

# Direitos humanos, alteridade e questão indígena: os limites da fundamentação liberal

---

- Los derechos humanos, la alteridad y cuestión indígenas: los límites de la fundación liberal
- Human rights, alterity and indigenous situation: the liberal foundation limits

Rodrigo Alvarenga<sup>1</sup>

**Resumo:** Considerando a falta de efetividade de políticas públicas para consolidação dos direitos humanos, bem como sua fragilidade perante a opinião pública, o presente estudo pretende analisar o sentido das violações dos direitos humanos na perspectiva da alteridade. Tendo em vista os limites de uma concepção normativa, fundada num pressuposto racional e pretensamente universal da natureza humana, o qual desconsidera a heterogeneidade dos sistemas de direito, esse trabalho visa problematizar a questão da fundamentação dos direitos humanos. Tomando por base as atuais violações dos direitos das comunidades indígenas, trata-se de evidenciar a relação íntima entre a questão ética e epistemológica dos direitos humanos, com a sua efetividade, pois o fundamento liberal, dada sua matriz eurocêntrica, se constitui como uma concepção insuficiente. Nesse sentido, se faz necessário romper com a concepção proposta pelo liberalismo político e econômico, a qual se constitui como um projeto totalitário da razão capitalista, fundada em ideais individualistas, competitivos e exploratórios, para os quais os povos indígenas são apenas entraves para o desenvolvimento.

**Palavras-chave:** Alteridade. Direitos Humanos. Eurocentrismo. Questão indígena.

---

1 Professor do Departamento de Filosofia da PUCPR. [alvarenga.rodrigo@pucpr.br](mailto:alvarenga.rodrigo@pucpr.br)

**Resumen:** Teniendo en cuenta la falta de eficacia de las políticas públicas para fortalecer los derechos humanos, así como su fragilidad ante el pública, este estudio tiene como objetivo analizar el significado de violaciones de derechos humanos en el contexto de la alteridad. En vista de los límites de una concepción normativa, basado en una presuposición racional y supuestamente universal de la naturaleza humana, que no tiene en cuenta la heterogeneidad de los sistemas de derecho, el presente trabajo tiene como objetivo discutir la cuestión del fundamento de los derechos humanos. Sobre la base de las violaciones actuales de los derechos de las comunidades indígenas, el objetivo es poner de relieve la estrecha relación entre el tema ético y epistemológico de los derechos humanos con su eficacia, porque el fundamento liberal, dada su matriz eurocéntrica, está constituida como un concepto insuficiente. En este sentido, es necesario romper con el diseño propuesto por el liberalismo político y económico, que se constituye como un proyecto totalitario de la razón capitalista, fundada en los ideales individualistas, competitivos y de la exploración, para los cuales los pueblos indígenas son sólo barreras para el desarrollo.

**Palabras clave:** Alteridad. Derechos humanos. Eurocentrismo. Cuestión indígena.

**Abstract:** Considering the lack of effectiveness of public politics to strengthen human rights as well as their fragility before the public opinion, this study aims to analyze the meaning of human rights violations in the context of otherness. In view of the limits of a normative conception, based on a rational and supposedly universal assumption of human nature, which ignores the heterogeneity of systems of law, this work intends to discuss the question of the foundation of human rights. Taking as a basis the current violations of the rights of indigenous communities, to evidence the close relationship between the ethical and epistemological question of human rights with its effectiveness because the liberal foundation given their eurocentric matrix is constituted as an insufficient conception. In this sense, it is necessary to break with the conception proposed by the political and economic liberalism, which is constituted as a totalitarian project of capitalist reason, founded on ideals individualists, competitive and exploratory, in respect of which indigenous peoples are just barriers to development.

**Keywords:** Alterity. Human Rights. Eurocentrism. Indigenous situation.

## Introdução

Desde o século XVIII, quando os direitos humanos se afirmaram como uma prerrogativa internacional, verifica-se um esforço vão para viabilizá-los, o que não significa a negação de alguns avanços, mas o reconhecimento de que algo pode estar impedindo sua real efetivação, visto que os países alcançaram um certo consenso na matéria e dificilmente uma nação se levantará contra a Declaração Universal dos Direitos Humanos. De qualquer forma, não são raras suas violações no Brasil, não apenas no que diz respeito ao absurdo da violência cotidiana nos grandes centros urbanos, mas violações geradas

pela própria estrutura de poder da sociedade civil e que tem no Estado o seu principal responsável. Trata-se de um paradigma de governo que apresenta tendência política de fazer valer cada vez mais ações que seriam típicas de um Estado de exceção<sup>2</sup>, reduzindo as liberdades individuais e enfraquecendo os pressupostos fundamentais do Estado de Direito, exatamente o que ocorreu na Alemanha nazista e que caracteriza os regimes totalitários.

De acordo com Agamben (2004, p. 13), “a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos”. Dessa maneira, uma medida de caráter provisório e excepcional, em que inimigos políticos ou qualquer cidadão em discordância com um determinado projeto de nação são simplesmente eliminados, tornou-se uma técnica de governo. Para citar um caso típico da atualidade que ilustra essa tendência descrita por Agamben, evidencia-se no cenário nacional o que pode ser chamado de retomada da ofensiva contra os povos indígenas, sob a lógica da necessidade de alimentos e fornecimento de energia para a população brasileira. É claro que não existe nenhuma prática autorizada pelo governo de massacre dos povos indígenas, mas não seria ingenuidade ignorar que o apoio irrestrito ao agronegócio e a construção de hidroelétricas em plena selva amazônica sob a lógica do progresso levariam ao recrudescimento dos conflitos e à morte de centenas de inocentes.

Nesse sentido, é possível dizer que a vida do indígena no contexto da sociedade brasileira pode ser pensada com base no conceito de *homo Sacer*<sup>3</sup>, utilizado por Agamben, para descrever a estranha capacidade do poder soberano de declarar alguém um ser, ao mesmo tempo, matável, porém, não sacrificável, transformando-o em vida nua, uma vida que não tem relevância nenhuma para a manutenção do poder pelo sistema dominante. Isso não significa que o indígena tenha sido banido de uma comunidade

---

2 Embora Agamben (2004, p.12) admita a dificuldade de definição do Estado de exceção, uma vez que ele se caracteriza pelo paradoxo de ser capaz de suspender o ordenamento jurídico sem fazer parte dele e, ainda, de incluir o vivente pela própria suspensão de direitos. “Na verdade, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem mas se indeterminam. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica” (AGAMBEN, 2004, p. 39).

3 O conceito de *homo Sacer* de Giorgio Agamben remete a uma figura do antigo direito romano que caracterizava aquele indivíduo que era banido do ordenamento jurídico, mas permanecia incluído de alguma forma, na medida em que seu sacrifício era proibido, mas qualquer um que o matasse não cometia delito. Como explica Agamben (2002, p. 88), trata-se de “uma Figura enigmática do direito romano arcaico, que parece reunir em si traços contraditórios e por isso precisava ela mesma ser explicada, entra assim em ressonância com a categoria religiosa do sagrado no momento em que esta atravessa por conta própria um processo de irrevogável dessemantização que a leva a assumir significados opostos; esta ambivalência, posta em relação com a noção etnográfica de tabu, é usada por sua vez para explicar, com perfeita circularidade, a Figura do *homo sacer*.” Para fins de esclarecimento, considera-se importante informar que não há neste trabalho a intenção de explorar de forma aprofundada a aplicabilidade do conceito de *homo sacer*, para compreensão da dramática situação dos indígenas no Brasil, isto deverá ser melhor explorado em outro trabalho.

política pela prática de um delito e perdido seus direitos constitucionais, na verdade, ele nunca fez parte efetiva do ordenamento jurídico. O indígena não é declarado pelo poder soberano como *homo Sacer*, não é, portanto, de direito, mas acaba sendo de fato, visto serem eles constantemente submetidos a diferentes formas de violência, praticamente como cidadãos sem direitos.

O que chama a atenção é o fato do Brasil ser considerado um país democrático, defensor das premissas básicas da Declaração Universal dos direitos humanos, que tem na Constituição Federal uma série de direitos garantidos por lei, mas mantém uma imensa população em uma condição de existência que se assemelha àquela do *homo Sacer*. Na prática, a vida do indígena brasileiro tem pouco valor e se qualquer um quiser matá-lo, dificilmente será punido, e não se vê nenhum grande movimento de conscientização da sociedade civil sobre essa questão. Existe, na verdade, uma espécie de cumplicidade ou, pelo menos, uma inexplicável omissão da opinião pública brasileira e dos meios de comunicação de massa sobre essa situação. Mesmo no que se pesquisa e se discute no campo dos direitos humanos não se encontra uma grande preocupação com um dos fenômenos que mais deveria causar vergonha aos brasileiros, a saber, a perpetuação do genocídio indígena.

Ao que se deve esta indiferença, cumplicidade ou impunidade com relação aos crimes praticados contra as populações indígenas? O que está por trás desse fenômeno, que insiste em transformá-los em vida nua, de uma forma que nem os direitos humanos são capazes de intervir com efetividade? A análise que se pretende partirá de uma suspeita que se levanta sobre o problema do fundamento dos direitos humanos, que, em sua pretensão de universalidade, acabou impondo determinados padrões civilizatórios que fazem com que alguns sejam considerados, na prática, mais humanos que outros e mais cidadãos que outros. Trata-se de questões que não podem ser simplesmente reduzidas à dificuldades técnicas e práticas de garantia de direitos, como se a investigação dos fundamentos desses direitos fosse considerada secundária frente às necessidades de concretização.

Embora se reconheça a validade da crítica elaborada por Norberto Bobbio (2004, p. 13) sobre a ausência de sentido de uma investigação do fundamento absoluto dos direitos humanos, faz-se necessário discordar da seguinte afirmação: “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político” (BOBBIO, 2004, p. 16). Evidentemente que as disputas nas esferas política e judiciária com relação à proteção e à garantia dos direitos humanos são uma frente de atuação extremamente necessária, contudo, isso não pode significar um valor secundário para a questão da fundamentação. O que se pretende analisar neste artigo é justamente o problema da ineficácia de um fundamento pretensamente universal, e sua parcela de responsabilidade nas violações relacionadas aos direitos dos povos indígenas no Brasil.

Dessa forma, a resposta que se pretende dar ao problema da inexistência ou consequências do fundamento universal e absoluto é diferente da estratégia de Bobbio, no

sentido de focar na concretização dos direitos humanos, pois, na medida em que toda ação possui o seu fundamento, corre-se o risco de se perpetuar numa prática elitista de garantia de direitos que visa manter a opressão por meio de um discurso humanitário. Nesse sentido, uma investigação radical do fundamento dos direitos humanos pode ajudar a compreender o ponto cego das políticas de concretização e, desse modo, favorecer o desenvolvimento de uma outra perspectiva ético-política. Uma perspectiva que possa considerar os limites dos pressupostos modernos e iluministas que fundam os direitos humanos. Do contrário, os direitos humanos continuarão sendo um modo de garantir e legitimar direitos individuais a quem já faz parte efetivamente do sistema de garantia de direitos e que detém uma condição privilegiada na sociedade, mantendo, não apenas uma parcela considerável de pessoas à margem, como legitimando uma forma camuflada de violência.

### **1. O histórico de violações de direitos humanos dos povos indígenas**

Desde a invasão e conquista da América até os inúmeros projetos de emendas constitucionais (PECs) que tramitam atualmente no congresso nacional, a história dos povos indígenas é marcada pela violação dos direitos humanos, principalmente no que diz respeito a seu território e, por consequência, sua vida e liberdade. O que ocorreu na América em termos de violência e sofrimento imputados aos povos originários, além de ser um dos acontecimentos mais tristes e vergonhosos da história da humanidade, ainda se revela como algo inacabado e constantemente ameaçador. A Comissão da Verdade, ainda que com o pouco investimento e dedicação para com o levantamento de evidências relacionadas ao massacre dos povos indígenas, ajudou a traçar um panorama histórico mais geral sobre o ciclo perpétuo do genocídio indígena no Brasil, desde a chegada dos portugueses. O texto 5 do relatório da Comissão da Verdade, que tratou das graves violações no período de 1946 à 1988 no Brasil, evidenciou alguns fatos a mais sobre a violência contra os povos originários ocorrida no período e perpetradas pelo próprio Estado.

Pelo que apurou na CNV, ficou claro que se tratava de processos institucionalizados de violência em que se associavam o Estado Brasileiro e o interesse econômico de determinados grupos empresariais, em dois períodos distintos: basicamente o antes e o depois do Ato Institucional número cinco (AI-5), durante a ditadura militar. Até o AI-5, O papel do Estado, ainda que totalmente condenável, parecia estar mais relacionado a omissão e o acobertamento do crimes relacionados aos poderes e interesses privados locais, cuja ambição fazia sentenciar milhares de indígenas a morte. Contudo, o período que se seguiu foi marcado por um protagonismo cada vez maior da União nas gravíssimas violações dos direitos Humanos dos povos indígenas, por meio do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e da Funai (Fundação Nacional do Índio), sob a responsabilidade de vários diretores ligados ao governo militar.

Como resultados dessas políticas de Estado, foi possível estimar ao menos 8.350 indígenas mortos no período de investigação da CNV, em decorrência da ação direta de agentes governamentais ou da sua omissão. Essa cifra inclui apenas aqueles casos aqui estudados em relação aos quais foi possível desenhar uma estimativa. O número real de indígenas mortos no período deve ser exponencialmente maior, uma vez que apenas uma parcela muito restrita dos povos indígenas afetados foi analisada e que há casos em que a quantidade de mortos é alta o bastante para desencorajar estimativas (CNV, 2014, p. 199).

A explicação apontada pelo relatório para essa mudança de perspectiva do Estado Brasileiro – em termos de protagonismo quanto a uma política fundiária de esbulho de terras indígenas, usurpação do trabalho, remoções forçadas, confinamento e outras formas de abuso de poder – está relacionada ao fato de o indígena ser concebido como uma ameaça virtual interna à segurança nacional. Por consequência, “o movimento indígena e indigenista passa a ser monitorado e lideranças indígenas e seus apoiadores são taxados de “comunistas” e muitas vezes perseguidos” (CNV, 2014, p. 205). Enfim, o relatório fornece um quadro geral sobre a estrutura criminal do Estado Brasileiro no período e aponta a necessidade de tornar conhecido tais violações sistemáticas, inserindo a temática no currículo escolar nacional, de forma a tentar garantir a regularização e a desintração das terras indígenas, bem como o fortalecimento de políticas públicas que atendam aos seus interesses.

Contudo, o cenário atual da resistência e luta dos povos indígenas contra à violação de seus direitos dá sinais de que o ciclo de violência que os subjuga, não apenas irá se perpetuar, como tende a se agravar em um futuro próximo. Com o atual Projeto de Emenda Constitucional 215, que muda o poder de demarcação das terras indígenas do executivo para o legislativo, e vários outros que tramitam na Câmara Nacional, o que aponta no horizonte é extremamente preocupante. A atual violência no campo ligada aos conflitos agrários e o resultado das últimas eleições nacionais, que permitiu uma composição parlamentar ainda mais favorável aos interesses da bancada ruralista e dos empresários do agronegócio indica que os direitos humanos e civis dos povos indígenas podem sofrer um golpe fatal.

Em meio ao cotidiano de luta pela sobrevivência os povos indígenas constantemente têm recorrido às entidades representativas governamentais relacionadas aos direitos humanos, a fim de buscar apoio e cobrar uma atitude contra mais um possível capítulo trágico do Estado e da sociedade brasileira, ligado ao massacre e genocídio. Entretanto, pela concepção de Direitos Humanos que prevalece na cultura ocidental, seria possível atender às expectativas dos povos indígenas quanto à capacidade de interferir no processo sistêmico e histórico de violações aos seus direitos, principalmente no que diz respeito a sua terra e, por conseguinte sua vida?

## 2. Hanna Arendt e a questão da fundamentação dos direitos humanos

A crítica aos direitos humanos já havia sido feita por Hanna Arendt em suas reflexões sobre a origem e o sentido dos regimes políticos totalitários que marcaram o século XX, pela violência racionalmente estruturada que tornou milhares de pessoas supérfluas e descartáveis, visando o seu extermínio. A forte expansão da categoria de refugiados e apátridas, como consequência do fascismo e do nazismo e das duas grandes guerras mundiais, levou Hanna Arendt a desconstruir a tese dos direitos humanos, fundada no contratualismo iluminista e oriunda dos princípios estabelecidos pelas revoluções americana e francesa, uma vez que tal tese proporcionava garantias jurídico-políticas apenas para cidadãos pertencentes a um Estado-nação. Como consta no final da segunda parte de *Origens do Totalitarismo*: “uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se Apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refugio da terra” (ARENDR, 1989, p. 300). Dessa maneira, seria preciso reconstruir a concepção clássica dos direitos humanos, visto que ela não dava conta de uma categoria de pessoas que, não tendo pátria ou território específico, foram sendo reduzidas à condição de seres indesejáveis a serem exterminados.

Nesse contexto, surge a necessidade de refundar os direitos humanos a partir do alargamento da ideia de cidadania, a fim de que os direitos e deveres possam efetivamente alcançar a totalidade dos seres humanos e não apenas o grupo pertencente a um Estado-nação. Segundo Lafer (1997, p. 58), “a experiência histórica dos *displaced people* levou Hannah Arendt a concluir que a cidadania é o direito a ter direitos, pois a igualdade em dignidade e direito dos seres humanos não é um dado”. O que significa dizer que, ao contrário do que supunha o jusnaturalismo do século XVIII, os direitos fundamentais não são naturais e invioláveis, mas frutos da vontade e das decisões políticas. Apoiada nas ideias de Edmund Burke, Hanna Arendt considera ser facilmente observável o fato de que os direitos do homem não derivam de uma condição natural ou de descendência divina, mas só fazem sentido na perspectiva do Estado de Direito, visto que “o mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano” (ARENDR, 1989, p. 333).

Para ampliar o alcance dos direitos humanos, seria preciso resgatar o sentido do cosmopolitismo kantiano, segundo o qual a humanidade deveria garantir o direito a ter direitos, porém, isso só seria possível se existisse uma instância que pudesse transcender as soberanias nacionais. Com o apontamento do ‘ponto cego’ dos direitos humanos, não apenas o fato deles estarem reduzidos à noção de cidadania, mas também o fato deles se fundamentarem numa concepção metafísica de natureza humana, Hanna Arendt considerou que foram exatamente tais perspectivas que tornaram possível o horror dos regimes totalitários e dos campos de concentração.

Conforme se estabelece uma determinada noção de igualdade com base na ideia de uma natureza humana garantidora de direitos inalienáveis, cria-se um problema ético

epistemológico a respeito do 'estranho', pois se descortina uma dimensão sobre a qual o artifício da inteligência humana não sabe como pensar ou agir. O diferente passa a ser considerado uma espécie de erro ou desvio que não tem lugar na concepção de igualdade, na qual encontram-se irmanados os cidadãos pertencentes à pátria mãe. Como ensina Hanna Arendt (1989, p. 335), "o 'estranho' é um símbolo assustador pelo fato da diferença em si, da individualidade em si, e evoca essa esfera onde o homem não pode atuar nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência a destruir". Trata-se de uma tendência que se baseia no princípio de identidade, sob o qual se fundam os direitos humanos e que é preciso desconstruir.

Considerando as perspectivas de Hanna Arendt e Giorgio Agamben sobre essa condição de existência, em que pessoas deixam de fazer parte de uma comunidade jurídico-política, bem como atentando para o que isso significa para refletir sobre as violações dos direitos indígenas no Brasil, pretende-se evidenciar o papel da racionalidade ocidental e do não reconhecimento do outro na problemática em questão. Assim, procurar-se-á examinar como os modelos de racionalidade e universalidade ocidental relacionam-se com as violações dos direitos humanos, na medida em que ignoram a transcendência de outrem pela redução do próprio ser humano a um objeto de investigação para o pensamento.

### **3. Racionalismo e universalismo: a concepção liberal dos direitos humanos**

O ponto de partida desta investigação é de que a dificuldade de efetivação dos direitos humanos está relacionada à própria estrutura de pensamento que os procurou legitimar, qual seja, aquela pautada na noção de indivíduo que caracterizou o período moderno e toda a cultura ocidental. Sua consequência são abordagens liberais e etnocêntricas dos direitos humanos, que são incapazes de pensar e admitir a diferença na sua radicalidade, muito menos proteger e assegurar direitos àqueles que não são ocidentais, modernos ou racionais. O contratualismo de John Locke supõe que todo ser humano já nasce com determinados direitos que seriam, portanto, naturais, no caso, o direito à vida, a liberdade e a propriedade. Embora seja reconhecida a importância dessa tese de John Locke para a consolidação da ideia de direitos humanos, na medida em que ela recusa o direito paternal ou divino do soberano. Interessa, por exemplo, perceber os prejuízos que a concepção de direitos naturais legou para a maneira como os direitos humanos são concebidos pelo mundo ocidental. De acordo com Gallardo (2014, p. 199), seria letal para os direitos humanos buscar fundamentá-los no jusnaturalismo de John Locke, isso porque a fundamentação filosófica liberal "faculta a institucionalização de formas particularizadas e excludentes para sua defesa, mas, por isso mesmo, potencia também sua violação sistemática" (GALLARDO, 2014, p. 201).

O que chama a atenção de Gallardo não é exatamente a ideia de que existem certos direitos naturais e universais, mas o que, segundo Locke, é lícito fazer para defendê-los ou garanti-los. O direito à defesa e o direito à pena de morte se transformam numa

maneira de garantir o direito de todos à vida e se alguém, por não dominar a faculdade racional e desconhecer a lei natural ousar agir de forma violenta, torna-se obrigação do cidadão de bem, quando da não presença de um representante legal do poder constituído, agir com firmeza e violência em nome do direito de todos.

Para que se possa impedir todos os homens de violar os direitos do outro e de se prejudicar entre si, e para fazer respeitar o direito natural que ordena a paz e a 'conservação da humanidade', cabe a cada um, neste estado, assegurar a "execução" da lei da natureza, o que implica que cada um esteja habilitado a punir aqueles que a transgridem com penas suficientes para punir as violações (LOCKE, 1994, p. 85).

Esse posicionamento de Locke se justificaria em função da necessidade de dar fim ao estado guerra, pois o Estado teria a função primordial de se constituir como uma autoridade legal para punir aqueles que não são capazes de compreender o sentido dos direitos naturais, principalmente do direito à propriedade. Surge uma maneira de lidar com a violência que caracteriza o estado de guerra pela utilização do mesmo recurso, a fim de coibir a violação dos direitos relacionados ao próprio corpo do indivíduo burguês e do que ele produz e se apropria pelo trabalho.

Sob a ótica dos direitos humanos, percebe-se surgir um tipo de concepção que legitima a necessidade de agir de forma violenta em nome da proteção dos direitos daqueles cidadãos que honram o contrato social e sabem agir de forma racional, desenvolvendo e ampliando seu patrimônio pelo trabalho. Para Gallardo, embora se esteja tratando de um autor do século XVIII, esse tipo de fundamentação dos direitos humanos é o que está por detrás das ações de caráter preventivo por parte do Estado. "O imaginário de Locke contém todos os fatores que animam a ideologicamente conservadora e historicamente reacionária *guerra preventiva e eterna* da atual administração estadunidense" (GALLARDO, 2014, p. 205).

As consequências da fundamentação dos direitos humanos em filosofias liberais, como a de John Locke, ainda possuem outras características; por exemplo, a maneira de ver e desenvolver políticas públicas para a população que não se enquadra na perspectiva das teses do direito natural, ou seja, os pobres, mendigos e indígenas, visto que tais grupos de pessoas apresentariam uma espécie de falha na sua condição humana. Afinal, trata-se de pessoas que demonstram não reconhecer a naturalidade dos direitos naturais, na medida em que supostamente desprezam o trabalho e a acumulação de riqueza; isso por não estarem perfeitamente de posse de suas faculdades racionais, o que as torna uma constante ameaça ao patrimônio público privado e à paz do Estado. Dessa forma, é preciso compreender que os direitos humanos, na perspectiva de John Locke, ainda que se fundamentem na ideia de natureza humana, são direitos que podem ser perdidos. "Ter a titularidade humana é, portanto, algo que pode ser perdido. Direitos humanos se apresentam aqui como politicamente reversíveis" (GALLARDO, 2014, p. 208).

Na *Carta sobre a tolerância*, na qual Locke procura defender a tolerância a respeito das opiniões divergentes acerca dos assuntos religiosos, também se destaca a postura de defesa de direitos para quem se adequa a determinados pressupostos teóricos universais, excluindo, assim, aqueles que não se moldam a uma concepção predeterminada de natureza humana universal. A contradição óbvia está na ideia de que os ateus não devem ser tolerados (LOCKE, 1973, p. 29); porém, a questão que interessa é essa capacidade de certos indivíduos violarem o direito natural de outrem, por sua incapacidade de trabalhar, formando uma espécie de grupo de pessoas que não são mais dignas de direitos. Conforme consta em sua *Carta sobre a tolerância*, Locke (1973, p. 27) considera que os homens são tão desonestos que a maioria prefere usufruir do trabalho dos outros em vez de trabalhar para adquirir seu próprio sustento, restando aos homens de bem se associar numa comunidade política a fim de proteger sua vida e propriedade desse grande grupo de degenerados.

Com esta breve análise da fundamentação dos direitos humanos na perspectiva de John Locke, já é possível perceber que não se trata de uma perspectiva razoável de garantia de direitos a todas as pessoas. Está claro que se trata de um tipo de fundamentação que elege os detentores de direitos conforme sua capacidade para agir racionalmente e produzir riqueza, visto que tal atitude beneficiaria a todos, portanto, direitos humanos aqui estão relacionados principalmente a garantir o direito à propriedade e punir qualquer tipo de ameaça a ele.

Ao fazer fundar a concepção da sociabilidade em uma moral 'natural', ou seja, fechada, esta permite imaginar o outro, o diferente (meramente constatado, não explicado) como *abjeto*, que deve ser reprimido, liquidado ou reeducado. A figura colombiana do 'descartável', uma expressão dos paramilitares que se refere a quem deve ser eliminado para que se resplandeçam a verdade, o bem moral e a beleza, possui antecedentes no século XVII. É o 'fraco', sem propriedade nem vontade de trabalho, descoberto por Locke (GALLARDO, 2014, p. 217).

Embora seja possível defender a ideia de que muito se avançou nos últimos séculos, e que as teses de Locke não são mais fundantes da sociedade ocidental, o que se evidencia na prática é a atualidade do seu pensamento, que pode não ser mais utilizada para fundamentar os direitos humanos, mas que na prática se perpetua nas entrelinhas dos discursos abstratos. O que dizer, por exemplo, da comoção internacional e do grande palco armado em Paris, com o cortejo que uniu dezenas de chefes de Estado para lamentar e protestar contra as mortes dos dezessete cidadãos franceses pelas mãos de radicais islâmicos, quando, na Nigéria, durante o mesmo período, um outro atentado dizimou duas mil pessoas? O que explica o grande jogo de cena da mídia internacional na reafirmação do princípio ocidental da liberdade de expressão e o silêncio estupeficante sobre a população massacrada na Nigéria, senão o fato de que na prática algumas vidas valem mais do que outras?

As vidas que valem mais, é obvio, são aquelas que representam melhor o imaginário coletivo quanto à natureza humana racional e à capacidade para gerar emprego, renda e riqueza, ou seja, “alguns desses indivíduos acabam sendo mais ‘naturalmente’ humanos: os proprietários. É a estes que o Estado e o governo pertencem. Eles dão caráter aos direitos fundamentais” (GALLARDO, 2014, p. 220). É justamente sobre essa perspectiva que é preciso analisar o atual conflito de terras no Brasil e a perpetuação do genocídio indígena, afinal, sob a lógica do fundamento que até hoje garante a ineficácia dos direitos humanos para essas minorias, a vida de um cidadão indígena vale muito pouco. E o grande problema que se evidencia na atualidade é um esforço para diminuir direitos das comunidades tradicionais para ampliar os direitos dos proprietários, tudo isso com um discurso polido que condiz com o Estado democrático de direito e que aparentemente não atentar contra os direitos humanos, mas que oculta uma violência absurda. Um processo que teve início com a conquista da América e a fundação da modernidade e se estabeleceu ideologicamente pela lógica da emancipação iluminista.

#### **4. A conquista da América e a negação da alteridade**

Desde a invasão e a dominação da América do Sul pelos países europeus, ficou evidente que o discurso que se constituiu na modernidade, marcado pelo liberalismo de John Locke, não visava difundir valores universais que realmente pudessem ser entendidos a todos os seres humanos. Tratava-se, na verdade, de valores que tinham como ponto de partida uma concepção de natureza humana que condizia, por excelência com o perfil do colonizador, o homem branco dominante da racionalidade, das técnicas de produção e do poder bélico, tudo isso amparado pela suposição de uma humanidade conforme os desígnios de Deus. Daí a dificuldade de reconhecimento dos povos indígenas como sendo seres humanos legítimos, visto que os nativos extrapolavam as matrizes teóricas antropológicas dos colonizadores. Por consequência da visão que o eu fez do outro desconhecido, somou-se uma série de horrores durante o processo de invasão e de colonização que, infelizmente, está longe de ter fim, mesmo nos dias atuais, pois, como se procurará explicar, o eurocentrismo continua fazendo suas vítimas no campo de forma tão bárbara quanto antigamente.

Em *A conquista da América*, Todorov destaca algumas passagens que denunciavam de que lado se encontrava a barbárie no choque de civilizações. Já em 1516, um grupo de dominicanos endereçou uma carta ao ministro do imperador Carlos I, da Espanha, a fim de narrar algumas atitudes grotescas que ocorreram, como no caso da forma como algumas crianças eram tratadas:

Alguns cristãos encontraram uma índia, que trazia nos braços uma criança que estava amamentando; e, como o cão que os acompanhava tinha fome, arrancaram a criança dos braços da mãe e, viva, jogaram-na ao cão, que se pôs a despedaçá-la diante da mãe. [...]. Quando havia entre os prisioneiros mulheres recém-paridas, por poucos que os recém-nascidos chorassem pegavam-nos pelas per-

nas e matavam-nos contra as rochas ou jogavam-nos no mato para que acabassem de morrer (TODOROV, 2003, p. 202).

Ainda em uma outra passagem sobre as relações dos colonizadores com os escravos das minas:

Todos (os contramestres das minas) estavam acostumados a dormir com as índias que dependiam deles, se lhes agradassem, fossem casadas ou solteiras. Enquanto o contramestre ficava na cabana ou choça com a índia, mandava o marido extrair ouro das minas; e a noite, quando o infeliz voltava, não somente cobria-o de golpes ou chicoteava-o por não ter trazido a quantidade suficiente de ouro, como também, muito frequentemente, amarrava seus pés e mãos e jogava-o para baixo da cama como um cão, antes de deitar-se, bem acima, com sua mulher (TODOROV, 2003, p. 202).

Ao ler esses relatos e vários outros apresentados por Todorov, além da perplexidade diante de fatos tão absurdos e do profundo pesar pelo sofrimento ao qual foram submetidos esses povos, fica a pergunta pela explicação de tal comportamento. Para Todorov (2003, p. 206), há uma tendência em acreditar que tudo não se tratou da velha e sempre presente, ao logo da história da humanidade, febre do ouro, ou seja, a ganância e o desejo de enriquecer fizeram com que tudo e todos fossem tratados apenas como meios para atingir o objetivo de ficar rico, contudo, os relatos acima fazem pensar sobre outras motivações que podem estar relacionadas à própria modernidade. “A ‘barbárie’ dos espanhóis nada tem de atávico, ou de animal; é bem humana, e anuncia a chegada dos tempos modernos” (TODOROV, 2003, p. 209).

A chamada *Controvérsia de Valladolid*<sup>4</sup> é um caso exemplar para ilustrar o nascimento desse lado oculto e sombrio da visão moderna de mundo, pois a tentativa de justificar e legitimar a violência contra os povos indígenas durante a conquista espanhola é permeada de dogmas, não apenas religiosos, mas, sobretudo, racionais e pretensamente universais. De um lado, Ginés de Sepúlveda tentava demonstrar a inferioridade dos indígenas, a fim de legitimar a invasão e o uso da força para submetê-los a escravidão; de outro, Bartolomeu de Las Casas, que fazia grandes esforços para comprovar que os indígenas não eram seres inferiores, mas apenas ignorantes quanto às verdades reveladas, sendo que não justificava a ação violenta contra eles. O que estava em discussão, na realidade, era a questão da igualdade ou desigualdade entre o homem europeu e os nativos; quer dizer, se os indígenas poderiam ser considerados humanos, conforme a concepção pretensamente universal que tinham os europeus, ou se eram humanos de uma classe inferior, justificando assim sua escravização.

Sepúlveda se apoiava nas teses de Aristóteles sobre o direito natural de submeter à escravidão os povos considerados bárbaros, que se recusassem a obedecer, visto que

4 Espécie de tribunal ocorrido no Colégio de São Gregório de Valladolid durante as invasões espanholas no século XVI, onde se debateu a justiça e legitimidade da forma com que estava se caracterizando a conquista do novo mundo, até então marcada por extrema violência e crueldade para com os nativos.

eles demonstravam ser incapazes de racionalidade. Com base em seu próprio livro intitulado *Demócrates Segundo* ou das *Justas causas da guerra contra os índios*, Sepúlveda defendia, basicamente, que era preciso libertar os indígenas daquela condição marcada pela idolatria e pelo sacrifício humano, pois se tratava de algo que ia contra a lei natural e, por consequência, contra a lei divina. Conforme os preceitos aristotélicos, Sepúlveda considerava lícito que o mais ignorante obedeça ao mais inteligente, assim como é na natureza e deve ser entre os homens.

O mesmo se verifica entre os homens; havendo uns que por natureza são senhores, outros que por natureza são servos. Os que ultrapassam os demais em prudência e inteligência, embora não de força física, estes são, por natureza, senhores; pelo contrário, os atrasados e preguiçosos de entendimento, ainda que tenha forças corporais para cumprir todas as obrigações necessárias, são por natureza servos, e é justo e útil que o sejam (SEPÚLVEDA, 1941, p. 85).

Utilizando sua obra *Apologia*, escrita justamente para contrapor a obra de seu adversário, Las Casas argumenta que o conceito de bárbaro, conforme a filosofia aristotélica, não é bem aplicado para a situação em questão. Após uma bela explicação sobre as diferentes concepções de bárbaros para Aristóteles, Las Casas demonstrou que os nativos não se encaixavam nela, visto que seria uma afronta contra o próprio Deus a ideia de que todo um povo se constituiria de bárbaros.

Em suma, então, se tais bárbaros carecem de bom entendimento, que consiste no conhecimento da verdade, como diz o próprio Santo Tomás, bem dimensionado ao estado comum da natureza racional, é manifesto que, em qualquer parte do mundo ou nação, tais bárbaros ou monstros de natureza racional, não podem ocorrer senão em escassíssimo número (LAS CASAS, 1975, p. 130)

Para Las Casas, os nativos não podem ser considerados seres inferiores, pois seu único problema é o de não conhecer a mensagem cristã, e quanto a isso não devem ser punidos, mas sim auxiliados. Mesmo na questão mais grave que pesa contra os indígenas, conforme as acusações que visam rebaixá-los a uma condição inferior, a saber, o sacrifício humano e o canibalismo, Las Casas mostra que para os nativos tais práticas estão corretas, uma vez que condizem com os desígnios dos deuses nos quais acreditam. Trata-se de um tipo de ignorância que não justifica uma declaração de guerra, até porque eles não conhecem a lei natural e, de qualquer forma, o crime teria sido cometido entre os próprios nativos, portanto, fora da jurisdição da igreja. Além disso, uma guerra daria margem a uma carnificina muito mais grave do que os ritos 'macabros' praticados pelos indígenas.

Ao comparar a prática do sacrifício dos nativos com os massacres praticados pelos espanhóis, Todorov (2003, p. 207-208) demonstra a existência de uma profunda diferença entre o que ele chamou de sociedade de sacrifício e sociedade de massacre. No caso do sacrifício, estão presentes vários elementos que sugerem uma função social para o

ato, não sendo, portanto, algo individual praticado a esmo, enquanto o massacre parece ser justamente o contrário. “Longe do poder central, longe da lei real, todos os interditos caem; o liame social, já folgado, arrebenta, para revelar, não uma natureza primitiva, o animal adormecido em cada um de nós, mas um ser moderno, aliás cheio de futuro, que não conserva moral alguma, e mata porquê e quando isso lhe dá prazer” (TODOROV, 2003, p. 209).

Voltando para a questão da *Controvérsia de Valladolid*, embora brevemente explorada neste trabalho, fica claro que a discussão está principalmente relacionada à comparação entre os europeus e os nativos com base numa certa compreensão a respeito de Deus, da lei natural e da própria natureza humana, o que invariavelmente levará a conclusões demeritórias para os nativos. A grande farsa está em julgar um estilo de vida e de comportamento com base em pressupostos de uma determinada cultura que se considera a mais desenvolvida. Mesmo Las Casas não está argumentando contra a colonização, mas apenas tentando fazer com que esse processo seja menos cruel e traumático para os indígenas, pois, como religioso, ele também considera que os preceitos cristãos devem ser passados para os nativos. Dessa forma, se evidencia um processo denominado etnocentrismo<sup>5</sup>, ou, ainda, eurocentrismo<sup>6</sup>, a partir do qual uma determinada cultura se coloca como superior e mais perfeita, visando, então, não apenas uma sujeição física do inimigo, mas uma colonização do seu próprio pensamento.

Nesse sentido, o eurocentrismo é um tipo de etnocentrismo que coloca a Europa como o centro e o motor universal da civilização; algo que, segundo Enrique Dussel (2005, p. 30), é um fenômeno original que ainda não tinha sido visto ao longo da história, uma vez que, em certo sentido, toda cultura é etnocêntrica. Isso quer dizer que os europeus não apenas consideravam a sua cultura superior, como também supunham que eles estavam mais próximos daquilo que poderia ser considerado como a finalidade universal da vida humana. Esse eurocentrismo é o que caracteriza a conquista da América e a *Controvérsia de Valladolid*, bem como o fundamento liberal dos direitos humanos em John Locke, e, ainda, o descaso para com o massacre de indígenas que se perpetua na atualidade, conforme será analisado posteriormente. Tudo isso tornou-se possível devido ao mito da modernidade, que, segundo Dussel, (2005, p. 30), significa uma espécie

---

5 Sendo o etnocentrismo um tipo de preconceito cultural, Lévi-Strauss (2008, p. 19) considera que “a antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega, (depois Greco-romana) sob o nome de *bárbaro*; em seguida, a civilização ocidental utilizou o termo de selvagem no mesmo sentido. Ora por detrás destes epítetos dissimula-se um mesmo juízo: é bem provável que a palavra *bárbaro* refira-se etimologicamente à confusão e à desarticulação do canto das aves opostas ao valor significativo da linguagem humana; e selvagem, que significa da floresta, evoca também um gênero de vida animal, por oposição à cultura humana. Recusa-se, tanto num como noutro caso, a admitir a própria diversidade cultural; preferimos repetir da cultura tudo o que esteja conforme a norma sob a qual se vive.”

6 Como considera Dussel (2005, p. 30), “se se entende que a ‘Modernidade’ da Europa será a operação das possibilidades que se abrem por sua ‘centralidade’ na História Mundial, e a constituição de todas as outras culturas como sua ‘periferia’, poder-se-á compreender que, ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a ‘universalidade-mundialidade’. O ‘eurocentrismo’ da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemônica pela Europa como ‘centro’.”

de saída da menoridade pela transcendência da animalidade, porém, que acabou arrastando consigo uma face completamente obscura, um tipo de mal que Hanna Arendt reconheceu em Eischmann.

A suposta criatura monstruosa que deveria ser um dos carrascos de milhares de vidas inocentes, ao final do seu depoimento demonstrava ser, aos olhos de Arendt, um cidadão comum, reconhecedor da lei e cumpridor de seus deveres para com a pátria. O mais chocante para Arendt foi exatamente um lado sombrio de Eischmann que não estava relacionado a uma perturbação psíquica ou a uma bestialidade animalesca, mas fundava-se num padrão racional que constituiu um modelo mental capaz de cometer tais atrocidades sem muita reflexão. De alguma forma, o réu acreditava no que fazia e não supôs em nenhum momento que estivesse agindo errado, pois simplesmente cumpria o seu dever, assim como Sepúlveda e os demais colonizadores europeus não demonstravam qualquer traço de sensibilidade para com o outro, daí a noção de banalidade do mal fazer todo o sentido.

Há alguns anos, em relato sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém, mencionei a 'banalidade do mal'. Não quis, com a expressão, referir-me a teoria ou doutrina de qualquer espécie, mas antes a algo bastante factual, o fenômeno dos atos maus, cometidos em proporções gigantescas – atos cuja raiz não iremos encontrar em uma especial maldade, patologia ou convicção ideológica do agente; sua personalidade destacava-se unicamente por uma extraordinária superficialidade (ARENDR, 1993, p. 145).

Tanto Sepúlveda e demais partidários do escravismo, como Eichmann, se encaixam no perfil descrito por Arendt, de pessoas que fazem o mal sem saber direito que o fazem, pessoas que se tornaram tão superficiais que falam por clichês, por generalizações e universalismos. "O problema de Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem perversos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais" (ARENDR, 1999, p. 299). Dessa forma, é possível perceber que o holocausto não é uma espécie de aberração da natureza, como se não fosse possível nem ao menos identificar os elementos que o tornaram possível. Seguindo nessa mesma linha, Levinas (2001, p. 21) considera que "a fonte da sangrenta barbárie do nacional-socialismo não está em nenhuma anomalia contingente da razão humana, nem em nenhum mal entendido ideológico acidental".

Parece claro que as características da matança, a forma como o sistema todo estava estruturado, a eficácia do procedimento e a exploração dos corpos para fazer tecido com os cabelos, sabão com a gordura e usar as cinzas para adubar plantações inserem o holocausto como uma invenção moderna. Moderna porque racional, metódica, dogmática e, por consequência, insensível, incapaz de estabelecer uma relação com a alteridade. Na realidade, tratava-se de uma "possibilidade essencial do mal elementar ao qual a boa lógica podia conduzir e do qual a filosofia ocidental não estava suficientemente preparada" (LEVINAS, 2001, p. 21). Por meio de tal lógica, na medida em que ela prescreve uma série de procedimentos racionais em vista de determinados fins, o estranho, o des-

conhecido, se transforma em um incômodo para a mania moderna de inserir tudo numa perspectiva de totalidade.

Conforme os judeus, negros, homossexuais, loucos, indígenas não se encaixam nos moldes estipulados pela razão moderna, a tendência é o surgimento de um desejo obscuro, não apenas de exclusão, mas de completa anulação. Seria melhor que não eles existissem, pois trata-se de um erro da natureza – seres inferiores; é preciso, portanto, corrigir o problema. Como descreve bem Bauman (1998, p. 26), o que mais assusta é encarar de frente a possibilidade de que o holocausto tenha sido mais do que um desvio na rota do progresso, mais do que um tumor canceroso em uma sociedade sadia, não uma antítese da modernidade, mas simplesmente a outra face do processo civilizatório e dos ideais racionais e científicos de desenvolvimento. Tudo dentro de uma certa normalidade que acompanhava o processo de desenvolvimento do mundo ocidental de busca da felicidade e da perfeição, com a certeza inquestionável, não apenas de que elas existem, mas de que já são conhecidas e basta simplesmente chegar lá, a qualquer preço.

A experiência do holocausto poderia até ser nova e desconhecida, “mas no sentimento de plenamente acompanhar tudo o que sabemos sobre nossa civilização, seu espírito condutor, suas prioridades, sua visão imanente do mundo – e dos caminhos adequados para buscar a felicidade humana e uma sociedade perfeita” (BAUMAN, 1998, p. 27). De certo modo, portanto, o holocausto se associa à cosmovisão moderna de mundo, de Descartes, Locke e tantos outros que legaram o iluminismo para a sociedade ocidental. Claro que isso não significa uma relação direta, causal e linear entre uma coisa e outra, o que seria praticamente uma falácia, mas quer dizer que os parâmetros racionais da civilização moderna, na medida em que são assumidos de forma dogmática, podem dar origem ao monstro incontrolável do totalitarismo, a exclusão e a anulação do outro, da diferença que escapa aos limites da consciência constituinte.

## **5. Alteridade como possibilidade de fundamentação dos direitos humanos**

A questão do que seria possível chamar de genocídio indígena, desde a invasão da América até os dias atuais, a ineficiência dos direitos humanos para proteger eles e suas terras dos interesses do capital e do progresso se inserem dentro desse mesmo contexto. O eurocentrismo, que marcou a colonização da América Latina e ainda encontra ressonância no imaginário social dos ideólogos e das massas, é um reflexo desse mesmo processo de recusa da alteridade e autoafirmação dos ideais racionais da civilização moderna. Quando se evidencia na atualidade uma ofensiva contra os povos indígenas, o atraso histórico e planejado na demarcação das suas terras, a forma patética com que o Estado e a sociedade passam por cima de seus direitos em nome de recursos naturais e energia, percebe-se a mesma cosmovisão dominante e idealista de progresso que teve no holocausto seu apogeu. Trata-se, então, da mesma anulação da diferença; o outro, o estranho, o diferente não se encaixa nos ideais de progresso da atual civilização científica e tecnológica, assim, deve desaparecer. Daí a dificuldade de fundamentar os direitos

humanos nessas mesmas ideias universalizantes de liberdade, igualdade e de dignidade da pessoa humana, pois, embora existam boas intenções em afirmar direitos naturais, o resultado poderá ser justamente o da anulação da diferença, pois ela sempre escapará em algum sentido desses parâmetros de totalidade elaborados racionalmente.

A perpetuação do genocídio indígena em nome do progresso e o preconceito, que esses povos enfrentam no campo e nas cidades, ocorrem, em certo sentido, porque eles não se adequam aos ideais civilizatórios que caracterizam o mundo ocidental; não se encaixam no que é entendido como igualdade, liberdade ou dignidade da pessoa humana. Por isso, uma ética que possa fundamentar os direitos humanos já não pode ser pensada com base apenas em princípios de uma determinada civilização, ela precisa levar em consideração que outrem é completamente transcendente, não podendo ser reduzido à lógica do mesmo. No que se refere à questão indígena, o imaginário coletivo do brasileiro, constituído com base nos parâmetros eurocêntricos e, mais recentemente, norte-americanos de civilização, distorcem com uma série de preconceitos à identidade do outro.

Visto como seres não produtivos, preguiçosos, capazes de atentar contra o princípio da dignidade da vida humana por meio do infanticídio, canibalismo, etc., os indígenas são reduzidos a um objeto de investigação, trata-se de uma perspectiva do ser sobre o não ser pela lógica da totalidade que nega a exterioridade ao sistema. “É a lógica da alienação da exterioridade ou da coisificação da alteridade, do outro homem” (DUSSEL, 19[–], p. 48). É necessário romper com esse procedimento de redução do outro a esfera do mesmo, para dar lugar a um processo de afirmação da alteridade. No que diz respeito aos direitos humanos, é preciso colocar em questão a sua concepção liberal, a qual historicamente procurou afirmar direitos individuais de uma determinada cultura central em detrimento dos direitos coletivos das culturas periféricas.

O que se observa no Brasil atualmente sobre a ofensiva dos proprietários ruralistas e do Estado brasileiro contra as terras e a vida indígena tem relação com essa mesma lógica, pois o que está em disputa é o direito à propriedade pela transformação do trabalho. Características liberais que acabam atentando contra o direito à terra e à vida, contra o direito dos povos indígenas de continuar existindo da mesma forma que seus ancestrais. O que prevalece é a velha lógica da superioridade do colonizador sobre o colonizado.

[...] se não há cultivo ou colheita, nem a ocupação efetiva serve para gerar direitos; outros usos não valem, essa parte da terra, esse continente da América, ainda que povoado, pode ser considerado desocupado, à disposição do primeiro colono que chegue e se estabeleça. O indígena que não se atenha a esses conceitos, a tal cultura, não tem nenhum direito (CLAVERO, 1994, p. 22).

Para que possa prevalecer em algum momento da história uma concepção de direitos humanos que não caia na armadilha do eurocentrismo e sirva apenas aos interesses dos grupos hegemônicos, será preciso romper, primeiramente, com a lógica da

colonização do pensamento. De nada adiantarão dos tratados e acordos internacionais de proteção e garantia de direitos se não houver uma desconstrução dos discursos que os fundamentam e os fazem uma mera abstração, insuficientes para o combate contra a perpetuação da violência contra os diferentes. “Trata-se de, em nome do núcleo racional e emancipador da modernidade, (como ‘saída’ da imaturidade, mas não culpada), negar o ‘mito sacrificial’, eurocêntrico e desenvolvimentista da própria modernidade” (DUSSEL, 1993, p. 172). Deve-se, portanto, instaurar um processo denominado por Dussel de transmodernidade<sup>7</sup>, a partir do qual se deve negar a negação, o que significa renunciar ao que a estrutura de pensamento central e hegemônica, que se constitui como mito da modernidade, elaborou em termos de conhecimento sobre si mesma e sua periferia.

Ao negar a inocência da ‘Modernidade’ e ao afirmar a Alteridade do ‘Outro’, negado antes como vítima culpada, permite ‘des-cobrir’ pela primeira vez a ‘outra-face’ oculta e essencial à ‘Modernidade’: o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (as ‘vítimas’ da ‘Modernidade’) como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da própria ‘Modernidade’) (DUSSEL, 2005, p. 31-32).

Os direitos humanos, sob a ótica da alteridade, violentada pela modernidade, se constituem como uma questão não apenas de luta pelo cumprimento da Constituição Federal e do que orientam os tratados nacionais e internacionais, mas como um problema ético-político, no sentido de atentar para as estruturas de poder e de exclusão que fazem perpetuar as violações

## **Conclusão**

A superação do atual quadro de violência e injustiça contra os povos indígenas na América Latina depende da desconstrução das estruturas epistemológicas ocultas que fundamentam a concepção liberal dos direitos humanos, as quais negam aos indígenas possibilidades de participação, luta e resistência que não se enquadrem nas perspectivas e leis ocidentais. Daí a necessidade de ressignificação a partir de uma outra estrutura de pensamento, que possa não apenas subsidiar pequenos avanços naquilo que a sociedade acha adequado para a população indígena, mas que contribua efetivamente para sua libertação.

Como sugere Flores (2009, p. 17), os direitos humanos, como a grande questão do século XXI, precisam ser urgentemente reinventados, pelo rompimento com a concepção proposta pelo liberalismo político e econômico, a qual se constitui como um

---

7 O conceito de transmodernidade, segundo Medeiros (2007, p. 44), “significa, de forma simplificada, aproveitar da modernidade o seu caráter emancipatório, negando, por outro lado, seu caráter transcendental e eurocêntrico; e da pós-modernidade, usar a sua crítica, abstraindo, de outra parte, seu caráter nihilista. É agora o momento de pensar o “mundo” a partir de uma realidade exterior, reconhecendo desde o início o centrismo da visão europeia, compreendendo que o ‘não-ser’ também é, através de um evidente constatação das diferenças existentes.”

projeto totalitário da razão capitalista, fundada em ideais individualistas, competitivos e exploratórios. Urge a necessidade de uma concepção crítica dos direitos humanos, que não apenas valorize as diferenças, mas se constitua como uma ampliação dos espaços democráticos de luta pela libertação da opressão. "Falar de direitos humanos, é falar da abertura de processos de 'luta pela dignidade humana'" (FLORES, 2009, p. 21). No que se refere à questão indígena, o acompanhamento da história de um verdadeiro 'holocausto', que insiste em não ter fim, deve impelir ao fortalecimento das trincheiras que bravamente resistem ao processo histórico de opressão, pela desconstrução das ideologias de afirmação de um Eu em detrimento de Outrem.

Conforme seja possível negar a negação dos povos originários latino-americanos por meio de uma inversão epistemológica dos padrões intelectuais eurocêntricos e norte-americanos que submetem sua periferia ao seu próprio sistema de ideias, mais brasileiros poderão se identificar com a causa indígena, pois acordarão para o fato de que eles mesmos padecem sob a égide da opressão e da imposição de um modelo de vida insustentável em todos os sentidos. Nessa ocasião, os direitos humanos passarão a deixar de se confundir simplesmente com a norma jurídica e com os ideais abstratos de universalização, os quais privilegiam perpetuamente os grupos hegemônicos em sua lógica perversa de dominação e extermínio, para dar lugar a um grande processo coletivo de luta pela libertação.

## Referências

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Tradução: Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Relatório: textos temáticos / Comissão Nacional da Verdade*. – Brasília: CNV, 2014. 416 p. – (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 2)

ARENDT, H. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Tradução: Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BAUMAN, Z. *Modernidade e holocausto*. Tradução de Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 7. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

CLAVERO, B. *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México: Siglo XXI, 1994.

DUSSEL, E. (2005). Europa, modernidade e eurocentrismo. In: Edgardo Lander (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, setembro. p. 55-70.

\_\_\_\_\_. *1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da libertação na América Latina*. Tradução Luiz João Gaio. 2. ed. São Paulo: Loyola, [19--] (Coleção Reflexão Latino-Americana)

FLORES, J. H. *A reinvenção dos direitos humanos*. Tradução: Carlos Roberto Diogo Garcia; Antônio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

GALLARDO, H. *Teoria crítica: matriz e possibilidade de direitos humanos*. Tradução Patrícia Fernandes. São Paulo: Unesp, 2014.

LAFER, C. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 11, n. 30, Agosto. 1997. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010340141997000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340141997000200005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 10 jan. 2015.

LAS CASAS, B.; LOSADA, Angel. *Apologia*. Madrid: Editora Nacional, 1975.

LÉVINAS, E. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

LÉVI-STRAUSS, C. *Raça em história*. Lisboa: Editorial Presença, 2008.

LOCKE, John. Carta sobre a tolerância. In: \_\_\_\_\_. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Tradução: Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994. (Coleção: Clássicos do Pensamento Político).

MEDEIROS, A. L. B. *Direito internacional dos direitos humanos na América Latina: uma reflexão filosófica da negação da alteridade*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

SEPÚLVEDA, J. G. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

RODRIGO ALVARENGA

*Direitos humanos, alteridade e questão indígena: os limites da fundamentação liberal*

---

TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.