a cultura dos ameríndios, pois sabemos que a chegada de Colombo a nossas terras simbolizou um novo paradigma<sup>14</sup>, segundo o qual os europeus se sentiam donos de nossas terras, ou seja, com a expansão marítima, a colonização tinha o objetivo de expandir o poder econômico e político da Europa. Os reis queriam mais poder político, acompanhado de mais impostos, consequentemente, mais lucro<sup>15</sup>.

Trataremos aqui do termo cultura em seu sentido amplo, pois tentar definir esse termo seria uma medida, no mínimo perigosa. Um comentário interessante sobre o termo cultura é do pesquisador brasileiro Alfredo Bosi<sup>16</sup>, em sua obra *A Dialética da Colonização*:

Uma definição da cultura hoje em dia se tornou particularmente difícil, porque a cultura pode ser estudada de vários pontos de vista e precisaríamos escolher uma perspectiva para poder defini-la. Pelo termo cultura entendemos uma herança de valores e objetos compartilhada por um grupo humano relativamente coeso<sup>17</sup>.

---

<sup>11</sup> Georg W. Friedrich Hegel (1770 – 1831) pode ser considerado o filósofo alemão mais influente do séc. XIX, pois buscou desenvolver uma visão crítica à tradição racionalista, visando chegar a Verdade e ao Absoluto com a sua grande obra (*A Fenomenologia do Espírito*). Dussel irá desenvolver uma crítica não a pessoal de Hegel, mas sobre a visão de história desse filósofo alemão.

<sup>12</sup> HEGEL, J. G. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Revista do *Occidente*, 1953. P. 109

<sup>13</sup> É a Europa vista e colocada como centro totalizador da história, da economia, da cultura, dos ritos e do poder. Esse conceito será mais bem explicado no decorrer dessa tese.

<sup>14</sup> Sabemos que antes da chegada das tropas colombianas em nossas terras, já existia uma cultura centenária de ritos e costumes entre os índios. Com a chegada de Colombo essa cultura tomou outro rumo em direção da violência e da negação do Outro. A chegada de Colombo significou uma imposição cultural e política sobre os nativos que habitavam nessas terras.

<sup>15</sup> O objetivo desta tese, não é aprofundar e relatar os acontecimentos históricos e políticos do processo de colonização, pois o tema é muito amplo e não esgotaríamos sua complexidade. O objetivo é seguir o recorte histórico que Dussel realiza em suas obras e em seus pensamentos.

<sup>16</sup> Alfredo Bosi nasceu em 1934 em São Paulo. É um grande pesquisador da USP na área de cultura e literatura e compõem a Academia Brasileira de Letras.

<sup>17</sup> BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo. Companhia das Letras, 1995. p. 309.

Dussel comenta que na obra de Edmundo Gorman<sup>18</sup>, intitulada *A Invenção da América*<sup>19</sup>, o autor pretendeu demonstrar, através de documentos de Colombo, que ele não descobriu a América, mas sim, a inventou. Para Dussel a “invenção da América” é, segundo o pesquisador Lourenço Stelio Rega<sup>20</sup>, a “experiência existencial colombiana de emprestar um ‘ser-asiático’ às ilhas encontradas em sua rota em direção às Índias. Um ‘ser-asiático’ e nada mais é uma invenção que somente existiu no imaginário, na fantasia estética dos navegantes”<sup>21</sup>.

Cristóvão Colombo era um experiente navegador do Mediterrâneo. Ele parte de Andaluzia, por volta do dia 3 de agosto, com o propósito de chegar à Índia; ele chega a América, pensando que já estaria na Ásia, como nos diz seu Diário de Bordo:

A informação que dei a Vossas Altezas das terras de índia e de um príncipe que é chamado Grande Clã (que em nossa língua quer dizer rei dos reis), com muitas vezes ele e seus antecessores tinham mandado a Roma para pedir doutores em nossa santa fé... Vossas Altezas, como católicos e cristãos e inimigos da seita de Maomé... pensaram em enviar a mim, Cristóvão Colombo, às ditas partes da índia, para ver os ditos príncipes, e os povos e as terras e a disposição delas, e de tudo, e a maneira que se poderia ter para a conversão deles para a nossa fé.<sup>22</sup>

Com este relato, conseguimos entender, ainda que de maneira introdutória, as opiniões e impressões dessas terras desconhecidas por Colombo. Ele morreu em 1506, acreditando que tinha descoberto o caminho pelo Ocidente para se chegar à Ásia.

É esta realidade que Dussel e Gorman chamarão de “invenção do ser-asiático da América”<sup>23</sup>, ou seja, isto seria um fruto do imaginário dominador dos europeus, como nos mostra Dussel: “a hipótese colombiana não transcende a imagem prévia que a condiciona, de sorte que o achado de uma terra firme num local imprevisível não conseguiu tornar-se a instância empírica reveladora que podia ter sido”<sup>24</sup>.

---

<sup>18</sup> Edmundo O’Gorman (1906-1995) foi um irlandês-mexicano escritor, historiador e filósofo. Graduiu-se em Lei (1928) de Escuela Libre de Derecho e com doutoramentos em Filosofia (1948) e em História (1951) a partir do UNAM onde ele era também um membro do corpo docente. Ele trabalhou para a Geral Arquivo Nacional entre 1938 e 1952 e escreveu vários livros, entre 1951 e 1986.

<sup>19</sup> O’GORMAN, Edmundo (1995) [1958]. *La invención de América*. Mexico DF: Fondo de Cultura Económica. p. 44.

<sup>20</sup> Filósofo e Teólogo brasileiro pesquisador do pensamento dusseliano sob a ótica do cristianismo pentecostal.

<sup>21</sup> REGA, Lourenço Stelio. *A “outra” História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro pobre e oprimido – a Alter-História construída por Enrique Dussel / Lourenço Stelio Rega*. – São Paulo, 2007. Tese de Doutorado em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC, 2007. p. 184.

<sup>22</sup> DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. P. 31.

<sup>23</sup> Esse conceito será explicado no decorrer deste capítulo.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 32.

Por invenção da América, Dussel demonstra a visão de Gorman: “a América não aparece como outro ser em si mesmo do devir humano, e por isso a América foi inventada à imagem e semelhança da Europa”<sup>25</sup>. Desse modo, conseguimos observar como desapareceu a dignidade do diferente, do “Outro e do índio”, que era distinto do europeu e encoberto por sua cultura dominadora e “fetichista”<sup>26</sup>.

É importante informar ao leitor que esse processo de Colonização e chegada dos europeus ao nosso continente já foi um tema muito estudado e discutido por muitos outros pensadores ao longo da história, como: Edmundo O’ Gorman, Leopoldo Zea<sup>27</sup>, Simon Bolívar<sup>28</sup>, Augusto Salazar Bondy<sup>29</sup>, Darcy Ribeiro<sup>30</sup>.

---

<sup>25</sup> O’ Gorman, Edmundo. *La invención de América*. Mexico DF: Fondo de Cultura Económica. 1995. p.88.

<sup>26</sup> Esse termo usado por Dussel, caracteriza posições e atitudes que alienam e encobrem a verdade de um fato social.

<sup>27</sup> Nascido em 1912, Leopoldo Zea é o principal representante do grupo de pensadores mexicanos “americanistas”, assim chamado por se ocupar, com base em Ortega y Gasset (+1955), do problema da América Latina e de seu lugar na história da cultura universal. Discípulo de Antônio Caso (+1946), admirador de Samuel Ramos (+1959), Zea foi influenciado fortemente por José Gaos (+1969), do grupo de Ortega, exilado no México. As principais obras de Leopoldo Zea são: *El positivismo en México* (1943); *Apogeo y decadencia del Positivismo en México* (1944); *Entorno a una filosofía americana* (1946); *La filosofía como compromiso y otros ensayos* (1952); *América como conciencia* (1953); *La Filosofía en México* (1955); *América en la historia* (1957 – obra chave, traduzida em muitas línguas); *Dos ensayos* (1960); *El pensamiento latinoamericano* (1965); *América Latina y el mundo* (1965); *Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo* (1965); *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969 – obra que pode ser considerada uma síntese do pensamento de Zea); *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana* (1974); *Filosofía de la historia americana* (1978); *Filosofía Latinoamericana* (1987); *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988).

<sup>28</sup> Simón Bolívar liderou, a partir de Nova Granada, a resistência aos exércitos espanhóis que pretendiam pacificar a colônia espanhola frente às lutas pela autonomia que se desenvolveram na primeira década do século XIX. Suas atividades militares resultaram na libertação da Colômbia, Venezuela e Equador. No sul do Continente a libertação da Argentina, Chile e Peru é liderada por José San Martín. Os dois líderes se encontram em 1822 em Guayaquil, no Equador. Com o acordo, Bolívar passa a comandar o exército de libertação que será vitorioso em Ayacucho em dezembro de 1824 terminando, assim, o período de dominação espanhola sobre a América

<sup>29</sup> Cesar Augusto Salazar Bondy, 1925- 1974. Obteve o bacharelado em Artes com a tese *Conhecimento, a natureza e Deus no pensamento de Hipólito Unanue*. Viajou para França para estudar na École Normale Supérieure, em Paris, em Jean Wahl e Jean Hyppolite. Na Sorbonne, frequentou o seminário de Gaston Bachelard, interessados nas ideias de Heidegger, Sartre e Camus.

<sup>30</sup> Darcy Ribeiro nasceu em Minas (1922), no centro do Brasil. Formou-se em Antropologia em São Paulo (1946) e dedicou seus primeiros anos de vida profissional ao estudo dos índios do Pantanal, do Brasil Central e da Amazônia. Criou a Universidade de Brasília e foi Ministro da Educação. Mais tarde foi Ministro-Chefe da Casa Civil e coordenava a implantação das reformas estruturais, quando sucedeu o golpe militar de 64, que o lançou no exílio. Viveu em vários países da América Latina nos quais, conduzindo programas de reforma universitária, com base nas ideias que defende em *A universidade necessária*. Foi assessor do presidente Salvador Allende, do Chile, e Velasco Alvarado, do Peru. Escreveu neste período os cinco volumes de seus *Estudos de Antropologia da Civilização (O processo civilizatório, As Américas e a Civilização, O dilema da América Latina, Os Brasileiros: 1. Teoria do Brasil, e Os índios e a Civilização)*, que têm 96 edições em diversas línguas. Neles propõe uma teoria explicativa das causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos.

Mesmo sendo o objetivo deste capítulo apresentar o processo de Colonização da América Latina sob a ótica dusseliana, parece importante apresentar, ainda que de maneira introdutória, algumas formas de abordagem do tema sob o olhar de outros pensadores.

O pensador Leopoldo Zea sempre buscou estudar a vida e a cultura latino-americanas. Zea também defende a ideia, assim como Dussel, que houve um encobrimento da cultura dos nativos no processo de colonização dos europeus, como ele nos apresenta:

Para apagar o encobrimento, a justaposição imposta ao povo da região e as cidades de Lãs, encobriram eles mesmos com expressões culturais, fruto das experiências de outros povos; os frutos da história alienaram essas pessoas. Essas pessoas aceitaram livremente essa imposição que os anularam da história.<sup>31</sup>

Para Leopoldo Zea, o descobrimento da América qualificou a imposição cultural eurocentrista sob os nativos ameríndios. Esse processo “colonizador”<sup>32</sup> colocou a Europa como o centro do mundo; as outras culturas eram encobertas por um *éthos explorador e anticultural*. A Europa colocou as outras culturas, costumes, hábitos, ritos e religiões à margem de seus olhos:

Para o ‘eu’ europeu (do conquistador, evangelizador ou comerciante) o ‘outro’ era ‘algo’ que só tinha sentido por haver sido des-coberto (des-velado): o que ‘antes’ havia sido não tinha qualquer importância. Contrariamente a esta visão quase todas as Histórias da Igreja descobrem os acontecimentos das missões (na América Latina, África ou Ásia, desde o Século XVI até final do Século XIX) como a gloriosa expansão do Cristianismo [...] tanto ‘inventar’, como ‘descobrir’, ‘conquistar’ tem ao europeu como ‘centro’ (o ‘eu’ constituinte) [...] os europeus eram em nosso continente: ‘intrusos’. Porém o intruso havia **invadido**, ocupado, dominado um espaço do mundo, da cultura, da religião, da História do homem americano [...] ‘aquelas gentes’ – os índios – eram livres e senhores destas terras. Foram invadidos e despojados, oprimidos e empobrecidos.<sup>33</sup>

Os países, posteriormente latino-americanos, já no início de suas independências, estavam à margem do progresso e na periferia do mundo. O pensador brasileiro Roque Zimmermann<sup>34</sup> cita que “o homem americano (índio, e depois negro e

---

<sup>31</sup> ZEA, Leopoldo (org.) *El Descubrimiento de America y Su Sentido Actual*. Fondo de Cultura Economica: México, 1991 p. 195.

<sup>32</sup> Dussel sempre utiliza os termos como Colonização, Conquista Descobrimiento, usando aspas, pois para o autor esses termos não são verdadeiros e claros.

<sup>33</sup> DUSSEL, Enrique. *¿Descubrimiento o invasión de América?* In: *Boletim CEHILA*, n. 40, p. 15, 17, jul. 1989-fev. 1990. Aspas, parêntesis e negrito de Dussel.

<sup>34</sup> Formado em Filosofia, Teologia e Letras. É sacerdote católico engajado nas lutas pelos direitos humanos no Sul do país.

mestiço), desde a chegada dos espanhóis e portugueses, sempre foi considerado como um ser à disposição do conquistador para enriquecê-lo rápido”<sup>35</sup>.

Essa “colonização” da América se tornou um modelo de padronização da cultura, a partir de um Ocidente eurocêntrico. Vemos que há superioridade ideal de uma cultura sobre outra. O mundo para os colonizadores era a Europa e a Ásia. Essa era a visão mundial; portanto, a alteridade do ameríndio foi colocada à margem, ou melhor, a América era considerada bruta, e foram os europeus que levaram a vida para nosso continente. Neste contexto, a América está fora da história mundial e os índios foram descartados desse processo de desenvolvimento.

Há outros dois fatores que merecem destaque na obra *1492*, de Dussel. O primeiro seria a análise que ele faz sobre o conceito de “Conquista da América”. Para nosso filósofo, o que ocorreu não foi uma conquista como muitos pensam, mas uma espécie de dominação de nossas terras, visando sempre ao lucro e à exploração de nossas riquezas naturais.

O segundo fator seria que a América foi colonizada para uma evangelização, com intuito de “pacificar”<sup>36</sup> o povo ameríndio e catequizá-lo em vista do batismo para a salvação das almas para Cristo. Mas o conceito de evangelização desses colonizadores era de violência e de destruição da cultura do “Outro” como um ser diferente, pois, como afirma Dussel em uma palestra ministrada no Brasil no ano de 1992: “a evangelização e a pacificação consistiam em matar todos os que pensavam diferente”<sup>37</sup>. Esta ideia de “Conquista” seria uma espécie de imposição cultural por parte dos europeus.

A conquista é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro que é sujeitado, subsumido, alienado a se tornar a parte dominada. É visto apenas como uma coisa, como instrumento, como oprimido e como encomendado.<sup>38</sup>

Observamos que essa ideia de conquista causou um processo violento e destruidor na cultura ameríndia; existiu uma negação plena do “Outro” como um ser distinto e diferente. Houve um choque muito grande entre dois mundos: um moderno, desenvolvido

---

<sup>35</sup> ZIMMERMANN, Roque. *América Latina – O não Ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel*. Vozes: Petrópolis, 1987. p. 76.

<sup>36</sup> Dussel define Pacificar como destruição da alteridade do Outro.

<sup>37</sup> Palestra ministrada por Enrique Dussel. Dir. teólogos. UNIFAI. São Paulo, 1992.

<sup>38</sup> DUSSEL, Enrique. *1492. O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p 44.

e poderoso, e outro que foi encoberto por uma dominação massacrante e violenta com relação à sua cultura, tradições, ritos, cultos, danças, deuses e outros.

O Paraíso dos índios foi totalmente destruído para se impor um “*éthos eurocêntrico e cristão*”<sup>39</sup>. Houve, como Dussel apresenta, “uma superioridade quase divina do ‘Eu’ europeu sobre o Outro primitivo, rústico e inferior”<sup>40</sup>. Foi um “Eu” militarista e violento de cobiça e que só buscava a riqueza do nosso ouro, como relatam os embaixadores do imperador:

Todos os que viram o presente ficaram suspensos e admirados de tão grande riqueza, e ainda mais desejosos de ir adiante atrás de outro maior do que ele ou semelhante. Pois o ouro tem visto: aviva o coração e anima a alma.<sup>41</sup>

Os reais objetivos dos europeus não eram a valorização da cultura do Outro, mas nossas riquezas. O embate devido aos interesses entre esses dois mundos foi imenso, pois, de um lado, existiam os europeus dizendo: “Terra à vista!”, do outro os índios pensando: “Quem são esses deuses barbudos que chegam?”

Os europeus foram como estranhos que chegaram querendo dominar os índios. Já os índios achavam, conforme a leitura de Dussel, “que os europeus eram como deuses bons que traziam alimentos especiais para eles”<sup>42</sup>. Mas o ocorrido foi diferente, pois o que imperou foi a violência dos colonizadores sobre os nativos que eram vistos como lucro e riqueza potencialmente.

Após este primeiro entendimento do processo colonizador, visto como a negação da alteridade e destruição do horizonte cultural do índio em seus ritos, costumes e práticas; tentaremos compreender como um *éthos*, um comportamento europeu, foi introduzido na América após o encobrimento ético da cultura indígena imposto pelos colonizadores.

---

<sup>39</sup> Um comportamento totalmente centralizado nos padrões europeus, que exclui todo o diferente. Uma cristandade que não herdou a herança de Jesus libertador e pobre, mas do poder e da dominação, pois a Salvação era uma propriedade exclusiva do cristianismo.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>42</sup> Palestra ministrada por Enrique Dussel. Dir. Teólogos. UNIFAI. São Paulo, 1992.

## 1.2 O *éthos* imposto ao povo ameríndio na visão dusseliana

O comportamento imposto aos índios pelos europeus será o tema deste segundo tópico, pois com o processo de “Conquista da América” houve uma imposição de práticas culturais e religiosas sobre o povo ameríndio. Os europeus, com uma visão moderna, trataram logo de “modernizar” e “civilizar” os índios, ou seja, negaram e alienaram o Outro com práticas violentas e cruéis, pois quando uma cultura se sobrepõe à outra, o primeiro passo é o controle dos corpos dos dominados de várias maneiras, como na religião, nos costumes, na erótica e nos rituais. O conceito de cultura que utilizamos pode ser entendido, como define Paulo Suess<sup>43</sup>: “cultura é um sistema de produção e reprodução da vida socialmente organizado, é ao mesmo tempo um sistema de comunicação”<sup>44</sup>.

É importante lembrar que quando falamos de cultura estamos falando de um termo muito complexo de ser definido, pois as variações das definições são imensas conforme cada povo e nação, mas cabe salientar que o processo de colonização demonstrou um pouco como se deu a relação entre nativos e europeus, mas não esgotou o assunto como afirma o pensador francês S. Gruzinski<sup>45</sup>: “Houve uma gigantesca tentativa de apropriação dos seres e das coisas da América, o que um termo anacrônico como colonização explica bastante mal (...) trata-se daquilo que chamei de ocidentalização do Novo Mundo”<sup>46</sup>.

Primeiramente, os “colonizadores” perguntavam sobre a origem desses povos vermelhos. A pergunta era a seguinte: Será que eles poderiam ser considerados seres humanos? Isso, porque os índios realizavam rituais de antropofagia. Os índios possuíam padrões éticos próprios, que respeitavam inclusive os adversários; portanto, eles não eram um povo sem leis e condutas éticas como pensavam os colonizadores da época.

---

<sup>43</sup> Paulo Suess nasceu na Alemanha (1938). Em seu país, obteve o título de doutor em Teologia Fundamental pela Universidade de Münster. Desde 1979 é Assessor Teológico do Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Em 1987, fundou o Departamento de Pós-Graduação em Missiologia em São Paulo. Atualmente, é professor na Pós-graduação em Missiologia do Instituto São Paulo de Estudos Superiores (Itesp) e membro da Equipe Executiva do Conselho Missionário Nacional.

<sup>44</sup> SUESS, P. In: *Revista Concilium* n. 162, Petrópolis: Vozes, 1981. p. 239.

<sup>45</sup> Serge Gruzinski (1949) é francês, historiador, paleógrafo formado pela École de Chartres, professor na École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, pesquisador do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), curador do Museu do Quai Branly, de Paris. É autor de vários livros, artigos e ensaios.

<sup>46</sup> GRUZINSKI, S. *O Renascimento ameríndio. In: A outra margem do ocidente*, São Paulo, Cia das Letras, 1999. p. 284.

O universo indígena de crenças ligadas às forças da natureza estava era totalmente diferente da visão dos colonizadores. Tudo isso devido à ética que os europeus tinham, pois o universo ético e religioso dos colonizadores se firmava numa noção totalmente segundo a doutrina do catolicismo da época, de forma que qualquer manifestação diferente da “liturgia”<sup>47</sup> católica, era considerada profana e demoníaca.

Esse modo de vida chocou os europeus, e com isso, a opinião sobre os índios dividiu-se: ora eles eram considerados mais animais do que seres humanos, ora eram considerados seres totalmente puros, quase anjos, mas nunca apenas como simples humanos. É importante lembrar que foi necessária, em 1531, a pedido dos padres dominicanos, a solicitação de uma bula papal declarando que os nativos eram “homens e não, bestas; livres e não, escravos”<sup>48</sup>. Como veremos em seguida, no documento papal de Paulo III (1468-1549) chamado *Veritas Ipsa*:

Conhecendo que aqueles mesmos índios, como verdadeiros homens, não somente são capazes da Fé de Cristo, mas que acodem a ela, correndo com grandíssima prontidão segundo nos consta, e querendo prover nestas cousas de remédio conveniente, com autoridade apostólica, pelo teor das presentes, determinamos e declaramos que os ditos índios e todas as demais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos cristãos, ainda que estejam fora da Fé de Cristo, não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade, nem do domínio de seus bens, e não devem ser reduzidos à servidão; declarando que os ditos índios e as demais gentes hão de ser atraídas e convidadas à dita Fé de Cristo, com a pregação da Palavra divina e com o exemplo de boa vida.<sup>49</sup>

Esta bula papal garantia a dignidade dos índios como seres humanos e livres; foi a maneira que a Igreja Católica encontrou para defender a vida dos nativos. Leopoldo Zea acrescenta: “A Igreja Católica designou o ano de 1492 como data e início de uma evangelização. Foi a partir dessa data que o povo perdido para Deus, considerado de baixa hegemonia e como demônios foi resgatado e encontrado pelos cristãos preceptores”<sup>50</sup>. A Igreja tentou redimir-se dos massacres que aconteciam na história, nos quais muitos dos próprios ministros católicos (padres) eram os torturadores.

Esse *éthos* destruidor foi imposto aos nativos e, como apresenta Dussel, teve um impacto muito grande na *erótica* indígena também, pois os “conquistadores” matavam o

---

<sup>47</sup> Termo derivado do grego *λειτουργία*, “serviço” ou “trabalho público”) compreende uma celebração religiosa pré-definida, de acordo com as tradições de uma religião em particular; pode incluir ou referir-se a um ritual formal e elaborado (como a Missa Católica) ou uma atividade diária.

<sup>48</sup> DELFINI, Luciano. *História: Uma abordagem integrada*: volume único. São Paulo: Moderna, 2005. p. 87.

<sup>49</sup> Bula Papal. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents) Acesso em 15 de março de 2009.

<sup>50</sup> ZEA, Leopoldo (org.) *El Descubrimiento de America y Su Sentido Actual*. Fondo de Cultura Economica: México, 1991 p. 201.

varão índio de forma totalmente violenta, para se deitar com a índia. Eles amancebavam-se com as nativas da América, como nos fala o antropólogo Darcy Ribeiro:

No ventre das mulheres indígenas começavam a surgir seres que não eram indígenas, meninas prenhas pelos homens brancos e meninos que sabiam que não eram índios... que não eram europeus. O europeu não aceitava como igual. O que era? Era uma gente “ninguém”, era uma gente vazia.<sup>51</sup>

No pensamento dusseliano essa realidade é vista como uma total “dominação do corpo do Outro, que pretende ilustrar uma sexualidade totalmente masculina, opressora, alienante e injusta”<sup>52</sup>. Para o nosso filósofo, aconteceu uma “colonização” da sexualidade do Outro, pois com esta relação ilícita, nasceram filhos bastardos, que “nem seriam bons índios, pois não eram puros e nem legítimos europeus”<sup>53</sup>.

Marina grita: oh, sai logo, meu filho, sai, sai, sai entre minhas pernas... sai, filho da embriagada... adorado, filho meu... filho dos dois sangues inimigos... contra todos deverás lutar e tua luta será triste porque pelejarás contra uma parte de teu próprio sangue... (No entanto) tu és minha única herança, a herança de Malintzin, a deusa, de Marina, a puta, de Malinche, a mãe... Malinchochitl, deusa da aurora... Tonantzin, Guadalupe, mãe.<sup>54</sup>

Toda essa realidade imposta por um *éthos* alienante e violento, foi fruto da ideia do “Eu colonizo”, que se baseia numa “erótica alienante”<sup>55</sup>, numa economia capitalista e egoísta. O filósofo e pesquisador sobre Dussel da Universidade Metodista de São Paulo, Daniel Pansarelli, demonstra bem a erótica dusseliana:

A mulher, portanto, aparece como objeto sexual em tudo. Suas capacidades política, pedagógica, foram totalmente deturpadas pelas culturas e tradições anteriores e é por isso que quase não existem filósofas, por exemplo. Hoje, sua beleza serve para vender a imagem de uma empresa, de um produto. Nada mais que isso. A mulher precisa libertar-se erótica, pedagógica e politicamente. Nossa sociedade configurou-se enquanto machista, sendo assim, a reflexão sobre as ações são dadas a partir do universo masculino, desta forma, passa a ser um problema ético. Mas, os movimentos feministas que em geral poderiam contribuir para esta libertação integral da mulher, de forma organizada, têm lutado para igualarem-nas aos homens com o discurso de *mesmos direitos e mesmos deveres*. Parecem não perceber que assim, só estão reproduzindo o

---

<sup>51</sup> RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*, 2<sup>o</sup>.ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1995. p. 137.

<sup>52</sup> DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 52.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>55</sup> A erótica alienante, como ilustra o pensador Roque Zimmermann, é uma das chaves para entender o pensamento dusseliano. A erótica, segundo Dussel, pode ser entendida como a relação entre o varão e a mulher.

amor pelo mesmo e fechando a possibilidade do distinto, do outro, da afirmação da mulher enquanto tal.<sup>56</sup>

Essa erótica alienante, segundo outro pensador Roque Zimmerman, “fundamenta-se na milenar crença da superioridade do varão sobre a mulher. O termo tem sua origem no grego (*éros*). Na América Latina manifestou na dominação machismo do varão sobre a mulher”<sup>57</sup>.

Outro a ilustrar essa erótica foi o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro quando demonstra a dominação sofrida pelos índios:

Onde tinha algum europeu instalado na costa em contato com as naus, e ,portanto, capaz de fornecer mercadoria, cada aldeia, e eram milhares de aldeias, levava uma moça pra casar com ele. Se ele transasse com a moça, então ele se tornava cunhado. Ele passou a ter sogro, sogra, genros... ele passou a ser parente<sup>58</sup>.

Outro aspecto ético imposto foi a “Conquista Espiritual”<sup>59</sup>, foi realizada através do “Mito Civilizador” que, como nos fala Dussel, “justifica a violência e se declara inocente pelo assassinato do Outro”<sup>60</sup>. Foi preciso uma “Pacificação Espiritual”<sup>61</sup>, pois tanto a ideia de civilização como a de pacificação estavam ligadas ao uso da violência e da imposição de um comportamento externo sobre a cultura do ameríndio, ou melhor, “pacificar e civilizar era destruir toda cultura do que pensa diferente”<sup>62</sup>.

Como a terra já tinha sido “descoberta” era preciso, para civilizar e pacificar o “controle do imaginário a partir de uma noção e uma compreensão religiosa do mundo da vida”<sup>63</sup>; de fato, não foram respeitados os cultos e as práticas rituais aos deuses dos índios nativos, mas sim foram condenados como rituais demoníacos e diabólicos.

---

<sup>56</sup> PANSARELLI, Daniel. *A Filosofia da Libertação e sua Ética*. Revista Urutagua n°04, maio2002. p. 14.

<sup>57</sup> ZIMMERMANN, Roque. *América Latina o Não-Ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes. 1987 p. 161.

<sup>58</sup> RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*, 2ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1995. p. 115.

<sup>59</sup> Foi a busca de controlar e conquistar os corpos dos ameríndios a partir de uma nova visão “cristã” do mundo. É a conversão através da força e da violência. Esse conceito será mais bem ilustrado no segundo capítulo dessa tese.

<sup>60</sup> DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 59.

<sup>61</sup> Termo usado por Dussel para demonstrar o processo de pacificação do europeu sobre os índios, através da força e da violência.

<sup>62</sup> Palestra ministrada por Enrique Dussel. Dir. Teólogos. UNIFAI. São Paulo, 1992.

<sup>63</sup> DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 62.

Os índios foram obrigados a se incorporar numa ética religiosa “pseudo cristianizada e eurocêntrica”<sup>64</sup>. Este conceito de pseudocristianismo é a ideia de uma religião que está pautada no controle e no poder e não no Cristo que nasce da dor e do sofrimento do povo. Os nativos foram sujeitados a se converter à religião cristã europeia, como nos relata o texto chamado “O Requerimento” que era lido antes de uma grande batalha:

A vós rogo e requiero que entendais bem isto que vos disse, e para entendê-lo e deliberar sobre isso tomais todo o tempo que for justo, reconheçais a igreja como senhora e superiora do Universo mundo, e ao Sumo Pontífice chamado papa e em seu nome, e sua majestade em seu lugar, como superior e senhor e rei das ilhas e terra firme... se não o fizerdes, ou nisso dilação maliciosa puserdes, certificai-vos que com a ajuda de Deus irei poderosamente contra vós e vos farei guerra contra todas as partes e de maneira que eu puder... tomarei vossas mulheres e filhos e os farei escravos, e como tais os venderei, e tomarei vossos bens e vos farei todos os males e danos que puder<sup>65</sup>.

Essa expansão territorial era legitimada pelo papa como um movimento de expansão da fé pela cristandade. O papa era a figura central desse processo:

De todas as pessoas Nosso Senhor Jesus Cristo encarregou um, que foi chamado Pedro, para que todos os homens do mundo fosse senhor e superior, e em qualquer lei, seita ou crença, e lhe deu todo o mundo como seu reino, domínio e jurisdição. A este chamarão Papa, que quer dizer admirável, maior, pai e guardador, porque é Pai e governador de todos os homens<sup>66</sup>.

Vemos que os índios não compreenderam nada, mas foram forçados a se enquadrar em uma ética perversa e castradora, segundo a qual a figura do papa devia ser vista de maneira totalmente divinizada, e suas palavras deviam ser seguidas sem questionamento algum. A religião indígena, que perdurava há séculos, foi considerada demoníaca e não foi incluída no processo cultural da modernidade:

No levantamento das religiões existentes no mundo não é comum a inclusão das religiões das sociedades indígenas. As religiões indígenas não podem ser menos respeitadas do que as outras. Elas respondem às mesmas necessidades, desempenham o mesmo papel, dependem das mesmas causas; portanto podem perfeitamente servir para manifestar a natureza da vida religiosa<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> Pseudocristianismo, pois não manifesta a verdadeira religião de Jesus Cristo que veio trazer “Vida e Vida em abundância” (Jo10,10), mas manifestou, segundo a visão dusseliana, o terror e a violência para os nativos desse continente. Essa ideia será oposta de religião que será proposta por Dussel no terceiro capítulo dessa obra.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>66</sup> SUESS, Paulo (Org.). *A Conquista Espiritual da América Espanhola- 200 documentos - século XVI*. Petrópolis, Vozes, 1992.p. 673.

<sup>67</sup> LARAIA, Roque de Barros. *As religiões indígenas: o caso tupi-guarani*. REVISTA USP, São Paulo, n. 67, p. 6-13, setembro/novembro 2005.

Os homens que os índios observavam chegando nas caravelas, vistos por eles como deuses, transformaram-se em demônios e cruéis perseguidores. Os índios, que seguiam costumes tradicionais, agora tinham que seguir a “Doutrina Católica”<sup>68</sup>. Os colonizadores domesticaram os índios no “Ciclo do ano litúrgico”<sup>69</sup> como a Quaresma, Páscoa, Advento, Natal e Tempo Comum, também em orações em línguas estranhas como o latim:

Pater noster, qui es in caelis, sanctificetur nomem tuum. Adveniat regnum tuum. Fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostri. Et ne nos inducas in tentationem: sed libera nos a malo. Amen.<sup>70</sup>

Eles eram obrigados a tais orações, ao batismo e também ao decálogo de Moisés. Vemos, portanto, como nos fala Dussel, que “o sentido total da existência como rito mudava”<sup>71</sup>.

Esse processo foi chamado de pacificação e de Conquista espiritual que dominou e negou a religião do Outro (índio), classificando-a como demoníaca e maléfica. Observamos que o ano de 1492 foi o grande embate cultural entre dois mundos de culturas totalmente diferentes. A pergunta a que Dussel tentará responder com todo esse processo de dominação é a seguinte: “Por que a sociedade moderna ocultou a violência e a destruição do mundo do Outro?”<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> Os costumes, os ritos, a dança, a cultura, a culinária e principalmente a religião dos nativos, foi abafada e negada para se “implantar as práticas e costumes do Cristianismo Católico da época.

<sup>69</sup> O Ano Litúrgico é o “calendário religioso dos católicos”. Por ele, o povo cristão revive anualmente todo o Mistério da Salvação centrado na Pessoa de Jesus, o Messias. O Ano Litúrgico contém as datas dos acontecimentos da História da Salvação; contudo, não coincide com o ano civil, que começa no dia primeiro de janeiro e termina no dia 31 de dezembro. O Ano Litúrgico, por sua vez, começa com o Primeiro Domingo do Advento e termina na última semana do Tempo Comum, onde se celebra a solenidade de Nosso Senhor Jesus Cristo, Rei do Universo (Cristo Rei). O Ano Litúrgico é composto de diversos “tempos litúrgicos” e sua estrutura é a seguinte: Advento, Natal, Quaresma, Páscoa e Tempo Comum. Era nesse calendário que os índios foram obrigados a adotar.

<sup>70</sup> “Pai Nosso que estais nos Céus; Santificado seja o vosso nome; Venha a nós o vosso Reino; Seja feita a Vossa Vontade; Assim na terra como no céu. O Pão nosso de cada dia nos daí hoje; Perdoai as nossas ofensas; Assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não nos deixeis cair em tentação; mas livrai-nos do mal. Amém.”

<sup>71</sup> DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 61.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 64.

O fato, portanto, foi um encontro de devassidão e um grande genocídio que varreu boa parte da cultura indígena na América. As estimativas de quantas pessoas viviam na América, quando Colombo chegou, variam muitíssimo.

Alguns estudos de especialistas do século 20 variam entre 8,6 milhões e 112,6 milhões de pessoas. Por causa da natureza fragmentada dos dados, números precisos da população pré-colombiana são impossíveis de obter e as estimativas são muitas vezes produzidas por extrapolação de dados comparativamente pequenos. Em 1976, o geógrafo William Denevan usou essas variações de estimativas para chegar a uma “contagem consensual” de cerca de 54 milhões de pessoas, apesar de algumas estimativas recentes serem mais baixas que essa<sup>73</sup>. Após o processo colonizador europeu esses números mudaram, ocasionando posteriormente, a perda da identidade religiosa e cultura de um povo, que significou a privação dos valores que se sedimentaram ao longo de tempo e que expressa a maneira de um povo pensar, sentir e agir.

O que Dussel descreve nessa sua obra, portanto, é como o “*Éthos*” indígena foi encoberto pelo “Mito da Modernidade” e do “Ego Conquiro”: houve uma imposição europeia sobre a alteridade dos nativos. Eles foram excluídos do processo de racionalização religiosa, pois, para os “colonizadores” a religião cristã era totalmente superior à religião indígena; não houve um respeito e uma tolerância pela cultura do diferente, mas um encobrimento violento do Outro, em nome da cristandade como descreve Dussel:

Quer dizer nenhum encontro pode ser realizado pois havia um total desprezo pelos ritos, deuses, mitos e crenças indígenas. Tudo foi apagado com um método de tabula rasa<sup>74</sup>.

Vemos que, de fato, não houve um encontro de duas culturas, pois a vida dos nativos não foi incluída na história religiosa e cultura dos europeus. Os índios já possuíam uma cultura determinada com seus costumes, valores e práticas como escreve o pensador Paulo Suess:

---

<sup>73</sup> Com base numa pesquisa aproximadamente 50 milhões de pessoas em 1492 (incluindo 25 milhões no Império Asteca e 12 milhões no Império Inca), as estimativas mais baixas dão um total de mortos de 80% até ao fim do século XVI (8 milhões de pessoas em 1650). A América Latina só voltaria a atingir este nível na viragem do século XIX, com 17 milhões em 1800; 30 milhões em 1850; 61 milhões em 1900; 105 milhões em 1930; 218 milhões em 1960; 361 milhões em 1980 e 563 milhões em 2005 (De acordo com pesquisa em “A catástrofe demográfica”) em L’Histoire n°322, Julho-Agosto de 2007, p. 17

<sup>74</sup> DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 65.

Os índios possuíam uma educação tribal. Esse processo de inculturação podemos também chamar de socialização: familiarizar-se com os valores, costumes e crenças do próprio grupo é o que constitui sua identidade étnica e cultural. A educação, que introduz valores alheios na vida dos povos indígenas através de currículos estereotipados da sociedade alheia, é uma poderosa arma de destruição desta identidade étnica cultural<sup>75</sup>.

A “Conquista Espiritual” não passou de um *éthos* fetichizado<sup>76</sup> pelos europeus. Dussel entende a religião “não como um conhecimento, um saber, mas como proximidade real: face a face, presentida, pregustada; no rosto do Outro se encontra a Epifania”<sup>77</sup>: “O Outro (a viúva, o órfão e o estrangeiro), ou seja, o pobre deve ser visto como o lugar da epifania de Deus”<sup>78</sup>.

No pensamento dusseliano, existem duas formas de se conceber a religião. A primeira seria a forma da religião que possui a finalidade de libertar o ser humano de todas as suas amarras e estruturas (políticas, econômicas, culturais e religiosas) que o alienam e o prendem em sua real condição de infelicidade e pobreza material ou cultural. Todas essas realidades de injustiça o impedem de caminhar em direção à felicidade e à plena realização do “Reino de Deus”<sup>79</sup>, para que assim, o povo não seja mero expectador da vida, mas sim, militante em busca da justiça e da “Vida Integral”<sup>80</sup>, ou seja, na “dimensão físico-biológico, histórico-cultural, ético, estético e até mesmo místico-espiritual”<sup>81</sup>.

É uma religião que não é um simples conceito epistemológico e racional, mas um estar *face a face*<sup>82</sup> com o Outro que nos indica o Sagrado. É o que podemos perceber nas palavras do filósofo e teólogo brasileiro Leonardo Boff<sup>83</sup>, quando define: “nosso povo não acredita em Deus, pois isso é coisa totalmente da teologia europeia. Nosso povo sente Deus

---

<sup>75</sup> SUESS, Paulo. In: *Revista Concilium* n. 162, Petrópolis: Vozes, 1981. p. 218.

<sup>76</sup> Um comportamento ético que nega a cultura do diferente.

<sup>77</sup> DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americano V: Uma filosofia da religião antifetichista*. Loyola: São Paulo, 1985. p. 61. O termo Epifania significa manifestação do Sagrado.

<sup>78</sup> DUSSEL, Enrique. In: *Revista Concilium* n. 192, Petrópolis: Vozes, 1984. p. 219.

<sup>79</sup> O Reino de Deus entendido por Dussel e pelos teólogos e filósofos da libertação é a plena realização da vocação humana e conformidade com seu Criador e sua Natureza. O Reino de Deus, explica o teólogo brasileiro Leonardo Boff: “É a revolução e a transfiguração total e global e estrutural da realidade presente do homem e do cosmos, purificando de todos os males e repleto da realidade de Deus” cf. BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Vozes, 2003 p. 98.

<sup>80</sup> Dussel entende por Vida Integral a total realização do ser humano, independente de sua cultura, raça ou credo. É a satisfação da vida humana em suas mais diversas áreas como a econômica, religiosa, afetiva, social e cultural. Esse tema ainda será mais bem explicado no terceiro capítulo dessa tese.

<sup>81</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 632. Este termo de vida integral, ainda será descrito e explicado no terceiro capítulo dessa dissertação.

<sup>82</sup> Negrito meu, pois será um dos conceitos básicos para a implantação da Ética da Libertação.

<sup>83</sup> Leonardo Boff (1938) é um teólogo brasileiro, escritor e professor universitário, expoente da Teologia da Libertação no Brasil. Foi membro da Ordem dos Frades Menores, mais conhecidos como Franciscanos e um grande pensador da libertação.

em suas entranhas”<sup>84</sup>, ou como pensa Dussel: “a religião latino-americana é ateia ao deus-fetice da modernidade de Descartes e Hegel, para anunciar que o divino é o Outro”<sup>85</sup>.

Uma análise mais aprofundada sobre essa ideia de religião será descrita durante o decorrer deste trabalho. Vejamos a segunda noção de religião que nosso filósofo apresenta como “Religião do Fetice”<sup>86</sup>, imposta na “Conquista Espiritual da América”.

A religião do fetice é aquela que não revela a sacralidade da alteridade do diferente, mas que é imposta por meio de práticas violentas e excludentes que visam à divinização de uma ordem capitalista, colocando à margem todos os que pensam uma ordem econômica diferente. Dussel escreve “o ‘deus’ como ser, como projeto fundamental, como ‘o visto’ e compreendido pela razão, como o fundamento do sistema do Estado termina por justificar a matança do pobres da terra”<sup>87</sup>.

Esta religião do fetice causou o pecado da pobreza e miséria que assolou a cultura do ameríndio durante o processo de colonização.

Para o pensamento dusseliano, faz-se necessário certo ateísmo libertador do “deus-fetice” que nega a alteridade do Outro e o respeito ao diferente. Este tipo de religião “sacraliza a ordem econômica estabelecida que oprime”<sup>88</sup>.

A “Conquista Espiritual” resultou em uma imposição ética de um “deus-fetichizado e eurocêntrico”, ideia que será apresentada no próximo item, ou seja, como uma ética eurocêntrica foi imposta aos povos ameríndios e com isso colocando assim, a América como periferia do mundo.

---

<sup>84</sup> Sempre um papo com L. Boff. <http://www.camara.gov.br/internet/tvcamara>. Acesso em 20 de agosto de 2009.

<sup>85</sup> DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*. São Paulo. Loyola, 1983. p. 65.

<sup>86</sup> Esta religião do fetice é aquela que é ópio do povo e não sacraliza a experiência do povo, em busca de sua real libertação.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 156.

### 1.3 O conceito do Eurocentrismo de Georg W. Friedrich Hegel.

A história universal vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história universal... A história universal é a disciplina da indômita vontade natural dirigida para a universalidade e a liberdade subjetiva.<sup>89</sup>

O conceito de eurocentrismo que trabalharemos aqui é uma das chaves epistemológicas de toda a filosofia da libertação na obra de Enrique Dussel, pois, através do mito da modernidade, a cultura europeia foi imposta aos nativos da América.

O “Mito da Modernidade” expressou o confronto do europeu com o Outro, como buscou descrever a dissertação de mestrado de Lourenço Stelio Rega<sup>90</sup>: “ele buscou dominar e transformar a cultura ameríndia em uma objeto de controle europeu, demonstrando um ego violento”<sup>91</sup>. Houve, portanto, um encobrimento do Outro com o conceito eurocêntrico.

Na série de conferências proferidas em Frankfurt no ano de 1992, que depois se transformaram na obra intitulada *1492 – O encobrimento do Outro*.

Dussel buscou explicar como se originou o que ele chama de “Mito da Modernidade” que apresentou o eurocentrismo como uma espécie de uma falácia desenvolvimentista. Dussel contrapõe essa corrente eurocêntrica, principalmente refutando a ideia de história do filósofo alemão Georg W. F. Hegel<sup>92</sup>.

É importante lembrar que nas críticas e nos questionamentos que Dussel faz à filosofia da história de Hegel, não se trata de um rebaixamento da filosofia desse grande

---

<sup>89</sup> HEGEL, J. G. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid, Revista do Occidente, 1953. p. 131.

<sup>90</sup> Lourenço Stelio Rega, possui Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo (1977), Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista do Paraná (Convalidação Parecer CNE-CES 63/04 - 2007), Licenciatura em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção (1996), Pós-Graduação em Administração de Empresas (especialização em Análise de Sistemas), Mestrado em Educação: História, Política, Sociedade pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2001), Mestrado em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo (1992) e Doutorado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2007). É diretor da Faculdade Teológica Batista.

<sup>91</sup> REGA, Lourenço Stelio. *A “outra” História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro pobre e oprimido – a Alter-História construída por Enrique Dussel / Lourenço Stelio Rega*. – São Paulo, 2007. Tese de Doutorado em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC, 2007. p. 144.

<sup>92</sup> Georg W. Friedrich Hegel (1770 – 1831) pode ser considerado o filósofo alemão mais influente do séc. XIX, pois buscou desenvolver uma visão crítica à tradição racionalista, visando chegar a Verdade e ao Absoluto com a sua grande obra (*A Fenomenologia do Espírito*). Dussel irá desenvolver uma crítica não a pessoal de Hegel, mas sobre a visão de história que esse filósofo desenvolveu.

filósofo alemão, mas sim, de uma nova interpretação dos fatos filosóficos a partir de outra lógica e finalidade, pois a filosofia nasce e se renova exatamente com esses encontros e discussões de ideias e posições. Dussel faz questão de demonstrar que o objetivo não é rebaixar a produção filosófica de Hegel: “a nossa tarefa consiste em desenvolver uma teoria e uma filosofia do diálogo”<sup>93</sup>.

O filósofo Hegel, em sua obra intitulada *A filosofia da História Universal*<sup>94</sup>, escreve:

A história universal vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história universal... A história universal é a disciplina da indômita vontade natural dirigida para a universalidade e a liberdade subjetiva.<sup>95</sup>

Para o filósofo alemão<sup>96</sup> a Alemanha e a Europa são a autorrealização da história de Deus, excluindo assim todo o resto do mundo. A divisão da história confirmada pela filosofia hegeliana foi e é aquela que, até hoje, ainda é ensinada nas escolas e universidades: Pré-história, Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea. Abaixo veremos como esse esquema se desenhou ao longo dos séculos. A figura demonstrará como a Europa e Estados Unidos estão no centro de todas as relações, logo todos os outros países se encontram na periferia da história:

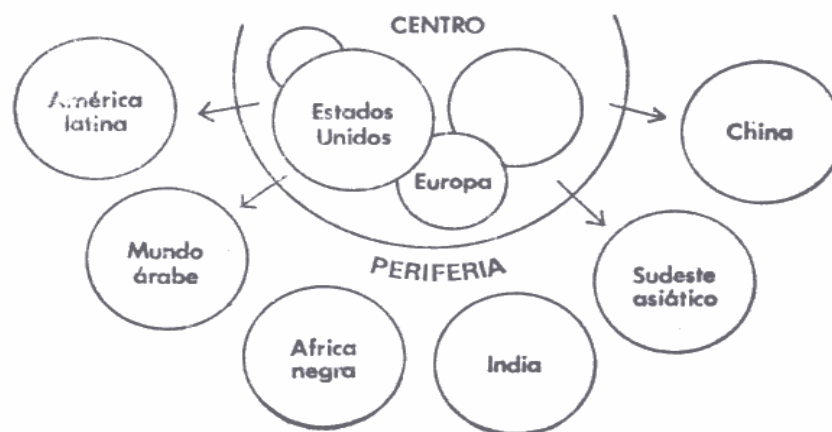
---

<sup>93</sup> DUSSEL, Enrique. *1492. O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 8.

<sup>94</sup> Dussel passou muitos anos estudando na Alemanha sobre a filosofia de Hegel. Aqui estão algumas dessas obras que ele se baseou para elaborar seus raciocínio crítico: Hegel, edição castelhana: *Lecciones de Filosofia de La Historia Universal*, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946, t. I, p. 134; Ed. alemã: *Die Vernunft in der Geschichte*, Zweiter Entwurf, 1830, C, c, em *Sämtliche Werke*, Ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955, p. 167. Ver Martin Bernal, Black Athena. *The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1987 -1991, especialmente *Filosofia da História de Hegel*, vol. II.

<sup>95</sup> HEGEL, J. G. F. *Lecciones sobre la Filosofia de la História Universal*. Madrid, Revista do Occidente, 1953. p. 105.

<sup>96</sup> O objetivo do estudo do filósofo Hegel é demonstrar como a matriz conceitual desse pensador, legitimou a ideia de exclusão e dominação dos povos latino-americanos. As ideias de Hegel são complexas e demoradas, portanto, seguirei a lógica e o recorte de raciocínio que Dussel traçou na sua obra: 1492 e na sua palestra ministrada em 1993 na Faculdade Teologia Assunção em São Paulo, lembrando que a proposta deste capítulo, não é esgotar o tema, mas introduzir o leitor ao problema filosófico proposto por Dussel.



(Enrique Dussel. *Para uma ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I, p. 151)

Este foi o padrão de história que sempre usamos em nossas pesquisas. Dussel irá propor uma ideia diferente de conceber a história, como veremos no decorrer desta dissertação.

Para Hegel, a história universal “possui o desenvolvimento da consciência que o Espírito tem de sua liberdade e também a evolução da realização que esta obtém por meio de tal consciência”<sup>97</sup>. Dessa consciência que Hegel apresenta, nós latino-americanos estamos fora, excluídos e encobertos por esse mito que funda a modernidade.

No pensamento de Hegel, a ideia de desenvolvimento possui uma grande importância, pois é por ela que chegamos ao conceito para o desenvolvimento na ideia, portanto, para Hegel, a América Latina e a África, estão numa minoridade em relação ao desenvolvimento da consciência, logo não encontram espaço nesse cenário histórico e de desenvolvimento proposto por Hegel: “a história universal vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história universal”<sup>98</sup>.

Vemos que foi esse desenho leste-oeste que determinou para Hegel a história universal. Para ele, a América revela certo grau de imaturidade em relação à Europa, certa ignorância e incompetência de se expandir, precisando, assim, de um guia e um condutor,

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 105.

que segundo Hegel, seria o Espírito<sup>99</sup> “é o Espírito, a sua vontade razoável e necessária, que orientou e continua a orientar os acontecimentos do mundo”<sup>100</sup>, pois, como Hegel descreve, “a inferioridade destes indivíduos é, em tudo, inteiramente evidente”<sup>101</sup>.

Essa imaturidade para o filósofo alemão estaria espalhada nas diversas áreas como na cultura, na geografia, na física e como demonstra o pensador mexicano Antonello Gerbi, “até os vegetais e os animais são mais primitivos, brutais, monstruosos; ou simplesmente mais fracos e degenerados”<sup>102</sup>.

No pensamento hegeliano, a América Latina não terminou seu processo de formação: “a América latina é, por conseguinte, a terra do futuro. Em tempos futuros mostrar-se-á sua importância... Mas como país do futuro, a América não nos interessa, pois o filósofo não faz profecia”<sup>103</sup>.

O *éthos* europeu descrito por Hegel foi alienador e excludente. Nosso continente não encontrou espaço e nem interesse de alteridade no pensamento dos grandes intelectuais europeus da modernidade como Hegel. A América “ficou fora da história mundial”<sup>104</sup>; com esta definição de Hegel, o continente europeu seria o fim da história universal. Com isso, temos a ideia do conceito de “Centro” da história universal.

Foi este eurocentrismo que foi imposto, ou seja, um *éthos* invasor que não respeitou e nem reconheceu a cultura de centenas de anos dos povos ameríndios e também africanos. A pergunta pela identidade latino-americana tem origens remotas. O próprio Simón Bolívar, que tentara pôr fim à dependência colonial e sonhara com a unidade da América Latina, liberta de toda forma de dependência escravizadora, se bateu com este problema até o final de sua vida. No discurso de Angostura, em 1819, ele afirmava o seguinte:

Não somos europeus, não somos índios, mas sim uma espécie intermédia entre os aborígenes e os espanhóis. Americanos por nascimento e europeus por direito, nos encontramos em meio ao

---

<sup>99</sup> O “*Espírito*”, ou “*Geist*”, no alemão original, compõe a totalidade, o real necessário já mediado pelo pensamento, a efetividade desprovida de contingência. No sistema, o domínio do *Espírito* representa a *Ideia Absoluta* voltando a si a partir de sua alteridade, a *Natureza*. O conceito de Espírito é a chave epistemológica de seu pensamento, pois é o Espírito que tudo move para o melhor dos mundos possíveis.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 205

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>102</sup> GORBI, Antonello. *Naturaleza De Las Indias Nuevas, La De Cristobal Colon A Gonzalo Fernandez De Oviedo*. Fondo de Cultural. México.1978. p. 109. O pensador descreve que os europeus, e o próprio Hegel, pensavam que até a geologia (as pedras), a fauna e a flora nas Índias eram mais brutais, primitivas e selvagens.

<sup>103</sup> HEGEL, J. G. F. *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*. Madrid :Revista do Occidente, 1953. p. 109.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 110.

conflito de disputar os títulos de propriedade aos nativos e manter-nos no país que nos viu nascer, contra a oposição dos invasores. De maneira que o nosso caso é extremamente extraordinário e complicado.(...) Estamos colocados num grau inferior ao da servidão. Mantenhamos presente que o nosso povo não é nem europeu, nem americano do norte, é antes uma composição de África e América do que uma emanção da Europa... é impossível determinar com propriedade a que família humana pertencemos.<sup>105</sup>

Mas, segundo a lógica hegeliana, a África também foi colocada de lado, embora não seja o interesse central desta dissertação, mas é preciso entender algumas definições que ajudam a caracterizar o conceito de eurocentrismo. Ele apresentou uma cultura extremamente racista em relação à cultura africana. Observando os fragmentos abaixo, veremos como a arrogância e a prepotência deste “Espírito eurocêntrico” se mostrava no início do século 19:

A África é em geral uma terra fechada. Entre os negros é realmente característico o fato de que sua consciência não chegou ainda à intuição de nenhuma objetividade, como por exemplo, Deus, a lei na qual o homem está em relação com sua vontade e tem a intuição de sua essência... É um homem em estado bruto.<sup>106</sup>

Essas palavras de Hegel chegam a uma total intolerância com a cultura do Outro. É a total negação da alteridade do Outro, nas palavras de Dussel: “são algumas das páginas mais insultantes na história da filosofia mundial”<sup>107</sup>. Para concluir sua insultante definição com relação à África, Hegel ainda diz: “o que entendemos propriamente por África é algo isolado e sem história, sumido, ainda por completo no espírito natural, e que só pode ser mencionado aqui no umbral da história universal”<sup>108</sup>.

A ética também foi apresentada como uma cultura infantil e meramente propedêutica, pois o real desenvolvimento se deu com a Europa. Hegel até verifica que o começo da história se deu também na Ásia, mas “a Europa é absolutamente o centro e o fim do mundo”<sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> BOLÍVAR, Simon. “Discurso de Angostura”, 15-02-1819, citado por Hugo ASSMANN. *Filosofia da Libertação*, mimeo, UNIMEP, Piracicaba, Junho de 1982, p. 13

<sup>106</sup> HEGEL, J. G. F. *Lecciones sobre la Filosofia de la História Universal*. Madrid, Revista do Occidente, 1953. p. 218.

<sup>107</sup> DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 20. Dussel nessa frase demonstra seu real descontentamento com a forma de Hegel concebe a história.

<sup>108</sup> HEGEL, J. G. F. *Lecciones sobre la Filosofia de la História Universal*. Madrid, Revista do Occidente, 1953. p. 231.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 210.

Para a lógica hegeliana, o espírito germânico seria o Espírito do novo mundo, todas as outras culturas e comportamentos são colocados de lado. Para termos uma ideia, vejamos a tese central do pensamento de Hegel sobre este “*éthos* eurocêntrico imposto”, que em um segundo momento deste trabalho, será refutado com a ética e a alteridade de Dussel:

A significação ideal superior é a do espírito, que volta a si mesmo, desde o embotamento da consciência. Surge a consciência da justificação de si mesmo, mediante o restabelecimento da liberdade cristã. O princípio cristão passou pela formidável disciplina da cultura; e a Reforma lhe dá também em seu âmbito exterior, com o descobrimento da América... O princípio do Espírito livre se fez aqui bandeira do mundo, e a partir dele se desenvolvem os princípios universais da razão... O costume e a tradição já não valem; os diferentes direitos precisam se legitimar como fundados em princípios racionais. Assim se realiza a realidade do Espírito.<sup>110</sup>

Hegel escreveu que os latino-americanos não possuem nada para contribuir com a Europa cristã, pois ela se autorrealizou e se basta em si mesma: “o princípio realizou-se e, por isso, o fim dos dias chegou: a ideia do cristianismo alcançou sua plena realização”<sup>111</sup>. Mas ele não levou em conta a experiência de 4500 anos de experiência de relações políticas, religiosas, culturais e regionais do povo nativo. O antropólogo Darcy Ribeiro diz:

Os europeus dominaram parcialmente uma sabedoria copiosa, que os índios tinham composto em dez mil anos. Em dez mil anos os índios aprenderam a viver na floresta tropical, identificaram 64 tipos de árvores frutíferas, domesticaram muitas plantas<sup>112</sup>.

Todo esse sistema foi “hegemonizado pela Europa que nunca tinha sido ‘centro’ e que, nos melhores tempos, só chegou a ser ‘periferia’”<sup>113</sup>. Até mesmo da religião cristã, que é algo sagrado, o eurocentrismo tomou posse, como se Jesus Cristo tivesse nascido e vivido no continente europeu.

Para Hegel, segundo Dussel, o “mundo cristão (europeu) seria o mundo da consumação: o princípio fica cumprido e assim chega ao fim dos dias”<sup>114</sup>. O reino germânico é visto como a plena totalidade, e suas três partes demonstram o seu desenvolvimento: o chamado “Reino do Pai, Filho e Espírito Santo.”

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>112</sup> RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*, 2ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1995. p. 65.

<sup>113</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 53.

<sup>114</sup> DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana V*. São Paulo. Loyola, 1983. p. 113.

Partindo desse pressuposto do pensamento hegeliano, Dussel aponta que “a Europa cristã moderna nada tem a aprender dos outros mundos, outras culturas”<sup>115</sup>. Temos, assim, uma visão clara do que é o eurocentrismo.



Hegel, quando fala do mundo germânico como uma trindade do desenvolvimento, apresenta uma ideia centralizada do conhecimento, pois a Europa é apresentada como a real totalidade da história, e com o Renascimento das letras e das artes o “Descobrimento da América” e a passagem em direção à Índia demonstram essa ideia centralizada. A pretensão de Hegel é não somente fazer uma filosofia da história, mas elevar ao nível máximo do Espírito:

A época germânica, o mundo cristão, se aqui se pudesse comparar também o espírito com o indivíduo deveria chamar-se a esta época a senectude do espírito. O peculiar da velhice é viver apenas da recordação, do passado, e não no presente; e, por isso, a comparação é aqui impossível. O indivíduo, segundo a sua negatividade, pertence ao elemento e desvanece-se. Mas o espírito retorna aos seus conceitos. Na época cristã, o Espírito divino veio ao mundo, pôs a sua sede no indivíduo, que agora é perfeitamente livre, tem em si uma liberdade substancial<sup>116</sup>.

Hegel opõe-se a uma ideia de história natural. Para ele a história, como nos fala Dussel, “é a exposição do Espírito, que sabe aquilo que é em si mesmo”<sup>117</sup>. A grande verdade é que no pensamento hegeliano não há espaço para a América e muito menos para América Latina.

<sup>115</sup> DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 21.

<sup>116</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich- *A razão na história*. Introdução à Filosofia da História Universal. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 131-133;

<sup>117</sup> DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 21.

Dussel faz questão de apresentar esse eurocentrismo histórico, pretendendo preparar outra forma de abordar a história, pois o conceito hegeliano de história oprime e aliena o *éthos* proposto pela filosofia da libertação:

Porque a história é a configuração do Espírito em forma de acontecimento, o povo que recebe tal elemento como princípio natural... é o povo dominante nessa época histórica mundial... Contra o direito absoluto que ele tem por ser o portador atual do grau de desenvolvimento do Espírito mundial, o espírito dos outros povos não tem direito algum.<sup>118</sup>

Os pensadores europeus pensam que eles são os portadores do desenvolvimento do Espírito, ou seja, a história mundial possui uma cultura que é dona e portadora do desenvolvimento, e fora desta cultura as demais são inferiores e encobertas com esse *éthos* dominador.

Hegel demonstra que esses europeus, de modo especial a Alemanha e a Inglaterra, possuem certo “direito absoluto de dominar e implantar” sua cultura em outros povos, pois eles seriam portadores do Espírito, e isso para o pensamento dusseliano seria a melhor definição do que é o eurocentrismo, colocando, assim, o resto do mundo em um lugar periférico e antigo. Como escreve nosso filósofo argentino, “a periferia da Europa serve assim de espaço livre para que os pobres, fruto do capitalismo possam tornar-se proprietários capitalistas das colônias”<sup>119</sup>.

O Continente americano é visto como periferia, e foi por este motivo que a alteridade do ameríndio foi negada e encoberta ou como afirma o sociólogo peruano Aníbal Quijano:<sup>120</sup>

Há um passado globalmente comum a todos nós que deu lugar à formação de um padrão de poder cujo traço central inerente é sua Colonialidade e dentro do qual todos habitamos e que nos habita a todos. E que a “racialização” e a “capitalização” das relações sociais de tal novo padrão de poder e o “eurocentramento” de seu controle estão na mesma base de nossos atuais problemas de identidade.<sup>121</sup>

---

<sup>118</sup> HEGEL, J. G. F. *A razão na história. Introdução à Filosofia da História Universal*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 347.

<sup>119</sup> Dussel, Enrique. *1492. O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 23.

<sup>120</sup> Peruano, é doutor pela Universidade Nacional Maior de San Marcos, Lima, Peru. Doutor honoris causa da Universidade Central da Venezuela, Caracas. Diretor do Centro de Pesquisas Sociais, Lima, Peru. Diretor da revista *Anuario Mariáteguiano*, Lima, Peru. Professor do Departamento de Sociologia da Binghamton University, Nova York. Membro do Colóquio Internacional de Economia Mundial, formado por Starnberg Institut (Alemanha), Fernand Braudel Center (Estados Unidos) e Maison des Sciences de l’Homme (França).

<sup>121</sup> Encontrado em: <<http://www.adital.org.br/site/noticia2.asp?lang=ES&cod=25733>>. Acesso 25 de maio de 2009.

No término da crítica dusseliana sobre o pensamento eurocêntrico, ele ainda faz uma pequena crítica ao conceito e à maneira de conceber a história do filósofo Jürgen Habermas<sup>122</sup>, que em sua obra intitulada *O discurso filosófico da modernidade*, descreve: “os acontecimentos históricos-chave para a implantação do princípio da subjetividade são a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa”<sup>123</sup>.

Observamos que para Habermas a América não influenciou em nada para o desenvolvimento da história: “A América não é um determinante constitutivo da modernidade”<sup>124</sup>. Tanto Hegel como Habermas deixaram de lado a Espanha como cultura que também constitui a modernidade, quando ele escreveu: “A Espanha é um país que se limitou a participar dos destinos dos grandes, mas não tomou uma figura própria”<sup>125</sup>; portanto, se a Espanha está fora, quanto mais a América. Por mais que a Ética da libertação tenha aprendido muito com o primeiro Habermas, houve “uma redução que aconteceu no seu pensamento”<sup>126</sup>.

Dada a apresentação da ideia do eurocentrismo a partir do pensamento europeu do filósofo Hegel, como protótipo e símbolo desta dominação e encobrimento da alteridade do ameríndio. Caberá agora demonstrar a ideia central do problema filosófico e histórico desta dissertação no próximo capítulo, em que, como veremos, Dussel descrever à outra forma de se conceber a história, incluindo a América Latina, desde o ano de 1492, “como um momento constitutivo da modernidade”<sup>127</sup>.

No capítulo seguinte, será demonstrado o outro rosto da história, que buscará destruir o “mito vitimário e destruidor de um europeísmo que se fundamenta numa falácia eurocêntrica”<sup>128</sup>.

Dussel faz questão de mostrar que seu objetivo não é atacar a razão do pensamento, mas sim fazer uma crítica contra “a razão dominadora, vitimária e violenta”<sup>129</sup>

---

<sup>122</sup> Um dos mais importantes filósofos alemães do século XX e da Escola de Frankfurt. A crítica dusseliana será em relação ao modo que Habermas concebe a história, onde a América Latina não será uma matriz constitutiva da história.

<sup>123</sup> Ed. Cit., Taurus, Buenos Aires, 1989; *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, apud, Dussel, Enrique. *1492. O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. *Ibid.*

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>126</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação. na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 190.

<sup>127</sup> DUSSEL, Enrique. *1492. O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 21.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 25.

,que durante séculos, se impõe sobre a nossa cultura, por meio de uma irracionalidade violenta, alienante e eurocêntrica.

O tema tratado no próximo capítulo será a afirmação da razão do Outro que foi encoberto; portanto, o objetivo será mostrar uma crítica racional e filosófica a essa ética eurocêntrica, rumo ao despertar e ao interpelar das vítimas, para uma ética que defenda a vida integral.

## 2º Capítulo

### A CRÍTICA DUSSELIANA DA HISTÓRIA DE HEGEL

Antes de iniciar este segundo capítulo, mas uma vez, acredito ser importante fazer uma pequena apresentação dos temas que tomarão parte deste capítulo.

No primeiro tópico, intitulado: “*A crítica a visão hegeliana da história*”, Dussel irá desenvolver outra visão da história, ou seja, será a vez de entender o processo colonizador a partir dos olhos e da pele dos nativos, pois eles também devem fazer parte da constituição da história universal e não serem deixados de fora como pensava Hegel. Dussel irá resgatar a alteridade do ameríndio, propondo outra forma de entender a história realizando assim, uma crítica a concepção de história desenvolvida pelo eurocentrismo.

Essa desconstrução metodológica será fonte de uma “outra história”, onde a América latina, juntamente com seus valores, costumes e práticas, deve ser vista como realidade que também compõem o grande legado da história da humanidade, pois para Dussel, antes da chegada dos europeus, já existia um *éthos* vigente entre os nativos.

Num segundo momento desse capítulo, após fazer essa crítica ao conceito de história em Hegel, Dussel encontra no pensamento de Frei Bartolomeu de Las Casas, um novo método de se implantar um *éthos* que coloca alteridade do ameríndio, acima de toda moral e de todo sistema opressor.

Esse segundo tópico intitulado: “*A modernização sem destruição de Frei Bartolomeu de Las Casas*”, veremos um histórico da prática pastoral de Bartolomeu de Las Casas que, segundo a filosofia dusseliana, foi um exemplo que a expansão territorial e o desenvolvimento não precisa passar pela destruição e a violência para com os ameríndios.

Las Casas, mesmo sendo um espanhol e filho do seu tempo, não se calou diante das atrocidades e violências que os nativos sofriam. Las Casas regatou e defendeu a alteridade daqueles que estavam sendo excluídos e dominados pela ética eurocêntrica. Ele se colocou ao lado das vítimas para questionar as premissas da modernidade que se pautavam na violência e na exclusão. É por isso que para Dussel, o pensamento de Las Casas, foi

fundamental para o surgimento de uma nova ética que defende a alteridade e a dignidade do ser humano, acima até mesmo, dos interesses políticos, econômicos, culturais e religiosos. Conhecer a ética de Las Casas é de fundamental importância para entender a ética da libertação dusseliana.

No último item deste capítulo: “*O despertar das vítimas*” começaremos a demonstrar como as vítimas, cansadas de sofrerem, iniciam seu processo de libertação. Dussel, pois a vítima cansada de sofrer começa a lançar seu grito e seu clamor de justiça. Neste item, será apresentada o despertar das vítimas que diante da total negação da vida humana, se levantará em luta de sua vida em direção a sua total libertação.

Veremos um momento prático do surgimento da ética da libertação, pois o Outro, cansado de ser excluído e encoberto, parte para sua práxis libertadora, onde ele mesmo será o protagonista da sua real libertação. É o momento do despertar das vítimas; é a tomada de consciência que buscará outro sistema ético e histórico de vida.

Esse despertar somente pode ser concretizado com uma mudança metodológico e será isso que veremos nesse item. A dialética totalizante europeia será superada por outro método chamado analética, que busca ter uma visão do alto (Ana), mais global e que sempre partirá da alteridade do excluído.

Esse novo método analético, tem por finalidade, realizar uma construção racional sempre com olhar e a verdade das vítimas, pois somente assim, outro sistema pode se tornar real. A dialética, segundo o pensamento dusseliano, cederá espaço para a analética, que diferentemente da dialética que propunha a Totalização de um sistema, irá buscar um relação sempre pautada na relação do face a face com o excluído.

Vejam, portanto, como esse segundo capítulo seguirá, após essa breve apresentação.

## 2.1 A crítica à visão hegeliana da história

Agora é preciso mudar de “pele”, ter novos “olhos”. Já não são a pele e os olhos do ego conquiro que culminará no ego cogito ou na “vontade de poder”. Já não são as mãos que empunham armas de ferro, e olhos que veem das caravelas dos intrusos europeus e gritam “terra!” com Colombo. Agora temos de ter suave pele bronzeada dos caribenhos, dos andinos, dos amazônicos... Os olhos admirados daqueles índios que, da praia, com pés descalços sobre suaves e quentes areias das ilhas “viram” se aproximar, flutuando no mar, deuses nunca vistos.

Colocado o problema do eurocentrismo no primeiro capítulo deste trabalho, veremos como Dussel desenha em sua filosofia a “outra História”. Será a história pela ótica do povo oprimido e encoberto por um mito violento da modernidade. Como ele mesmo diz, “façamos nossos ‘olhos’, os olhos do povo oprimido”<sup>1</sup> que, vivendo em suas ternas e suaves terras, observaram deuses jamais vistos se aproximando.

O foco será enxergar a história pelos olhos daqueles que muito sofreram com o eurocentrismo. Dussel propõe uma nova epistemologia para entender a história, diferente da proposta pelos europeus e legitimada pela filosofia da história de Hegel<sup>2</sup>.

A tese central da qual nosso filósofo parte é: “a América Latina deve ser vista como um momento constitutivo da história. Tanto a América como a África devem ser incluídas desde sua origem na história mundial”<sup>3</sup>. Serão esses pressupostos que guiarão este item.

Quando Hegel afirma que “a história universal vai do Oriente para o Ocidente” e a “Europa é absolutamente o fim da história universal...”<sup>4</sup>, ele coloca uma barreira com relação às outras culturas, pois para ele as outras são inferiores e imaturas, e a América não encontra nenhum lugar na história mundial, portanto, para o pensamento hegeliano, não encontramos espaço em sua filosofia da história. O que Hegel tentou fazer foi uma espécie de filosofia da história elevada pelo Espírito, pois para ele pode-se dizer que a história universal é a exibição do Espírito, e como esse Espírito é pensado de maneira perfeita e efetiva, não caberia a América Latina, uma vez que essa vive numa imaturidade. Para Hegel, nós não alcançamos a honra de incorporar a história mundial.

---

<sup>1</sup> DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993., p. 90.

<sup>2</sup> Essa outra história que Dussel propõe é uma mudança de paradigmas. É um novo olhar pautado na alteridade e no acolhimento do diferente.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 17.

Essa visão hegeliana encobriu e inverteu os fatos, por meio de uma falácia desenvolvimentista e eurocêntrica. O fato é que com o “mito da Modernidade” se legitimou uma espécie de sobreposição da cultura europeia em relação à nossa: “o mito da modernidade se autodefine a própria cultura como superior e mais desenvolvida”<sup>5</sup>. O Outro sofreu com o processo civilizatório que, por trás de suas tecnologias e instrumentação, trouxe violência e dominação ao povo ameríndio. Dussel levanta alguns problemas que com o mito da modernidade se implantaram.

Primeiramente a ideia de que a cultura europeia seria superior às outras, as quais são sujeitadas ao domínio dos europeus, pois desde a Grécia Antiga já pensavam que aquilo que é visto como perfeito é sobreposto ao imperfeito, o mundo infantil e inferior começa a se sujeitar às imposições do superior.

Outra ideia colocada pelo eurocentrismo é que o processo colonizador seria visto como uma emancipação europeia, uma ação pedagógica necessária em vista de um bem maior<sup>6</sup>, ou seja, mesmo havendo mortes e torturas, era uma prática violenta necessária.

Vemos aí a alteridade negada do ameríndio. Na cabeça dos europeus, os índios seriam como uma “tabula rasa”, ou seja, sem nenhum padrão cultural e ético reconhecido pelos europeus, estes pensavam que caberia a eles civilizar e modernizar esse povo.

Dussel se opõe a essa ideia, mostrando que os ameríndios não entraram na história mundial por meio do “Descobrimento da América”, como pensavam os europeus, mas o fato é que quando a comitiva de Colombo chegou os índios já habitavam essa terra<sup>7</sup>.

Muitos milênios antes, numa época interglacial, uns 50.000 anos antes de Cristo, segundo as últimas medições, caminhando através do estreito de Behring, pelo vale de Anadir e o rio Yukon, passaram numerosas migrações asiáticas, “descobrimo” essas terras, e começando assim nossa proto-história (de modo algum a “Pré-história americana”). Fugiam da Ásia pressionadas pela expansão demográfica do Gobi ou Sibéria – os que vieram por último, que ficaram entre os dois continentes, são esquimós –, de raças australóide, tasmanóide, melonesóide, proto-indonésio, mongolóide, e até malaio-polinésicos. **O ameríndio, então é asiático, mas habitante originário das costas ocidentais do pacífico especificamente.**<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>6</sup> O sacrifício de milhares de índios nativos era entendido como um mal menor, em vista do desenvolvimento que iria se implantar nessas terras.

<sup>7</sup> É importante lembrar que Dussel, além de filósofo e teólogo, doutorou-se em História na Sorbonne, França, no de 1967, realizando pesquisas no Archivo General de Índias em Sevilha. Dussel tomou contato com importantes documentos oficiais, lidos sob a ótica dos pobres como o de Bartolomeu de Las Casas.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 96. Grifo em negrito meu. Esse dado histórico possui uma dimensão bem complexa, portanto, não será esgotado nesse trabalho, pois não é o interesse central dessa dissertação. O objetivo é demonstrar que quando Colombo chegou, já existia humanização nesse continente.

Nossa história, portanto, não se iniciou com o conceito de história e de Espírito que Hegel dizia: “porque a história é a configuração do Espírito, é o povo dominante nessa época que deve ser portador do grau de desenvolvimento da história, o espírito dos outros povos não tem direito algum”<sup>9</sup>.

Dussel irá propor um método racional e histórico para contrapor a filosofia da história de Hegel. Para pôr isso a prova, Dussel faz uma volta à “revolução neolítica”, quando se inventou a agricultura e sua organização, que refutará o pressuposto de Hegel, que coloca que esta revolução começou no Oeste. É colocada uma perspectiva que afirma uma proto-história cultural dos povos ameríndios, que foi constituída pelas culturas semitas, indo-europeias, dando o valor para a África:

Havia uma imensa massa continental, com diversos nomes, segundo os povos que a habitavam: o Cemanáhuac dos astecas, o Abia Yala dos Kunas do Panamá, O Tahuantisuyo dos incas... diversos nomes autóctones para um continente já humanizado em sua totalidade quando Colombo chegou”<sup>10</sup>.

O método de Dussel revela a identidade latino-americana nas línguas, nas religiões, nas culturas, ritos, hábitos e costumes. Somente entendendo esse método crítico dusseliano podemos compreender melhor a sua crítica ao eurocentrismo, que nos guiará a desvendar e reconhecer a ancestralidade cultural e ética de nossos povos.

Será sobre esse pensamento que a ética da libertação irá se apoiar e encontrar seu espaço na história mundial, construindo assim, uma nova história antifetichista e libertadora.

Dussel promove, portanto, uma forma de revisão metodológica dos pilares da sobreposição da filosofia europeia. Revisão “em relação à tradição filosófica europeia representada por uma ontologia operada pela dialética e pelo eurocentrismo da filosofia mercantilista colonial”<sup>11</sup>. O problema para Dussel é que Hegel colocou a subjetividade, como a própria realidade fundante das relações. É uma realidade que diviniza a subjetividade europeia, que se implantou no ocidente desde a expansão imperial no século XV.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 20.

A superação que Dussel pensa é passar da “dialética hegeliana”<sup>12</sup>, chegando a K. Marx<sup>13</sup> e aos existencialistas como Sartre e Zubiri<sup>14</sup>, para, enfim, chegar à analética e à alteridade ética de Lévinas<sup>15</sup>. A ética que Dussel propõe, é uma libertação do modo de pensar segundo a ética do eurocentrismo vigente no Ocidente, ou seja, é uma ética que parte das vítimas que sofrem na pele a dor de uma “pacificação violenta”<sup>16</sup>, que aconteceu com os nossos ameríndios, mas que, na cabeça dos europeus da época, seria algo necessário em vista de um bem maior.

A proposta ética, que Dussel defende ao longo de todas as suas obras, busca demonstrar um novo jeito de olhar e entender a história e a filosofia, a partir da realidade das vítimas e dos excluídos, coisa que não foi contemplada na noção de história da filosofia europeia, de modo especial, na filosofia da história de Hegel, que colocou de lado os valores do ameríndio. A filosofia hegeliana não encontrou nenhum interesse e nenhum valor na cultura latino-americana, como ele mesmo escreve: “A América não nos interessa, pois o filósofo não faz profecias”<sup>17</sup>.

Para Dussel, ao contrário de Hegel, o ponto de partida é o reconhecimento do *éthos* já existente entre os nossos povos, antes da chegada de Colombo, ou seja, já existiam padrões de convivência, de valores, práticas, ritos, hábitos, que deveriam ser levados em conta pelos europeus quando chegaram.

Na verdade, eles eram estranhos em nossas terras, mas, guiados pela “vontade de Poder” e dominação, encobriram o *éthos* original de nossos ancestrais. A crítica dusseliana vai exatamente contra essa postura, pois a cultura e a ética dos ameríndios devem ser vistas e estudadas como realidades constitutivas também da modernidade ocidental.

---

<sup>12</sup> A dialética para Hegel é o procedimento superior do pensamento. Visto que a realidade é o vir-a-ser dialético da Ideia, a autoconsciência racional de Deus, Hegel julgou dever deduzir *a priori* o desenvolvimento lógico da ideia, e demonstrar a necessidade racional da história natural e humana, segundo a conhecida tríade de tese, antítese e síntese, não só nos aspectos gerais, nos momentos essenciais, mas em toda particularidade da história.

<sup>13</sup> As críticas ao sistema de produção e do capitalismo do pensador alemão K. Marx (1818-1883), influenciou muito a filosofia de Dussel, tanto que Dussel escreveu várias obras sobre Marx como o (*o último Marx, 20 teses sobre Marx*).

<sup>14</sup> Dussel descobre que a questão da alteridade também havia sido levantada por Jean-Paul Sartre na *Crítica da razão dialética* e Xavier Zubiri em *Sobre a Essência* [Dussel, 1974]. Isto sugere que, pelo menos, duas coisas: primeiro, neste trabalho não houve concepção clara e definitiva, embora sugerido, método analectical e, por outro, Dussel tinha encontrado os limites teóricos da dialética e à sai incapacidade para dar conta da noção de *alteridade*, sem cair em uma filosofia da identidade típico de toda a filosofia da consciência é expressa emblematicamente essa tese na filosofia de Hegel

<sup>15</sup> A ética de Lévinas será mais bem explicada no terceiro capítulo.

<sup>16</sup> Essa pacificação é entendida como um processo de violência e negação da alteridade do ameríndio, ou seja, pacificar é destruir a cultura do diferente (cf. Dussel UNIFAI)

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 19.

Como demonstrou Darcy Ribeiro: “Esse país já feito num certo momento recebe uma invasão branca...”<sup>18</sup>.

A ética da libertação nascerá a partir desse *éthos* que interpela a sobreposição de uma ética sobre a outra.

Para tal pensamento do nosso filósofo, faz-se necessária uma ruptura com o sistema ético vigente que o eurocentrismo colocou sobre nossa cultura<sup>19</sup>. Portanto, quando Dussel faz algumas críticas ao eurocentrismo, já apresentadas no primeiro capítulo desta dissertação, faz uma espécie de denúncia do caráter ideológico e fetichista da divisão da história proposta pelos europeus e que até hoje é apresentada em estudos nas academias de todo o mundo: antiga, medieval, moderna e contemporânea.

Esse modelo de história parte do Paleolítico e Neolítico da eurásia, ajunta as culturas desde a China, Índia, Pérsia, Grécia e Roma, e para somente quando a “audácia” de Colombo se efetiva com o “Descobrimento da América”.

Para Dussel, esse pensamento seria uma “falácia desenvolvimentista” e ideológica, pois o mesmo nega o *éthos* cultural original dos povos ameríndios. Essa lógica colombiana e eurocêntrica é incoerente com a própria história dos ameríndios.

É importante lembrar que nosso objetivo não é negar a contribuição e a expansão que a Europa, com toda a sua tecnologia e instrumentalização, proporcionou ao nosso continente, pois isso seria um erro histórico. O objetivo é mostrar como a Europa não respeitou a cultura e a ética dos nativos desse continente.

Para melhor entendermos esse pensamento, Dussel se apoia nas práticas libertadoras de Frei Bartolomeu de Las Casas que, para Dussel, “foi o melhor sentido emancipador moderno, pois descobriu a irracionalidade encoberta com o ‘Mito da Modernidade’”.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*, 2.<sup>a</sup> ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1995. p. 59.

<sup>19</sup> Um pensador que Dussel usou para realizar essa ruptura foi K. Marx, pois a crítica que Marx fez ao idealismo alemão, de modo especial, sempre estando ao lado da classe dos trabalhadores e proletariados, possibilitou a Dussel, repensar a história da ética a partir das vítimas. Essa influência foi tão grande, que Dussel dedicou algumas de suas obras ao pensamento de Marx: *L' Ultimo Marx*, *Marx y La modernidad* e *Las metafóras teológicas de Marx*.

<sup>20</sup> DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 82.

## 2.2 A modernização sem destruição de Frei Bartolomeu de Las Casas

Lá deixei Nosso Senhor Jesus Cristo nas Índias. Aí o maltratam, o ultrajam, o crucificam, e não apenas uma, mas milhares de vezes... Senhor, se vedes que o maltratam, porque não suplica para que parem, e os respeite como cristão de verdade?<sup>21</sup>

Um dado importante como chave de compreensão para o surgimento da ética de Dussel se dá quando ele defende o seu doutorado em História, pois realizou várias pesquisas no Archivo General de índias em Sevilha. Dussel estudou textos e documentos sobre os índios, sob a ótica das vítimas do processo de colonização da América.

Nesses estudos, ele entendeu a importância histórica do Frei Bartolomeu de Las Casas<sup>22</sup>, e logo tomou seu pensamento e sua prática pastoral como um dos pilares para uma nova ética.

Diversas vezes em sua obra Dussel recorre às posturas libertadoras em relação aos direitos dos índios que Las Casas assumiu em nosso continente. Vemos, portanto, que o pensamento de Las Casas “constituiu um dos eixos centrais que nortearam a crítica do terceiro mundo e também de Enrique Dussel”<sup>23</sup>.

Para Enrique Dussel, o pensamento de Las Casas foi fundamental para o surgimento de uma nova ética, pois ele “procurou modernizar o índio sem destruir sua

---

<sup>21</sup> LAS CASAS, Bartolomeu. *Historia de las Indias*. 3 vols., Caracas, Biblioteca Ayacucho (108-110), 1986, vol. 3 (liv. III, cap. 138), p. 510.

<sup>22</sup> Frei Bartolomeu de Las Casas, Sevilha (1472–1566). Foi missionário e defensor dos Índios, pioneiro dos Direitos humanos. Em 1502 parte de sua cidade de Sevilha para a Ilha de Santo Domingo, no Caribe, viajando com o Governador e uns dois mil colonizadores. Em 1511, escuta o sermão de um missionário dominicano, Frei Antonio de Montesinos, que o surpreende, assustando os demais colonos. Pois, em nome da comunidade dos frades dominicanos, ele proclama: todos os colonizadores ofendem a Deus, escravizando os índios. “Eles não são seres humanos? Com que direito escravizá-los?” Las Casas já era sacerdote, admirava os missionários dominicanos, mas como todo mundo pensava só em enriquecer-se, beneficiando-se, aliás, de sua condição de padre fazendeiro.

Após um processo tranquilo de reflexão, em 1514, em Cuba, na véspera de Pentecostes, converte-se à posição dos dominicanos. Reconhece e passa a pregar que Deus é o pai de todos e ama especialmente o pobre povo oprimido. É o que ele tinha lido na Escritura. Daí por diante, Padre Las Casas se dedica totalmente a libertar os índios, buscando um modo humano de colonização, graças ao estabelecimento de comunidades entre os indígenas e os espanhóis. É um dos grandes autores para se entender o pensamento de Dussel, inclusive por sua luta em defender os direitos dos nativos. Suas obras foram *Historia de las Indias*; *De unico vocationis modo*, conhecida em espanhol como *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*; *1537 Brevisima relación de la destrucción de las Indias*; *Los dieciséis remedios para la reformación de las Indias*; *Apologética historia sumaria De thesauris*; *Treinta proposiciones muy jurídicas*.

<sup>23</sup> Ética da Libertação: *A vítima na perspectiva Dusseliana*. Dissertação de mestrado de Claudenir Módolo Alves. Orientador Prof. Dr. Benedito (conferir nome) Eliseu Leite Cintra, 2005 p. 12.

alteridade; assumir a modernidade sem legitimizar seu mito”<sup>24</sup>. Las Casas formulou um método inovador para a história do seu tempo, baseado no direito inviolável da vida dos índios”<sup>25</sup>. Essa mudança de pensamento em Las Casas foi fruto do texto libertador de Eclesiástico 34, 20: “Imolar o filho sob os olhos do pai é oferecer um sacrifício com os bens dos pobres”.

A partir desse texto bíblico, Bartolomeu entra numa crise existencial, pois esse faz com que ele pense que antes de se impor o processo de colonização dos espanhóis, deve-se trabalhar a fraternidade e a justiça com o Outro, ou seja, esse Outro tem plenos direitos de ser e de existir com seus costumes e sua religião.

O que se passou com Las Casas na vigília de Pentecostes de 1514<sup>26</sup> foi que seu coração se libertou de uma ética eurocêntrica baseada no “Mito da Modernidade”, pois o texto bíblico pedia uma mudança de vida diante do Outro (índios), que clamava por uma libertação integral. Ele descobriu Deus em sua ação a favor dos índios, nos quais via o Rosto Divino, criando assim uma amabilidade pelos ameríndios.

Após essa experiência de fé, Las Casas parte para a Espanha em 1515, na esperança de convencer o rei e os políticos da época a protegerem os índios, sobretudo em relação aos seus direitos.

É importante lembrar que Las Casas não deixou de ser filho de seu tempo, mas conseguiu superar o mito da modernidade que imperava em relação à conquista do novo mundo. Ele era a favor de uma “boa colonização”<sup>27</sup>, visando assegurar os direitos e a dignidade dos índios.

Bartolomeu identificou nos índios a presença do Cristo, quando ele fala em uma de suas parábolas: “Nosso Senhor Jesus Cristo está nas índias. Aí o maltrataram, o ultrajaram, o crucificaram e não apenas uma, mas milhares de vezes”<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 83.

<sup>25</sup> *Ibid*, p.84.

<sup>26</sup> Vigília é prática dos cristãos em passar várias horas do dia rezando e fazendo súplicas. Foi por meio dessa vigília que Las Casas tece essa tomada de consciência que fundou uma nova ética, pois após a santa vigília de Pentecostes em 1514, Las Casas passou por um processo de conversão, ele começou a enxergar o lado da vítima.

<sup>27</sup> Essa “Boa Colonização” proposta por Las Casas visa assegurar os direitos básicos dos índios, ou seja, defender a alteridade daqueles que, para os “colonizadores”, nem eram seres humanos.

<sup>28</sup> LAS CASAS, Bartolomeu. *Historia de las Indias*. 3 vols., Caracas, Biblioteca Ayacucho (108-110), 1986, vol. 3 (liv. III, cap. 138), p. 511.

Las Casas resgata e defende a alteridade do ameríndio, ou seja, ele “resgata” aqueles que foram excluídos e violentados pela ética eurocêntrica. A prática pastoral o levou, no ano de 1552, a publicar uma obra chamada *As trinta proposições plenamente jurídicas dos direitos dos índios*<sup>29</sup>, buscando a liberdade total da alteridade do Outro, até mesmo na religião, pois mesmo ele sendo um bispo católico<sup>30</sup>, soube respeitar e defender a liberdade religiosa dos índios. Eles possuem uma liberdade de escolha em abraçar ou não a religião cristã: “Eles não podem ser castigados e perseguidos como ‘infiéis’. Sua ‘infidelidade’ é considerada como ‘negativa’, pois não cometeram nenhuma heresia e nem apostasia contra a igreja”<sup>31</sup>.

Vemos aí a grande diferente de ação de Frei Bartolomeu, que mesmo sendo filho de seu tempo, não impôs um cristianismo eurocêntrico e pautado na violência e na pacificação<sup>32</sup>. Para ele não pode haver perseguição ou castigo aos índios ou aos infiéis, pois eles não entraram no seio de conhecimento da igreja e do cristianismo. Na verdade, Bartolomeu reconhece a vida, a cultura e a história ameríndias, portanto, sua ação pastoral está pautada na misericórdia libertadora, à qual se associa uma visão responsável e cuidadosa com a história cultural do Outro.

O Bispo de Chiapas escreveu uma grande “Summa” em favor dos índios intitulada *Apologética história sumária*, na qual buscou estudar, em 267 capítulos de uma tremenda e responsável erudição, as religiões primitivas dos povos ameríndios. Seu intuito era mostrar que a religião e os costumes daqueles nativos não eram, de modo algum, inferiores e nem comportavam algo anormal e monstruoso. E com essa forma de discurso, Las Casas foi muito perseguido e acusado de “indiocêntrico”<sup>33</sup>, mas, como Dussel demonstra, Frei Bartolomeu se converteu, pois tomou consciência e “descobriu de repente que o “pão” tinha sido arrebatado dos homens pobres; eles eram assassinados para lhes arrebataram o fruto de seu trabalho”<sup>34</sup>.

---

<sup>29</sup> Uma das suas grandes obras sobre os direitos dos índios.

<sup>30</sup> Las Casas se tornou o primeiro bispo de Chiapas em 1544. Sua ação pastoral e libertadora sempre incomodou os espanhóis e isso o fez voltar para a Espanha três anos após sua nomeação, mas mesmo assim longe continuou a defender os direitos dos índios.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>32</sup> Las Casas sofreu muitas perseguições devido a sua prática pastoral em favor dos índios durante o processo de colonização.

<sup>33</sup> Colocar a causa indígena acima da colonização.

<sup>34</sup> Extraído de um artigo de Dussel intitulado: *O pão da celebração, signo comunitário de Justiça*. Concilium n 172, p. 236.

Las Casas, em sua obra intitulada *O único modo de atrair todos à verdadeira religião*, buscou um método crítico e uma racionalidade libertadora para explicar que o único modo de atrair os infiéis à verdadeira religião (Cristianismo) seria através de uma postura ética e religiosa coerente.

Essa obra, escrita por volta de 1537, alguns anos após a entrada de Las Casas na Ordem dos Frades Dominicanos<sup>35</sup>, foi fruto de um grande amadurecimento; trata diretamente os problemas éticos da colonização e, através de uma doutrina cristã libertadora e salvadora, demonstra a possibilidade da livre adesão à fé cristã pelos nativos:

A criatura racional tem uma aptidão natural para ser levada... para que voluntariamente escute, voluntariamente obedeça e voluntariamente preste adesão e de iniciativa própria, com vontade e de livre-arbítrio. Pois a Providência Divina estabeleceu, para todo o mundo e para todos os tempos, um só mesmo modo de ensinar aos homens a verdadeira religião<sup>36</sup>.

Para tal pensamento, Frei Las Casas enfrentou resistência contra a sua própria origem europeia que pregava o “mito da Modernidade”, mas ele rejeitou essa posição, que justificava uma violência civilizadora no século XVI como razão para pregar o cristianismo e o mercado livre.

Com essa postura, Frei Bartolomeu destrói antecipadamente o núcleo do “mito da Modernidade”, porque mostra que a violência não se justifica por nenhuma culpa ou imaturidade dos indígenas:

Para esta guerra ser justa é preciso demonstrar, em primeiro lugar, levando em conta... que a mereça o povo contra a qual se move a guerra, por alguma injúria cometida, mas esse povo, na visão da ética libertadora de Las Casas, não cometeu nenhuma a prática dessa, pata que mereça tal ato violento, portanto, para ele, essa guerra era injusta. Quando Las Casas é chamado de “indiocêntrico”, é que na verdade ele rompe com ética vigente de violência e devassidão, para implantar uma ética que respeita sacralidade do Outro (pobre) que o texto do eclesiástico lhe falou naquela vigília de Pentecostes. Las Casas observou que ato mais grave era daqueles que mandavam realizar os crimes e as violências contra os ameríndios, ou seja, o rei, os bispos e os capitães, soldados e os que aconselhavam a prática de tal ato cruel, “pecando mais gravemente do que os demais.”<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Las Casas já era sacerdote, admirava os missionários dominicanos, e devido aos seus ideais, entrou nessa Ordem no ano de 1522.

<sup>36</sup> DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 84.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 85.

É interessante notar que, enquanto Maquiavel publicava *O Príncipe*, dando um discurso político sobre o poder, na América, segundo Frei Carlos Josaphat<sup>38</sup>: “o evangelismo renovador e libertador começava a sugerir a visão do poder como serviço em Las Casas”<sup>39</sup>.

O bispo de Chiapas teve uma “mística militante”<sup>40</sup> a favor dos direitos dos índios, pois acreditava que onde uma pessoa sofre, é o Mestre que sofre nela. Esse pensamento foi tão forte em sua ação libertadora que ele escreveu uma carta ao papa São Pio V<sup>41</sup>, encontrada após a sua morte, na qual suplica os direitos dos índios:

Suplico humildemente a Vossa Beatitude que edite um decreto declarando excomungado e anatematizado quem quer que justifique uma guerra movida contra os infiéis, unicamente em razão da idolatria, ou sob pretexto de que a guerra favorece a pregação, especialmente quando se trata de pagãos, que não nos causaram nenhum prejuízo.  
Seja também excomungado quem disser que os pagãos não são senhores legítimos de suas terras, ou quem afirmar que os pagãos são incapazes de acolher o Evangelho e de alcançar a salvação eterna, por mais rudes e lentos de espírito sejam eles.  
E certamente não é o caso destes índios, cuja causa defendi até à morte, me expondo a grandes fadigas, para a glória de Deus e de sua Igreja.<sup>42</sup>

É impressionante notar a postura ética de Las Casas que, em um período tão atribulado da história da Igreja, tem a coragem de escrever uma carta para garantir os direitos dos índios, e pedindo a excomunhão daqueles que os maltratam. Podemos até dizer, como o cardeal Martino<sup>43</sup>, que Las Casas foi o “precursor dos direitos humanos em nosso continente”<sup>44</sup>, pois a sua ação pastoral sempre esteve a serviço do Outro, visando garantir suas condições mínimas de uma vida digna e livre.

Dussel escreve que Bartolomeu alcançou o máximo de consciência crítica possível para aquela época, pois ele:

---

<sup>38</sup> Carlos Josaphat (1922-) Frade dominicano e um dos grandes pesquisadores brasileiros sobre a vida de Las Casas.

<sup>39</sup> JOSAPHAT, Carlos. *Las Casas. Deus no outro, no social e na luta*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 28. Las Casas expunha esta teologia aos reis, conselheiros, políticos para a honra deles, buscando fundar certa visão do poder a serviço dos índios e de sua evangelização. Mas essa visão era a inspiração de sua vida e de suas posições, de sua coragem e de seu devotamento.

<sup>40</sup> É o conceito de uma espiritualidade que guia uma postura justo e moral em favor dos mais desfavorecidos.

<sup>41</sup> Pio V (1505-1572) foi um importante papa no período da Reforma de M. Lutero.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 70. Esse relato é um rascunho de uma carta que Las Casas queria enviar ao papa São Pio V e que, após a sua morte, foi encontrada inacabada em seus escritos.

<sup>43</sup> Renato Raffaele Martino (Salerno, 23 de novembro de 1932) é um cardeal italiano, presidente emérito do Pontifício Conselho Justiça e Paz. Na Secretaria de Estado do Vaticano desempenhou como auditor de nunciatura, segunda classe, entre 1970 e 1975. A partir desse de 1975 até 1980, foi conselheiro na nunciatura apostólica no Brasil.

<sup>44</sup> Cf. Pontifícia Comissão “Justiça e Paz”, *A Igreja e os direitos do homem*, Cidade do Vaticano 1975, n. 16.

Colocou-se ao lado do Outro, dos oprimidos, e questionou as premissas da Modernidade como violência civilizadora: Se a Europa cristã é mais desenvolvida, deve mostrar pelo modo como desenvolve outros povos sua pretensa superioridade. Mas deveria fazer isso levando em conta a cultura do Outro, respeitando sua alteridade, contando com sua livre colaboração criadora.<sup>45</sup>

Todas essas exigências não foram respeitadas e seguidas pela ética do eurocentrismo, e é dessa realidade que partirá a ética dusseliana. A prática libertadora de Las Casas brota da exigência de um coração extasiado pela descoberta do Outro, de uma gente diferente, porém amável e valiosa em sua diferença.

O teólogo peruano, e um dos fundadores da “teologia da libertação”<sup>46</sup>, Gustavo Gutiérrez publicou um estudo fundamental sobre o pensamento teológico de Las Casas, fruto de um trabalho de pesquisa de mais de duas décadas, intitulado: *Em busca dos pobres de Jesus Cristo: O pensamento de B. Las Casas*, no qual é apresentado como um dos verdadeiros Padres e Doutores da Igreja latino-americana<sup>47</sup>.

Analisada essa prática pastoral libertadora de Frei Bartolomeu de Las Casas, chegamos ao núcleo básico do surgimento da Ética da Libertação, que será o momento do despertar das vítimas em busca da sua libertação integral do processo de alienação e dominação provocado pelo “mito da Modernidade” e o eurocentrismo. Esse será o conteúdo do nosso próximo item, pois a tomada de consciência por parte das vítimas, demonstrada por Las Casas, será o ponto de partida da ética dusseliana.

---

<sup>45</sup> DUSSEL, Enrique. 1992. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 85.

<sup>46</sup> No movimento da Teologia da Libertação, o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, sacerdote dominicano, ordenado em 1959. Na década de 60, foi o primeiro, ao lado do brasileiro Leonardo Boff e do espanhol Jon Sobrino, a falar da igreja dos pobres e, na década seguinte, elaborou o conceito teológico propriamente dito. A ele deve-se a primeira obra sistemática de reflexão crítica a partir da práxis histórica da libertação em confronto com a palavra de Deus, acolhido e vivenciando a fé. Em sua ótica, a teologia é representada como um ato segundo, que supõe como ato primeiro não uma práxis qualquer, mas a práxis da fé, isto é, uma espiritualidade caracterizada pelo compromisso com o outro – que no contexto latino-americano é o empobrecido – e, então, pela luta em prol da justiça que o Deus da vida não só comanda, mas compartilha. O objetivo, portanto, da teologia da libertação é defender e dar significado a vida que grita na dor do pobre.

<sup>47</sup> GUTIERREZ, Gustavo. *Em busca de los pobres de Jesus Cristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, CEP Centro de Estudios e publicaciones e Instituto Bartolomé de Las Casas, Rimac, Peru 1992.

## 2.3 O despertar das vítimas

Eu não sou dona de minha vida, decidi oferecê-la a uma causa. Podem me matar a qualquer momento, mas que seja em uma tarefa onde sei que meu sangue não será algo inútil, mas será mais um exemplo para os companheiros. O mundo onde vivo é tão criminoso, tão sanguinário, que de um momento para o outro ma tira. Por isso, como a única alternativa, só me resta a luta... E de transformar a sociedade. E não é mera teoria apenas<sup>48</sup>.

Com esse caloroso discurso de Rigoberta Menchú<sup>49</sup>, Dussel apresenta a tomada de consciência das vítimas em busca de sua libertação, ou seja, a vítima cansou de sofrer, e agora clama por justiça e pela sua alteridade e dignidade perdida.

O despertar de Rigoberta Menchú descreve a vida sofrida de uma mulher dominada, de classe pobre, camponesa, maia, com uma origem negada e excluída por mais de 500 anos, morena e da profunda periferia da Guatemala devastada pelo capitalismo norte-americano. Sua tomada de consciência revela um ato comunitário e libertador, pois lutar para Menchú é visto como uma práxis de libertação e de transformação da ética vigente que assombrava esse povo. Essa tomada de consciência rendeu a sua luta o prêmio Nobel da Paz no ano de 1992 por defender os direitos dos excluídos (índios).

Dussel usa esse exemplo de Menchú para fundamentar o despertar das vítimas, que agora serão protagonistas de sua libertação, pois “começa uma luta de libertação com a consciência ética de ser vítima”<sup>50</sup>. Podemos observar que “o ponto de partida da ética da libertação é a vítima, o Outro, não simplesmente como pessoa, mas como o negado e o oprimido”.<sup>51</sup> Outro ponto de partida seria a realidade do “face a face”, ou seja, quando a

---

<sup>48</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad.

Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 416.

<sup>49</sup> Rigoberta Menchú: Líder indígena guatemalteca (9/1/1959) nasceu numa família de agricultores indígenas do interior da Guatemala e, desde pequena, trabalha na lavoura. Adolescente, participa de movimentos de reforma social promovidos pela Igreja Católica e se destaca na defesa dos direitos da mulher. Recebeu prêmios de várias entidades internacionais, entre eles o Prêmio Nobel da Paz de 1992, em reconhecimento ao trabalho pela democracia e pelos direitos humanos dos indígenas da Guatemala. Dussel utiliza o testemunho de Rigoberta, para ilustrar a tomada de consciência das vítimas em vista da sua libertação.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>51</sup> *Ibid.*

vítima diz “Meu nome é Rigoberta Menchú” ela dá a cara para bater, ela toma posse da luta por libertação, “ela abre a camisa diante do pelotão de fuzilamento”<sup>52</sup>.

Isso somente é possível porque a vítima, cansada de ser assolada e dominada pelo sistema capitalista vigente, revela-se e aparece indagando as instituições que a oprimem. Como Dussel descreve: “É a interpelação daquele que exclama ‘tenho fome! Deem-me de comer, por favor!’”<sup>53</sup>. É a condição humana que grita por justiça, diante de tamanho sofrimento:

Subitamente ergue-se a voz do operário que, no estrépito e na agitação do processo de produção, ficará mudo... Na praça do mercado, tu e eu só reconhecemos uma lei, a do intercâmbio de mercadorias... O que assim ganhas em trabalho, eu perco em substância laboral... e diariamente me roubas...<sup>54</sup>

Os latino-americanos despertam do sono imposto pelo eurocentrismo durante vários séculos. É o questionamento do “terceiro mundo” que cansou de ser explorado e dominado.

A Ética da libertação “é uma ética da vida”<sup>55</sup>, portanto, esse *éthos* parte do “reconhecimento do Outro numa relação de seres naturais e necessitados”.<sup>56</sup> Isso seria a tomada de consciência libertadora, pois visa a todos, “principalmente a vida daqueles que está mais ameaçada, o critério de verdade é a vida e a morte... em cujo centro se encontra a vítima”.<sup>57</sup>

Essa ética dusseliana contrapõe todo *éthos* europeu imposto em nosso continente. O importante agora é que os dominados e excluídos da sociedade começam a lutar em busca de sua real condição de liberdade.

Para realizar essa mudança metodológica da ética, Dussel utiliza uma nova epistemologia para abordar a realidade chamada de “analética”<sup>58</sup>.

A Analética é o grande método para se entender o surgimento da ética da libertação no pensamento dusseliano. Esse método visa demonstrar os limites possíveis da

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 529.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 501.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 530.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Analética é um dos conceitos centrais no pensamento de Dussel. A analética visa reconstruir um método que não leve para uma totalização (dialética) de um sistema, mas visa (ana) ter uma visão mais global e alta do que a dialética, partindo sempre da alteridade do excluído.

dialética, a qual busca totalizar as relações humanas, mas encontra dificuldade quando se trata de América Latina, pois os fatos são diferentes dos modelos da Europa.

O método do qual queremos falar é analético e vai mais além, acima, vem de um nível mais alto (Ana) que o do mero método dialético. O método dialético é o caminho que a totalidade realiza na mesma; dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes<sup>59</sup>.

A dialética, segundo Dussel, caminha sempre para a totalização de um sistema. Nosso filósofo, influenciado pela 2ª Assembleia Geral do Episcopado latino-americano em Medellín (1968)<sup>60</sup>, em que as vozes dos povos foram ouvidas, buscou refazer o método como afirma Roque Zimmermann: “as vozes críticas, começaram a ser ouvidas, movimentos de resistência e despertar do povo, ante as ditaduras de direita, então generalizadas na América Latina”<sup>61</sup>. A analética é um método para recomeçar uma estrutura, para aprender de novo, partindo das vozes e clamores do povo de nosso continente.

O método, e a realidade histórica, não principia pela negação da opressão, mas a negação da opressão começa pela afirmação analética da exterioridade do outro (escatológica e histórica) e a partir de cujo projeto de libertação se torna efetiva a negação da negação e a construção de novos sistemas<sup>62</sup>.

Um grande exemplo dessa realidade foi tomada em Medellín a Igreja assume como tarefa pastoral “alentar e favorecer todos os esforços do povo para criar e desenvolver suas próprias organizações de base, pela reivindicação e consolidação dos direitos e busca de uma verdadeira justiça”<sup>63</sup>.

Se em Medellín se identifica a raiz das desigualdades e da opressão na exploração do trabalho e nos mecanismos injustos do comércio internacional, essa leitura sofre o impacto de importantes mudanças. Esse encontro foi tão importante para a América Latina que levou o papa João Paulo II a dizer:

---

<sup>59</sup> DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*. Tomo II. Eticidade e Moralidade. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo, Loyola, Piracicaba, UNIMEP, sd. p. 201.

<sup>60</sup> Essa Conferência dos Bispos marcou e direcionou o pensamento de Dussel e suas perspectivas para filosofia da libertação.

<sup>61</sup> ZIMMERMANN, Roque. *América Latina: O Não-Ser, uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Vozes: Petrópolis, 1987 p. 34.

<sup>62</sup> DUSSEL, Enrique. In: *Revista Concilium* n. 192, Petrópolis: Vozes, 1984. p. 223.

<sup>63</sup> *Introdução às Conclusões - Presença da Igreja na atual transformação da América Latina*, parágrafo 3, in CELAM, *Conclusões de Medellín*. Petrópolis, Vozes, 1969, p. 27.

Estamos convencidos, nós e os senhores, de que a teologia da libertação é não só oportuna, mas útil e necessária. Ela deve constituir uma nova etapa - em estreita conexão com as anteriores - daquela reflexão teológica iniciada com a Tradição apostólica e continuada com os grandes Padres e Doutores.<sup>64</sup>

Esse conhecimento adquirido por Dussel só foi possível devido ao vasto conhecimento em uma grande tríade científica nas áreas da filosofia, história e teologia.<sup>65</sup> Dussel elaborou uma crítica ao sistema europeu, ou seja, a filosofia latino-americana tende a interpretar fatos sociais a partir da voz do excluído, portanto, isso é um momento novo na história da filosofia.

A questão analética se funda basicamente na alteridade. O método analético vem de um nível mais alto que o dialético, pois o método dialético é uma espécie de caminho totalizante dos fatos. A analética é o método, que sempre partirá da vítima (o Outro) livre e aberta para a sua libertação. É uma conversão do pensamento como escreve Dussel:

A conversão ao pensamento analético ou metafísico é exposição ao pensar popular, o dos outros, o dos oprimidos, o do Outro fora do sistema, é ainda um aprender o novo. O filósofo analético ou ético deve descer de sua oligarquia cultural acadêmica universitária para saber ouvir a voz que vem do além, desde o alto (Ana), desde a exterioridade da dominação<sup>66</sup>.

A principal diferença que podemos notar entre o método dialético e o analético é a seguinte: o método dialético nos leva a uma compreensão de um determinado mundo real, sendo que esse mundo possui valor para quem nele reside, não possibilitando assim, uma visão do todo que respeite as diferenças culturais; já o método dusseliano visa ouvir a voz do pobre que clama por justiça, a analética rompe com o modelo do eurocentrismo, em que a voz do diferente não tinha vez.

O momento analético é por isso crítico e superação do método dialético negativo, não o nega, como a dialética não nega a ciência, simplesmente o assume, o completa, lhe dá seu justo e real valor [...]. É a *afirmação* da exterioridade: não é somente negação da negação da totalidade. É superação da totalidade, mas não só como atualidade do que está em potência no sistema. É a superação da totalidade desde a transcendentalidade interna ou da exterioridade, o que nunca esteve dentro. Afirmar a exterioridade é realizar o impossível para o sistema (não havia potência para isso), é realizar o *novo*, o imprevisível para a totalidade, o que surge a partir da liberdade incondicionada, revolucionária, inovadora.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> JOÃO PAULO II, *Mensagem do Santo Padre ao Episcopado do Brasil*. Roma, 9 de abril de 1986. São Paulo: Loyola, 1986, p. 6.

<sup>65</sup> Dussel sempre caminhou com pleno domínio nessas três ciências.

<sup>66</sup> DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*. Tomo II – Eticidade e Moralidade. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo, Loyola, Piracicaba, UNIMEP, sd, p. 203.

<sup>67</sup> DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. São Paulo/Piracicaba: Loyola/UNIMEP, 1976. p. 164-165.

A analética visa uma construção racional a partir da vítima, pois a ética da libertação trabalha com a verdade da pessoa que é dominada, portanto, “o critério de verdade será sempre a vítima”<sup>68</sup>. No discurso de Rigoberta Menchú, observamos essa verdade; é o grito daquela que não aguenta mais ser julgada como inferior e marginalizada:

Estava confusa. Certa mudança que sofri por dentro. Para os outros, não era tão difícil compreender que aqui está a realidade e está a falsidade. Para mim, isso me custou um pouco. O que significava exploração para mim? Por que nos rejeitavam? Por que não se aceitava o indígena? E por que, antes, a terra era nossa? Os nossos antepassados já viviam ali. E por que os estrangeiros não nos aceitam como indígenas? Aí reside a discriminação.<sup>69</sup>

É dessa realidade que a ética da libertação partirá, ou seja, dessa observação e tomada de consciência que Dussel apresenta o Outro como um ser de junto dos demais, algo de singular que caracteriza sua identidade e a sua singularidade na sociedade: “esse Outro oprimido e excluído não é um objeto formal”<sup>70</sup>. Segundo Dussel, o Outro não é um objeto de manobra como pensavam os europeus no processo de “colonização”, não é um ser incorpóreo e insensível, mas sim um ser que interage.

Essa inversão metodológica da analética dusseliana é uma chave epistemológica para entendermos o surgimento da ética da libertação em sua obra, pois podemos ler a história a partir de outro olhar, o olhar dos pobres e excluídos que foram sempre vitimados pelo eurocentrismo<sup>71</sup>: “A analética enquanto momento teórico e praticamente fundante da dialética e a sua concreção na experiência ob-audiente da voz do outro que brada por justiça”<sup>72</sup>.

Esse olhar a partir do sofredor possibilita uma visão do latino-americano como um ser que começou a reagir diante de tantas imposições e ditaduras que sofreu: “é um sujeito vivo em um mundo pleno de sentido, com uma memória de suas gestas, uma cultura, uma comunidade”<sup>73</sup>.

---

<sup>68</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 530.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>71</sup> O eurocentrismo, através da “falácia desenvolvimentista”, sempre buscou impor a sua cultura às demais de uma forma violenta e exploradora. A analética tem o objetivo de contrapor essa ideia, ou seja, o princípio ético nasce do altar dos pobres, excluídos e miseráveis. Essa é a grande novidade na epistemologia dusseliana.

<sup>72</sup> DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. São Paulo, Loyola, 1982. p. 11.

<sup>73</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 422.

Como a vítima começa a perceber que pode ser sujeito da sua história, pois esse é o primeiro passo para a prática da ética da libertação, essa realidade de indignação logo se transforma em um ato comunitário, em que as outras vítimas começam a se enxergar nessa tomada de consciência, fazendo assim uma união de forças em busca da libertação. O nosso continente está marcado por essas lutas. O próprio Enrique Dussel, por ter tomado partido ao lado dos pobres e excluídos, foi expulso de sua terra “mater”, a Argentina.

A primeira coisa após essa tomada de consciência na ética de Dussel seria a crítica do vitimado ao sistema, ou seja, ele começa a clamar por justiça perante o padrão ético do sistema vigente, como nos relata Menchú: “comecei a analisar minha infância e cheguei à conclusão: eu não fui criança, eu não tive infância, não tive escola, não tive suficiente comida para crescer, não tive nada”<sup>74</sup>. Essa crítica de Rigoberta expressa a racionalidade crítica da vítima que marca o início da ética da libertação, pois experimentando na pele a ética originária do sistema capitalista e europeu vigente, observamos a exclusão da vítima de uma vida digna, feliz e integral.

O ponto que marca essa realidade da vítima é um apelo a uma “ética do encontro”, como Dussel nos apresenta: “o encontro com a vítima como um Outro, como sujeito ético no ‘reconhecimento’ originário, é o a priori de toda ética, aquilo que Lévinas chama de ‘proximité’, ‘face a face’”<sup>75</sup>.

O ponto marcante da ética da libertação é a sua proximidade com o sofrimento do Outro que não é alheio a mim, mas é de responsabilidade de toda comunidade humana. Essa questão da alteridade será aprofundada no terceiro capítulo desta dissertação, mas é importante lembrar ainda nesse item a identidade do ameríndio e do latino-americano como sujeitos autônomos em seus comportamentos. Isso só foi possível devido a essa tomada de consciência.

O excluído começou a ver mais claramente o mundo, o pobre começou a observar mais a sua “negação” diante do sistema político, cultural, econômico e religioso. Portanto, “não foi difícil entender que era preciso lutar junto com os outros”<sup>76</sup>, diz Rigoberta, pois é através dessa luta contra a exclusão que os invisíveis do sistema começam a ter voz e vez. A ética da libertação forma como uma organização militante das vítimas em prol da sua libertação.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 424.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 426.

Após entendermos esse processo de conscientização crítica das vítimas como primeiro passo da práxis libertadora na ética de Dussel, podemos analisar um dos conceitos fundamentais em sua filosofia, que é a realidade da “interpelação”<sup>77</sup> da vítima perante o sistema opressor vigente. Vejamos esse fragmento, no qual Dussel explana sobre o interpelar:

A vítima, dominada pelo sistema ou excluída, a subjetividade humana concreta, empírica, viva, se revela, aparece como “interpelação” em última instância: é o sujeito que já não pode-viver e grita de dor. É a interpelação daquele que exclama “tenho fome! Deem-me de comer, por favor, é a vulnerabilidade da corporalidade sofredora.”<sup>78</sup>

Esse conceito prático e existencial da interpelação pode ser entendido, na filosofia dusseliana, como a colocação da vítima perante seu opressor; por maior que seja a opressão e a violência contra o Outro (índios, mulheres, negros e pobres), ele ainda continua a indagar o sistema gritando e protestando com o seu corpo, sua luta e sua dor. O sofrimento da vítima não é um mero conceito racional e distante da realidade para a ética dusseliana, mas sim algo empírico e concreto. O ser humano que sofre não é uma coisa incorpórea e insensível, mas uma pessoa que se revela e clama por justiça.

O ato de protesto, de choro, grito e raiva pode ser entendido como essa interpelação de que Dussel fala, pois o fato de uma pessoa passar fome significa a incompetência de um sistema que exclui e marginaliza.

A ética da libertação entende que na fome do Outro eu também devo sentir fome e escutar a sua voz dizendo: “devolva a minha dignidade!”. Observamos, portanto, que o corpo humano é matéria-base da ética da libertação, pois o corpo fala, o corpo clama, o corpo grita.

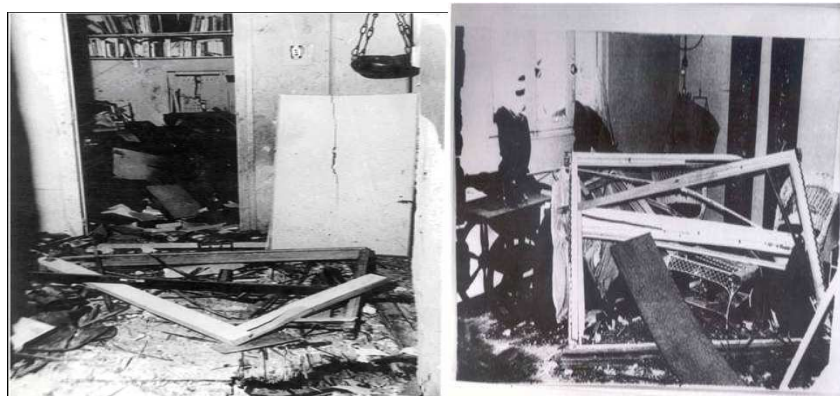
Um fator que ajudou essa formulação de Enrique Dussel foi a sua própria experiência de ditadura e exílio pela qual passou em sua terra natal Argentina, tendo que ser exilado no México. Na noite do dia 2 de outubro de 1973, Dussel e todos seus familiares sofreram um forte atentado a bomba em Mendoza, comandado por uma organização de extrema direita da Argentina, como veremos as fotos acima<sup>79</sup>:

---

<sup>77</sup> A interpelação é o ato da vítima que, após um longo processo de exclusão e dominação, começa a se perguntar e questionar sobre os seus direitos. A vítima começa a clamar por respostas justas diante do sistema político, religioso, cultural e econômico que se colocou para ela, ou seja, a interpelação é o grito ético daquele que sofre, é o revelar, o sair da condição de vítima e gritar “Eu sou alguém”.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 529.

<sup>79</sup> As fotos abaixo demonstram o atentado conta a casa de Enrique Dussel, em Mendoza/Argentina, na madrugada de 2 para 3/10/1973. Abaixo veja a porta da casa e a biblioteca de Dussel, depois do atentado



Após esse atentado e sua ida para o México, Dussel encontrou na história do povo judeu a formalização de sua ética e a realidade da interpelação como práxis de uma libertação, pois Dussel é um grande teólogo formado em Paris<sup>80</sup>. Uma grande característica do pensamento dusseliano é sua exegese bíblica, sob a ótica da libertação:

Eu sou o Deus de teus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó. Moisés cobriu o rosto, pois temia olhar para Deus. “E, agora, o clamor dos filhos de Israel chegou até mim, e vi a opressão que os egípcios fazem pesar sobre eles. Mas vai, eu te envio ao Faraó, para que faças sair do Egito o meu povo, os filhos de Israel”. E Moisés disse a Deus: “Quem sou eu para ir ao Faraó e fazer sair os filhos de Israel do Egito?” Deus lhe disse: “Eu estarei contigo; e este será o sinal de que fui eu que te enviei: quando tiveres tirado do Egito o povo, vós servireis a Deus sobre esta montanha. (Ex 3,7ss)

Dussel observa nesse trecho bíblico que o Criador possui a responsabilidade de libertar seu povo de suas cadeias e sofrimentos. Nesse sentido, a ética da libertação tem a finalidade de libertar e ser profética: “a responsabilidade do libertador pelo oprimido se situa sob a estrutura que os exilados do Egito organizarão na Palestina, vista no próprio processo de libertação como um projeto de realização”<sup>81</sup>.

Assim como o povo hebreu sofreu duras imposições, os latino-americanos também, mas a exemplo do povo de Israel, o povo de nosso continente começou a crer mais em si, e lutar contras as causas de sua dominação e alienação, ou seja, todos estão juntos em favor de sua libertação.

---

terrorista feito pela “Federação Anticomunista”. As imagens foram encontradas no site do filósofo: [http://www.enriquedussel.org/Home\\_cas.html](http://www.enriquedussel.org/Home_cas.html). Acesso em 15 de janeiro de 2010.

<sup>80</sup> De 1959 até 1961 vive em Nazareth, Israel, junto ao sacerdote Paul Gauthier, trabalhando como carpinteiro. Esta experiência no Oriente Médio determinará sua futura reflexão, porque lá teve a oportunidade de vivenciar a pobreza e a exclusão. Radicado na França em 1961, estuda Teologia; obtém um título em estudos de Religião no Instituto Católico de Paris, em 1965.

<sup>81</sup> DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana V*, São Paulo: Loyola, 1980 p. 127.

Essa interpelação entende que o sujeito humano é a base da ética e, seu sofrimento exige uma resposta, em vista de preservar a sua vida, pois “a não resposta a essa interpelação é a morte para a vítima. É para ela deixar de ser sujeito em seu sentido mais radical”<sup>82</sup>. É por isso que a resistência e a denúncia são chaves primordiais nos movimentos sociais em toda a América Latina ao longo dos séculos.

Assim, a interpelação parte do grito da vida e não de um mero conceito racional, “a vida humana nunca é a razão, mas é a condição absoluta material intrínseca à racionalidade. Por isso exige que não se ponha a razão acima da vida”<sup>83</sup>.

A ética da libertação parte da condição humana mais sensível e existencial; “a vida humana é fonte de toda racionalidade”<sup>84</sup> e quando o sistema não mais formula uma ética responsável e incluyente, nasce a interpelação como sinal profético de protesto, ou seja, as vítimas começam a buscar novas formas, normas e ações éticas para transformar as instituições que as oprimem.

Esse fato somente é possível na ética dusseliana, devido à tomada de consciência do sujeito, seguida da interpelação: “para se tornar sujeito é necessário efetuar uma crítica autoconsciente do sistema que causa a vitimação”<sup>85</sup>.

Dussel, em sua obra *Ética da Libertação*, sempre começa os capítulos com uma afirmação muito importante para entender sua filosofia: “esta é uma ética da vida”<sup>86</sup>. Vemos que, de fato, essa ética somente é possível porque a vítima, por mais que sofra, ainda está viva. O ser humano vivo é o material da ética da libertação, como escreve Dussel: “De nosso lado mostraremos que o sujeito vivo é de verdade e validade insubstituível”<sup>87</sup>; ou como afirma Santo Irineu<sup>88</sup>: “A glória de Deus é ver o ser humano vivo”<sup>89</sup>.

---

<sup>82</sup>DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 529.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 632.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 633.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 533.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 501.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 520.

<sup>88</sup> Santo Irineu de Lião foi um dos Padres da Igreja do século II e lutou contra o gnosticismo e os hereges de seu tempo.

<sup>89</sup> ALTANER, Berthold. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. Trad. Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 122. Nessa citação, observamos a antropologia teológica de Irineu que indica uma dignidade inviolável da vida humana.

Portanto, para nosso filósofo argentino, o ser humano não é meramente uma máquina, puramente quantitativa e externa como pensavam os modernos<sup>90</sup>, mas um ser histórico, sensível e de direitos à vida integral.

O papel da interpelação na ética de Dussel é a indicação de que alguém está sofrendo, e esse sofrimento é entendido como um grito de alguém que clama por justiça, é o estar indignado. A interpelação é sempre suplicante e um alerta para uma real mudança de paradigmas, pois o grito daquele que sofre rompe a “pacificação aparente” que o sistema opressor colocou sobre as vítimas que clamam por justiça: “O oprimido, o torturado, o que vê ser destruída sua carne sofredora, todos eles simplesmente gritam, clamando por Justiça: Tenho fome! Não me mates! Tem compaixão de mim!”<sup>91</sup>.

Ao escutar a voz do Outro, nasce a Ética da Libertação, pois a fala, o grito precisa encontrar uma saída para o sofrimento. Dussel descobrirá na ética do filósofo E. Lévinas o apoio prático e teórico para um novo ponto de partida para a ética latino-americana. É no conceito de alteridade que a ética dusseliana encontrará uma coluna segura para se afirmar e crescer, como veremos nesse próximo capítulo.

---

<sup>90</sup> Descartes pensava no corpo como uma máquina matemática, sua antropologia está intimamente ligada ao ser humano entendido como “uma coisa pensante”, não sobrando espaço para um real aprofundamento sobre a faticidade da sensibilidade humana. Foi a partir de Descartes que esse pensamento foi expandido e utilizado pelo eurocentrismo.

<sup>91</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 529.

### 3º Capítulo

## UM NOVO ÉTHOS CHAMADO LIBERTAÇÃO

### 3.1 A influência da ética de Emmanuel Lévinas para a ética da libertação

Descrevo a ética, é o humano, enquanto humano. Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro. Não creio que haja uma humanidade que possa recusar este ideal, mesmo que se deva declará-lo ideal de santidade. Não digo que o homem é um santo, digo que é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível<sup>1</sup>.

A filosofia da libertação em Enrique Dussel tem uma grande influência do pensamento do judeu sofredor Emmanuel Lévinas<sup>2</sup>, pois ele também passou a experiência do sofrimento e da exclusão na própria pele. Ele “passou a experiência traumática de cinco anos em seu corpo vulnerável concreto no campo de concentração nazista (Stammlager).”<sup>3</sup>, ou seja, Lévinas foi uma vítima concreta do holocausto judeu, que sobreviveu, mas com altos custos existenciais.<sup>4</sup>

Meu objetivo nesse item é explicar, ainda que de maneira introdutória, a influência da Metafísica da Alteridade de Lévinas na ética dusseliana<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.p. 149. (versão brasileira feita pelo grupo de estudos sobre Emmanuel Lévinas da PUCRS)

<sup>2</sup> Emmanuel Lévinas (1905-1995) Nasceu na Lituânia, mas viveu na França onde foi professor na Sorbonne. Era judeu, e isso marcou sempre a sua filosofia, pois ele sempre buscou colocar os problemas do Talmude numa perspectiva filosófica. Dussel bebeu muito da antropologia de Lévinas, devido a sua vida sofrida e seu conceito de alteridade como veremos nesse item.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>4</sup> A influência de Lévinas para a ética da libertação, também pode ser entendido numa visão existencialista do fato, que sempre busca entender e questionar os fatos como fez Lévinas. Existem muitos outros filósofos e pensadores que influenciaram a ética da libertação de Dussel como Marx, Hugo Assmann, Paul Ricoeur, Charles Taylor, Karl O. Apel e outros. O fato de explicar sobre Lévinas é devido a um plano metodológico dessa dissertação.

<sup>5</sup> É importante lembrar que o pensamento de Lévinas teve uma grande influência para Dussel, mas não é a única grande influência. Dussel, posteriormente, observou algumas lacunas no pensamento de Lévinas, por isso, devemos entender a extensão desse pensamento, mas também suas limitações. O objetivo é ir além dos pontos indicados por Lévinas, e isso é o objetivo da ética da libertação.

Lévinas começou escrever algumas de suas obras ainda preso no cativeiro durante a Segunda Guerra Mundial, como por exemplo, da obra intitulada *Da existência ao existente*. Desse grande sofrimento, Lévinas entende que não basta conferir um significado diferente aos entes, pois assim acontece uma redução do Outro a um mero terceiro elemento, que é dominado pela razão; é necessário, para Lévinas, um ser para o Outro, aberto e co-responsável nas escolhas da vida.

Esse escrito de Lévinas, ainda no cativeiro, permitiu desenvolver uma reflexão, que tem por finalidade a saída de uma condição impessoal da vida humana em direção ao respeito e acolhida pelo Outro.

Outra obra que influencia muito o pensamento de Dussel é *Totalidade Infinito*, na qual Lévinas observa o Outro como um ser que escapa à fenomenologia do olhar, ou seja, a minha visão, segundo o autor, não consegue esgotar o ser que é diferente de mim: “a visão não é transcendência. Outorga uma significação pela relação que faz possível, não abre nada... mais além do mesmo”<sup>6</sup>. Portanto, Lévinas entende que o aparecimento do Outro diante de mim implica respeito e acolhida. O aparecimento do diferente deve instaurar uma nova ética: “Não Matarás”<sup>7</sup>.

Nesse contexto, a linguagem possui um papel fundamental, pois será por meio dela que será possível um reencontro: “a linguagem não é mera experiência, nem um meio de conhecimento de outrem, mas o lugar do Reencontro com o Outro, com o estranho e desconhecido do Outro”<sup>8</sup>.

Para Lévinas, a linguagem cumpre uma função metafísica, pois a linguagem visa assegurar a relação entre os seres que se aproximam. Com isso começa uma relação de responsabilidade com outro, espantando a redução do outro como um mero objeto ou algo coisificado.

Como afirma o pensador José Tadeu Batista de Souza<sup>9</sup> em sua tese de doutorado: “A transcendência do outro é garantida pela relação da linguagem. De outro lado, é a linguagem que possibilita a um eu mesmo sair de si e entrar na relação com o outro”<sup>10</sup>. É a

---

<sup>6</sup> LÉVINAS, E. *Totalidade e Infinito*, Salamanca, Ed. Sigueme, 1977, p. 205

<sup>7</sup> Mandamento ético escrito no Decálogo de Moisés.

<sup>8</sup> POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas - Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, p. 21.

<sup>9</sup> Filósofo e pesquisador de Lévinas pela PUC do Rio Grande do Sul.

<sup>10</sup> SOUZA, José Tadeu Batista. *Ética como metafísica em Lévinas*. 2007. p. 110. Dissertação de (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

linguagem que possibilita a integração entre os homens, pois por meio do discurso é aberta uma porta a transcendência e a doação como descreve Lévinas:

Esforçar-nos-emos por mostrar que a relação do mesmo e do Outro - a qual parece nos impor condições tão extraordinárias - é a linguagem. A linguagem desempenha de fato uma relação de tal maneira que os termos não são limítrofes nessa relação, que o Outro, apesar da relação como o mesmo, permanece transcendente ao mesmo. A relação do mesmo e do outro ou metafísica - processa-se originalmente como discurso em que o mesmo, recolhido na sua ipseidade do “eu” - de ente particular, único e autóctone - sai de si<sup>11</sup>.

Será na relação do face a face que se estabelecerá uma ética que respeite a alteridade do diferente, do pobre e do faminto, que me constrange e me faz ter um ato compassivo e acolhedor. É uma alteridade que busca à libertação, e isso é uma grande influência para a ética da libertação, pois essa alteridade nasce “da necessidade e do desejo daquele que sofre”<sup>12</sup>.

Essa necessidade é invisível a nós, pois não pode ser vista com um olhar fenomenológico ou sob a luz da mera racionalidade, mas através de uma “Metafísica da Alteridade”<sup>13</sup>, ou seja, essa metafísica da alteridade pode ser entendida em Lévinas como a afirmação do primado do Outro em face ao infinito:

A novidade da ideia de metafísica em Levinas talvez se anuncie exatamente pela afirmação do primado do outro, pela anterioridade da proximidade em relação à teorização, pela própria significação da sensibilidade como forma do inteligível, pela exigência de assumir a responsabilidade para com o outro até o limite do infinito, pela impossibilidade de descrever ou narrar, com propriedade, a estrutura metafísica do um-para-o-outro, pelo fracasso da tentativa de dizer o encontro e desencontro com o outro num dito, enfim, pela possibilidade e nobreza da construção do sentido de verdade e alteridade, a partir da subjetividade humana, que é capaz de ter desejos metafísicos e desejar o infinito<sup>14</sup>.

Observamos que é uma vontade aberta e infinita, que ajuda o sujeito a não se fechar em seu egoísmo que o aliena. Esse desejo metafísico não pode ser aprisionado por um

---

<sup>11</sup> LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edição 70, 1980. p. 27.

<sup>12</sup> Emmanuel LÉVINAS, *Totalidade e Infinito* Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, p. 135

<sup>13</sup> É um dos conceitos fundamentais no pensamento de Lévinas, onde ele entende o Outro como total abertura ao Novo, ao Infinito e ao Transcendente. Para o filósofo estar diante do rosto do Outro já é uma realidade metafísica, pois a face da pessoa já nos remete para uma dimensão sublime de realidade. Esse conceito de metafísico é muito utilizado na ética da libertação dusseliana.

<sup>14</sup> SOUZA, José Tadeu Batista. *Ética como metafísica em Lévinas*. 2007. p. 180. Dissertação de (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. p. 68.

conceito, observamos que a ética em Lévinas é uma realidade que apresenta uma relação humana:

A relação ética movida pelo Desejo metafísico torna-se, portanto, anterior a qualquer filosofia, teoria ou projeto político. Ser-para-o-outro é a própria condição de constituição da subjetividade humana.<sup>15</sup>

Não é um mero conceito, mas algo que propõe uma racionalidade do sujeito.

Dessa rápida introdução ao pensamento da metafísica da alteridade de Lévinas, observamos vários pontos de singularidade entre o pensamento desse filósofo judeu e a ética da libertação de Dussel. O filósofo Dussel entende que a finalidade da ética de Lévinas é retornar a uma “pulsão criadora, pois o Outro rompe a mesmidade da sua solidão”<sup>16</sup>, criando assim “uma ética pela experiência do face a face com o Outro, a partir da responsabilidade diante de seus rosto”<sup>17</sup>.

Vemos nessa citação de Dussel, a grande diferença de sua ética, que tem na alteridade seu princípio básico em relação à ética eurocêntrica mostrada no primeiro capítulo dessa dissertação. Dussel, apoiado no pensamento de Lévinas, pensa que o rosto do outro causa uma interpelação, devido à sensibilidade do corpo da vítima.

A hospitalidade vai ser um forte traço da ética de Lévinas para a ética da libertação, como Dussel descreve: “Sua aparição não é uma manifestação, mas uma revelação, sua captação não é compreensão, mas hospitalidade, diante do Outro, a razão não é representativa, mas presta ouvido sincero a sua palavra”<sup>18</sup>.

Essa bela definição de Dussel é uma forma de resposta aos sistemas europeus que tanto assolaram os latino-americanos, ou seja, no lugar da fetichização em busca de riquezas, como fizeram os colonizadores, a ética da libertação busca demonstrar a diferença do sistema vigente, por meio da hospitalidade e do acolhimento a exemplo do bom samaritano (Lc 10,30-35):

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>16</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação. na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 366.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>18</sup> *Ibid.*

Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu nas mãos de ladrões, que o despojaram; e depois de o terem maltratado com muitos ferimentos, retiraram-se, deixando-o meio morto. Por acaso desceu pelo mesmo caminho um sacerdote, viu-o e passou adiante. Igualmente um levita, chegando àquele lugar, viu-o e passou também adiante. Mas um samaritano que viajava, chegando àquele lugar, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximando-se, atou-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho; colocou-o sobre a sua própria montaria e levou-o a uma hospedaria e tratou dele. No dia seguinte, tirou dois denários e deu-os ao hospedeiro, dizendo-lhe: Trata dele e, quanto gastares a mais, na volta to pagarei.

Podemos entender bem a ideia de metafísica da alteridade nessa passagem; podemos constatar um comportamento responsável e acolhedor, pois o fato de um samaritano prestar esse tipo de ajuda, para a sociedade da época, era ilógico. Esse samaritano tinha como prática ética a proximidade e a responsabilidade com o Outro, maior que o sacerdote e o levita. Ele colocou o Outro acima de sua religião, costumes e cultura, ou seja, ele irrompeu e chegou, segundo a ética dusseliana, à metafísica da alteridade<sup>19</sup>.

Para a ética da libertação, o meu próximo é aquele de quem eu me aproximo; é nessa abertura em acolher o Outro que a bondade, o amor e a justiça acontecem. Acolher o pobre caído, para o pensamento dusseliano, independe a sua cor, raça, religião, nação, pois é fruto do “amor de justiça” por parte do profeta.

A ética da libertação pode ser apresentada como uma realidade profética e teológica no sentido de verbalizar, condenar e denunciar as injustiças que são praticadas pelo sistema opressor. O profeta emerge como o rosto do outro sofrido, oprimido, negado como diferente, emerge em sua defesa. Sua tarefa não é a formação de mais uma totalidade, mas a abertura e a libertação do Outro como Outro; sua satisfação está no serviço. Portanto, podemos observar a dimensão metafísica da ética da libertação: “a ética da libertação se move a partir da afirmação do outro real, existente, histórico. Chamamos a este momento positivo transontológico e metafísico da ética”<sup>20</sup>.

O profeta tem a justiça como seu modo de ser. A atitude do samaritano foi capaz de descobrir no rosto da vítima algo maior do que suas diferenças, ele devolve ao Outro, não aqueles bens que os ladrões tinham levado, mas sua dignidade de ser humano, tirou aquele homem do não-ser, e assim, o proporcionou por meio do acolhimento, sua libertação.

---

<sup>19</sup> Esse tipo de exegese bíblica é muito utilizado pelos teólogos da libertação, pois o fato de unir o acontecimento social como retratos bíblicos, foi cauda do surgimento das grandes pastorais sociais.

<sup>20</sup> DUSSEL, Enrique. In. Revista *Concilium*. Petrópolis: Vozes, 184 (1984), p. 87.

A ética da libertação, apoiada no pensamento de Lévinas, não deixa acontecer uma “ditadura da razão”, mas a palavra do Outro tem vez e lugar: “tenho fome deem-me de comer”<sup>21</sup>. Na lógica de ambos os filósofos, não é a razão e a linguagem que vêm primeiro, mas sim a relação face a face com o Outro, “a própria razão e a linguagem surgem a partir da relação face a face com o Outro, anterior a representação”<sup>22</sup>. O rosto do pobre e do miserável, fala acima de qualquer razão que podemos formular ou pensar.

Lévinas desenvolveu a ideia de “Linguagem do Rosto”<sup>23</sup>, que pode ser entendida como a expressão do rosto da vítima que sofre. Para o nosso filósofo o rosto fala e emana sensações expressões de felicidade ou infelicidade. Para Levinas, considerar o rosto é, para além de tudo, não enquadrá-lo numa relação de conhecimentos: “A relação com o rosto não é conhecimento de objeto”<sup>24</sup>.

O rosto da vítima, para Lévinas, não é entendido apenas como um objeto ou uma coisa, mas o rosto do Outro possui uma dimensão bem mais ampla do que um simples fenômeno. O significado do rosto possui uma dimensão de abertura e acolhimento:

O rosto não é a junção de um nariz, de uma fronte, dos olhos, etc., ele é tudo isso, mas toma a significação de um rosto pela dimensão nova que ele abre de um ser. Pelo rosto, o ser não é somente fechado na sua forma e oferecido a mão - ele é aberto, se instala em profundidade e, nessa abertura, se apresenta de qualquer maneira, pessoalmente. O rosto é um modo irreduzível segundo o qual o ser pode se apresentar na sua identidade<sup>25</sup>.

Esse rosto do Outro não é algo sem vida ou coisificado, mas sim uma realidade viva e que interage no mundo; o sorriso ou o rosto de dor e aflição da vítima faz que eu não tenha uma indiferença para com a luta do Outro, mas “o olhar se constitui em uma saudação a mim, aceno pacífico que se expressa convidando à relação face a face”<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação. na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 529.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>23</sup> Podemos dizer que a ideia do rosto presente em suas reflexões significa o golpe final numa tradição de pensamento que privilegiou a constituição do sentido a partir da razão do sujeito, o fez conteúdo de uma consciência e reduziu toda a alteridade possível à identidade do eu penso, que redundou num eu posso.

<sup>24</sup> LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1980. p. 62.

<sup>25</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté: essai sur le Judaïsme*. (1961) La Haye; Nijhoff. Collection. “*Présences du Judaïsme*”, Paris: Albin Michel, 1963. p. 20.

<sup>26</sup> SUSIN, Luis Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis, Vozes, 1984. p. 269.

Na verdade, a subjetividade em Lévinas passou por uma transformação, pois o rosto do outro era visto como algo meramente subjetivo, em Lévinas, como afirma o pesquisador brasileiro em Lévinas Luiz Carlos Susin<sup>27</sup>:

O centro da subjetividade foi deslocado para a alteridade, a subjetividade se carrega de responsabilidade cada vez mais abismal, como se tornando o pedestal onde repousa o mundo inteiro. O que salva desta “loucura messiânica” é o fato de que o outro é sempre plural, são muitos, e por isso é necessário também se encarregar das medidas, das mediações, de mais outros para cumprir a tarefa da subjetividade em relação a todo outro. Ou seja, no final há uma “correção” da subjetividade no sentido etimológico: o outro mesmo, enquanto plural, ampara retamente a subjetividade para que não resvale no delírio<sup>28</sup>.

Em Lévinas, como vimos nesse comentário de Luiz Susin, ganhou uma nova forma de ser estudada e compreendida, a subjetividade deve ser respeitada e somada para relações humanas, pois cada indivíduo carrega em si uma particularidade, um jeito de ser que deve ser visto como sua real alteridade e não mesmidade; não como todo, mas na sua singularidade.

Outra questão de Lévinas que influenciou muito o pensamento de Dussel, foi o problema da assimetria, quando escreve “a presença do rosto proveniente de alguém no mundo, me compromete com a fraternidade humana”<sup>29</sup>. Essa atitude ética tomada pelo filósofo demonstra um reconhecimento pleno pelo Outro, ou seja, no rosto do miserável e excluído, Dussel entende uma responsabilidade que nos chama a um comprometimento, que deve estar acima de qualquer interesse e razão. Para a ética da libertação aí está o ponto de partida, pois “o absolutamente novo é o Outro”<sup>30</sup>, que exige de mim um comportamento ético, contrapondo a ideia totalizante e fechada da dialética desenvolvida no “Mito da Modernidade”.

O ponto de partida de Lévinas é a dor e o sofrimento do sujeito vitimado e negado: “a dor é o Outro lado da pele, é a nudez a mais desnuda de todo despojamento e uma

---

<sup>27</sup> Luiz Carlos Susin (1950), frei capuchino, doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, é professor na PUC-RS e na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana (Estef), em Porto Alegre. Participa da Direção Editorial da Revista Internacional de Teologia *Concilium*. Membro fundador e ex-presidente da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (Soter), ministra frequentemente cursos intensivos na área de teologia sistemática, tanto no Brasil como em outros países. Autor de vários livros, entre eles: “*A criação de Deus e Jesus, filho de Deus e filho de Maria*”, da Editora Paulinas. Há dezoito anos marca presença pastoral na Vila Maria da Conceição, bairro popular de Porto Alegre.

<sup>28</sup> SUSIN, Luis Carlos. *Lévinas e a majestade do outro*. Entrevista concedida a revista UNISINOS, n° 277 de 14 de outubro de 2008.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>30</sup> *Ibid.*

existência sacrifício e a dor<sup>31</sup>. Observamos a vulnerabilidade do sujeito que sofre, portanto, a dor é o ponto inicial para a criação de uma nova ética que se fixa na metafísica da alteridade. É aproximando do Outro que este comportamento irá surgir, é a relação do face a face que nasce “do contato do outro. Estar em contato, não é investir o outro nem anular sua alteridade, nem suprimir-me diante do outro.”<sup>32</sup>

Diferentemente da Ética eurocêntrica demonstrada no capítulo anterior dessa dissertação, Lévinas coloca na relação, no contato, a matriz para o reconhecimento da dor da vítima. Ele não nega a alteridade como no eurocentrismo, mas respeita as diferenças. Para Dussel, Lévinas alcançou “o ápice do pensamento contemporânea”<sup>33</sup> nessa definição:

O rosto do próximo, que encontra na proximidade, significa para mim uma responsabilidade irrecusável, precedendo todo consentimento livre, todo pacto, todo contrato. Ele escapa a toda representação; ele é a defecção mesma de toda fenomenalidade... O desvelamento do rosto é nudez – sem forma - abandono de si, envelhecimento, morrer; mais desnudo que a nudez: pobreza, pele desgarrada: pegadas do si mesmo<sup>34</sup>.

A ética da libertação, apoiada nessa definição, busca apresentar uma ética da responsabilidade que busca acolher e cuidar do outro. Dussel afirma que “é uma irrecusável responsabilidade para com o Outro”<sup>35</sup>, é uma responsabilidade que me exige a tomar partido da dor do sofredor, portanto, podemos ter uma definição da influência da ética de Lévinas para o pensamento dusseliano.

O próprio Dussel nos fala que o conteúdo ético herdado de Lévinas foi uma responsabilidade que me obriga a cuidar do Outro, ou seja, é um para o outro. Nosso autor descreve que a intenção primeira das obras de Lévinas pode ser entendida como a proximidade com o Outro, uma proximidade que respeita o diferente e me faz solícito à dor do meu próximo. A ética de Lévinas não pode ser confundida com um sentimentalismo irracional, pois a razão encontra seu lugar sem escravizar o diferente. A razão sempre será direcionada pela necessidade da vítima, “é algo partindo da responsabilidade interpretada não como um mero saber, mas como proximidade”<sup>36</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 371.

Dussel faz questão de apontar, que esse pensamento para uma racionalista seria imperdoável, pois exige uma confiança exclusiva na razão, mas o que a ética da libertação herdou de Lévinas, foi o uso da “razão ética” que seria uma razão sustentável para libertação das vítimas diante de um sistema totalizante e opressor de vitimação, e isso, para Dussel, nasce da responsabilidade pelo Outro: “responsabilidade pelo outro ou comunicação, aventura que contém todo discurso da ciência e da filosofia. Por isso esta responsabilidade seria a própria racionalidade da razão ou sua universalidade, racionalidade da paz”<sup>37</sup>.

Com essa afirmação, podemos analisar que todo sistema que visa à libertação dos oprimidos, deve partir para uma resposta a esta “responsabilidade com o Outro”, ou seja, através da proximidade e o contato com o Outro, surge uma interpelação e um questionamento, buscando uma solução para o sofrimento da vítima.

A ética da libertação de Dussel enxerga os problemas das vítimas através da proximidade, pois somente tendo esse contato com a mesma se poderá pensar em uma solução pacífica para acabar com tal sofrimento: “o problema se coloca a partir da própria proximidade”<sup>38</sup> é por isso que tanto para Lévinas como para Dussel, a missão da filosofia deve sempre partir da proximidade e do contato com o Outro, o diferente, o estrangeiro.

Não é uma filosofia fechada em disputas intelectuais que não alcançam nenhuma melhoria prática ética para o peso da existência humana. É uma filosofia sempre aberta ao novo, ao outro: “a filosofia é a medida levada ao infinito do ser-para-o-outro da proximidade e como a sabedoria do amor.”<sup>39</sup> É uma ciência que busca a libertação das cadeias que alienam e impedem de caminhar em direção ao “Totalmente Outro”<sup>40</sup> como pensa o teólogo Rudolf Otto<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> *Ibid.* Ibid.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>39</sup> *Ibid.* Ibid. Observamos que a missão da filosofia é a ética por excelência no pensamento de Lévinas e de Dussel, pois antes das disputas improdutivas da racionalidade humana, deve estar o cuidado, do amor e a responsabilidade com Outro.

<sup>40</sup> OTTO, Rudolf. *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*. (tradução: Prócoro Velásquez Filho). São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985. p. 115.

<sup>41</sup> Rudolf Otto passou a ser conhecido pela obra *Das Heilige*, livro escrito em 1917 e que figura entre os clássicos da Filosofia da Religião. Nasceu em Peine, na Alemanha, em 1869 e faleceu em 1937. Era de família protestante, tornando-se pastor, teólogo e filósofo. Foi professor da Universidade de Göttingen de 1897 a 1907. De 1901 a 1907 foi colega de Edmund Husserl, neste período Husserl lança o novo método de investigação filosófica, denominado posteriormente de fenomenologia.

Observamos que para Lévinas é o amor real que deve mover toda ordem de “carnalidade, sensibilidade, dor e responsabilidade pela vítima”<sup>42</sup>.

É a partir dessa realidade nova e libertadora que se poderá acolher e respeitar a alteridade do sofredor, ou seja, a dor do Outro não será solitária, mas como pensa Dussel, “a dor injusta sofrida pela vítima, dor pela qual sou (somos) desde sempre responsável a priori”<sup>43</sup>. Essa responsabilidade somente é possível devido ao amor que visa sempre à justiça, à concórdia e a paz como escreve Luis Carlos Susin:

Somente uma ética que parta do outro mesmo pode abrir espaço para a dignidade do outro enquanto radicalmente diferente do eu e, no entanto, doador de sentido para o próprio eu. E agora a inversão: de certa forma, seguindo o pensamento de Lévinas, o outro é a condição de possibilidade para que o eu mereça respeito de si mesmo: à luz do outro o eu ganha consideração e é exaltado para além de si mesmo na resposta e responsabilidade por um mundo de convivência e paz<sup>44</sup>.

Após essa explanação buscando demonstrar a influência da filosofia e da ética de Lévinas para a ética da libertação segundo Enrique Dussel, o próximo capítulo dessa dissertação buscará, depois de todos esses pressupostos, demonstrar a praticidade da ética da libertação, ou seja, como o princípio libertação se desenvolve formando uma ética em resgate da alteridade perdida, visando uma ética do Outro e em busca de uma libertação integral em todas as dimensões da vida humana.

---

<sup>42</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação. na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 412.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>44</sup> SUSIN, Luis Carlos. *Lévinas e a majestade do outro*. Entrevista concedida a revista UNISINOS, nº 277 de 14 de outubro de 2008.

### 3.2 O princípio libertação

O princípio e o modelo libertador parte da representação que os empobrecidos, inspirados na Palavra de Deus, se fazem de Deus aquele que escuta o seu clamor<sup>45</sup>.

Depois dessas exposições, é chegado o momento central desse trabalho, pois até agora preparamos o leitor com argumentos e explicações para entender esse novo princípio ético chamado Libertação<sup>46</sup>. Tendo reconhecido a dignidade do sujeito vivo e tomando consciência de que ele faz parte de uma comunidade e quer viver, podemos agora explicar como se dará essa libertação.

Primeiramente, devemos entender que a práxis da libertação, segundo Dussel, deve ser entendida como:

A ação possível que transforma a realidade (subjéctiva e social) tendo como última referência sempre alguma vítima ou comunidade de vítimas. A possibilidade de libertar as vítimas é o critério sobre a qual se funda esse princípio ético<sup>47</sup>.

O objetivo central desse novo princípio ético é a transformação da realidade sofredora da vítima, para uma ética da vida e da dignidade humana acima de todas as coisas. Acredito que seria importante citar que a ética proposta pelo nosso filósofo não é um sistema normativo perfeito e sem lacunas e críticas, como ele descreve: “é empiricamente impossível que um sistema, que uma norma, ato ou instituição seja perfeito em sua vigência e consequências”<sup>48</sup>, ou, em outra explicação sobre os alcances e os limites da Ética da Libertação ele também nos fala:

Uma ética que tenta julgar concretamente o conteúdo do sentido ético de uma ação de maneira certa e indubitável é impossível. Não tentamos isso porque é impossível. Ao invés disso, tentamos dar critérios e os princípios para fazer ações (a priori) e poder julgá-las como “boas ou más” abstratamente, em princípio, em última instância por sua consequência mais importante, inevitável

---

<sup>45</sup> MOSER, Antônio. In. Revista *Concilium*. Petrópolis: Vozes, 192 (1984), p. 67.

<sup>46</sup> Esse Princípio de Libertação é um novo jeito de entender e pensar as relações humanas. Esse princípio possui seu alicerce na escuta da dor do outro; unido forças para libertá-lo de todas as algemas que o prende.

<sup>47</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação. na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 558.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 373.

e vidente: por suas vítimas (a posteriori), e criticamente poder ser responsável e solidariamente reaprender de novo a tarefa de desenvolver a história, como um progresso qualitativo humano<sup>49</sup>.

Entendido que a Ética da Libertação não é um sistema normativo que visa esgotar os problemas da ética, podemos seguir dizendo que o foco principal dessa ética, portanto, é fazer uma crítica ao sistema totalizante implantado pelo eurocentrismo ao longo dos séculos.

O primeiro momento do princípio libertação é a transformação da realidade totalizada que foi instaurada na América Latina pelos “colonizadores”. Para essa realidade acontecer, faz-se necessário uma crítica ao sistema vigente a partir do reconhecimento da alteridade da vítima como demonstra Dussel: “O Reconhecimento do outro, como outro, como vítima do sistema, pede um face a face com esse outro, que coloca uma crítica ao sistema que o oprime. Isso é o ponto de partida da crítica”<sup>50</sup>.

Essa crítica ao sistema opressor só é possível quando detectamos empiricamente uma vítima ou, como pensa Dussel, “constatar as negatividades como a pobreza, fome, traumatismos, dor, patologias e muitas outras dimensões do sofrimento”<sup>51</sup>.

Esse sistema de vitimação foi fruto das instituições dominadoras que controlaram e normatizaram a vida dos dominados durante séculos. O princípio libertação vai contra esse sistema, pois, para esse novo *éthos*, deve nascer uma obrigatoriedade ética para a plena realização dessa transformação. Em outras palavras, essa transformação, segundo o pensamento dusseliano, não deve ser entendida como algo miraculoso e mágico, mas sim como uma construção da própria comunidade das vítimas, como ele escreve: “as vítimas possuem certa capacidade de transformação, pode-se e deve-se lutar para negar a negação anti-humana da dor das vítimas, intolerável para uma consciência ético-crítica”<sup>52</sup>.

É a tomada de consciência da comunidade das vítimas que instaura uma nova práxis, uma nova ética como também pensava o grande pedagogo brasileiro Paulo Freire<sup>53</sup>: “o sujeito da transformação é o próprio oprimido quando, pela consciência crítica, se volta

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 559.

<sup>53</sup> Paulo Freire (1921-1997) pedagogo cearense, grande divulgador da educação popular e de um método pedagógico próprio, que coloca a pessoas como sujeito de sua aprendizagem. Paulo Freire, é considerado por Dussel, como um divulgador da Ética da Libertação.

reflexivamente sobre si mesmo e, descobrindo-se oprimido no sistema, emerge como sujeito histórico, que é o sujeito pedagógico”<sup>54</sup>.

Podemos nos perguntar, a essa altura: se o objetivo desse princípio libertação é a total transformação do sistema político, cultural, econômico e religioso colocado pelo eurocentrismo na América Latina, como se dará essa libertação? O que a filosofia dusseliana entende por libertação?

Para responder esta questão, primeiramente é preciso entender que libertação não é um mero conceito racional, mas sim uma práxis empírica de uma nova ética. A melhor definição de libertação, nas várias obras de Dussel<sup>55</sup> pode ser descrita nessas palavras:

Libertar não é só quebrar as cadeias, mas desenvolver (libertar no sentido de dar possibilidade positiva) a vida humana ao exigir que as instituições, sistema, abram novos horizontes que transcendam à mera reprodução como repetição de “o Mesmo” e, simultaneamente, expressão e exclusão de vítimas. Ou é, diretamente, construir efetivamente a utopia possível, as estruturas ou instituições do sistema onde a vítima possa viver, e “viver bem” (que é a nova “vida boa”); é tornar livre o escravo; é culminar o “processo” da libertação como ação que chega à liberdade efetiva do anteriormente oprimido. É um “libertar para” o novum, o êxito alcançado, a utopia realizada<sup>56</sup>.

Libertação, portanto, é possibilitar a máxima evangélica de Jesus quando diz: “Eu vim para que todos tenham vida, e vida em abundância” (Jo 10,10). É ouvir o grito de liberdade de todos aqueles que padecem as fadigas de um sistema opressor; é a utopia possível, utopia não como o lugar que não existe, mas a utopia pensada como Paulo Freire, ou seja, uma utopia como esperança<sup>57</sup> de algo que é necessário e possível, pois, como ele dizia, “não há mudança sem sonho, como não há sonho sem esperança”<sup>58</sup>.

---

<sup>54</sup> FREIRE, Paulo. *Educação e Mudança*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2006. p. 35.

<sup>55</sup> É importante lembrar que Dussel não foi o primeiro a estudar a prática da Libertação. Muitos outros pensadores já discutiam esse tema como: Gustavo Gutiérrez, Leopoldo Zea, Jon Sobrino e outros. Nosso objetivo, portanto, não é esgotar o assunto, mas apenas introduzir o leitor a essa reflexão.

<sup>56</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação. na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 566.

<sup>57</sup> Em Freire, a perspectiva utópica permite a compreensão da história enquanto movimento, dialética, eterno devir, possibilitando ao educando a descoberta de um novo mundo, desvendando a realidade mitificada pela retórica de um mercado globalizado e avassalador. A Utopia (considerada também como sinônimo de esperança) pode ser entendida, dentre as várias categorias encontradas no pensamento de Paulo Freire que possibilitam a viabilização de uma práxis libertadora, como algo que está sempre correlacionado às várias dimensões do ser humano. Entendemos que a mesma torna-se insubstituível para sustentar uma condição antropológica que não esteja submetida aos determinismos do neoliberalismo que se impõe mundialmente em diversas áreas, conseqüentemente também no campo educacional.

<sup>58</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999 p. 91.

Para isso é preciso lutar para que esse possível se concretize. Essa luta está arraigada pela esperança de se libertar do sistema opressor, como descreve Paulo Freire:

A esperança faz parte da natureza humana. Seria uma contradição se, inacabado e consciente do inacabamento, primeiro, o ser humano não se inscrevesse ou não se achasse predisposto a participar de um movimento constante de busca e, segundo, se buscasse sem esperança. A desesperança é a negação da esperança. A esperança é uma espécie de ímpeto natural possível e necessário, desesperança é o aborto deste ímpeto. A esperança é um condimento indispensável à experiência histórica. Sem ela não haveria história, mas puro determinismo. Só há história onde há tempo problematizado e não pré-dado. A inexorabilidade do futuro é a negação da História.<sup>59</sup>

Dussel entende a utopia possível como Paulo Freire também a entende. É a real força transformadora da comunidade das vítimas através do reconhecimento do outro como irmão e co-responsável por sua vida. O princípio libertação é um novo olhar para a realidade, pois se os colonizadores olharam para as nossas terras e disseram: “Eu conquisto”<sup>60</sup>, a ética da libertação grita: “nós somos inconquistáveis, pois somos únicos e com plenos direitos a vida”.

O princípio libertação pode ser entendido, em outras palavras, como uma prática ética e responsável com a dor e o sofrimento da vítima. Podemos ainda nos perguntar: como se dará essa transformação?

Dussel responde dizendo que “construir a casa do sem teto é um dever ético exigido pelo princípio libertação”<sup>61</sup>. Observamos que a transformação tem seu início no ato de prestar ajuda ao outro que necessita, ou seja, ser solidário com a dor do outro, pois a dor do irmão também se transforma em minha dor para a ética da libertação.

Para a ética da libertação, não podemos nos fechar em nossa casa e esquecer o irmão a exemplo da passagem do bom samaritano, mas devemos ajudar a vítima. Esse ajudar a construir a casa do sem teto, não pode ser de uma maneira opressora como os colonizadores fizeram, caso contrário, a ética da libertação cairia no mesmo erro do sistema totalizante vigente.

---

<sup>59</sup> FREIRE, Paulo. *Educação e Mudança*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2006. p. 72.

<sup>60</sup> “Eu Conquisto” é uma visão extremamente de encobrimento da terra e da cultura do outro. É a total anulação da alteridade dos oprimidos e dominados imposta pelo Mito Civilizador do Eurocentrismo.

<sup>61</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação. na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 566.

Dussel faz questão de salientar que devemos colaborar para construção dessa casa “de uma maneira na qual a vítima possa participar simetricamente no bosquejo de sua arquitetura e colaborando em sua edificação real”<sup>62</sup>.

Para a ética, segundo Enrique Dussel, realizar essa ajuda para o outro e com o outro é o objetivo da ética da libertação; isso seria o “Bem II”<sup>63</sup>. Podemos notar que o princípio libertação é uma construção e não algo pronto e estático, o fato de colaborar com o outro, a partir da sua factibilidade, já é um trabalho construtor de libertação que não cessará em quanto não for implantado totalmente uma ética do respeito e do cuidado com o outro.

Para a Ética da Libertação, o fato de reconhecer a dor e o sofrimento do outro, busca despertar nos outros uma responsabilidade pelo que sofre, em outras palavras, quando Dussel fala em reconhecimento automaticamente está falando de responsabilidade como ele escreve:

Diante do dito reconhecimento como responsabilidade, anterior ainda ao chamado da vítima à solidariedade. Seu próprio rosto do faminto, de sofredor em sua corporalidade reconhecida eticamente, nos “prende” na responsabilidade: nós o “tomamos a cargo” antes de podermos recusá-lo ou assumi-lo. É a origem da crítica<sup>64</sup>.

Esse reconhecimento e essa responsabilidade proposta pela ética dusseliana, somente é possível, porque eu passo a reconhecer o outro como igual, pois todos somos viventes e estamos na mesma luta, como escreve Dussel:

A ética da libertação repensa a totalidade dos problemas morais a partir da perspectiva e da exigência da “responsabilidade” pelo pobre, por uma alternativa histórica que permita lutar no Egito, andar pelo deserto em tempo de transição e construir a Terra Prometida, terra da promessa histórica que sempre será julgada pela terra escatológica<sup>65</sup>.

Nessa ação desse princípio de libertação a transformação não deve ser apenas em algumas áreas da sociedade, mas em todas as normas. É uma nova forma de enxergar a realidade, na qual o cuidado com a vítima deve reger todas as relações humanas. O núcleo ético do libertar pode ser entendido nessa definição de Dussel:

---

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> Esse conceito será mais bem explicado no decorrer desse capítulo.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>65</sup> DUSSEL, Enrique. In. Revista Concilium. Petrópolis: Vozes, 192 (1984), p. 83.

Na ação libertadora se procura transformar as normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas a partir das vítimas e para que estas vivam, e não porque sejam as instituições abstrata ou intrinsecamente perversas (como para o anarquista) ou sistemicamente justificadas (como para o conservador ou reformista)<sup>66</sup>.

No fundo, a ética da libertação proposta por Dussel, é outra forma de visão do mundo, diferente do sistema capitalista e neoliberal em que vivemos. É um novo jeito de lidar e entender a história.

Outro fato importante para entendermos o surgimento da ética proposta por Dussel é entender os limites do que essa nova ética entende por “bem e mal”<sup>67</sup>.

Como a ética parte da crítica ao sistema opressor e totalizante, faz-se necessário entender o que essa ética compreende por mal. Dussel introduz a questão do mal dizendo “que o mal é a origem oculta que causa a vitimação”<sup>68</sup>. Para ele, esse ocultamento do mal pode ser entendido como “fetichização”<sup>69</sup>, ou como ele mesmo escreve: “a crítica do fetichismo é então uma inversão da inversão: é a descoberta da não verdade do sistema a partir das vítimas”<sup>70</sup>.

A ideia do mal, para a ética da libertação, está intimamente ligada a toda ação que cria mecanismos de totalização nas mais diversas áreas (política, economia, religião, cultura). Esses mecanismos encobrem a vida do outro, causando assim a exclusão, a miséria e a marginalização. Dussel não se preocupa tanto com a ideia do mal ontológico, mas sim com o mal prático, que coloca o ser humano na negação da vida e da sua realização pessoal.

Tendo falado, ainda que de maneira introdutória sobre a noção de Mal para a ética dusseliana, é preciso explicar e descrever a noção de Bem para sua ética.

Primeiramente a noção de Bem, já foi um tema muito estudado ao longo de toda história da filosofia. Desde os gregos quando eles discutiam a noção de καλός e αγαθός<sup>71</sup>.

---

<sup>66</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação. na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 566.

<sup>67</sup> Serão conceitos fundamentais para a prática da Libertação.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 377.

<sup>69</sup> Aquilo que encoberta a verdadeira essência do ser.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Termos gregos (*agathós*) e (*kalós*) que fala sobre a noção do Bem, do ponto de vista ético, e daquilo que é bom esteticamente. Os gregos acreditavam que existia uma grande relação entre a bondade e a beleza.

Aristóteles mesmo buscou mostrar uma ética do meio termo em sua grande obra *A Ética a Nicômaco*, ou seja, uma norma da “justa medida”<sup>72</sup>, do equilíbrio entre o excesso e falta.

O filósofo e teólogo Santo Agostinho e, posteriormente, os escolásticos chegando a São Tomás de Aquino, gastaram milhares de penas e tintas descrevendo as várias noções sobre a ideia do Bem. No caso de Agostinho, ele entendia o mal como uma privação do bem: “a corrupção, o mal, existe enquanto privação do Ser, ou não existe de todo, ou existe como carência de um bem e na medida em que esse bem subsiste”<sup>73</sup>. Para a lógica agostiniana, o Mal como algo Ontológico não existe<sup>74</sup>, mas o que realmente existe é uma corrupção do bem, pois o que existe somente é o Sumo Bem que é Deus:

Summum bonum, quo superius non est, deus est; ac per hoc incommutabile bonum est; ideo uere aeternum et uere immortale. Cetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo<sup>75</sup>.

O filósofo francês René Descartes, no começo da Idade Moderna, tentou ajudar essa reflexão colocando sua filosofia e sua ética centralizada no ser humano como “uma coisa pensante”<sup>76</sup>. A ideia do bem, para Descartes, é antes de tudo, um processo de cognição e reflexão e não de um sentimento de alteridade para com a vítima que sofre. A bem moral para Descartes está baseado em três momentos: *conformismo social*, seguindo a religião de seu país; *constância da vontade* e a *moderação nos desejos*. Para Descartes o homem está na mais completa dependência de Deus que é Todo Poderoso e Bom:

É, portanto, necessário obrigatoriamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; porque, mesmo que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, não teria a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse de fato infinita<sup>77</sup>.

---

<sup>72</sup> Aristóteles pensava que a atitude ética estava pautada no equilíbrio entre a demasia e da falta. O equilíbrio entre esses dois pontos seria a justa medida.

<sup>73</sup> GRACIOSO, Joel. *A relação entre Deus e o Mal segundo Santo Agostinho*. São Paulo: Palavra & Prece, 2006. p. 78.

<sup>74</sup> Para Santo Agostinho o que existe é somente Deus que é o Sumo Bem, o Mal como algo original e independente do Bem não existe como ensinava o maniqueísmo. Para Agostinho o que existe é o bem corrompido pela liberdade humana que se transforma em uma ação má, mas não como mal ontológico.

<sup>75</sup> É o Bem supremo sobre o mal não há outro; é o Bem Imutável e por isso verdadeiramente eterno e imortal. Todos os demais bens têm nele sua origem, porém não são da mesma natureza dele. AGOSTINHO, Santo. *De Natura Boni I.*. Tradução de M. Lanseros, BAC, Obras de San Agustin III, p. 871.

<sup>76</sup> A Antropologia de Descartes está fixa da no fato do ser humano ser uma coisa que pensa, diferentemente dos animais, portanto, toda a sua ética passará por esse norte em sua filosofia.

<sup>77</sup> DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção dos Pensadores). p. 281.

Tudo o que nos ocorre, portanto, é inevitável, mas nos sobrevém para nosso bem (conformismo com os acontecimentos). O grande obstáculo das ações do homem é a irresolução. É irresoluto o homem que não se decide. Na falta de ver claramente que precisa fazer, acaba geralmente por se decidir pelo mal.

Posteriormente o filósofo alemão Immanuel Kant<sup>78</sup> deu uma grande contribuição à ética com a formulação de seu famoso imperativo categórico.

Age somente, segundo uma máxima tal, que possas querer ao mesmo tempo que se torne lei universal. Age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, por tua vontade, lei universal da natureza. Age de tal modo que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim ao mesmo tempo e nunca apenas como um meio<sup>79</sup>.

O imperativo categórico diz-nos apenas que característica deve ter a máxima em nome da qual praticamos uma ação (seja ela qual for) para que essa ação seja moralmente admissível: ser universalizável.

Primeiramente Kant pensa que este princípio é completamente geral e, por isso, aplica-se a todas as ações. Em um segundo momento, será ele que permitirá determinar se uma ação é ou não permissível.

Poderíamos descrever as várias análises dos mais diversos filósofos sobre a noção do Bem e do Mal, mas o foco desse item é demonstrar a proposta da ética dusseliana diante das mais diversas formulações e condutas que já foram pensadas ao longo de toda história filosófica do ocidente.

Observamos, portanto, que seria impossível esgotar esse assunto da noção de bem e mal em uma única dissertação, mas cabe a essa trabalho colocar de maneira fidedigna a contribuição que a Ética da Libertação de Enrique Dussel deu a história da filosofia, de modo especial, para filosofia latino-americana.

É importante lembrar que mesmo Dussel fazendo uma grande crítica das várias correntes da ética, quando pensou a Ética da Libertação, não formulou uma ética fechada e

---

<sup>78</sup> Emmanuel Kant (1724-1804) grande filósofo que com o seu método filosófico desenvolveu uma grande crítica a epistemologia e teoria do conhecimento de sua época.

<sup>79</sup> KANT, Emmanuel. *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Rio de Janeiro: Ediouro, sd: p. 70.

sem influência de tudo aquilo que já foi construído por muitos outros pensadores. Portanto, veremos que sua noção de bem possui muita influência de muitos pensadores<sup>80</sup>.

Dussel dividirá a noção de Bem em duas partes: o Bem I, que é a ética que foi imposta e legitimada pelo eurocentrismo, em que se coloca na força e no poder centralizador essa ideia de bem<sup>81</sup>.

A outra ideia de Bem II, seria aquela que a comunidade das vítimas, agora já tomada pelo senso crítico e a interpelação ao sistema vigente, buscará conquistar sua libertação buscando denunciar os erros e as lacunas de um bem eurocêntrico e fetichizado.

Dussel ao longo de sua grande obra *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*<sup>82</sup> descreve várias vezes a noção de Bem I, entendido como a ideia de um sistema que se sobrepõe seus costumes, suas normas e sua cultura sobre outra, que é vista como inferior e excluída<sup>83</sup>, por meio da violência e do poder, como foi narrado no primeiro capítulo dessa dissertação.

Esse Bem I, para Dussel, foi pensado “como fruto de um mundo de dominação”<sup>84</sup> em que as ideias da cristandade medieval foram impostas negando assim, a dignidade e a vida do diferente, no caso, o ameríndio.

Para nosso autor é preciso entender que esse Bem I, colocado através do “Mito Civilizador” no fundo foi uma “falácia desenvolvimentista”; em outras palavras, é a ideia de um bem que não busca elevar a dignidade e a vida do outro. É uma “bem fetichizado”<sup>85</sup> um “bem ambíguo”<sup>86</sup>, pois onde é preciso matar o diferente ou o que pensa diferente para

---

<sup>80</sup> A ética dusseliana possui uma grande influência de outros filósofos e pensadores: A ética do discurso de Karl Otto Apel; a crítica a economia de K. Marx; a vontade de viver de Schopenhauer; o processo ético crítico e Paulo Freire; o princípio de esperança de Ernst Bloch; e principalmente a sensibilidade e a alteridade de Em será essa noção de Bem I que a *Ética da Libertação* irá contrapor em alguns aspectos E. Lévinas.

<sup>81</sup> Será essa noção de Bem I que a *Ética da Libertação* irá contrapor em alguns aspectos.

<sup>82</sup> Essa obra de Dussel possui uma análise muito ampla e vasta no campo da *Ética da Libertação*. Para esse trabalho foram feitos alguns recortes da obra para mostrar como essa nova forma de entender a ético surgiu. Nosso objetivo, portanto, não é esgotar essa obra, pois para isso seria necessário um grande trabalho de pesquisa e exegese sobre a obra.

<sup>83</sup> Esse Bem I, para Dussel, legitimou um grande sofrimento aos ameríndios, e consequente para todos os latino-americanos através do processo de Colonização e do Mito Civilizador.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>85</sup> Termo que Dussel usa para ilustrar quando um processo encobre a verdade dos fatos

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 569.

implantar um processo de “pacificação”<sup>87</sup>, não pode ser entendido como uma norma verdadeira e legítima.

Diante desse fato, a Ética da Libertação irá propor outra reflexão sobre o bem. Será o “Bem II”<sup>88</sup>, em que o ponto de partida será a ótica da vítima, do sofredor, dos pobres e do miserável que vive numa condição sub-humana<sup>89</sup>.

Para isso, portanto, é preciso identificar as possíveis lacunas desse Bem I, que já foram manifestados nos capítulos anteriores. O filósofo e teólogo da libertação Leonardo Boff, cita alguns erros desse Bem I centralizado no eurocentrismo.

Nós, latino-americanos, não somos animais racionais primeiramente. Nós somos mamíferos racionais, pois temos sentimentos; temos amor e temos cuidado. Essa dimensão foi encoberta a partir do século XVI pelo predomínio da razão instrumental analítica, que colocou uma grande capa de cinzas em nossas relações. Com isso, criou em nós uma espécie de lobotomia que nos impede de vibrar, de se indignar e interpelar com a realidade vigente<sup>90</sup>.

Vemos que, de fato, calaram a voz e abafaram os costumes dos nativos de nosso continente, criando assim, uma espécie de uma “ditadura de uma ética burguesa e estrangeira.”

O Bem II buscará retirar essa capa de cinzas colocada sobre nossa cultura latino-americana. Esse novo bem possui como sujeito e princípio a comunidade daqueles que anseiam pela felicidade, depois de séculos de penúria e sofrimento. Dussel define esse Bem II como:

Um momento próprio do sujeito humano; é um modo de realidade pelo qual sua vida humana encontra-se plenamente realizada segundo os pressupostos da própria realidade humana: é uma

---

<sup>87</sup> Dussel entende que a pacificação por parte dos colonizadores e do eurocentrismo, consistiu em matar e destruir aquele que pensa e age diferente do sistema vigente.

<sup>88</sup> A ética dusseliana entende que diante a crise ética vivida nos últimos séculos, é preciso pensar de outra maneira na ideia do Bem; não mais como os gregos e da filosofia moderna pensava, mas de uma maneira nova e dinâmica, incluindo do diferente no lugar de persegui-los; estender a mão, em vez de puxar a arma; escutar o outro, em vez de calar a sua voz. Essa nova ética essa nova norma é que Dussel entende por Bem II.

<sup>89</sup> Nessa altura a Ética da Libertação dusseliana se cruza com a Teologia da Libertação, pois o objetivo dessas duas ciências é libertar e quebrar as cadeias que aprisionam os pobres. A Teologia da Libertação busca essa libertação iluminada pelo cristianismo encarnado na realidade social; enquanto a Ética da Libertação, busca essa libertação através de uma sistematização de uma norma fixada na alteridade e na responsabilidade com o diferente.

<sup>90</sup> Palestra ministrada por Leonardo Boff, em comemoração aos o seus 70 anos na TV Câmara.

Disponível em:< <http://www.sempreumpapo.com.br/agenda/integra.php?id=680&idCid=1>>. Acesso em 15 de janeiro de 2010.

obra fruto do autoconhecimento, autoresponsabilidade, autonomia, portanto, comunitária, tendo alcançado validade intersubjetiva motivada pela ordem pulsional reprodutiva e inovadora, mas que poderia ser resumida em seu momento especificamente ético e crítico: o bem supremo – que mede todo outro bem - é a plena reprodução da vida humana das vítimas<sup>91</sup>.

Essa nova norma é vista, por Dussel, como a autorrealização da vida humana, pois a vida possui um curso natural que tem como meta a felicidade e a plena satisfação em todas as realidades humanas. Nessa nova ética não existirá mais o faminto e o pobre, como descreve: “será a plena reprodução que significa que o faminto come, o nu se veste, o sem teto habita, o analfabeto escreve”<sup>92</sup>.

O Bem II é a realização da utopia humana, em que todos têm voz e vez. É o Reino de Deus que vai acontecendo na história a partir dos mais simples e necessitados. Essa nova ordem pode ser entendida como as pulsões que são reprodutivas em vista da felicidade do outro, portanto, é uma ética aberta ao novo, totalmente diferente da ética imposta pelo eurocentrismo (Bem I).

Essa postura guiada pelo princípio de libertação foi considerada, nas décadas de 60 e 70, como revolucionária, radical e subversiva. Devido a essa compreensão errada que alguns grupos fizeram da filosofia e da teologia da libertação, muitos daqueles que lutavam por essa nova ordem ética foram perseguidos, exilados e até chegaram a derramar seu próprio sangue em favor da libertação dos oprimidos como veremos nas fotos acima:

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 570.

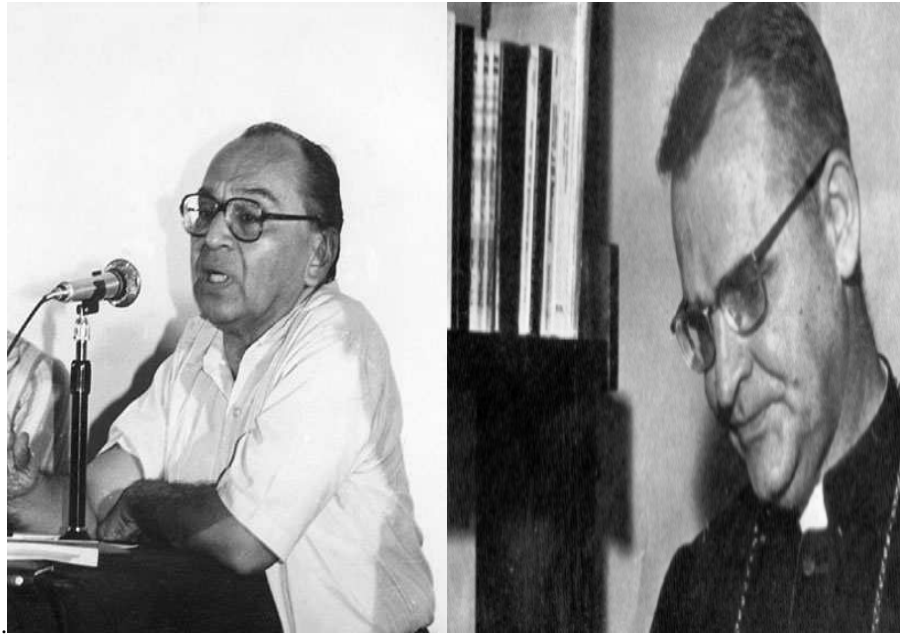
<sup>92</sup> *Ibid.*



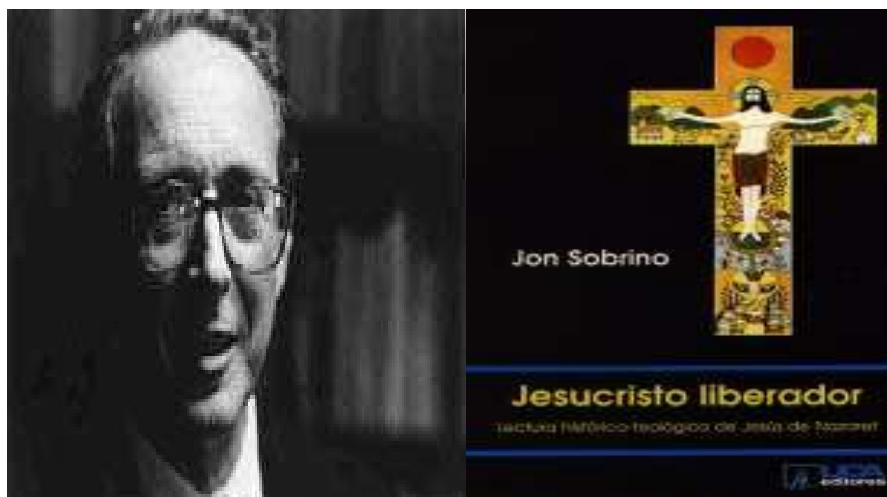
Pe. João Bosco Penido Burnier



*A primeira foto mostra o atentado sofrido por Dussel em sua casa na Argentina em 2 de outubro de 1973. Ao lado se encontra a foto do Padre João Bosco assassinado em Mato Grosso por defender duas prostitutas. As duas últimas fotos vemos o assassinato do Arcebispo de El Salvador Dom Oscar Romero em 1973, quando celebrava uma missa pela libertação do seu povo.*



*Na primeira foto acima, vemos o teólogo Gustavo Gutiérrez que foi perseguido pelos órgãos do Vaticano por desenvolver a base da Teologia da Libertação. Ao seu lado, está à foto do Cardeal Evaristo Arns, grande líder contra a ditadura no país, mas que também foi muito perseguido e criticado por defender os ideais da teologia da libertação. Abaixo está o teólogo brasileiro Leonardo Boff, principal divulgador de uma ética da libertação em nosso país. Ele sofreu um processo eclesiástico pelo Santo Ofício de Roma, e teve que ser julgado na mesma cadeirinha que sentou Galileu durante a Inquisição.*



*Acima vemos a fotos do Teólogo espanhol de nascimento, mas salvadorenho de coração Pe. Jon Sobrino e a sua obra Jesus Cristo Libertador, que foi condenada pelas autoridades do Vaticano em 2007 por defender a opção preferencial pelos pobres.*

O próprio Enrique Dussel foi expulso da Argentina após o atentado a bomba sofrido em seu escritório, exilando-se posteriormente no México, onde até hoje reside e leciona<sup>93</sup>. Tivemos muitos outros casos, como do precursor Gustavo Gutiérrez, que foi muito perseguido no Peru, após escrever as primeiras obras sobre a Teologia da Libertação. Nos anos 80, ele sofreu um processo da Cúria Romana, que acusava sua obra de reduzir a fé à política.

Em El Salvador o Arcebispo Dom Oscar Romero foi cruelmente assassinado em plena missa, por não compactuar com um sistema ditador e alienador que oprimia o seu povo e sua diocese<sup>94</sup>. Em 2007, o teólogo espanhol Pe. Jon Sobrino<sup>95</sup>, que vive em El Salvador em prol da libertação dos pobres e marginalizados, sofreu um perseguição pelo Tribunal do Santo

---

<sup>93</sup> Exilado político desde 1975 em México, é professor no departamento da filosofia na Universidade Independente Metropolitana (UAM, cidade de México), e na escola da filosofia da faculdade da filosofia e de letras do UNAM.

<sup>94</sup> Dom Romero inspirava-se somente no Evangelho. Nele, ele encontrava a força e a luz de sua luta e de suas propostas. O arcebispo é morto enquanto celebra a Missa. Indefeso, porque sempre recusara as ofertas de proteção do governo. “Quero correr os mesmos perigos que o meu povo corre”, costumava repetir. Poucos minutos antes do crime, disse na homilia: “Neste cálice o vinho se torna sangue, que foi o preço da salvação. Possa este sacrifício de Cristo nos dar a coragem de oferecer nosso corpo e nosso sangue pela justiça e pela paz do povo”.

<sup>95</sup> Jon Sobrino é um dos grandes expoentes da Teologia da Libertação atualmente. Escreveu dezenas de livros, sempre retratando o sofrimento e a penúria do povo simples de El Salvador.

Ofício de Roma (Congregação para Doutrina da Fé<sup>96</sup>), devido à sua a teologia e sua cristologia mergulhada no sofrimento dos pobres em busca de sua libertação<sup>97</sup>. Jon Sobrino foi condenado ao “silêncio obsequioso”<sup>98</sup>.

No Brasil tivemos muitas pessoas que deram a sua vida pela libertação durante o período de perseguição, como o Padre João Bosco Burnier<sup>99</sup>, executado cruelmente em 1976 no Mato Grosso, porque tomou partido da causa de duas mulheres que estavam sendo torturadas na cadeia da região.

Existiram outras formas de perseguição também durante a ditadura, de modo especial às Comunidades Eclesiais de Base<sup>100</sup>, que lutaram fortemente para a libertação dos oprimidos. Em São Paulo, o então Arcebispo Dom Paulo Evaristo Arns, grande personagem e símbolo de resistência durante o período da ditatorial, foi pego de surpresa com a divisão territorial da arquidiocese, passando o poder eclesial a outros bispos, conseqüentemente isso foi uma estratégia da Cúria Romana para abafar e diminuir a o crescimento da Teologia da Libertação no Brasil<sup>101</sup>.

---

<sup>96</sup> Congregação da Doutrina da Fé (antigo Tribunal do Santo Ofício) é o órgão do Vaticano responsável pelo ortodoxia da fé Cristã. Todas as formas de pensamento que contraria a doutrina do catolicismo é julgada por essa órgão da Igreja. Acredito que a filosofia e a ética da libertação de Enrique Dussel só não foi condenado pelo Vaticano, devido ao fato de Dussel ser um leigo e não um clérigo da Igreja Católica.

<sup>97</sup> A hipótese de Mo Sung é outra e se baseia em informes também do Vaticano. Ele escreveu: “O verdadeiro problema que a obra de Sobrino suscita não é o fato de ele não ter explicado com a devida ênfase a divindade de Cristo, mas ter assumido que o problema primeiro e primário do pobre é a fome, a morte antes do tempo. O que parece ser muito óbvio para quase toda a sociedade, afinal a pobreza é uma questão econômica e social”.

<sup>98</sup> O silêncio obsequioso é uma punição imposta pela Santa Sé a religiosos que, no seu entendimento, pregam ou divulgam doutrinas consideradas errôneas em relação à ortodoxia doutrinária da Igreja Católica, seja através de declarações ou da publicação de livros e artigos. Consiste em exigir ao subordinado, no caso um padre ou religioso que tenha feito voto de obediência, um afastamento da pregação ou publicação de textos por um período de tempo determinado.

<sup>99</sup> Padre João Bosco era missionário no Mato Grosso. Nascido em Juiz de Fora, em 1917, o filho do engenheiro Henrique Burnier e de Maria Cândida Penido; dedicou os últimos anos de sua vida à missão em Diamantino, no Mato Grosso, onde trabalhava junto aos índios Bakairi e Xavante, com quem aprendeu a língua. Aos 59 anos, porém, foi morto com um tiro na nuca, disparado pelo soldado Ezy Ramalho Feitosa, dentro da delegacia de Ribeirão Bonito (MT), quando ele tentava interceder por duas mulheres que estavam sendo torturadas por um grupo de policiais. A morte de uma das lideranças da Companhia de Jesus, que fundou o Colégio Jesuítas em Juiz de Fora, foi testemunhada pelo bispo de São Félix do Araguaia, Dom Pedro Casaldáliga, e chocou o país em 1976.

<sup>100</sup> As CEBs são comunidades cristãs, *missionárias e ecumênicas*, isto é, *abertas ao mundo*, ao diferente, aos pobres e excluídos, às diversas culturas e religiões e até mesmo aos que não têm fé, mas trabalham e lutam pela justiça. Na libertação de todo preconceito e discriminação, estarão sempre dispostas ao diálogo, na busca de novos caminhos que superem as enormes barreiras e contradições sociais, para construir o Reino de Deus na solidariedade, na justiça, no amor e na paz.

<sup>101</sup> A divisão territorial da Arquidiocese de São Paulo em 1989 pela Cúria Romana foi uma tentativa de diminuir o poder da teologia da libertação desenvolvida pelo Cardeal Arns Cf. ARNS, Paulo Evaristo. *Da esperança à utopia: testemunho de uma vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

Essa perseguição se concretizou, quando o grande expoente da teologia da libertação brasileira, o na época Frei Leonardo Boff, sofreu um grande e longo processo de perseguição de Roma quando escreveu a obra *Igreja, Carisma e Poder*<sup>102</sup>. Frei Leonardo, teve que sentar na mesma cadeira que Galileu sentou quando defendeu a tese do hilemorfismo:

Uma Igreja para os tempos modernos de globalização, em processo de libertação com a América Latina, deveria acompanhar a história e não ser uma fonte de águas mortas. Deveria ser uma fonte de águas vivas, que se atualize e anime os processos sociais, uma coisa boa para a comunidade. O Vaticano escutou isso e o cardeal Ratzinger disse: 'olha, isso não se resolve por cartas, você vai ter que vir aqui e sentar na cadeirinha de Galileu Galilei'. E foi o que ocorreu mesmo<sup>103</sup>.

Esse processo terminou quando o provincial Geral da Ordem dos Frades Menores (Franciscanos) mandou Boff escolher para morar nas Filipinas, trancado em um convento e impedido de escrever e publicar. Foi quando em 1992, o então Frei Leonardo Boff, deixou de ser padre e franciscano para voltar ao seu estado de "leigo"<sup>104</sup>.

Poderíamos continuar a contar centenas de casos de perseguição e até mesmo de morte que, pelo Princípio da Libertação, tantos homens e mulheres que sofreram e sofrem para colocar essa ética em prática, mas, como o foco principal desse trabalho não é esse assunto apenas, o objetivo foi apenas demonstrar como se deu essa perseguição.

Vamos passar para o último item dessa dissertação, que após essa longa trajetória de conceitos e explicações, buscará demonstrar o novo jeito de pensar e viver a vida que o surgimento da Ética da Libertação possibilitou para os latino-americanos. Nesse último item, será explicado como a práxis da Ética da Libertação resultará em uma Vida em Abundância e Integral.

---

<sup>102</sup> Obra publicada na década de 80, que fazia uma análise crítica da postura pastoral que a Igreja Católica tomou em relação ao seu poder temporal. A tese que Boff defende, é que com o predomínio do poder dos Bispos sobre os leigos (aqueles que não são clérigos), a Igreja esqueceu-se do seu carisma específico de salvar os pobres e os marginalizados, ficando assim, apenas com o poder e com as comodidades do mundo terreno. Portanto, o que Frei Leonardo propunha nessa obra, é uma reformulação na estrutura interna da igreja romana.

<sup>103</sup> Entrevista de Leonardo Boff concedida em 2009 ao programa de rádio Dom Total. Disponível em:

< [http://www.domtotal.com/multimedia/entrevistas\\_detalhes.php?entId=9](http://www.domtotal.com/multimedia/entrevistas_detalhes.php?entId=9)>. Acesso 10 de agosto de 2010.

<sup>104</sup> Leonardo Boff definiu sua saída do sacerdócio apenas como uma mudança de enxada, e não como um abandono da luta pela libertação dos pobres.

### 3.3 Uma ética do Outro: a busca da vida integral

A ética da libertação manifesta o Deus da Vida, que se faz presente na história dos homens, toma o partido dos pobres e quer implantar um reino para eles<sup>105</sup>.

Após demonstrar, neste segundo item, o princípio libertação como fonte de uma nova práxis, é chegado o momento, nesse último item dessa dissertação, de identificar como a Ética da Libertação busca a vida integral do ser humano.

Primeiramente precisamos entender o que Dussel entende por vida integral. Nosso autor a define, já no final de sua obra:

A vida da qual falamos é a vida humana. Por vida humana entendemos a vida do ser humano em seu nível físico-biológico, histórico cultural, ético-estético e até místico-espiritual, sempre num âmbito comunitário<sup>106</sup>.

Observamos que o conceito dusseliano de vida é bem amplo, pois busca cobrir toda a realidade humana. A vida não é entendida apenas na área econômica e financeira, como pregou durante séculos o eurocentrismo. A vida humana, após o processo de libertação, deve ser vivida em sua totalidade e em sua plenitude.

A vida humana, para a Ética da Libertação, deve atender todas as faces da existência humana, caso contrário, podemos concluir que ainda não se concretizou o processo de libertação, como ele escreve um artigo publicado em um jornal mexicano: “Quando se fala da ‘vida humana’ como critério ético e princípio que fundamenta a pretensão de bondade de todo ato, não se deve reduzi-la a um aspecto, mas usá-la em toda a sua universalidade.”<sup>107</sup> Portanto, será nesse conceito de vida que iremos nos aprofundar, pois, para o nosso autor, “a vida humana deve ser o fundamento absoluto material de toda pretensão de bondade de todo ato humano”<sup>108</sup>. Veremos agora algumas faces da vida humana que precisam ser saciadas, segundo a Ética da Libertação.

---

<sup>105</sup> Moser, Antonio. *A Ética da Libertação*. In *Revista Concilium*. Petrópolis: Vozes, 192 (1983), p. 64.

<sup>106</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação. na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 632.

<sup>107</sup> Artigo escrito por Enrique Dussel disponível em: <http://www.jornada.unam.mx/2007/>. Acesso em 15 de maio de 2010.

<sup>108</sup> *Ibid.*

Quando Dussel fala em nível físico-biológico da vida, ele quer demonstrar que o ser humano deve celebrar também as suas necessidades físico-biológicas como a da alimentação: “é necessário converter a espada em arado para abrir o sulco e produzir o pão para o faminto que, comendo-o se sacia na felicidade da reprodução da vida agora como aumento da vida”<sup>109</sup>.

O fato de o faminto estar saciado, o fato de ter pão em sua mesa, demonstra a sua real felicidade, essa realidade, eleva e apresenta a vida como sublimidade<sup>110</sup>. Da mesma forma que construir a casa do sem teto é um dever ético, para Dussel, porque com essa atitude, a vida humana se concretiza na história.

O pobre, estando saciado, já não será mais pobre miserável, mas começará a entender a vida como possibilidade de realização e o primeiro passo para que isso aconteça é tendo pão em sua mesa, pois como fala o teólogo brasileiro Leonardo Boff: “a primeira necessidade básica do ser humano é ter o pão em sua mesa, pois só se alimentado e estando forte que ele será sujeito da transformação. Porque um cadáver nunca será sujeito de nada”<sup>111</sup>. Dar de comer ao faminto, para Dussel, é a primeira obrigação ética, pois “o faminto deve comer”<sup>112</sup>. A pobreza sempre será uma negação da vida, será uma matança da vida humana.

Quando Dussel usa o conceito matar, deve ser entendido de uma maneira bem ampla, como ele mesmo nos fala:

Quando o fundo de aposentadoria de milhões de trabalhadores é posto em risco; quando tentam privatizar um bem do povo, como a educação, a isso podemos chamar de matança, pois de alguma maneira todos esses homens e mulheres perderam suas vidas.<sup>113</sup>

Outra dimensão que Dussel descreve é a área cultural e histórica, ou seja, a vítima que antes sofria com o processo de dominação, em nosso caso, o Mito Civilizador europeu, agora está livre para viver e expandir a sua cultura e os seus costumes entre os seus. O índio

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 566.

<sup>110</sup> Dussel, sendo também teólogo, parte do princípio de vida proposto por Jesus de Nazaré “Em vim para que tenham vida e vida em abundância” (Jo 10,10)

<sup>111</sup> Entrevista Leonardo Boff no programa Sempre um papo sobre os seus 70 anos de vida: Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=jYB3IXHLALo>. Acesso em 15 de maio de 2010.

<sup>112</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação. na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 566.

<sup>113</sup> Artigo escrito por Enrique Dussel disponível em: <<http://www.jornada.unam.mx/2007>>. Acesso em 15 de maio de 2010.

se identifica como índio; o negro pode viver como um negro; a mulher é respeitada em sua feminilidade.

Para Dussel, a vida humana só poderá ser concretizada, quando não houver mais nenhuma imposição de uma cultura sobre a sua vida, o grande exemplo dessa libertação que Dussel descreve em sua obra *Ética da Libertação* é de Rigoberta Menchú, já referida no segundo capítulo. Rigoberta rasgou o silêncio e gritou em favor de sua cultura e costumes indígenas. A vida para ela não se limitava apenas em respirar e aceitar todas as imposições, mas sim, em viver a vida em sua integralidade, ou seja, com sua história, seus costumes e cultura como ela relata: “Por que nos rejeitavam? Por que não se aceita o indígena? E por que antes a terra era nossa? Os nossos antepassados já viviam aqui”<sup>114</sup>.

Na dimensão ética e estética, para a ética da libertação, as normas de casa tribo e de cada nação devem ser respeitadas e vividas de maneira livre e natural. Não há nenhuma imposição normativa sobre outra: os índios podem fazer seus ritos e práticas sem nenhum medo de perseguição ou de um ditador que diga que tal prática é profana ou demoníaca, como já foi dito durante séculos. As práticas de iniciação da ou de reprodução da vida possuem, para a ética da libertação, valores em si mesmo e são intocáveis e sagrados.

Na realidade, quando nosso autor argentino fala da vida no sentido ético, ele quer dizer que a pessoa humana tem o direito de ser, de existir conforme a sua cultura. Na estética, o índio possui orgulho de suas vestimentas e sua cor de pele; o índio se realiza pintando seu rosto antes de suas práticas e rituais; o latino-americano toma posse da sua cultura e de sua origem mestiça.

Com a prática da ética da libertação, o padrão de beleza não é imposto por outra cultura externa, mas cada nação, cada tribo possuirá seu padrão de beleza, sem querer se sobrepor a outra. A admiração do índio com a natureza não é mais considerada como idolatria ou profanação, mas como valor de uma vida e de uma cultura.

Finalmente no nível místico e espiritual, as práticas religiosas e mitológicas são respeitadas e não profanadas, como foi descrito no primeiro capítulo dessa dissertação. As práticas religiosas do ameríndio, que antes foram julgadas como demoníacas, agora

---

<sup>114</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação. na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 421.

encontram e espaço e são vividas intensamente pelos seus. O índio não será mais morto por praticar seus ritos, como ocorreu no século XVI pelos europeus.

Dessa forma o paraíso do ameríndio (que hoje somos nós) não será mais destruído, mas seus ritos ganharão espaço em sua cultura.

Em relação ao cristianismo, o Cristo Rei (Pantocrator) dá espaço ao Cristo pobre que caminha com os miseráveis do Evangelho. Não há como dizer que a ética da libertação não está junto com a teologia da libertação. É por isso que Dussel também é considerado um dos fundadores da teologia da libertação, pois o teólogo Dussel caminha junto com os sofrimentos do povo.

Aliás, a fé para Dussel é algo dinâmico e subversivo, como ele descreve em sua obra intitulada *Religião*:

A profundidade da fé que professamos, como dom gratuito de Cristo, obriga-nos a ser críticos do uso ideológica, às vezes sutil e inconsciente, que é faz. O desmascaramento da utilização em causa e capacitar a fé cristã é uma exigência evangélica. Exige, no entanto, um instrumento científico, cadernos e um compromisso com os pobres, os oprimidos e da classe trabalhadora. Não é instrumentalizar a fé, para outros fins políticos, mas sim um retorno a sua dimensão original evangélica<sup>115</sup>.

Para uma sociedade viver uma verdadeira liberdade, é preciso, na visão de fé de nosso filósofo, derrubar todas as formas religiosas que aprisionam a vida humana para, depois deste longo processo, renascer o verdadeiro sentido Imanente, Transcendente e principalmente Transparente da Religião, que liberta e completa o homem. Aliás, nosso autor entende um conceito de fé muito dinâmico e libertador, pois aceitar a fala do outro já é a verdadeira fé, que tem por destino “lançar-se no vazio, mas acreditar que no fundo deste abismo há água e não se corre perigo”<sup>116</sup>, portanto, a fé é entendida como uma realidade “diafânica”<sup>117</sup>, é um Deus que emerge de dentro das misérias e dos clamores humanos, para uma realidade de súplica transcendente e metafísica. O culto verdadeiro, para Dussel, “é dar

---

<sup>115</sup> DUSSEL, Enrique. *A Religião*. Edicol: México, 1977. p. 247.

<sup>116</sup> DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo, Loyola, Piracicaba, UNIMEP, 1983. p. 61.

<sup>117</sup> Diafânica é a manifestação divina que emerge de dentro das misérias do povo e do mundo e toma conta de todas as realidades humanas. No grito do faminto podemos encontrar a manifestação divina como diafania.

de comer ao faminto e construir sistemas políticos de justiça e fraternidade onde não exista dominadores nem dominados”<sup>118</sup>.

Para o filósofo argentino, a religião deve garantir a dignidade da pessoa humana acima de seus próprios dogmas, uma religião que realizar este processo, pode ser considerada a religião real e absoluta, caso contrário, essa religião será portadora de um deus “fetiche e capitalista”, aliás, só é possível, ser um filósofo da libertação, se formos ateus a esse “deus fetiche” que sustenta e legitima a exclusão e a desigualdade.

Se a cristandade no século XVI buscou a catequização por meio da violência e da imposição, a teologia da libertação, na qual a ética dusseliana está apoiada, busca sempre priorizar a vida humana de quem quer que seja. Essa teologia busca respeitar e inculturar as práticas das mais diversas religiões que possuem o mesmo ponto de chegada, que é a paz, a fraternidade, a justiça e o amor.

Um grande exemplo dessa realidade, particularmente aqui no Brasil, foi a “Missa da terra sem males e dos Quilombos” lançada na década de 80 por Dom Pedro Casaldáliga, Pedro Tierra e o cantor Milton Nascimento, que busca resgatar a cultura dos índios e dos negros que sofreram grandes perseguições e sofrimentos durante o período da Colonização e da escravidão. O objetivo dessa missa era inculturar dentro da liturgia da missa católica ritmos e danças do povo negro, fazendo com que a integração e a inculturação acontecesse. O próprio Dom Pedro Casaldáliga conta como surgiu a motivação para a criação desse rito:

A motivação de escrever a Missa da Terra sem Males foi a celebração do aniversário do martírio dos três missionários no Rio Grande do Sul. Nas missões de São Miguel celebramos três mártires que os índios nos fizeram e esquecemos os milhares de mártires que nós fizemos. Aí surgiu a ideia da Missa da Terra sem Males nas ruínas de São Miguel. Posteriormente, como uma paixão gêmea, surgiu a Missa dos Quilombos<sup>119</sup>.

As músicas dessa missa foram compostas por negros como Milton Nascimento e Bituca, já a música indígena foi composta pelos índios Martín Coplas. O sucesso dessa inculturação foi tão forte que essa missa foi apresentada na catedral barroca de Santiago de Compostela. Isso demonstra segundo o pensamento de Dom Casaldáliga:

---

<sup>118</sup> *Ibid., Ibid.*

<sup>119</sup>Entrevista de Dom Pedro Casaldáliga: <<http://www.fpabramo.org.br/conteudo/memoria-entrevista-d-pedro-casaldaliga>>. Acesso em 01/04/2010.

Que eucaristia, a Páscoa de Jesus, a Páscoa do mundo, não pode ser só romana, ocidental. Todas as vozes, todos os instrumentos, todas as danças levam a Deus. Celebrando a causa negra, a indígena, que são tipicamente martiriais, se tem uma fé também profunda e clara. Se sentirá que na verdadeira eucaristia não só celebramos o sangue de Jesus, mas também o sangue dos irmãos e irmãs, concretamente desses povos crucificados, como diria o grande Bartolomeu de las Casas. Uma celebração dessas provoca necessariamente a solidariedade<sup>120</sup>.

Era evidente que essa postura iria irritar cúpula romana e logo a Congregação da Doutrina da Fé<sup>121</sup> (Santo Ofício) se pronunciou dizendo que a missa não podia ser utilizada como sacrifício para uma causa específica de uma raça, de um povo. E logo a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) proibiu a celebração dessa missa. Mas apesar dessa perseguição, foi possível entender como é possível a inculturação da causa dos índios e dos negros na liturgia católica, portanto, esse novo *éthos* chamado libertação sempre buscará a integração de todas as partes e nunca a exclusão ou o privilégio de uma cultura sobre a outra.

É importante colocar que a Ética da Libertação não busca ser uma ética perfeita e acabada, pois isso seria uma coisa impossível para Dussel: “uma ética que tentasse julgar concretamente o conteúdo do sentido ético de uma ação de maneira certa e indubitável é impossível”<sup>122</sup>. Na verdade que a Ética dusseliana busca é formalizar e entender alguns critérios e princípios para julgar as práticas que se dão ao longo de séculos no ocidente, analisando fundamentalmente suas consequências em vista da negação e o encobrimento da vida humana. Mas é importante informar que o princípio da libertação levantado por Dussel, pode ser um imperativo para toda situação humana: “em todos esses casos, o critério ou imperativo absoluto, e sem embargo concreto, de uma ética válida para toda situação humana”<sup>123</sup>.

Portanto, com a ética da libertação podemos observar melhor a negatividade das ações dos sistemas que criam milhares de vítimas com a imposição da ética vigente. A ética da libertação vai buscar iluminar a razão humana para se tornar solidária e acolhedora; o foco principal será a vida humana em sua integralidade.

Com isso observamos que essa vida integral da qual falamos é entendida a plena realização da vida humana, é a vida sendo vista como contemplação, mas para que isso

---

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> Órgão do Vaticano que aplica sanções punições aqueles que deturpam a “reta” fé cristã. Esse órgão, há séculos atrás, tinha a missão de aplicar as penas aos hereges e bruxas ao longo da história medieval.

<sup>122</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação. na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 572.

<sup>123</sup> Dussel, Enrique. In Revista *Concilium*. Petrópolis: Vozes, 192 (1984), p. 83.

aconteça é preciso uma real transformação “das normas, ações, microestruturas, instituições e sistemas a partir das vítimas para que estas vivam”<sup>124</sup>.

Somente após as normas e as instituições passarem por essa transformação real que a vida humana ganhará seu espaço. É importante lembrar que a vida na perspectiva dusseliana não é um mero conceito ou uma formulação racional, mas “um modo de realidade”<sup>125</sup>, ou seja, é uma vida concreta e colada na realidade da existência humana e suas contradições. A vida humana é o ponto ontológico que deve reger todas as relações humanas: “a vida humana deve ser a fonte de toda racionalidade”<sup>126</sup>.

A finalidade, portanto, da ética da libertação é sempre a vida sendo contemplada em sua integralidade, é a libertação de todas as áreas que prendem e diminuem o ser humano<sup>127</sup>. Diante da ética capitalista e excludente que há séculos foi implantada na América Latina, levando dor e sofrimentos para milhares de pessoas, Dussel propõe outro princípio ético, que não é pautado “no dever de produção e reprodução da vida de cada mortal, que exclui os sujeitos éticos e só inclui o aumento do valor de troca”<sup>128</sup>, pois esse modelo por si só já conseguiu demonstrar que é fetichista e que coloca na exclusão a maioria da humanidade. A ética nesse sistema que provoca vítimas, torna-se, como escreve Dussel “o último recurso de uma humanidade em perigo de extinção”<sup>129</sup>.

Dussel usa até a expressão que a humanidade está como que “caminhando como um equilibrista em uma corda bamba”<sup>130</sup>, pois ou ela revê seus princípios em favor de “uma ética da co-responsabilidade solidária, com validade intersubjetiva, partindo do critério de verdade vida e morte”<sup>131</sup>, ou caso contrário caminharemos, como pensa Dussel no final de sua obra, “para uma ética irresponsável para com as vítimas e em uma necrofília que levará a humanidade a um suicídio coletivo”<sup>132</sup>. Por isso que é diante dessa situação que a ética da

---

<sup>124</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação. na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 567.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 632.

<sup>126</sup> *Ibid.* *Ibid*

<sup>127</sup> É importante informar ao leitor que o objetivo desse capítulo não é uma implantação de dicas ou uma declaração de boas intenções corretas e absolutas, mas sim, fazer uma apresentação da dimensão transformadora que a ética da libertação propõe para as realidades humanas. Portanto, esse texto não deve ser entendido com um tom moralizante, mas analítico e fiel ao pensamento do autor.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 573.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 574.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> *Ibid.*

libertação se posiciona como uma ética em favor da vida, pois um cadáver nunca será sujeito da sua história e de sua libertação.

## CONCLUSÃO

Falar sobre a ética da libertação em nossos tempos significa retornar a uma chaga que ainda está aberta nas veias da América Latina, pois a libertação que a ética dusseliana propõe ainda é pouco conhecida e pouco estudada nos grandes centros acadêmicos.

Acredito que ainda é preciso, em nosso contexto latino americano, uma libertação da própria filosofia e da ética. É preciso que os pensadores latino americanos retomem essa ética proposta pela filosofia da libertação e desenvolva novos métodos e análises a partir de seus pressupostos, ou seja, criar, de fato, uma história da filosofia latino americana.

O foco central dessa dissertação de mestrado foi apresentar, ainda que de maneira introdutória, alguns pressupostos, fatos e análises, segundo o recorte histórico dusseliano, para que o nobre leitor tenha um conhecimento e um entendimento de uma nova visão histórica a partir do olhar dos milhares de vítimas de nosso continente. Essa apresentação da ética dusseliana nos possibilita observar como o sistema ético eurocêntrico produziu uma grande vitimação ao longo dos séculos.

A ética da libertação pode ser entendida como a escuta atenta e responsável da vida e do sofrimento do outro, colocando assim, a dignidade da vida humana acima de todo processo de dominação e de fetichização implantado na sociedade.

Apesar da filosofia desenvolvida por Enrique Dussel ter tido o seu auge nas décadas de 70 e 80, a sua filosofia ainda continua pertinente e muito bem fundamentada para tratar os novos desafios éticos do século XXI. Espero, portanto, que o leitor desse trabalho possa, por meio dessa dissertação, tomar gosto e aprofundar os temas aqui propostos pelo nosso filósofo argentino.

Podemos concluir, portanto, demonstrando que a libertação que a ética dusseliana propõe é a total afirmação da vida humana; é a retirada do véu e das cinzas que por mais de cinco séculos vem ofuscando a vida e o horizonte do homem latino americano.

A ética da libertação é uma grande ferramenta para tratarmos os atuais e complexos problemas do nosso continente, sem perder a liberdade e a grandeza que é a vida humana.

## BIBLIOGRAFIA

DUSSEL, Enrique. *A Religião*. Edicol: México, 1977.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação, na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephaim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis, Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*. São Paulo, Piracicaba, Loyola, UNIMEP, sd.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo, Loyola, Piracicaba, UNIMEP, s.d.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo, Paulus, 1995.

DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação Latino-Americana*. Trad. José Carlos Barcellos e Hugo Toschi. São Paulo, Paulinas, 1984.

DUSSEL, Enrique. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires, Guadalupe, 1974.

DUSSEL, Enrique. *El humanismo helénico*. Buenos Aires, EUDEBA, 1975.

DUSSEL, Enrique. *¿Descubrimiento o invasión de América?* In: *Boletim CEHILA*, n. 40, 1989.

DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita*. Buenos Aires, EUDEBA, 1969.

DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. São Paulo, Loyola, 1982.

DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo, Loyola, Piracicaba, UNIMEP, sd., 5 volumes.

DUSSEL, Enrique. *Um Desafio para a Ética Cristã*. Petrópolis: Vozes, Concilium/192, 1984.

### **Bibliografia complementar**

ALTANER, B. *Patrologia*. São Paulo: Paulinas, 1972.

ALVES, Claudenir Módulo: *Ética da Libertação: A vítima na perspectiva Dusseliana*. São Paulo: PUC –SP, 2005. [Dissertação de mestrado]

ASSMANN, Hugo. *Filosofia da Libertação*, mimeo, UNIMEP, Piracicaba, 1982.

BEOZZO, José Oscar. *Prefácio: Enrique Dussel, filósofo cristão, teólogo e historiador*. In: LAMPE, Armando (org.). *História e Libertação – Festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis & São Paulo: Vozes & CEHILA, 1995.

BOFF, Leonardo. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1984.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo. Companhia das Letras, 1995.

CEHILA. *Bartolomé de las Casas (1474-1974) e Historia de la Iglesia em América Latina*, Barcelona: Editorial Nova Terra, 1976.

COMBLIM, José. *Vocação para a liberdade*. São Paulo, Paulus, 1998.

COSTA, Deodato Ferreira da. *A analítica de Enrique Dussel – uma comparação com a metafísica de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: PUC-SP, 2002. [Dissertação de Mestrado]

DELFINI, Luciano. *História: Uma abordagem integrada*. São Paulo: Moderna, 2005.

DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção dos Pensadores).

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

FREIRE, Paulo. *Educação e Mudança*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2006.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

GORBI, Antonello. *Naturaleza De Las Indias Nuevas, La De Cristobal Colon A Gonzalo Fernandez De Oviedo*. Fondo de Cultural. México, 1978.

GRACIOSO, Joel. *A relação entre Deus e o Mal segundo Santo Agostinho*. São Paulo: Palavra & Prece, 2006.

GRUZINSKI, S. *O Renascimento ameríndio*. In: *A outra margem do ocidente*, São Paulo, Cia das Letras, 1999.

GUTIÉRREZ, G.. *Em busca de los pobres de Jesus Cristo*. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas, CEP Centro de Estudios e publicaciones Instituto Bartolomé de Las Casas, Rimac, Peru 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história. Introdução à Filosofia da História Universal*. Lisboa: Edições 70, 1995,

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la Filosofia de la História Universal*. Madrid : Revista do Occidente, 1953.

JOÃO PAULO II, *Mensagem do Santo Padre ao Episcopado do Brasil*. Roma, 9 de abril de 1986. São Paulo: Loyola, 1986,

JOSAPHAT, Carlos. *Las Casas: Deus no outro, no social e na luta*. São Paulo: Paulus, 2005.

KANT, Emmanuel. *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Rio de Janeiro: Ediouro, sd.

LARAIA, Roque de Barros. *As religiões indígenas: o caso tupi-guarani* REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 6-13, setembro/novembro 2005.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias – Vol. I, II e III. Introducción crítica*: Lewis Hanke. México, F.C.E., 1951.

LAS CASAS, Bartolomé de. *O Paraíso Destruído: Brevíssima Relação da Destruição das Índias*. Trad. Herdaldo Barbuy. Porto Alegre: L&PM Editores, 1996.

LÉVINAS, E. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961. *Totalidade e infinito*. Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Trad.: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

LÉVINAS. Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 1997.

- LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté: essai sur le Judaïsme*. (1961) La Haye; Nijhoff. Collection. “*Présences du Judaïsme*”, Paris: Albin Michel, 1963
- LIBANIO, João Batista. *Gustavo Gutiérrez*. São Paulo: Loyola, 2004.
- LONDOÑO, Fernando Torres. *Enrique Dussel: perfil de um intelectual católico latinoamericano na procura da libertação*. In: LAMPE, Armando (org.). *História e Libertação – Festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MOSER, Antônio. *Ética da Libertação*. In. *Revista Concilium*. Petrópolis: Vozes, 192 (1984)
- O’GORMAN, Edmundo. *La invención de América – investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*. (tradução: Prócoro Velasquez Filho). São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- PANSARELLI, Daniel. *A Filosofia da Libertação e sua Ética*. *Revista Urutagua* n°04, 2002.
- POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas - Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO JUSTIÇA E PAZ. *A Igreja e os direitos do homem*, Cidade do Vaticano, 1975.
- REGA, Lourenço Stelio. *A “outra” História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro pobre e oprimido – a Alter-História construída por Enrique Dussel / Lourenço Stelio Rega*. – São Paulo, 2007. [Tese de Doutorado]
- REGINA, Jesus Eurico Miranda. *Filosofia Latino-Americana e Filosofia da Liberação: a proposta de Enrique Dussel em relação às posições de Augusto Salazar Bondy e Leopoldo Zea*. Porto Alegre: PUC-RS, 1988. [Dissertação de Mestrado].
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja – análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1982.

SUESS, Paulo. *América e Colonização*. In: *Revista Concilium* n. 162, Petrópolis: Vozes, 1981.

SUESS, Paulo. *A Conquista Espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992.

SUSIN, Luis Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis, Vozes, 1984.

SUSIN, Luis Carlos. *Lévinas e a majestade do outro*. Entrevista concedida a revista UNISINOS, n° 277 de 14 de outubro de 2008.

ZEA, Leopoldo (org.) *El Descubrimiento de America y Su Sentido Actual*. Fondo de Cultura Economica: México, 1991.

ZIMMERMANN, Roque. *América Latina: O Não-Ser, uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Vozes: Petrópolis, 1987.

### **Sites consultados**

<http://www.adital.com.br>

<http://www.cehila.org/>

<http://www.enriquedussel.org>

[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents)

<http://www.camara.gov.br/internet/tvcamara>.

<http://www.fpabramo.org.br/conteudo/memoria-entrevista-d-pedro-casalgliga>

### **Seminário**

Semana Teológica da Pontifícia Universidade Nossa Senhora da Assunção. Palestra ministrada por Enrique Dussel. Dir. teólogos. UNIFAI. São Paulo, 1992.