



DESVELANDO O MITO DA MODERNIDADE E A APOROFobia: revelando outros rostos e saberes

UNVEILING THE MYTH OF MODERNITY AND APOROPHOBIA: revealing other faces and knowledge

DESVELANDO EL MITO DE LA MODERNIDAD Y LA APOROFobia: revelando otros rostros y saberes

Luciano Costa Santos¹ & Aldineto Miranda²

RESUMO: A reflexão crítica sobre a modernidade, identificada como mito, é o ponto de partida,

¹ Luciano Costa Santos é Professor Titular da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), credenciado no Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade (PPGEDUC), onde lidera o Grupo de Pesquisa sobre Pensamento e Contemporaneidade; e Professor Visitante na Pós-Graduação em Religião e Educação da Universidade Católica de Salvador (UCSAL). Integra o Grupo de Pesquisa Filosofia Moderna e Contemporânea da UFBA. É membro do Centro Brasileiro de Estudos sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas (CEBEL); da Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL); e da Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia (ALALITE). É sócio fundador da Associação Sul-Americana de Filosofia e Teologia Interculturais (ASAFTI). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3864-7590>. Email: lucianocostasantos1@gmail.com.

² Aldineto Miranda é Doutorando em Educação e Contemporaneidade no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado da Bahia - PPGEduc/UNEB, com estágio doutoral na Universidad Andina Simón Bolívar (programa de Estudos Culturais Latino-americanos, Quito, Equador). Atualmente é professor do Instituto Federal da Bahia (IFBA). É membro dos grupos de pesquisa em Pensamento e contemporaneidade, na UNEB; e do Grupo de Estudos interdisciplinares em cultura, educação e sociedade (GEICES) no IFBA. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6565-3078>. Email: aldinetomiranda@gmail.com.

utilizado por Dussel, para estabelecer a analéctica, práxis de reconhecimento do rosto do Outro e de luta por sua libertação. Em Dussel, o rosto se constitui como encarnado. É o rosto do camponês sem-terra, do quilombola, do negro, da mulher, dos povos originários que sofrem com a invasão de seus territórios, e de todos e todas que são vítimas da colonialidade. Dessa maneira, a presente investigação tem por objetivo revelar a gênese das ideias que fundamentam o mito da modernidade, e o domínio aporófobo sobre o Outro, considerando-o pobre e, portanto, sem valor social para uma sociedade capitalista que se baseia nas relações de troca. Metodologicamente, utilizamos do que designamos de pedagogia desmascaradora, ou seja, uma análise dos mecanismos que fundamentam o mito da modernidade e as estratégias que se utiliza para estabelecer-se como “verdade”.

Palavras-chave: Alteridade. Colonialidade. Eurocentrismo.

306

ABSTRACT: A critical reflection on modernity, identified as a myth, is Dussel's starting point for establishing analectics a praxis of recognizing the face of the Other and fighting for their liberation. In Dussel, the face is embodied. It is the face of the landless peasant, the *quilombola*, the Black person, the woman, the indigenous peoples suffering from the invasion of their territories, and all those who are concretely victims of coloniality. In this way, the present investigation aims to reveal the genesis of the ideas that underpin the myth of modernity and the aporophobic domination over the Other, considering them poor and, therefore, without social value for a capitalist society based on exchange relations. Methodologically, we utilize what we term an unmasking pedagogy, meaning an analysis of the mechanisms that underpin the myth of modernity and the strategies it employs to establish itself as "truth."

Keywords: Alterity. Coloniality. Eurocentrism.

RESUMEN: La reflexión crítica sobre la modernidad, identificada como mito, es el punto de partida utilizado por Dussel para establecer la analéctica, una praxis de reconocimiento del rostro del Otro y de lucha por su liberación. Para Dussel, el rostro se constituye como encarnado. Es el rostro del campesino sin tierra, del quilombola, del negro, de la mujer, de los pueblos originarios que sufren la invasión de sus territorios, y de todos y todas que son víctimas de la colonialidad. De esta manera, la presente investigación tiene como objetivo revelar la génesis de las ideas que fundamentan el mito de la modernidad, y el dominio aporófobo sobre el Otro, considerándolo pobre y, por lo tanto, sin valor social para una sociedad capitalista que se basa en las relaciones de intercambio. Metodológicamente, utilizamos lo que denominamos pedagogía desenmascaradora, es decir, un análisis de los mecanismos que fundamentan el mito de la modernidad y de las estrategias que se utilizan para establecerse como "verdad".

Palabras clave: Alteridad. Colonialidad. Eurocentrismo.

INTRODUÇÃO

A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade.

(Krenak, 2019, p. 14)

Humanidade! Palavra grandiloquente que, segundo o Aurélio (2002) deriva do latim *humanitas* com o sentido de condição da essência do ser humano. Nesta investigação, buscamos compreender o que significava ser humano para o europeu no período da colonização e como tal conceito se estende aos séculos posteriores.

Na controvérsia de Valladolid³, ocorrida no século XVI, o pensador aristotélico Ginés de Sepúlveda rotula os povos indígenas como sub-humanos, imperfeitos, e que, por tal falta de humanidade, deveriam ser escravizados, por serem infiéis e destituídos de virtudes (Bom; Sabino, 2021), e continua sua argumentação tratando das especificidades culturais e religiosas que tornavam os indígenas infiéis e adeptos de costumes bárbaros. Em suas palavras:

[...] tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes y templados, y estoy por decir que de monos a hombres (Sepúlveda, 2018, p. 16, *apud* Bom e Sabino 2021, p. 40).

307

Eis, nesse pequeno trecho, uma amostra de quão preconceituosa era a visão sobre os povos originários, concepção que justificava uma modalidade de “guerra justa” a toda uma população, a partir do princípio de escravidão natural retirado de Aristóteles (Bom e Sabino, 2021). Essa “guerra justa” atesta o “direito” de domínio dos espanhóis. Nesse sentido, o mito da modernidade se estrutura a partir de uma crença totalizadora, compartilhada pelos europeus, que circunscreve uma determinada ideia de humanidade: ser europeu, cristão, homem, branco e burguês.

³ O debate de Valladolid ocorreu entre 1550-1551 e teve como principais protagonistas Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda. Se caracterizou por ser um debate moral sobre o tratamento dado aos povos indígenas pelos Europeus. Neste debate, Las Casas denunciou os maus-tratos sofridos pelos indígenas defendendo sua humanidade, ao tempo que Sepúlveda defendia a “guerra justa” e o domínio sobre os povos indígenas.

Aqueles e aquelas que fogem a essas categorias não seriam plenamente seres humanos.

É necessário salientar que a noção de mito aqui referida não se trata simplesmente da construção cultural de um povo, pois, se assim o fosse, se referiria a uma realidade concernente a todas as culturas, ou seja, às narrativas que buscam dar sentido ao seu mundo, à sua origem, e que tratam do *ethos* coletivo de um povo. Adota-se, nessa reflexão, a perspectiva do filósofo latino-americano Enrique Dussel (1996), ao utilizar o termo mito como uma crença falaciosa e racista de superioridade eurocêntrica em relação, principalmente, aos povos latino-americanos. Evidentemente, há nessa visão também um constructo simbólico, no entanto, alicerçado na incapacidade de admitir a existência do Outro, enquanto alteridade legítima.

Essa concepção foi plasmada a partir da chegada dos europeus na América espanhola em 1492 (Dussel, 1996). Desde então, a Europa buscou fazer do mundo uma espécie de quintal particular, com instituições hegemonicamente impostas: Estado-nação, família burguesa, racionalidade eurocêntrica, as quais serviam como uma espécie de espelho para as outras partes do mundo que a elas deveriam se adequar.

308

É como se a relação se desse na perspectiva aristotélica de ato e potência. Realizando uma breve definição dos termos: podemos dizer que o ato é o que o ser é em sua realização; sua atualidade; como se manifesta. A potência, são as possibilidades de ser. Uma semente, considerada em ato, é ainda meramente semente, mas, enquanto potência, tem a possibilidade de se tornar árvore. Nada garante que a potência se transforme em determinado ser em ato. Dessa maneira, Aristóteles (2002) introduz a mudança e o movimento na ordem ontológica ao descrever a realização do ser como passagem da potência ao ato. Todas as coisas estão em ato e potência, com exceção do ato puro, ou motor imóvel, que transformaria o real sem se transformar; a esse motor imóvel, os medievais, a exemplo de Tomás de Aquino, definiram como Deus.

Nessa perspectiva, a América Latina é retratada, pelos pensadores europeus/modernos, como uma civilização em potência, algo embrionário, ainda não pronto. A Europa, ao contrário, se autodefine como ato puro, centro iluminador e criador à sua imagem e semelhança, responsável por transmitir a civilização aos demais povos do mundo.

A América, nesse entendimento, seria uma civilização que ainda não se completou em ato, pura potência de ser, mas jamais se tornará igual à Europa, pois esta, nessa imagem, seria mais do que o ato; seria o ato puro, o que possibilita o *devir* (movimento/mudança), a realização teleológica da civilização. A Europa, portanto, seria uma espécie de entidade civilizatória divina, da qual a América deve buscar a mera semelhança. Em outros termos, não se considera a existência da civilização latino-americana porque esta seria mera potência de ser: “De fato, entre as coisas que não são, algumas são em potência, mas não existem de fato, justamente porque não são em ato.” (Aristóteles, 2002, p. 405).

FUNDAMENTAÇÃO teórica

Nesta seção, buscamos desvelar os mecanismos que sustentam o mito da modernidade, a partir, principalmente, das contribuições de Dussel (1993), Grosfoguel (2007) e das críticas de Levinás (1980) à modernidade e à filosofia ocidental, compreendendo o mito da modernidade como uma narrativa que considera a Europa como detentora de superioridade natural, desenvolvida, moderna, emancipada, o ser iluminador. Nesse viés, a “outra” cultura é definida como:

309

[...] inferior, rude, bárbara, sempre sujeito de uma “imaturidade” culpável, para utilizar de uma imagem Kantiana. De maneira que a dominação (guerra/violência) que é exercida sobre o Outro é na realidade, emancipação, “bem” do bárbaro que se civiliza [...]” (Dussel, 1993, p. 75).

Esse mito consiste em declarar o inocente, o Outro, como culpado de sua própria vitimação. (Dussel, 1993). O raciocínio se realiza da seguinte maneira: é bom o domínio da Europa. A destruição realizada, na verdade, é um direito natural do europeu que, sendo superior, deve levar as luzes da civilização àquele povo rude e sem educação, incivilizado. Eis a ideia de emancipação civilizatória.

Essa ideia está alicerçada na práxis do *eu conquistador*, precedendo o *eu penso* cartesiano. O que se resume na afirmação: “Eu conquisto, logo sou”. Sobre a crítica dusseliana ao pensamento cartesiano, Grosfoguel (2007) nos explica que:

Lo que Enrique Dussel nos dice con esto es que la condición de posibilidad política, económica, cultural y social para que un sujeto asuma la arrogancia de hablar como si fuera el ojo de Dios, es el sujeto cuya localización geopolítica está determinada por su existencia como colonizador/conquistador, es decir, como Ser imperial. De

manera que el mito dualista y solipsista de un sujeto auto-generado, sin localización espacio-temporal en las relaciones de poder mundial, inaugura el mito epistemológico de la modernidad eurocentrada de un sujeto autogenerado que tiene acceso a la verdad universal, más allá del espacio y el tiempo, por medio de un monólogo, es decir, a través de una sordera ante el mundo y borrando el rostro del sujeto de enunciación, es decir, a través de una ceguera ante su propia localización espacial y corporal en la cartografía de poder mundial. (GROSFOGUEL, 2007, p. 64)

Grosfoguel (2007) salienta que a “arrogância” do projeto cartesiano, de pensar um sujeito isolado da realidade, o qual concebe o real a partir de si, um sujeito que acessa a verdade universal – pretensamente apartado da situação geopolítica, social, temporal – revela a pretensão do conquistador. Demonstra também sua condição geopolítica. O mito do sujeito universal, que produz a verdade independente das condições sociais, econômicas e políticas, constitui uma parte do mito da modernidade europeia. Esta seria desenvolvida em si e por si, com ausência de influências externas. Revela também uma prática filosófica que pensa ser possível conceber o sujeito independente das suas características de gênero, raça, classe, língua e território. O sujeito epistemológico seria um sujeito sem rosto e indeterminado. Para ilustrar, podemos pensar na imagem de um polvo: os mitos são seus tentáculos. A neutralidade epistêmica é um deles, que começa a ser questionada, contudo, ainda se mostra basilar para o pensamento científico ocidental, e se constitui como um paradigma. Kuhn (2013) explica que o paradigma é um modelo pensado e praticado pela comunidade científica e repetido pelos aprendizes da ciência.

310

O paradigma se modifica na medida em que várias crises se estabelecem na chamada ciência normal. Mas isso não acontece de maneira pacífica, pois o modelo tenta resolver a crise estabelecida, e a mudança da ciência normal, que dá lugar a um novo paradigma, somente ocorre após disputas. Kuhn (2013) postula que o paradigma existente busca resolver as crises estabelecidas. Não há interesse em modificar o paradigma, este torna-se hegemônico, e os praticantes da ciência são conservadores em relação a ele, daí que a mudança de paradigma é sempre uma revolução. O pensador explica-nos:

Até os últimos estágios da educação de um cientista, os manuais substituem sistematicamente a leitura científica da qual derivam. Dada a confiança em seus paradigmas, o que torna essa técnica educacional possível, poucos cientistas gostariam de modificá-la. Por que deveria o estudante de física ler, por exemplo, as obras de Newton, Faraday, Einstein, Schrödinger, se tudo que ele necessita saber

acerca desses trabalhos está recapitulado de uma forma mais breve, mais precisa e mais sistemática em diversos manuais atualizados?

Sem querer defender os excessos a que levou esse tipo de educação em determinadas ocasiões, não se pode deixar de reconhecer que, em geral ele foi imensamente eficaz. Trata-se certamente de uma educação rígida e estreita, provavelmente mais do que qualquer outra, com a possível exceção da teologia ortodoxa. Mas para o trabalho científico normal para a resolução de quebra-cabeças a partir de uma tradição definida pelos manuais, o cientista está equipado de forma quase perfeita. (...) Quando tais crises surgem o cientista não está bem entendido, tão bem-preparado. (Kuhn, 2013, p. 179).

Nesse sentido, o paradigma/mito da neutralidade científica costuma ser defendido pelos praticantes da ciência, os quais seguem os manuais sem refletir muito sobre eles. Assim como este, estão os mitos da superioridade intelectual europeia; da democracia racial brasileira; do índio incivilizado e da modernidade, que rotula de atrasados os povos que não se encaixam na definição de “modernos”. Tais mitos servem para dominar e foram criados pelo pensamento moderno, seja de maneira implícita, como na teoria de Descartes, ou explícita, como nas palavras de Hegel, ao falar sobre a inferioridade dos africanos e sobre a África como “algo isolado e sem história. (Dussel, 1993).

311

Esse mito da modernidade é responsável pela percepção do Outro como objeto: inicialmente a partir da desvalorização de sua cultura e, posteriormente, de sua humanidade. O diferente foi negado definido como selvagem, irracional e obscuro: “Os índios veem negados seus deuses, sua própria civilização, seu mundo. Seus deuses em nome de um deus estrangeiro e de uma razão moderna que deu aos conquistadores a legitimidade para conquistar.” (Dussel, 1993). Essa “legitimidade” é a justificativa da conquista, baseada no espelhamento, que vê o outro a partir do “si-mesmo”. Só se busca dominar aquele ou aquela ao/à qual se vê como objeto. É a negação do ser do Outro, o qual tem que se adequar à totalidade imposta.

A crítica dusselianiana possui uma incontestável influência de Lévinas. Emmanuel Lévinas foi um filósofo lituano judeu que vivenciou e “sofreu na carne” os acontecimentos do Século XX (Santos, 2016). Conheceu o stalinismo e a degradação do sonho revolucionário, foi oficial do exército francês na Segunda Guerra e teve, segundo Santos (2016), familiares mortos em campos de concentração, tendo sido, ele mesmo, preso pelo regime nazista em um campo de

refugiados. A história de sua vida marcará sua preocupação em desenvolver um pensamento filosófico alicerçado na alteridade.

Para tanto, Lévinas realiza uma crítica à tradição filosófica ocidental que se sustenta no pensamento a respeito do “Mesmo”, traduzido na teoria do ser em Parmênides, na noção de quididade (essência) da escolástica, e no “eu” cartesiano; conceitos estes que dizem respeito à fixação ocidental na identidade, no retorno ao “si mesmo”. Lévinas (1980) constrói uma fenomenologia de abertura ao Outro, não buscando convertê-lo a si, mas considerando-o em sua exterioridade, como “absolutamente outro”. Segundo Lévinas (1980), o rosto, enquanto revelação do Outro, é insurgência contra o domínio do Mesmo. Essa fenomenologia do rosto quebra com a centralidade do sujeito moderno.

Nessa perspectiva, Lévinas (1980) distingue as ideias de totalidade e infinito. A totalidade está na seara do “Mesmo”, tem natureza identitária-tautológica, pois busca abarcar todas as realidades a partir de um sistema pré-estabelecido e universalista. O infinito, ao contrário, se realiza na relação com o Outro, numa total exterioridade e separação deste em relação ao Eu. Lévinas (1980) utiliza a expressão “absolutamente outro” para traduzir essa relação.

O infinito se constitui na transcendência, está além da totalidade. Dessa maneira, essa fenomenologia Levinasiana contraria a perspectiva ontológica e funda uma ética da alteridade, na qual uma verdadeira relação ocorre na abertura metafísica para com o Outro, compreendendo-o como além de mim mesmo, ultrapassando qualquer definição que possa reduzir a alteridade ao “si mesmo”. Do contrário, não há relação, haverá representação, domínio. A relação ocorre a partir da “ruptura da totalidade”. Lévinas (1980, p. 27). Nesse sentido, o Eu não pode ter a pretensão de conhecer o Outro. Uma verdadeira relação ética baseia-se no entendimento de que o Outro é irredutível ao Eu. O Outro não pode ser assimilado. Há uma separação infundável, inexorável, infinita. Daí que a relação se consuma como um total abertura para aprender com o Outro, abertura e, sobretudo, responsabilidade.

A relação com o Outro possui um viés pedagógico, mas este aprendizado não se assemelha à maiêutica socrática, na qual o aprendiz já está potencialmente de posse do próprio saber, que será tão somente trazido à luz. A relação com o Outro exige destituição do sentimento de posse. Segundo Lévinas (1980, p. 153):

A sua alteridade manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina. O ensino não é uma espécie de um gênero chamado dominação, uma hegemonia que se joga

no seio de uma totalidade, mas a presença do infinito que faz saltar o círculo fechado da totalidade.

A tentativa de dominar, aprisionar, e por fim, matar o Outro, é a negação da alteridade. Significa a destituição da relação por um egocentrismo que se fecha ao infinito e aprisiona-se no Mesmo. Essa tentativa de domínio é própria do pensamento ontológico ocidental. Segundo o pensamento Levinasiano, afirmamos que a ética é a filosofia primeira, é abertura à exterioridade e recusa ao estabelecimento de limites e domínio. Dessa maneira, “se é assim, caberia reconhecer que a ética cumpre a vocação ‘ontológica’ antes que a própria ontologia, já que sua perspectiva estaria melhor ajustada a corresponder ao ser do outro”. (Santos, 2016, p. 12).

Essa fenomenologia do rosto – compreendendo-o enquanto a forma como o Outro se apresenta a partir de si – ultrapassa a ideia do Outro em mim, pois o rosto é exterioridade, expressão que exige a saída da interioridade pelo Eu. Esse descentramento do “Si mesmo” leva a reconhecer também um rosto que interpela e exige ser percebido. Nesse diapasão, são valorosas as palavras de Santos (2016, p. 13):

313

Na perspectiva aqui considerada, ética já não diz mera ação em conformidade com normas socialmente legitimadas ou princípios e valores da consciência, mas relação de responsabilidade para com outrem ou não-indiferença pela sua diferença. Acontecimento relacional, a ética transborda o acordo com a norma ou a solitária coerência do sujeito com a voz de sua consciência: é descentramento de si mesmo, exposição à exterioridade de outrem, resposta a sua palavra e despertar para o sentido do humano, implicando o “trauma” de uma dessubjetivação que leva o sujeito a reconstituir-se a partir do outro. Ética é êxodo sem retorno.

Necessário grifar a frase “**ética é êxodo sem retorno**” (Santos, 2016). Acreditamos que ela traduz, de maneira precisa, a relação de infinitude que se consuma na relação com o Outro, na exigência do descentramento do sujeito, significando uma abertura ao próprio infinito. Uma viagem que exige a destituição da vontade de posse e do desejo de receber, o que representa uma subversão da concepção capitalista em que todos são transformados em mercadoria ou descartados, se considerados sem valor.

Nesse contexto, a relação aporófoba é uma ação antiética incapaz de perceber o infinito que se revela no Outro, vilipendiando-o, maltratando-o e, em situações-limite, assassinando-o por não se enquadrar na categoria de ser estabelecida por uma sociedade do descartável. O oprimido “sofre na carne” e na

alma sua redução à categoria de objeto. Em contraposição, quando a ética se torna verdadeira morada, há uma abertura ao infinito que resulta em verdadeira *metanoia*, por meio da compreensão do infinito em oposição à totalidade totalitária do Mesmo. Contudo, a história nos mostra que a modernidade ocidental se estabelece recusando-se a essa abertura, fixando-se como centro.

Em suas discussões sobre o conceito de orientalismo e colonização, Said (1990) narra um fato que ilustra bem essa centralidade do sujeito, explicando que, em 1910, havia questionamentos sobre a presença britânica no Egito, o que fez Arthur James Balfour, político britânico, realizar um discurso na Câmara dos Comuns justificando tal presença. Em sua fala, Balfour se refere ao benefício do domínio britânico sobre o Egito, defendendo que a colonização é um bem para os países colonizados, pois esses, não possuiriam disposições para o autogoverno, qualidade que seria própria das nações ocidentais. (Said, 1990, p. 42). Ponderando o seguinte:

‘Acho que é uma boa coisa. Acho que a experiência demonstra que sob esse governo elas têm um governo muito melhor do que qualquer outro que tenham tido em toda a história, o que é um benefício não só para elas, como sem dúvida para o conjunto do ocidente civilizado. [...] Estamos no Egito não apenas pelo bem do Egito, apesar de estarmos lá para o bem deles; estamos lá também para o bem da Europa em geral.’
(Said, 1990, p. 43)

314

É um discurso estreito e hipócrita que se nega a tomar distância do seu próprio eixo, centra-se na conquista, busca o autoconvencimento do heroísmo de suas ações, foca simplesmente em manter a conquista. A conquista é um processo militar violento que absorve o Outro, sujeitando-o, alienando-o, tratando-o como coisa (DUSSEL 1993), até que este acredice que se é realmente uma coisa. No entanto, se o sujeito não se deixa coisificar, resiste, ousa optar por se rebelar e se insurgir, sofre suplícios de todo o tipo. Caso não se dobre, se ainda assim continua a gritar, é silenciado com o assassinato. Infelizmente, não é simplesmente um dado histórico, são fatos corriqueiros caracterizados pela colonialidade que assola o mundo periférico.

METODOLOGIA

No encalço para elucidar as malhas que fundamentam a colonialidade que opõe o povo latino-americano, optamos por, além de enveredar pela história da

colonização, possibilitar a reflexão sobre as ideias filosóficas que fundamentam a modernidade. Esses processos se realizaram e se realizam pedagogicamente, por uma estrutura cruel, fundamentada na pedagogia do mascaramento, que é uma “pedagogia bancária” (Freire, 1987) e alienadora; concebe o diferente como um receptáculo vazio, isto é, um objeto a ser preenchido, um nada de ser. A pedagogia do mascaramento é própria da modernidade, que, enquanto totalizadora e, portanto, totalitária, tenta mascarar como legítima sua violência. Em contraposição, utilizamos de sua antítese, uma pedagogia desmascaradora, que busca desmitificar a modernidade, desvelar seus mecanismos de opressão. Uma metodologia de desvelamento, fundamentada na reflexão histórico-filosófica, demonstrando os constructos ideológicos da pedagogia do mascaramento utilizada pelo pensamento moderno que erigiu a modernidade em mito totalitário.

A pedagogia do mascaramento, colonizadora e racista, trouxe consigo a violência, a alienação e o genocídio. É nesse sentido que, ao tratar da colonização no Brasil, Ribeiro (2015) afirma que nessas terras, o genocídio ocorre, a princípio, de forma biológica, por meio das doenças trazidas pelos europeus e, posteriormente, de forma bélica, a partir dos conflitos armados estabelecidos. Dessa forma, Ribeiro (2015) discorre afirmando:

A branquitude trazia da cárie dental à bexiga, à coqueluche, à tuberculose, ao sarampo. Desencadeia-se, ali, desde a primeira hora, uma guerra biológica implacável. De um lado, povos peneirados, nos séculos e milênios, por pestes a que sobreviveram e para as quais desenvolveram resistência. Do outro lado povos indenes, indefesos, que começavam a morrer aos magotes. Assim que a civilização se impõe, primeiro como uma epidemia de pestes mortais. Depois, pela dizimação através de guerras de extermínio e da escravização. Entretanto, esses eram tão só os passos iniciais de uma escalada do calvário das dores inenarráveis do extermínio genocida e etnocida. (RIBEIRO, 2015, p. 37)

Ribeiro (2015) desvela como, desde o início, o “processo civilizatório” veio acompanhado do assassinato. A colonização mostrou como o apagamento da dimensão do infinito, que se dá na relação metafísica com o Outro, o reduz a mero objeto, por limitá-lo à totalidade imposta por meio do olhar e da opressão pretensiosa do Eu conquistador.

DISCUSSÃO

A possibilidade de percepção do Outro foi encoberta pela pretensão eurocêntrica que tinha fome: fome de ouro, prata, especiarias e outras mercadorias que poderiam alimentar o deus nascente: o sistema capitalista que dava seus primeiros passos, agarrando-se no novo mundo “descoberto”. As descrições de Las Casas (2008) sobre a sede de ouro e prata dos espanhóis são, no mínimo, revoltantes, as matanças, estupros e crueldades revelam um descaso impressionante em relação à vida humana. Logo foi percebido pelos nativos a que deus os europeus estavam servindo.

O cacique Harthuey, que fugiu das atrocidades espanholas, da Ilha de São Domingos para a Ilha de Cuba, alertou aos nativos de Cuba sobre o perigo que os europeus representavam e sobre porque eles perseguem, lutam e matam. Seu alerta diz: “[...] porque têm um Deus que adoram; e, olhando junto de si um cofre cheio de ouro e de jóias, lhes disse: Eis aqui o Deus dos espanhóis [...].” (Las Casas, 2008, p. 40).

Nesse contexto, Las Casas (2008) descreve o quanto a desconsideração do Outro, em prol da ideia de civilização, significou a usurpação, destruição e morte. A total banalização da vida. Houve, por parte dos europeus, a incapacidade de perceber o Outro em sua legitimidade, como ser humano, ou seja, como alguém que não pode ser maltratado, torturado nem muito menos assassinado, por não ser um objeto do mundo que o “Eu” teria o direito de dispor como bem quer, mas por ser uma existência alheia e totalmente separada do “Eu”.

Ao invés disso, sua alteridade foi menosprezada cruelmente. Las Casas (2008) descreve várias cenas de horror e violência. Selecionamos algumas para que se tenha uma ideia de como a América foi banhada com sangue por uma gente que chegou nessas terras com fome de riqueza; uma fome tamanha que, tal como uma chuva de gafanhotos, invadiu destruindo e corroendo tudo que estava ao seu redor.

Os espanhóis com seus cavalos, suas espadas e lanças começaram a praticar crueldades estranhas; entravam nas vilas, burgos, e aldeias, não pouRANDO nem as crianças nem os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços como se estivessem golpeando cordeiros fechados em seu redil. Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem, mais habilmente e mais destramente, de um só golpe lhe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria melhor as entranhas de um homem de um só golpe. Arrancavam os filhos dos seios da mãe e lhes esfregavam a cabeça contra os rochedos (...). Outros, a quem quiseram

deixar vivos, cortaram-lhe as duas mãos; diziam: ide com essas cartas levar notícias aos que fugiram para as montanhas. (Las Casas, 2008, p. 31)

Essas cenas de horror descritas são apenas trechos de vários outros relatos. São descrições escolhidas pelo autor, dentre várias atrocidades que presenciou. Dussel (1993) considera, como primeiro holocausto da história, toda a crueldade realizada contra os povos indígenas; o segundo holocausto teria sido o perpetrado contra os africanos retirados de sua terra e escravizados pelos europeus, trazidos para viver e morrer nos engenhos, ou pelas mãos de senhores cruéis. Geralmente ficamos chocados com o nazismo, que realmente foi uma atrocidade inexplicável, que deve ser lembrada e compreendida para que nunca mais ocorra, contudo, os holocaustos ocorridos na América foram, por vezes, ainda mais cruéis; tal como no nazismo, milhões de seres humanos foram assassinados friamente, por isso é necessário dar luz a essa história.

Diante do que foi dito, é inevitável a questão: como é possível que tamanhas barbaridades, como a violência colonizadora, ocorram? Na seara de Lévinas, Dussel (1977) nos possibilita pistas para a compreensão de tamanha objetificação do humano, encaminhando-nos a uma reflexão sobre a proximidade. Ele denomina “proximidade metafísica” a que se realiza diante do rosto do oprimido, do pobre, daquele que, exterior a todo sistema, clama por justiça, provoca a liberdade, invoca responsabilidade.

317

Essa proximidade jamais pode ser posse e/ou desejo de aprisionar o Outro. Alves (1999) conta uma linda estória sobre uma menina e um pássaro encantado; acreditamos que esse conto sirva como um bom exemplo sobre proximidade que ultrapassa a posse: Ele narra que uma menina tinha um pássaro como o seu melhor amigo, um pássaro diferente de todos os demais, era um pássaro encantado. Os outros pássaros, que eram comuns, se a porta da gaiola estivesse aberta, voavam e não voltavam mais, mas este, ao contrário, voava livre e sempre retornava quando sentia saudades. Segundo Alves (1999), retornava sempre cada vez mais lindo, e cantando lindas canções, vinha de lugares diferentes e, de cada lugar que retornava, estava com uma nova aparência.

Quando o pássaro partia, a menina sempre ficava tristonha e o pássaro confessava que também sentia saudade. Um dia, a menina teve uma ideia: “comprou uma linda gaiola, de prata, própria para um pássaro que se ama muito” (Alves, 1999, p. 18). Quando o pássaro retornou, a menina o prendeu para que ele nunca mais a abandonasse. As penas do pássaro foram ficando feias, ele não tinha

mais histórias a contar dos longínquos lugares. Suas plumas caíram, por fim, veio o silêncio, e ele deixou de cantar. A menina também se entristeceu, aquele não era mais o pássaro que ela amava.

Passaram-se vários dias, e o pássaro estava cada vez mais triste. Até que um dia a menina não suportou tamanha tristeza e resolveu libertá-lo, e ele disse: “obrigado, menina. É, eu tenho de partir. É preciso partir para que a saudade chegue e eu tenha vontade de voltar.” E partiu mais uma vez para terras longínquas, retornando cada vez mais belo, cantando lindamente, e a menina também sempre aguardava feliz e linda pelo seu amado pássaro encantado.

Dussel (1977, p. 27) diz que a proximidade “deixa sempre lugar à distância”. A menina, ao buscar aprisionar o pássaro, buscava retê-lo a si e, ao fazê-lo, destruía o que garantia a beleza da própria relação, pois somente era uma verdadeira relação porque havia a garantia do respeito à exterioridade. Nas palavras de Dussel (1977, p. 27):

A criança é deixada em seu berço; o amado deve partir para seu trabalho; o mestre e o discípulo devem afastar-se para preparar na vida seu discurso futuro; os membros da cidade abandonam a assembleia para reintegrar-se nos trabalhos da economia política; o próprio culto deixa lugar ao serviço... O rodeio da distância torna possível a proximidade futura.

318

Nesse sentido, a totalidade não respeita a distância que possibilita a própria proximidade. Na verdade, a totalidade ontológica destrói qualquer relação de proximidade, pois somente pode haver próximo na medida em que há o Outro, separado de mim, e esse Outro não pode ser próximo quando se torna eu. Também não há diálogo na posse e/ou na “proximidade” forçada que já não é proximidade, tampouco diálogo, mas domínio e prisão. A destruição do Outro inicia antes mesmo de ser física, inicia a partir do encobertamento do seu rosto, da sua humanidade.

A categoria de humanidade, na perspectiva do colonizador, é profundamente aporóbola, pois aqueles que não se enquadram, que não cabem na caixinha de características fundamentais dessa pretensa humanidade são necessariamente excluídos. A ânsia capitalista transforma tudo em mercadoria, e vê todas as coisas como objetos a serviço desse sistema-mundo (capitalista, patriarcal, moderno, eurocêntrico) que a tudo devora, em prol de uma ideia de humanidade separada da natureza, a qual seria mais um objeto a ser dominado. Os povos nativos da América viviam ligados à natureza, isto é, se percebiam como parte da natureza, e,

por compreenderem a importância dessa ligação, foram considerados primitivos, incivilizados, selvagens e bárbaros. Krenak (2019, p. 8) comenta sobre a estreiteza dessa ideia de humanidade: “a ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida.” Eis o eurocentrismo dos modernos!

EUROCENTRISMO e patriarcalismo

A soberba eurocêntrica e patriarcal, enfatizada por Krenak (2019), ancora-se na crença de que o ser humano é um ser totalmente apartado do mundo natural, a natureza seria meramente um objeto passivo a ser desvendado. Eurocêntrica, na medida em que a Europa é o ideal central, que deseja tornar a todos os outros mundos espelhos de si mesma e de sua ideia de civilização. Patriarcal, por ser uma posição violenta, machista, autoritária e heteronormativa, centrada na apropriação, na competição e no domínio. Lembremo-nos que os agentes da colonização foram homens, que empreenderam uma guerra contra tradições culturais que subvertiam a visão de mundo ocidental. As tradições culturais de vários povos possuem a mãe como geradora da vida, e nem sempre o patriarcalismo foi preponderante.

Todas as histórias antigas chamam a Terra de Mãe, Pacha Mama, Gaia. Uma deusa perfeita e infindável, fluxo de graça, beleza e fartura. Veja-se a imagem grega da deusa da prosperidade, que tem uma cornucópia que fica o tempo todo jorrando riqueza sobre o mundo... Noutras tradições, na China e na Índia, nas Américas, em todas as culturas mais antigas, a referência é de uma provedora maternal. Não tem nada a ver com a imagem masculina ou do pai. Todas as vezes que a imagem do pai rompe nessa paisagem é sempre para depredar, detonar e dominar. (Krenak, 2019, p. 30)

O biólogo chileno Humberto Maturana⁴, em diálogo com a psicóloga alemã Verden-zoller (2021), a partir de pesquisas arqueológicas, biológicas, e no âmbito

⁴ Humberto Maturana é biólogo, nascido no Chile, um dos criadores da teoria da Autopoiese junto com o também biólogo chileno Francisco Varela. Para Maturana nosso conhecimento do mundo, ou mundos, se baseia no que a estrutura biológica nos permite, pois somos nós que estabelecemos relações e não há uma preexistência às nossas relações situando-se aqui a famosa frase de Maturana: “A mente não está na cabeça, mas em nossas relações”, ou seja, em nossas interações. (Magro e Pereira, 2002).

da cultura, corrobora as palavras de Krenak (2019); eles diferenciam a cultura patriarcal da cultura matrística. Maturana e Verden-zoller (2021, p. 33) definem cultura como “uma rede fechada de conversações que constitui e define uma maneira de convivência humana como uma rede de coordenações de emoções e ações”. Dito de outra forma, a cultura seria um entrelaçar de “coordenações de ações e emoções” (Maturana e Verden-zoller, 2021), conservada por um grupo de pessoas, e se modifica quando esta mesma rede de conversações - caracterizada como práticas do cotidiano de coordenações de ações e emoções – se modifica. Quando os membros de uma comunidade específica modificam sua maneira de viver, havendo uma modificação no emocionar desses membros, alterando os diversos âmbitos da vida.

Nesse sentido, houve uma mudança no emocionar matrístico, considerado a forma cultural primeva do mundo ocidental, e gênese de várias outras culturas. A cultura matrística se caracterizava pela harmonia e cooperação, em que todos os âmbitos da vida eram plenos de sacralidade, numa existência de compreensão e harmonia com a natureza, reconhecendo e respeitando o Outro, uma cultura permeada pelo amor. Maturana e Verden-Zöller (2021, p. 48) salientam:

Viver dessa maneira requer uma abertura emocional para a legitimidade da multidimensionalidade da existência que só pode ser proporcionada pela biologia do amor. A vida matrística europeia pré-patriarcal estava centrada no amor, como a própria origem da humanidade, e nela a agressão e a competição eram fenômenos ocasionais, não modos cotidianos da vida.

320

Essa forma de vida se caracterizava pelo respeito mútuo, uma rede harmônica de relações. Maturana e Verden-Zöller (2021) teorizam que, entre os povos paleolíticos – que eram originalmente matrísticos –, alguns se tornaram sedentários, coletores e agricultores, outros migraram seguindo manadas de animais silvestres, mas eles não eram pastores, pois não havia uma relação de propriedade em relação a estes animais. Dessa maneira, não restringiam o acesso às manadas a animais como os lobos, por exemplo, ainda que, em alguns momentos ocasionais, os lobos fossem afugentados para buscar alimentos em um local mais distante. Os autores sugerem que esses grupos humanos se modificam quando começam a considerar a manada como sua posse, dando origem aos pastores. Em suas palavras:

Quando os membros de uma comunidade humana, que vivem seguindo alguma manada específica de animais migratórios, começam a restringir o acesso a eles de outros comensais naturais, como os lobos. E, além disso, que o fazem não apenas

como modo ocasional, mas sim como prática cotidiana que se mantém de maneira transgeracional, por meio da aprendizagem corrente e espontânea das crianças nessa comunidade (Maturana e Verden-Zöller, 2021, p. 53).

A partir desse momento, começa a haver mudança no emocionar desses sujeitos, considerando a manada como sua posse, e restringindo o acesso a ela a outros animais. Ao tratar a manada como sua posse, isto abrirá espaço para organizações societais baseadas na propriedade e, com essa ideia de propriedade e apropriação, se inicia toda uma modificação cultural que, pouco a pouco, possibilitará que a cultura patriarcal tome grande espaço na vida cotidiana e se torne hegemônica, sobrevivendo hoje em dia somente resquícios da cultura matrística. Os autores argumentam que, com o surgimento do emocionar de apropriação, outras especificidades culturais que caracterizam a cultura patriarcal surgiram. Segundo Maturana e Verden-Zöller (2021):

Estas a levaram a incluir, juntamente com o emocionar da apropriação, outras emoções, como a inimizade; a valorização da procriação, bem como a associação da sexualidade das mulheres a esta; o controle da sexualidade das mulheres como procriadoras pelo patriarca e o controle da sexualidade do homem pela mulher como propriedade; a valorização das hierarquias e a obediência como características intrínsecas da rede de conversações que constituiu o modo pastoral da vida (p. 56)

321

Esse modo pastoral possibilitou o surgimento no coração humano da ideia de posse. É possível realizar uma analogia com o que Rousseau (1999) escreve sobre a “Origem da Desigualdade entre os homens”. Ele constata que o primeiro homem que cercou um pedaço de terra e afirmou que era dele, encontrando pessoas suficientemente tolas para lhe dar crédito, foi o fundador da sociedade civil, e, por sua vez, da desigualdade; e continua: “Quantos crimes, guerras, assassinatos, quantas misérias e horrores não teria pougado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: ‘Evitai esse impostor’”. (Rousseau, 1999 p. 203). Mas todos se calam, e o silêncio demonstra que a ideia de apropriação, de posse, de propriedade já estava plantada, a cultura já estava contaminada pelo patriarcalismo.

A cultura patriarcal, característica do mundo ocidental, se baseia na apropriação, na hierarquia, dominação, guerra e controle. Nesta, homens e mulheres são patriarcais, contudo, as mulheres ainda mantêm em si os resquícios do mundo matrístico. O homem se vê como possuidor da mãe e da criança, “uma autoridade que negava o amor ao mesmo tempo que o exigia. Um ser próximo e distante.” (Maturana e Verden Zöller, 2021, p. 78). Ainda que na infância a

relação matrística seja mais presente, baseada no mútuo respeito na relação mãe e filhos, e na preocupação com o bem-estar e apoio recíprocos; logo que dá os primeiros passos para adentrar no mundo adulto, a criança é lançada num ambiente hostil, no qual os meninos vivem exigências de negação à aceitação do Outro, e as “meninas vivem uma vida que as pressiona continuamente para que mergulhem na submissão, que nega o autorrespeito e a dignidade pessoal que adquiriram na infância.” (Maturana e Verden Zöller, 2021, p. 83).

A cultura patriarcal é uma cultura de objetificação do Outro. A princípio, se nega a condição de sujeito à mulher, que se torna assujeitada do homem e, posteriormente, vai adquirindo outros matizes de exclusão. O homem se considera como superior à natureza, e esta, assim como as mulheres, deveria ser dominada a serviço de uma razão instrumental. Desenvolve-se, então, a filosofia ocidental, e surge a ciência como campos de saber que justificam a ânsia patriarcal de domínio e guerra. A cultura da guerra é extremamente patriarcal, busca se apropriar, dominar e submeter o Outro, e, se não consegue fazê-lo curvar-se a si, o Outro é destruído.

A partir dessa linha de reflexão, podemos afirmar que o processo de colonização é, antes de qualquer coisa, patriarcal, realiza-se por meio da ideia de força, uma visão falocêntrica de poder. Dessa maneira, essa cultura busca se impor pelo domínio, não há diálogo pois não há espaço para harmonia ou compreensão, a lógica do patriarcalismo, como vimos, é a guerra e a apropriação. O que, infelizmente, explica as várias formas de violência contra a mulher. Se as mulheres brancas sofrem por serem mulheres, as negras, indígenas, estão ainda em maior vulnerabilidade, e historicamente são violentadas desde os primórdios da colonização. Segundo Fraga (2023), em nosso país uma mulher é vítima de violência a cada quatro horas.

322

O patriarcalismo, responsável pelo feminicídio, entra em choque com o resgate de valores matrísticos de respeito e consideração pelo Outro. O patriarcalismo não conhece o amor, pois não é capaz de ir ao encontro do Outro, ao contrário, deseja subjugá-lo ou destruí-lo. Fromm (1981) denomina a relação patriarcal como uma forma de relação simbiótica sádica, que seria um impulso para absorver os outros, buscando exercer completo domínio sobre outras pessoas. Nessa relação, “[...] A pessoa dominada é percebida e tratada como uma coisa a ser usada e explorada, não como um ser humano que seja um em si mesmo”. (Fromm, 1981, p. 99). Contrariamente, valores matrísticos são valores de

cumplicidade, contrários ao desejo de superioridade; são valores que anunciam uma antiga e, ao mesmo tempo, renovada prática educativa voltada para o amor. Não um amor idealizado, romântico, ou o desejo de posse que, para alguns, pode ser confundido com amor. O que denominamos como amor é uma relação de alteridade autêntica e de respeito. Nas palavras de Fromm (1981, p. 100):

O amor é uma forma produtiva de relacionamento com outros e consigo mesmo. Ele subentende responsabilidade, desvelo, respeito e conhecimento, e o desejo de ver a outra pessoa crescer e desenvolver-se. É a expressão de intimidade entre dois seres humanos com a condição de ficar preservada a integridade de cada um.

Oposta a essa relação amorosa de aceitação do Outro, a lógica da sociedade patriarcal está fundamentada sobre o egoísmo ontológico do Si mesmo, o egoísmo da filosofia do espelho. A manobra se faz designando o Outro como inimigo a partir de determinados discursos: o indígena é selvagem, preguiçoso; a mulher é maliciosa, frágil, mas perigosa; o negro é sujo e violento; o cigano é ladrão; o pobre é parasita; o imigrante é usurpador de empregos. Tais discursos, enunciados historicamente, contribuem para ódio e desprezo.

Os crimes de ódio são antecedidos pelos discursos de ódio. Cortina (2017), ao tratar dessa questão, pondera que o discurso de ódio, ainda que se dirija a um indivíduo particular, não ocorre porque este indivíduo tenha causado algum mal ao agressor, mas porque possui alguma característica que o inclui em um determinado grupo que é objeto de repulsão e desprezo pelos agressores. Por possuir uma raça diferente (racismo); etnia (xenofobia); outro sexo (misoginia); outra tendência sexual (homofobia) ou por ser de um estrato social vulnerável (aporfobia). São considerados inimigos, sub-humanidade, desconsiderados em sua exterioridade, e, como se considera que lhes falta humanidade, somente lhes resta a condição de objetos. Dussel (1977) enfatiza essa questão:

Para matar, previamente, é preciso destruir o outro em sua exterioridade sagrada, reduzi-lo a um “inimigo”. Da mesma forma, em tempos de paz (para os dominadores) e de coexistência pacífica (para melhor explorar a periferia), o outro é degradado de sua dignidade de pessoa e é constituído como mão-de-obra, instrumento de produção, robô ultra aperfeiçoado: coisa útil. (...) (Dussel, 1977, p. 60)

Ao ser transformado em coisa, objeto, tudo o mais é possível e passível de ser feito ao indivíduo. Dussel (1977) continua:

[...] tudo é possível, desde fazer sabão com os corpos martirizados ou domesticar grandes cachorros para que violem mulheres como tortura (o primeiro se viu na Alemanha e o segundo pode ver-se no Chile de 1976). (Dussel, 1977, p. 60).

Sob essa ótica, Walsh (2017, p. 3) trata da importância de bradar: contra esse sistema de “guerra-morte que objetifica o humano, é necessário gritar, se insurgir!”. Nesse entremeio, a educação tem um papel importante de desmascarar as contradições da cultura de ódio e violência que rege os processos de colonialidade e apontar gretas, rachaduras no sistema aporófobo e patriarcal.

Os valores matrísticos ainda presentes, considerados por muitos como utópicos, sonhadores, são algumas dessas fendas: a própria democracia, vista por Maturana como um sistema que, apesar de ter sido erigido na cultura patriarcal, inspira-se na ideia de respeito ao Outro como igual, seria mais uma dessas rachaduras no sistema; os vários movimentos sociais; as organizações de mulheres; os movimentos campesinos; o grito das favelas; os movimentos negros; o movimento LGBTQIA+,abrem novas sendas e semeiam: “a esperança de transformar o sistema capitalista/moderno/colonial/heteropatriarcal em seu conjunto e totalidade e de crer que outro mundo a nível global realmente é possível.” (Walsh 2017, p. 3)

324

CONSIDERAÇÕES finais

A aproximação desta utopia, enquanto possibilidade, só pode se realizar a partir de uma sinergia entre educação e política no comprometimento com a justiça social. E, este comprometimento, só poderá advir de uma mudança de perspectiva afetiva, epistemológica, e, sobretudo, ética na relação de alteridade.

A consciência ética suplanta a consciência moral, pois a consciência moral segue as normas do sistema, e nem tudo que é moralmente aceito, necessariamente, é ético. A ética se fundamenta no humano, e não em leis universais; a ética é o respeito pelo Outro e por sua liberdade (Dussel,1977). Daí que o processo educativo é, antes de qualquer coisa, um processo ético de escuta: não sou eu que determino do que o Outro necessita, tenho que escutá-lo, “tem que escutar tudo, porque nada sabe do outro como outro”. (Dussel, 1977, p. 65).

Nesse ínterim, a ética, como filosofia primeira, se trará da subversão dos processos de colonização e colonialidade. A aporofobia se realiza no desrespeito à

dignidade da pessoa humana, pelo não reconhecimento do Outro em sua alteridade. Cortina (2017) defende que o reconhecimento da dignidade mútua é a chave para uma ética da razão cordial, e o caminho para superar as discriminações humanas. Superar a aporofobia latente na América Latina, e no Brasil, enquanto país latino-americano, significa pensar na possibilidade um modelo de civilização, alicerçado na solidariedade na autonomia e na inclusão.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALVES. Rubem. *A menina e o pássaro encanto*. São Paulo, Loyola, 1999.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- BICCA, Luiz. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997.
- CARDOSO BOM, Gabriel; Felipe Martins Sabino, Wedster. Da guerra justa ao império cristão: juan ginés de sepúlveda, bartolomé de las casas e a teologia política. In: *Revista ANTÍGONA*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 27–64, 2021.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.) *El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DUSSEL, Enrique. 1492. *El encobrimento del outro*. Hacia el origen del “mito de la modernidad.”. La Paz. Plural Editores, 1993.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofía da Libertaçāo*, Loyola. São Paulo, 1977.
- DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre, Bogotá, 2008.
- F. ROSAS. *Mitos y Leyendas del Perú*. Arequipa. El Lector: 2015.
- FRAGA, Fernando. A cada quatro horas uma mulher é vítima de violência no Brasil. *Agência Brasil*, 2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-07/cada-4-horas-uma-mulher-e-vitima-de-violencia-no-brasil>. Acesso em 02 de outubro de 2023.
- FREIRE. Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FROMM, Erich. *Análise do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.

KUHN Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

LAS CASAS, Frei Bartolomé. *O paraíso destruído: A sangrenta história da conquista da América espanhola*. Porto Alegre. L&PM. 2008.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa, Edições 70. 1980.

MARTÍNEZ, Navarro, *Aporofobia*. Glosario para una sociedad intercultural. Valencia: Bancaria. 2002.

MATURANA, Humberto & Verden-Zoller, Gerda. *Amar e brincar: Fundamentos esquecidos do humano*. São Paulo: Editora Palas Athena, 2021.

PARMÊNIDES, In. *Coleção Os Pré-Socráticos: Fragmentos, Doxografia e Comentários*. Abril Cultural. São Paulo, 1996.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (Orgs.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Ed. Almedina. 2009.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo. Global. 2015.

SAID, Eduard w. *Orientalismo*: Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, L. C. 'Ler a vida à luz do Livro: judaísmo, alteridade e educação em Emmanuel Lévinas. In. EDUFBA, v. 1, p. 11-35, 2016.

WALSH, Catherine. *Pedagogías Decoloniales. Prácticas Insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir*. Serie Pensamiento Decolonial. Editora Abya-Yala. Equador, 2017.

326

Artigo Recebido em: 22 de junho 2025.

Artigo Aprovado em: 10 de julho de 2025.