
GÊNERO HUMANO? SOBRE A DIFERENÇA QUALITATIVA ENTRE OS HOMENS NO PENSAMENTO EUROPEU DIANTE DO NOVO MUNDO¹

João Batista Magalhães Prates

Mestrando em Filosofia (UNIFESP) - bolsista CAPES DS.

¹ Este texto é uma adaptação da monografia elaborada como requisito para conclusão da disciplina de *História da América 1* do curso de História, no primeiro semestre de 2019.

GÊNERO HUMANO? SOBRE A DIFERENÇA QUALITATIVA ENTRE OS HOMENS NO PENSAMENTO EUROPEU DIANTE DO NOVO MUNDO**HUMAN GENDER? ABOUT THE QUALITATIVE DIFFERENCE BETWEEN MEN IN EUROPEAN THINKING IN THE NEW WORLD**

João Batista Magalhães Prates

RESUMO

Este trabalho pretende perscrutar, em uma perspectiva de longa duração, alguns dos elementos genealógicos da construção da retórica da inferioridade na Europa Renascentista, retórica que legitima a objetificação de alguns homens desde o mundo clássico, tendo tornado (em geral) legítima aos olhos do europeu, em sua formulação específica que toma de empréstimo conceitos deste mundo antigo ainda muito presente, a exploração sistemática e sem precedentes do não europeu africano e americano neste espaço geográfico da América, palco em que se desdobraram práticas sistemáticas de exploração e subjugação a partir do final do século XV e que conhecemos por “episódio da colonização”. Tal retórica é de longuíssimo fôlego, como bem sabemos, e descambará na formulação posterior do darwinismo social, permanecendo no tempo até atingir manifestações contemporâneas de práticas eugênicas, por exemplo. Mais do que indicar as permanências de uma lógica comum a atravessar o tempo, cabe sobretudo identificar as diferenças do que era próprio ao contexto europeu do Renascimento e acaba por determinar a forma particular pela qual se desenrolaram os episódios da colonização. O faremos sobretudo recuperando elementos da concepção de mundo hegemônica na Europa de então, apoiados nos trabalhos listados na bibliografia.

PALAVRAS-CHAVE: Colonização; História das ideias; Renascimento.

ABSTRACT

This paper pretends to investigate, in a long duration, some of the genealogical elements of the inferiority rhetoric in Renascentist Europe, rhetoric that legitimates the objetification of some humans since the Classical world and made (in general) legitimate to the eyes of the european, in its specific formula that lends concepts of this Classical world (concepts still very alive), the sistematic exploitation of the non-european from Africa and America in the episode that we know as “colonization”, from the closing of the fifteenth-century. Such never ending rhetoric will lead to social darwinismo, afterwards, until it tooks the formula os modern eugenics. More than identify the commom ground of a way of thinking that crosses the time we pretend to identify the unique conditions in that context that led to the especific form of treating the new human being. We shall do such thing recovering the zeitgeist of the Europe in the time, consulting the bibliography we choose.

KEY WORDS: Colonization; History of ideas; Renaissance.

O costume e a tradição já não valem; os diferentes direitos precisam se legitimar como fundados em princípios racionais. Assim se realiza a liberdade do Espírito. - Hegel, citado em DUSSEL, 1992.

INTRODUÇÃO

A ideia geral, plasmada em diversas roupagens particulares, de que haja uma divisão qualitativa, um corte de substância que diferencie um homem de outro homem e os dispõe em uma hierarquia de valor, provavelmente é tão antiga quanto a civilização humana: onde há assentamento, vida em conjunto, atividade política propriamente dita, há disputa de recursos finitos e poder e, desta feita, formas de manutenção e legitimação dos lugares conquistados. Nossa pretensão aqui não é contar a história natural dessa ideia; antes, pretendemos traçar algumas breves considerações de longa duração a respeito das formas com que ela aparece quando do contato do europeu com os povos do Novo Mundo durante o período conhecido como Renascimento na Europa. Situados nesse acontecimento, queremos evidenciar as continuidades de um pensamento grego clássico, recuperado no mundo helênico e logo utilizado para fundar as bases de justificação do Império e do direito divino dos imperadores, vocação que perdurou durante toda a Idade Média e conhecerá o início do seu fim (enquanto hegemonia) no século XIX com o fim do Antigo Regime. Além das continuidades, que ligam a prática europeia à época com um passado, queremos sugerir as permanências posteriores dessa mesma ideia geral que chamaremos aqui de “diferencial qualitativo humano” na posteridade, tendo como exemplo o darwinismo social e as várias teorias evolucionistas aplicadas à sociedade baseadas na biologia. Não é segredo que os teóricos do darwinismo social mobilizaram sistematicamente as descrições dos viajantes primevos que retratavam o Novo Mundo para fundar suas ideias, material antropológico que abasteceu as metrópoles durante os anos de colonização - como ilustra o personagem da Utopia de Moore. Em tempos de recrudescimento de movimentos neonazistas e clamores reacionários pela volta de monarquias, recuperar algo dessa longuíssima história pode ser interessante ao cidadão radicalmente humanista e democrático.

DO EUROCENTRISMO COMO ELEMENTO ORGANIZADOR DO REAL: UMA ARQUEOLOGIA

Esta divisão trinitária do mundo [Europa, Ásia e África] é medieval, pré-moderna, e Hegel continua repetindo-a, como Cristóvão Colombo. - Dussel

Os espanhóis (...) viam a América (...) através de óculos medievais. - Lewis Hanke

Enrique Dussel apresenta-nos o projeto do livro “O Encobrimento do Outro” nos seguintes termos:

Trata-se de ir à origem do “Mito da Modernidade”. A modernidade tem um “conceito” emancipador racional que afirmaremos, que subsumimos. Mas, ao mesmo tempo, desenvolve um “mito” irracional, de justificação da violência, que devemos negar, superar. (DUSSEL, 1992, pg. 7).

O autor, até a seção 4 do livro, buscará o que há de irracional na modernidade nascente do século XV que se afirmará enquanto conquista irrestrita da razão por uma humanidade que Renascia da Idade das Trevas, que afundava na superstição e no mito. Interessa-lhe buscar as continuidades veladas, em pleno reinado incipiente da razão, do irracional, neste espaço de tempo de transição em que encontramos o esforço colonizador do Novo Mundo. Faremos o mesmo, sugerindo que a continuidade de algumas percepções pegadas de empréstimo do mundo antigo e trabalhadas por ideólogos do Cristianismo durante a Idade Média - por um método apriorístico que nada assemelhava à racional empresa empírica nascente - perduram Renascimento adentro, condicionando a atitude do colonizador frente aos povos do Novo Mundo, e não caem por completo sequer com o fim do Antigo Regime, persistindo em múltiplas formas modernidade e contemporaneidade adentro. Um desses elementos é a já aludida ideia de desenvolvimento - e, portanto, de inferioridade - humano. Nesse sentido mobilizamos aqui o exemplo dos estudos contemporâneos sobre os Cacicados, tal como descritos em ARCURI, 2007: a concepção da inferioridade é tão presente que inunda ainda várias das interpretações que se lança, desde o ponto de vista do colonizador, ao passado das sociedades americanas colonizadas, projetando preconceitos. É assim que se nos apresenta a discussão sobre o por quê de as sociedades ameríndias não terem ascendido até a forma do Estado, considerada a mais completa e a partir da qual se media o sucesso das demais sociedades, segundo a interpretação eurocentrada. A polêmica em torno do determinismo ecológico, concepção hegemônica para explicar o curioso caso indígena, começa com o embaraço dos estudiosos da Amazônia que encontraram planícies de solo riquíssimo no seio da floresta e que não teriam suscitado a criação de um Estado. É para fugir ao embaraço que muitos teóricos já começam a questionar os pressupostos evolucionistas que colocam o

Estado como direção necessária do desenvolvimento unidirecional humano (que seguiria a direção apontada pela Europa).

As evidências etnográficas e arqueológicas sugerem, cada vez mais, que o “Estado” talvez não fosse necessariamente o caminho almejado por grande parte das populações indígenas da América pré-colombiana. (...) Nesse sentido, não seria nossa obcecada necessidade de identificar o caminho do aparecimento do Estado e da “unidade” (Clastres 2003: 233), um passo em falso na tentativa de se compreender o passado précolombiano? (ARCURI, 2007, pg. 316 e 317).

Isso porque a cosmovisão daquelas sociedades não se reduziam à cosmovisão do europeu, apesar da tentativa teórico-analítica e prática de fazer com que assim fosse (pelo episódio da colonização do espaço e do imaginário). Trata-se do descobrimento de uma projeção de pressupostos ainda presentes por parte dos analistas exógenos a essas sociedades, sobre a própria sociedade que se quer entender, como se só pudessem fazê-lo tendo por modelo e medida a sociedade europeia ou europeizada.

Um componente mascarado, sutil jaz em geral debaixo da reflexão filosófica e de muitas outras posições teóricas do pensamento europeu e norte-americano. Trata-se do ‘eurocentrismo’ - e seu componente concomitante: a ‘falácia desenvolvimentista’. (DUSSEL, 1992, pg. 17).

Dáí Dussel propor a mudança de perspectiva e buscar escrever uma história desde o ponto de vista da alteridade não europeia. Analisando a obra de Hegel, o autor demonstrará como estava consolidada a ideia de inferioridade dos povos ameríndios e africanos no estado de espírito do europeu do século XIX - ainda que os considerasse passíveis de desenvolvimento, parecendo os situar interiores ao gênero humano, embora necessitassem da tutela da civilização dona da História para evoluir, nessa perspectiva. De um ponto de vista eurocêntrico, “a ‘imaturidade total’, física (até os vegetais e os animais são mais primitivos, brutais, monstruosos; ou simplesmente mais fracos, degenerados) é o signo da América Latina” (DUSSEL, 1992, pg. 19). Poderemos entrever a permanência desse quadro heurístico no episódio do determinismo ecológico que versava estar na dificuldade do terreno acidentado das florestas americanas a causa para a não fundação do Estado entre esses povos ditos “primitivos”.

A questão não é tanto dissociar o potencial econômico de determinada região como atrativo para o assentamento humano, mas comparar as evidências no sentido de entender que as hipóteses lançadas pelo determinismo ecológico que influenciou tantas pesquisas realizadas na América do Sul e no Caribe não são corroboradas pela evidência arqueológica. (ARCURI, 2007, pg. 316).

Importa-nos volver ao estado de espírito de um europeu anterior a Hegel ainda, situado no século das colonizações, para entender por que essa tutela vista como necessária se deu sob

os signos da exploração violenta e da expropriação objetificante desses homens considerados “em estado bruto”, uma vez que o iluminismo sincero, ainda por nascer - e embora ainda inferiorizante, mantendo uma firme ideia de desenvolvimento -, jamais consentiria em brutalizar e predar essa humanidade americana e africana considerada “bruta” (lembramos que foi na Revolução Francesa quando primeiro em toda a Europa os revoltosos europeus decretaram o fim da escravidão negra em todas as colônias francesas, o que duraria um curto espaço de tempo, até a ascensão de Napoleão, tal como nos narra Jeremy Bentham em “Princípios de Moral e Legislação”).

DA COSMOVISÃO RENASCENTISTA

Um ‘mundo’ cheio de fantasia renascentista - não mais estritamente medieval - que lhe permitirá [a Colombo] pensar em sua terceira viagem que o delta do Orinoco do norte da América do Sul era a desembocadura de um dos rios do Paraíso terrestre. (DUSSEL, 1992, pg. 28)

Não poderemos tratar do ideário do Renascimento sem repassarmos rapidamente a concepção aristotélica de mundo, já que o cosmos aristotélico como que emana Renascimento adentro a íntima relação que a sua concepção de “ciência” mantinha com a “metafísica”. De fato, no projeto de retomada dos ideais antigos, tidos pelos renascentistas como símbolos perfeitos do mais alto grau de desenvolvimento de espírito que a humanidade já alcançou, continuava sendo Aristóteles (junto a Platão) a autoridade nas matérias do conhecer. Derivava do cosmos aristotélico uma concepção peculiar de conhecimento (*epistême*), palavra que traduz o que viemos a conhecer posteriormente por ciência, ao mesmo tempo em que era filosofia (*philosophia*), como uma e a mesma coisa. De fato, a ciência de que se tratava, para evitar anacronismos, era a filosofia natural, e distinguia-se da filosofia primeira (metafísica) por tratar da *physis* (natureza) e de seus movimentos e mudanças. Era trabalho do filósofo natural (ou físico) explicar o comportamento que observamos das coisas materiais na Terra, cabendo ao metafísico especular a respeito das abstrações do espírito que não encontravam realidade física e não poderiam ser observadas (tal era o estatuto das fórmulas matemáticas, por exemplo, bem como do Primeiro Motor Imóvel, que movimentava todas as esferas celestes, constituindo a causa de seu movimento e de sua existência - e será identificado com o Deus cristão posteriormente). Os movimentos e reações que a matéria realizava se deviam,

segundo Aristóteles, às qualidades inerentes ao material que predominava em sua composição. Os corpos caem porque predominava em sua composição o elemento terra, o qual possuía uma desejo natural para cair em direção ao centro do universo; para ir ao seu “lugar natural”. Pensava-se em uma natureza viva à época, antropomorfizada, determinada pelo desejo natural que tinha em ocupar o seu lugar pré-estabelecido em um universo finito e ordenado. Assim se justificava inclusive o postulado da centralidade da Terra no universo. Muito breve e superficialmente, assim Aristóteles concebia o universo e as causas antropomorfizadas que faziam com que os corpos agissem da maneira que podia-se observar, fossem os movimentos percebidos das estrelas no céu, fossem os movimentos vistos na Terra.

A antítese da filosofia em geral, do conhecimento ou sabedoria (*epistemê*), para os gregos, estava na *technê* (traduzida posteriormente por “arte” ou “técnica”). Não devemos entender arte ou técnica pelas acepções comuns que contemporaneamente temos dessas palavras. No contexto grego possuíam um significado bem peculiar. Inclusive, conhecimento e arte no renascimento ainda mantinham o mesmo sentido grego, que foi se modificando gradualmente até adquirir a forma que temos hoje. Quando dizemos “técnica”, não nos referimos à habilidade superior que alguém demonstra na realização de sua tarefa, que o destaca entre aqueles outros que fazem uma mesma coisa. Técnica adquire o sentido de “saber fazer”, o “saber construir” dos artesãos, dos trabalhadores manuais, embora esse “saber” se distinguisse radicalmente do conhecimento filosófico propriamente dito (ou sabedoria) que deveria incluir o conhecimento das *causas* daquilo que se faz (creio que não precisamos retomar a doutrina das quatro causas aristotélica); e quando dizemos “arte” no contexto grego, nos referimos às tarefas análogas as do artesão, uma vez que ambas visariam como fim (causa final) algum objeto prático da vida cotidiana comum, física e material, sem o conhecimento das causas. O sábio filósofo diferenciava-se por ser o único a conhecer inclusive as causas últimas e primeiras das coisas. Pois bem, em tal perspectiva, a vida de mais valor era a do filósofo, que conhecia todas as causas e poderia agora contemplá-las, já que esse conhecimento valia por si mesmo, não por sua utilidade. Nas próprias palavras de Aristóteles, logo no início do Livro I da Metafísica, em 981a 12, lemos:

Entretanto, achamos que o conhecer e o saber pertencem mais à técnica do que à experiência, e julgamos os técnicos mais sábios que os experientes, como se a sabedoria acompanhasse todos eles sobretudo pelo conhecer. Isso porque, uns conhecem a causa, mas outros não: os experientes conhecem o ‘que’, mas não o ‘por que’, mas aqueles outros conhecem o ‘por que’ e a causa. Por isso, em cada domínio, também consideramos que os mestres-de-obra sabem mais e são mais valiosos e sábios que os trabalhadores braçais, porque sabem as causas daquilo que

está sendo produzido (ao passo que os últimos, como certas coisas inanimadas, fazem algo, mas fazem sem saber aquilo que fazem - como por exemplo o fogo queima -, mas os inanimados fazem certa coisa devido a certa natureza, ao passo que os trabalhadores braçais fazem por hábito), como se os considerássemos mais sábios não por serem capazes de agir, mas porque dominam a explicação e conhecem as causas. (tradução de Lucas Angioni).

Podemos ver como a concepção de conhecimento digno (filosofia ou ciência) estava para as coisas mais perfeitas e imutáveis nos céus, assim como as técnicas estavam para as coisas corruptíveis da Terra. Veremos que a inversão desse pensamento será caro à história do método científico. De fato o conhecimento era para ser contemplado, para Aristóteles, e apenas isso, uma vez que tratava das coisas imutáveis e eternamente as mesmas, homem algum poderia modificar-lhe algo. A técnica não fazia parte desse conhecimento elevado e nesse deleite, próprio do filósofo, ele viverá a vida superior, se dedicando àquilo que não se limita a nenhuma utilidade prática ou objeto físico.

É inegável que havia *experiência* entre os gregos, e em Aristóteles podemos ver muito da disposição do cientista que ainda não nasceu; era explorador e observador atento. Mas não foi cientista, como entendemos essa palavra hoje, porque pensou a verdade das coisas a partir de raciocínios *a priori*. É que o método a ser sistematizado por Galileu, um dos fundadores da modernidade, tem no *experimento* sua fase crucial, em cuja verdade se chega somente *a posteriori*. O conhecimento metafísico, inobservável e que se pensava comprovar pelo raciocínio lógico, é eterno e imutável na perspectiva aristotélica, e o seu cosmos e todos os seus conceitos foram tomados por modelo de autoridade em saber a despeito de sua inconformidade com os fenômenos observáveis. Com Copérnico a cosmologia aristotélica será questionada com veemência e começará a ruir o edifício apriorístico, sendo substituído por uma nova disposição empírica de conhecimento, que monta uma teoria explicativa de mundo só depois de tê-lo observado sistematicamente, tendo na observação e no elemento da prova intersubjetiva o seu momento mais importante - cai o argumento da autoridade e deve-se agora conhecer com os próprios sentidos a Verdade, sem intermediários. Como o próprio Copérnico dirá em seu prefácio de *As revoluções dos orbes celestes*, dedicado ao Sumo Pontífice Paulo III, como que justificando-se pela heresia de ter pensado fora dos modelos apriorísticos da tradição reinante - o que valia a fogueira à época:

nenhum outro motivo me levou a pensar num método diferente de calcular os movimentos das esferas do Universo senão o facto de ter verificado que os matemáticos não estão de acordo consigo próprios na investigação de tais movimentos (...) Andando eu, pois, há muito tempo a meditar comigo nesta incerteza dos ensinamentos tradicionais das matemáticas acerca da dedução dos

movimentos das esferas do Universo, começou a desgostar-me o facto de os filósofos não terem conhecimento firme de nenhuma explicação da máquina do Mundo que por nossa causa fora construída pelo mais qualificado e modelar artista de todos, eles que, aliás, fazem afinal profundas investigações a respeito das mais minuciosas coisas deste Universo (...) Assim, aproveitei, desde logo a oportunidade e comecei também eu a especular acerca da mobilidade da Terra. E embora a ideia parecesse absurda, contudo, porque eu sabia que a outros antes de mim fora concedida a liberdade de imaginar os círculos que quisessem para explicar os fenômenos celestes, pensei que também me fosse facilmente permitido experimentar se, uma vez admitido algum movimento da Terra, poderia encontrar demonstrações mais seguras do que as deles para as revoluções das esferas celestes.

Umberto Eco em “O nome da Rosa” nos narra essa mudança de disposição gestada na Baixa Idade Média, mudança esta, plasmada no afã inventivo dos tipos de um Galileu e um Da Vinci, homens de conhecimento e de ação, que “sujavam as mãos” em trabalhos construtivos e não só contemplativos - o que inclusive possibilitou os avanços marítimos com a invenção de novos instrumentos que facilitavam a navegação (como o astrolábio). Entendemos por que, nesse momento de renascer do pensamento objetivo que se esforça pelo *a posteriori* em momentos mas que ainda está imerso no *ethos* apriorista anterior, a interpretação (hermenêutica) de Colombo das terras e dos povos do Novo Mundo, quando aqui atraca, lhe sugeriam tudo o que ouvira falar a respeito da Ásia. “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 poderia ter sido” (DUSSEL, 1992, pg. 31). Percebemos então que além da disposição apriorística típica da metafísica aristotélica (e também da metafísica cristã, elaborada durante a Idade Média a partir de leituras da Patrística e da Escolástica dos trabalhos de Platão e Aristóteles), este mundo estratificado está mergulhado em uma mitologia própria, que legitima a organização social e as ações de seus personagens. Por fim, a Europa ibérica do século XV, além desses elementos, incorporava aqueles das guerras da reconquista, em que o poder de um Deus era colocado à prova contra o poder de outro para ver qual modelo de sociedade teológica prevaleceria. Neste contexto endente-se o que faz Cortês quando se põe frente a frente com o Imperador Asteca e seu império na América: a lógica da Guerra Santa é deslocada. “A bandeira ou estandarte que Cortês levou nesta expedição era de tafetá negro com cruz vermelha, com algumas chamas azuis e brancas e uma letra em volta que dizia: sigamos a cruz e com este sinal venceremos.” (DUSSEL, 1992, pg. 44). Está no horizonte a retórica e a imagética de Cruzada. Trata-se literalmente da continuidade das guerras santas, levadas a cabo pelo fanatismo religioso que era o fundamento e pilar de toda a sociedade - que

tirava dali inclusive sua justificativa ideológica-mitológica para a estratificação hierárquica entre as gentes.

Cortês agia como os cristãos da reconquista, como os reis católicos diante de Granada (...) em violentas batalhas nas quais os soldados, um punhado, demonstravam de todas as maneiras a prática adquirida em mais de sete séculos de luta contra os muçulmanos na península ibérica. (DUSSEL, 1992, pg. 47).

“ESTA GENTE” QUE NÃO É A MINHA GENTE, EMBORA GENTE SEJA

Estas gentes destas índias, embora racionais e da mesma estirpe daquela santa arca de Noé, estão feitas irracionais e bestiais por suas idolatrias, sacrifícios e cerimônias infernais. - DUSSEL, 1992.

Qualquer ataque a Aristóteles, ou mesmo uma tentativa de reabrir as velhas discussões sobre os problemas aristotélicos era olhada como uma perigosa heresia. - John Malcolm Mitchell.

No texto “A escravidão hispano-americana: uma perspectiva de longa duração”, listado na bibliografia, nos é oferecido um quadro da prática da escravidão na Península ibérica desde a alta idade média, como um processo cedo institucionalizado em Castela entre 1256 e 1265, recebendo figura jurídica que condensava diversos preceitos, misturando a teologia e a filosofia antiga para lidar com a realidade comum à região das tensões com o mundo islâmico e permanecendo em vigor durante todo o período colonial. Isso não significava que as formas com que a escravidão de indígenas (cedo extirpada legalmente e mais cedo ainda regulamentada, se mostrando objeto de muito litígio no interior da Espanha colonialista - Cf. SILVA JÚNIOR, 2018 e HANKE, 1957) e africanos na América espanhola estava determinada a priori por tais aspectos históricos a tomarem a forma que tomaram, sendo estas “arquitetadas historicamente a partir de condições bastante objetivas relacionadas à viabilidade econômica e institucional” (SILVA JÚNIOR, 2018, pg. 147). Nesta seção aprofundaremos algumas dessas condições.

O processo de expansão econômica notavelmente impulsionado pelas Grande Navegações originou uma integração planetária profundamente hierarquizada. Uma divisão internacional do trabalho, complementar em termos globais, foi ganhando forma no movimento histórico do capitalismo, *combinando-se a processos culturais, políticos e religiosos (...)* A escravidão não era nenhuma novidade no momento em que o Atlântico se descortinou para as ambições europeias. A imagem de uma prática abandonada em função da construção do feudalismo não se encaixa nessa história. A prática estava bastante viva e arraigada na Península Ibérica. Em função das relações conflituosas com o Islã, o cativo havia sido preservado nos reinos cristãos daquela região durante a Idade Média, diferentemente do restante da Europa ocidental. (SILVA JÚNIOR, 2018, pg. 147 e 148, grifos nossos).

Em tal normatividade legal, que constitui uma condição cultural e política específica dos países ibéricos à época, os escravos da Península Ibérica durante a Idade Média e o Renascimento tinham certa proteção jurídica e impunha-se limites ao poder senhorial (com maior ênfase, nos diz o autor, pela Coroa espanhola). A exemplo da escravidão no mundo grego antigo e helênico, não se poderia maltratar os escravos tampouco submetê-los a certos ‘excessos’ determinados. Sabemos que nos outros continentes as coisas seriam bastante diversas, na prática, sendo anterior à conquista do Novo Mundo a associação feita por portugueses e espanhóis entre exploração do trabalho escravo de negros e produção lucrativa de açúcar, modelo que será exportado da África à América (Cf. SILVA JÚNIOR, 2018, pg. 150): a eficácia da lei só chegaria indiretamente a índios e negros fora da Europa, bem longe que estavam dos olhos da opinião pública europeia - e ainda assim mais por utilitarismo que por humanitarismo cristão, embora este também houvesse em atores dessas sociedades coloniais: é que percebeu-se que maltratos excessivos são combustível de rebeliões (Cf. SILVA JÚNIOR, 2018, pg. 166). Ora, quando Colombo inicia o cativo de indígenas americanos, não é em termos mercadológicos que se dirige aos Reis Católicos, dizendo um indígena valer três africanos em força e engenho (Cf. SILVA JÚNIOR, 2018, pg. 151)? Deparamo-nos com outro condicionante do modelo de escravidão da época: o capitalismo nascente precisava de força de trabalho gratuita para acumular capital. Cabe notar que no imaginário europeu estava muito viva a noção de que haja um corte qualitativo entre os seres humanos, que os dispõem em uma escala de valor, corte este justificado teologicamente. Fator cultural, religioso e político depois utilizado em benefício da empresa capitalista.

A idéia que alguém mais faria o trabalho pesado do mundo agradava aos espanhóis (...) que haviam herdado o gosto das glórias marciais e das conquistas religiosas e o desprezo pelo esforço físico do trabalho dos seus ancestrais medievais (...) Quando a essa doutrina uniu-se o conceito de que aos entes inferiores era até um benefício o labor que faziam para os seus superiores, a idéia tornou-se invencivelmente atraente para a classe dominante. (HANKE, 1957, pg. 29)

O desprezo pelo trabalho manual, herdado do mundo antigo (que estabeleceu escravos justamente para libertar ao ócio as classes dos cidadãos - Cf. Marx em O Capital, Capt. 1 do livro 1) estava muito presente nesses homens da época de transição, tanto que Lewis Hanke nos narra o espanto de horror do fidalgo espanhol ao presenciar na América outro fidalgo lavrando a terra “com suas próprias mãos” (Cf. HANKE, 1957, pg. 30). As nobrezas de toda Europa formaram primeiro a noção transnacional de família que antecedeu a nacionalidade:

pertenciam a um mesmo gênero de pessoas que se consideravam no direito (divino) de serem servidas por outras, inferiorizadas. Aristóteles e sua metafísica das qualidades (segundo a qual cada ser tem seu lugar natural no mundo) - junto à teoria das qualidades das almas em Platão² - servirá de justificativa à escravidão na Grécia antiga - ideia geral que voltará a ser mobilizada. À diferença qualitativa entre a nobreza, o clero e o resto do povo na Europa, somar-se-á outras: entre cristãos e muçulmanos e entre europeus e o resto dos homens. Havia ainda um corte qualitativo muito mais antigo, inserido no reino animal, e que separava o homem dos demais animais, antes de separá-los entre si em uma hierarquia de valor. No cristianismo tal qual entendido pela hegemonia burocrática da Igreja, a noção de ausência de alma é movimentada nos mesmos termos sistematizados por Descartes no início do XVII para legitimar a experimentação com animais (o uso utilitário de animais-máquina, na condição de objetos). Ora, não foi com as seguintes palavras que o frade dominicano Montesinos condenava a escravidão indígena em 1510: "Não são homens êstes selvagens? Não têm êles *alma racional*? Não estais obriga-dos a amá-los como vos amais a vós mesmos?" (Cf. HANKE, 1957, pg. 31, grifos nossos)? O quanto isso não nos diz a respeito do uso de pessoas com traços fenotípicos e culturais radicalmente diferentes, que exprimiam uma sensação de alteridade e estranhamento muito grande ao europeu, que em tudo poderiam, aos olhos destes, se assemelharem a animais nesse imaginário bestial de Idade Média persistente no Renascimento, como nos descreve Lewis Hanke (Cf. Hanke, 1957, pg. 17-22), misturando esses homens do Novo Mundo, a quem chamavam de 'cachorros' (Cf. HANKE, 1957, pg. 31) às imagens que se tinha construído na Europa sobre as "raças monstruosas de homens produzidas pelos descendentes de Adão ou os filhos de Noé" (HANKE, 1957, pg. 21)? Se são em tudo semelhantes a animais brutos, e se àqueles esteve sempre e sem muita contenda reservado o destino da objetificação (quem esqueceu da defesa de Las Casas e Domingos de Soto afirmando não serem os índios animais para serem mal tratados?), surpreenderá o tratamento absurdo que a eles se destinou? Surpreenderá que as contendas tenham girado em torno do reconhecimento ou não da humanidade dos povos do Novo Mundo (e africanos, por extensão)? Se há necessidade de evangelizar é dado que alma havia para que se possa salvá-

² A teoria platônica das três qualidades inatas de alma apresentada na República, embora seja explícita em dizer que a qualidade da alma não tem nada a ver com o status social da família de nascimento, elencando a possibilidade de nascer entre os artesãos um filho de alma de "ouro" destinado por natureza a fazer parte da classe dos governantes, é radicalmente distinta de uma certa interpretação que receberá o cristianismo, afirmando a igualdade entre todos os homens providos de alma. Quantos malabarismos dialéticos não foram feitos para conciliar tal ideia com a do direito divino de nobreza...

la. Essa foi a conclusão a que cedo se chegou em relação aos índios, ao menos - de um ponto de vista normativo, mais que na prática.

Elemento importante dessa cosmovisão apriorística, a ideia de corte qualitativo entre seres (rei e súdito; homem e animal) está presente. Certamente por isso o fidalgo (filho de alguém) Cortês, membro da baixa nobreza que tinha introjetado a ideia de ser superior aos demais, mas não via essa superioridade em sua vida de pobre, decide ir à América e conquistar no mundo, *de fato*, a sua posição e fortuna *de direito*. “Começou aqui a tratar a sua pessoa como capitão geral; porque pôs casa com mordomo, camareiro e mestre-sala e outros oficiais, homens de honra” (DUSSEL, 1992, pg. 44). O corte qualitativo entre os homens, baseado na tradição da linhagem e de prioridades conferidas pelo próprio Deus, remontando ao império romano³, da o tom dessa forma de estratificação social, à qual começa a mudar lentamente pelo advento da burguesia nascente no Renascimento. Na transição, conviviam ainda a forte vontade de nobreza e

o mais rude camponês [colono europeu na América] levantava os braços [não trabalhava] (...) Através de todo o período colonial e em tôdas as terras colonizadas pelos espanhóis prevaleceu a mesma atitude. Juan de Delgado, escrevendo nos meados do século XVIII sobre as Ilhas Filipinas, tem a mesma reação: ‘Devem os espanhóis trabalhar o solo e semear plantações nestas ilhas? Certamente que não! Ao chegar a Manila todos tornam-se ‘caballeros’’. Vê-se aqui como se expandiu o conceito de caballero [título de nobreza] nas índias, tido apenas por uns poucos privilegiados na pátria. (HANKE, 1957, pg. 31)

Se a comparação procede, entenderemos sobre outra luz o fato de que no texto do Requerimento, que passou a ser lido aos indígenas pelos colonos por ordem da Coroa depois das contendas sobre o caráter nada cristão do tratamento *gratuito* que tinha sido dispensado aos índios até então, trazia ao seu final o seguinte: "tomaremos a vós [índios que recusarem a declaração do domínio espanhol, fundada na autoridade papal], vossas espôsas e filhos e faremos dêles escravos, e os venderemos e disporemos como Sua Majestade ordenar; tiraremos vossos bens, e faremos todo mal e dano que pudermos *como a vassallos que não obedecem*" (HANKE, 1957, pg. 32 - grifos nossos). Inferior era também o vassalo europeu que não obedecia ao ordenamento de Deus e sua burocracia terrestre, junto ao muçulmano que vive sob outra fé e outro senhor, sendo o inferior passível de todo tipo de violação *uma vez não reconheça sua inferioridade e seu lugar na sociedade estratificada* e de ritos próprios,

³ Precisamos lembrar que foi primeiro o Imperador Constantino quem professou a religião cristã como religião oficial do império e fundamentou o direito ao seu mando nos desígnios desse próprio Deus uno? Cf. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Constantino> (acesso em 11/06/2019)

consolidados por uma certa interpretação dada às escrituras e aos textos antigos. Importa observar que “tentativas [foram] feitas em aplicar aos nativos a doutrina aristotélica da escravidão natural: esta classe de homens fôra feita pela Natureza para serem escravos ao serviço de senhores nascidos livres de uma vida de trabalho manual.” (HANKE, 1957, pg. 28-9). O europeu, em geral, “aplica a doutrina da ‘potência’ e da ‘actualitas (enenkheia)’ de Aristóteles (...) O ser é a Europa: a matéria ou a potência é americana. Quer dizer, a América, como pensava Hegel, é pura potência, não ser” (DUSSEL, 1992, pg. 39). Atualizar uma potência dependerá do auxílio de uma causa eficiente que lhe aplique um impulso externo: eis o que significava a tutela europeia. A forma, entretanto, que essa tutela encontraria deve-se ao caldo cultural. Tratou-se, evidentemente, de movimento dialético que, embora tenha seguido linhas hegemônicas, viu aqui e ali surgirem linhas de fuga contestatórias (e podemos, com Dussel e Hanke, colocar a obra de Las Casas e Ramon Lull nessa conta), insuficientes para impedir que o Outro, em sua distinção, fosse em geral negado como Outro, “sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como ‘encomendado’, como ‘assalariado’ (nas futuras fazendas) ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais).” (DUSSEL, 1992, pg. 44).

Dussel desvenda a continuidade entre as práticas espanholas nas guerras de reconquista e aquelas na colonização dos povos ameríndios: a subjugação física e simbólica do outro resultavam de um ethos com caráter religioso, como se edificassem a obra de Deus na Terra como os anjos dos testamentos, empunhando espadas. “O cativo, caminho mais curto para a conversão dos rebeldes ao cristianismo, era apontada como a solução que salvaria o corpo da morte terrena e a alma da danação eterna.” (SILVA JÚNIOR, 2018, pg. 152); mas é Hanke quem desvendará o que há de novo nestas disposições:

A influência das concepções geográficas de Aristóteles na descoberta da América são há muito conhecidas mas apenas em anos recentes que a aplicação de sua doutrina de escravidão natural aos índios americanos durante a conquista espanhola, tem sido estudada seriamente. Falando de um modo geral, *não havia verdadeiro preconceito de raça antes do século XV*, pois a humanidade não estava dividida em raças antagônicas, mas em “Cristãos e infiéis”. A expansão da Europa para a África, América e o Este mudou tudo isso, assim a história da experiência espanhola tem valor para os que querem entender o aparecimento do conceito de raças na cena mundial (...). Pela primeira vez, também, no mundo moderno vê-se uma tentativa para estigmatizar uma raça inteira como inferior, como escravos de nascimento, de acordo com a teoria elaborada séculos antes por Aristóteles. (HANKE, 1957, pg. 16)

A categoria “humano” está em tensão, entre dois polos contraditórios. A presença de alma, se reconhecida, faz legítima a tutela que não poderia, mas será, violenta. A ausência de alma, entretanto, objetifica. Contra a tese ideológica de que “toda aquela longa tradição normativa, condensada nas Siete Partidas, reconheceria a humanidade dos escravos, protegendo-os e dando condições para obtenção da liberdade” (SILVA JÚNIOR, 2018, pg. 268) nas colônias ibéricas, trabalhos críticos levados a cabo a partir de 1960 identificam aspectos unificantes de toda a escravidão na América. Apesar da diferença legal-institucional que, de fato, permitia a alforria dos escravos na América latina não se pode atenuar a objetificação do homem, sobretudo negro, nestas paragens.

Em toda parte o negro era um bem móvel e transferível, cuja força de trabalho e bem-estar era controlada por outrem (...) tanto no direito anglo-americano quanto no ibero-americano, ou mesmo no romano, o escravo era concebido como um bem ou instrumento de trabalho, ao mesmo tempo que como um ser-humano. (SILVA JÚNIOR, 2018, pg. 170)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

os indígenas do Perú estavam sendo tratados de forma inumana "como se fossem animais brutos (animales brutos) e até pior que asnos". (HANKE citando Domingo de Soto, 1957, pg. 42).

Sepúlveda invocou a autoridade de Aristóteles em Valladolid [na clássica contenda com Las Casas, que ensejou a instituição de regamentos ao trato indígena] e estigmatizou todos os índios do Novo Mundo como escravos naturais. (HANKE, pg. 43).

O humanismo renascentista aparece-nos, após o percurso bibliográfico indicado, como um eurocentrismo: na época de transição que estudamos, carregada das figuras contrastantes de um antigo mundo (tal qual interpretado pelas lentes dos ideólogos da Idade Média), a ideia de corte qualitativo entre os seres humanos prospera em diferentes frentes. O humanismo renascentista considera enquanto humano apenas o europeu - ou melhor, se chama o índio ou o negro americano de "gente", o considera sempre gente inferior. Se a retórica mobilizada para justificar a inferioridade indígena - o que legitimava a sua escravização - envolvia práticas culturais (como a antropofagia) e a resistência à conquista e à fé católica, sabemos que o destino daqueles que ofereciam menor resistência tampouco era muito melhor (Cf. SILVA JÚNIOR, 2018, pg. 152). Se olharmos por detrás do que é dito oficialmente; se

olharmos para o que de fato se faz com as gentes inferiorizadas, teremos a clareza de que a utilização dos corpos de homens como se fossem meras coisas ou animais (*res extensa*) ancorava-se justamente nessa linha de raciocínio que os aproximava aos objetos e animais, muito embora a frequente alcunha de homem e gente que se lhes dava (Cf. LAS CASAS, 1985), sempre houve nesse horizonte de possibilidades europeu da época uma categoria de homem inferior e passível de ser explorado (ou viver para servir): o não nobre; o não cristão; o não europeu.

Se a lógica da remuneração estava presente nos repartimientos, configurando uma espécie de entendimento contratual - abusivo como toda exploração do trabalho e sem nenhuma fiscalização prática, tampouco de livre adesão - os povos do Novo Mundo são os trabalhadores precursores da economia que exploraria mais-valor depois também na Europa, entre aquele extrato de população que era considerada inferior em comparação com os nobres e depois, ricos de nome e ricos (ainda) sem nome, daquelas paragens. Vimos como esse processo ao redor da proibição da escravidão indígena envolveu muita disputa no interior da Europa, sendo sempre os ânimos antiescravistas refreados pelas guerras de reconquista iniciadas - e era um forte consenso a legitimidade de tomar escravos vencidos em batalhas, pelo menos até 1542 com a publicação das *Leyes Nuevas* (Cf. SILVA JÚNIOR, 2018, pg. 156) -, mas se a escravidão negra demorou mais tempo ainda para cair, oficialmente, talvez tivesse se cristalizado, por um conjunto de fatores, uma escala de humanidade em que se colocava o indígena americano acima do africano. Tanto que Hanke poderá dizer que “Os espanhóis (...) nunca se bateram com o mesmo entusiasmo contra a escravidão do negro como o fizeram contra a do índio. (...) Talvez os ibéricos estivessem acostumados a ter negros muçulmanos como escravos” (HANKE, 1957, pg. 26). Apesar do regramento a escravidão indígena continuaria a ser praticada, “fosse de forma legal, a partir de autorizações periódicas da Coroa (...) fosse de forma francamente ilegal. Desse modo é equivocado pensar em uma total africanização do cativo nas Índias de Castela [após as *Leyes Nuevas*]” (SILVA JÚNIOR, 2018, pg. 157). A própria necessidade de reiteração, ao longo do tempo e em sucessivas medidas administrativas, da contrariedade aos maus-tratos atestam o seu fracasso no continente americano, reavivando toda a discussão sobre as mediações administrativas no Novo Mundo (Cf. SILVA JÚNIOR, 2018, pg. 267).

REFERÊNCIAS BIBLIORÁFICAS

AGOSTINHO. **Confissões**; De magistro. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ARCURI, Marcia M. Tribos, Cacicados ou Estados? A dualidade e centralização da chefia na organização social da América pré-colombina. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 17: 305-320, 2007.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**; Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1984.

ARISTÓTELES. **Metafísica**, Livros I-II-III, tradução de Lucas Angioni.

BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação em Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

COPÉRNICO. Nicolau. **As revoluções dos orbes celestes**, Edição da Fundação Calouste Gulbenkian.

DUSSELL, Enrique. 1492. **O encobrimento do outro**. Brasiliense, 1992 (7-57).

GRUZINSKI, Serge. **A cristianização do imaginário** (271-294). In: A colonização do imaginário. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

HANKE, Lewis. Aristóteles e os Índios Americanos: Um estudo do preconceito de raça no Mundo Moderno. **Revista de História** nº 37. 1957.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **Brevíssima relação da destruição das Índias**. O Paraíso destruído. Porto Alegre: L&PM, 1985. (27-47; 116-141).

LEFEBVRE, A. **Humans rights as a way of life: on Bergson's political philosophy**. California: Stanford University Press, 2013.

LUNA, Cláudia. Tensões interculturais e lutas anticoloniais na sociedade andina: autodiscurso e representação de Micaela Bastidas. **Projeto História**, São Paulo, n. 57, pp. 37-59, Set.-Dez. 2016.

MARICONDA, Pablo Rúben. O Diálogo de Galileu e a condenação. **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, Série 3, v. 10, n. 1, p. 94, jan.-jun. 2000.

MONTEIRO, John M. Armas e armadilhas. História e resistência dos índios (237-249). In: **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Cia das Letras; Minc-Funarte, 1999.

PLATÃO. **A república**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.

SILVA JÚNIOR, Waldomiro Lourenço. A escravidão hispano-americana: uma perspectiva de longa duração (147-180). In: **As Américas na Primeira Modernidade** (1492-1750). Vol.2. São Paulo: Editora Prismas, 2018.

Artigo recebido em março de 2020. Aprovado em agosto de 2020.