

RESISTÊNCIA COMO LIBERDADE: O DISCURSO DE DIREITOS E A TOMADA DA TERRA NA AMÉRICA LATINA

Caio Henrique Lopes Ramiro¹

Maria Gabriela Brandino²

Resumo: O objetivo principal deste trabalho é desenvolver uma reflexão a respeito do processo de colonização da América Latina e o aparecimento de um discurso de direitos reconhecidos aos povos indígenas, a fim de se investigar a possibilidade de consideração da resistência e da desobediência praticadas pelos povos latino-americanos como justificável. Partindo de um método hermenêutico, foram analisados os textos de bibliografia primária e de autores que se dedicaram ao problema em análise.

Palavras-Chave: América Latina, dominação, liberdade cultural, direito de resistência.

Abstract: The main objective of this work is to develop a

¹ Professor no curso de Direito da Faculdade Cidade Verde (FCV) em Maringá-PR. Membro da Rede Internacional de Estudos Schmittianos – RIES. Líder do *Grupo de Estudos Schmittianos – FCV (linha de pesquisa: Carl Schmitt como teórico da Constituição: a guarda da Constituição e o debate com Kelsen)*, vinculado a Rede Internacional de Estudos Schmittianos. Vice-líder (eleito) do grupo de pesquisas *Bioética e Direitos Humanos*, vinculado ao CNPq – UNIVEM e liderado pelo *prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior*. Colíder do grupo de estudos *Direito & Literatura (FCV)*.

² Graduanda em Direito na Faculdade Cidade Verde (FCV) em Maringá-PR. Integrante do *Grupo de Estudos Schmittianos – FCV (linha de pesquisa: Carl Schmitt como teórico da Constituição: a guarda da Constituição e o debate com Kelsen)*, vinculado a Rede Internacional de Estudos Schmittianos. O presente trabalho trata-se de resultado parcial do projeto de iniciação científica: *Liberdade cultural em perspectiva antropológico-jurídica*, apresentado ao Programa de Iniciação Científica da Faculdade Cidade Verde-FCV e desenvolvido sob a orientação do prof. Caio Henrique Lopes Ramiro.

reflection on the Latin American colonization process and the emergence of a rights discourse recognized indigenous peoples, in order to investigate the possibility of recognition of resistance and disobedience practiced by the peoples of Latin Americans as justifiable. From a hermeneutical method, they were analyzed the primary literature texts and authors who have dedicated themselves to the problem in question.

Keywords: Latin America, domination, cultural freedom, right of resistance.

INTRODUÇÃO



ão é pretensão do presente trabalho apresentar soluções definitivas acerca da análise antropológica jurídica em contraposição ao tratamento e marginalização dos povos indígenas. O objetivo é levantar a problemática que envolve o processo de “civilização” e integração do *Outro* tido por selvagem, que faz parte de sociedades sem Estado.

Será foco deste trabalho questionar as máximas da igualdade social sobre o tom da liberdade cultural. Tão bem escritas em nossa Constituição Federal, porém, inexistente no cotidiano.

Assim, como forma inicial de delimitação de um tema tão amplo e profundo objetiva-se iniciar os estudos e neste sentido ilustrar o contexto em que estavam mergulhados os povos da América Latina e o caminho árduo que foi percorrido depois do encontro entre os povos do velho e do novo mundo.

I. CARTOGRAFIA DA COLONIZAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

Inicialmente, apresenta-se oportuno um argumento de ordem metodológica no sentido de que a abordagem do presente

trabalho terá por pretensão se colocar na perspectiva dos vencidos. Isso talvez possa indicar, para alguns, ausência de afastamento ou objetividade científica (tão caras ao universo do positivismo), no entanto, quando se pensa a América Latina não é razoável se colocar ao lado do colonizador europeu e sua pretensão mitológica de neutralidade científica, postura que não implica negar autores e referenciais da linhagem européia de pensamento.

Nessa primeira parte do trabalho faremos uma leitura histórica de alguns textos de Enrique Dussel, pensador argentino, que se radicou no México em meados de 1970. Em *Europa, modernidad y eurocentrismo*, Dussel constrói um argumento histórico para desmistificar a falsa noção de superioridade dos povos europeus. A máxima criada de um povo evoluído, descendente das melhores linhagens de seres humanos que existiram, fica enfraquecida - para não dizer derrubada -, quando o autor aponta que os europeus descenderam dos povos "bárbaros" e ainda transmitiram essa desagradável herança aos povos do ocidente, como se qualquer povo - a exceção do europeu -, seria culturalmente subdesenvolvido. Criou-se, dessa forma, o mito de oriente versus ocidente, onde quem imperava era o povo europeu e sua vontade. Essa ideia de sobreposição de determinada cultura instituiu o sonho hegemônico, capaz de passar sem piedade sobre milhões de pessoas em prol da unificação como aconteceu na busca do povo alemão à raça ariana, que vai ser citada brevemente em um momento mais oportuno.

Ainda sobre os olhares atentos de Dussel a identidade latino-americana foi construída sobre essa Europa moderna e desenvolvida, o que provoca uma verdadeira inquisição sobre nossa cultura e destruição de povos inteiros pelo fim único mercantil, pela retirada das riquezas naturais utilizando mão de obra latina até a sua exaustão como aconteceu em *Potosi y Zacatecas*. Ao nos aproximarmos da reflexão de Dussel temos de entrar na polêmica acerca da ideia de descobrimento da América. Por

óbvio, observando-se as limitações do presente trabalho, não se tem nenhuma pretensão de esgotamento temático ou mesmo de um exaustivo inventário historiográfico a respeito da América Latina. Talvez, não desprezando a importância de uma contextualização historiográfica, seja mais importante um enfretamento de re-leitura da historiografia tradicional acerca da modernidade e suas implicações na América Latina.

Para Dussel o que se mostra fundamental é pensar a modernidade como um mito eurocêntrico que possibilita todos os projetos coloniais europeus, com fortes impactos para os povos americanos. Nessa linha de argumentação, Dussel discorda de pensadores como Habermas, que consideram como eventos históricos decisivos para a constituição da modernidade e de seu sujeito a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa (DUSSEL, 2016a, p. 67). Além disso, denuncia a formação de um discurso tradicional, que podemos caracterizar com Foucault e Barthes, como um discurso de poder que justifica a dominação européia pelo descobrimento, ou seja, o europeu que chegou a América em 1492 “diz que descobriu (retirou o véu daquilo que estava coberto) um continente”³ (DUSSEL, 1988, p. 32).

A hipótese é de que há um verdadeiro mascaramento que forja a ilusão do descobrimento pelas noções de civilização e de progresso da cultura européia, não apenas como um discurso histórico tomado apenas como ideologia, mas, sim, de uma tática discursiva, um *dispositivo*⁴ de saber e de poder que se constitui como lei de formação do saber no campo político, significa dizer que os conceitos de civilização e de progresso – forjado por certa filosofia história que passa, no século XVIII, a compreender a

³ As traduções são de autoria dos autores, salvo indicação em contrário.

⁴ A expressão dispositivo carrega o sentido usualmente dado por Foucault e designa as estruturas do conhecimento e os vários mecanismos institucionais, físicos e administrativos, que propiciam e mantêm o exercício de poder dentro do corpo social. Agamben generaliza esse conceito foucaultiano e compreende por dispositivo qualquer coisa que possa capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes.

história como processo -, entram em cena como meios de justificar – em termos schmittianos – a tomada e posse da terra no novo mundo. Parece-nos fundamental compreender os artifícios de poder que se formam pelas práticas discursivas, dessa maneira, em toda sociedade a produção do discurso é impactada por procedimentos e mecanismos de controle que têm “por função conjurar seus perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2013a, p. 8).

A história oficial nos deixa heróis que navegaram por mares bravios, durante dias, para chegar até um mundo sem civilidade, localidade em que e os que ali viviam não valiam em sua essência, somente em força de trabalho. Os novos territórios descobertos viraram quintais de extração, províncias que proporcionavam o luxo das famílias reais, fortaleciam as frentes de batalhas, inclusive, religiosas.

De acordo com Dussel, a observação dos povos latino-americanos teria de se concentrar no discurso da modernidade, uma vez que para muitos autores esse período é um fenômeno essencialmente europeu, com raízes no pensamento kantiano acerca da necessidade da humanidade de uma saída de sua minoridade de que ela própria é culpada (*Aufklärung*) e, em alguma medida, também no pensamento de Hegel, tendo em vista que sua resposta à pergunta sobre o que é o iluminismo caminhou no sentido de que “a história mundial é a auto-realização de Deus (uma Teodicéia), Razão e Liberdade. É o caminho para o iluminismo [...]” (DUSSEL, 2016a, p. 60). O ponto de Dussel é o de que a modernidade surge com a afirmação da Europa como centro civilizado da história do mundo, contudo, não como resultado apenas dos acontecimentos intra-europeus.

Para o pensador argentino, percebe-se que há dois momentos discursivos a serem observados, a saber: o primeiro o da justificativa da dominação pela ideia da superioridade cultural e, um segundo, que apresenta um argumento racional de

justificação da violência. A compreensão do mito da modernidade não quer de maneira alguma negar seu caráter emancipatório – como pretendem teóricos da pós-modernidade -, mas, sim, almeja colocar em cena a figura do *Outro* não-europeu, que foi ocultada quando da construção do discurso de civilização culturalmente avançada e pretensamente hegemônica, que estava autorizada a “civilizar” a cultura bárbara ou selvagem encontrada pelo colonizador (DUSSEL, 2016a). É interessante notar que a ideia de descobrimento se apresenta como uma contradição em termos quando pretende negar o *Outro*. Portanto, o eurocentrismo, como apresentado por Dussel, demonstra que o discurso do descobrimento carrega com ele a pretensão hegemônica da Europa de ver a sua cultura como aquela que representa a subjetividade da modernidade, o que a autoriza a se reconhecer, ilusoriamente para os outros povos, como o falar em primeira pessoa constituinte do acontecimento histórico, “‘yo descubro’, ‘yo conquisto’, ‘yo evangelizo’ (misioneramente), ‘yo penso’ (ontologicamente)” (DUSSEL, 1988, p. 483).

Toda superioridade do povo europeu justificou oficialmente a aplicação racional da violência (DUSSEL, 1986, p. 48) e este movimento de justificação e de imposição de vontade foi tão intrínseco que a atual sociedade latina se entende como inferior. Isso é resultado de uma consciência construída por uma posição ideologicamente eurocêntrica. A superioridade como elevação moral foi um caminho falacioso construído no processo civilizatório e produziu muitas vítimas e de muitas maneiras, desde a invasão direta do corpo a sacrifícios das culturas e de consciência.

De forma literária podemos visualizar a dor da violação do processo histórico no breve trecho de *Enterrem Meu Coração na Curva do Rio*, de Dee Brown, que descreve o processo de colonização norte-americano, oportunidade em que também foram retirados os direitos dos povos nativos de se defenderem, punindo-os duramente a cada tentativa desesperada de

recuperarem a essência cultural que lhe fora retirada.

O dano causado na busca desmedida pela conquista territorial e dominação dos povos que são minoria, perdura até hoje. Esses povos massacrados tinham tudo que precisavam, viviam e viveriam por milhares de anos sem a influência narcisista dos colonizadores. Cada povo indígena fora retirado de seu ambiente natural, de seus hábitos, culturas, e através da violência desmedida novos hábitos e novas crenças lhe foram “apresentadas”. Os conquistadores das novas terras retiraram a liberdade dos povos que dominaram e os tornaram estrangeiros em suas próprias terras.

No livro de Eduardo Galeano (1986) temos a visão do processo civilizatório de um cidadão ganhador de um Premio Nobel da Paz, para Josué de Castro não há solução para a América Latina a não ser a violência. Contraditório fica o dito frente à honra recebida. Se durante todo o processo civilizatório as intervenções foram violentas (sanguinárias) não foi porque os nativos a mereciam, e a servidão não se justifica pela maneira vista como primitiva em que os povos indígenas viviam. Na perspectiva de Eduardo Galeano, os índios eram vistos como selvagens e aguentariam mais peso do que o débil lombo das lhamas, comparação que comprova a coisificação ocorrida e a imposição de um esforço servil que não era estabelecido nem mesmo aos animais.

Nas referências de Galeano, o Senhor Juan Gines de Sepúlveda (GALEANO, 1986, p. 48), conhecido ironicamente como humanista, acredita que os povos nativos mereciam o tratamento que recebiam porque seus pecados e idolatrias eram uma ofensa a Deus. Argumentos eram utilizados como justificativa na utilização de vidas como instrumentos, é necessário transpormos à visão dos colonizadores europeus sob os povos que habitavam o território a ser explorado. Era preciso sugar até o último centímetro de terreno fértil no caso dos colonizadores portugueses do Brasil ou espanhóis no dos nossos vizinhos

latinos, utilizando de forma cruel o povo local para saciar sua inesgotável ambição. A forma Espanhola de colonização foi mais invasiva do que as feitas pelos portugueses, mas não menos violenta, os índios eram submetidos à produtos que os levavam a morte, eram obrigados a trabalhar até a morte que não demorava muito tempo nessas condições. Conforme Eduardo Galeano (1986, p. 24):

A Espanha vivia o tempo da reconquista. 1492 não foi só o ano do descobrimento da América, o novo mundo nascido do equívoco de consequências grandiosas. Foi também o ano de consequências grandiosas”. A guerra santa cristã travada contra o Islã pela reconquista esgotava as riquezas da coroa espanhola. Nesse período a “rainha Isabel fez-se madrinha da Santa Inquisição. A façanha do descobrimento da América não podia explicar-se sem a tradição militar de guerra de cruzadas que imperava na Castela medieval [...]. O papa Alexandre VI, que era espanhol, converteu a rainha Isabel em dona e senhora do Novo Mundo.

Com o modo de ver cada índio entendido como sem valor e compreendendo o indígena, até mesmo como ser sem alma, a Igreja Católica criou o estereótipo de que os índios eram preguiçosos e inferiores aos demais seres humanos. Essa visão é fácil de ser encontrada ainda nos dias de hoje em discursos desatentos que reproduzem uma argumentação de soberanias de raça utilizada no eurocentrismo. Mesmo depois da Bula Papal expedida em 1537 pelo Paulo III (GALEANO, 1986, p. 48) reconhecendo os índios como “verdadeiros homens” as atrocidades continuaram a acontecer no novo mundo. Há uma forte carga *decisionista* no pensamento eurocêntrico e papal, o que nos autorizaria a aproximação do pensamento de Carl Schmitt. Devemos lembrar que, para ele a noção de soberania parte do princípio que soberano é quem decide sobre o estado de exceção, que por sua vez significa quem decide sobre as situações limites, durante toda a idade média a soberania do mundo antigo era exercida pela igreja católica.

Ao soberano compete, ainda, a decisão sobre quais vidas

valem a pena serem vividas e a extensão dessa decisão chega ao limite de que as vidas apontadas como sem utilidade ou valor podem ser facilmente descartadas por qualquer mecanismo, pois não se trata de um indivíduo ou semelhante. Parece claro que o discurso do civilizador entre na esfera de justificação racional de uma decisão soberana acerca do reconhecimento ou a negação de direitos civis e políticos aos povos não-europeus. Esses direitos, que decorrem do reconhecimento/pertencimento ao Estado-nação civilizado, são exatamente aqueles que serão atingidos pela decisão soberana, e negados aos povos considerados selvagens/bárbaros. Assim, essa decisão abre um espaço de exceção, que reconhece e cria um ambiente vazio de normatividade, onde a norma se aplica por desaplicação, lugar anômico em que “tudo é possível”, uma atmosfera biopolítica em que a vida dos povos ameríndios se encontra exposta a toda espécie de violência e a morte.

Aqui se mostra fecunda a reflexão de Carl Schmitt a respeito do estado de exceção e da tomada da terra. Schmitt parte de uma análise da estrutura de ordenação do espaço político na sociedade capitalista, destacando o espaço de vigência do *Nomos* soberano, dando ênfase ao caráter territorial, ou seja, a tomada da terra (*Landnahme*), mas, também, a ordenação jurídica (*Ordnung*) do território (*Ortung*), trinômio que se opera pela nacionalidade (nascimento/nação).

Toda ordenação no *Jus publicum europeu* há de conservar a tomada da terra como sua característica fundamental, seu *nomos* por excelência, a garantia da estrutura espacial e a unidade da ordenação e do assentamento (SCHMITT, 2005, p. 186). Verifica-se do diagnóstico schmittiano que o direito público europeu se constrói em uma perspectiva que pretende legitimar a estrutura do Estado-nação a partir de uma organização jurídica da política nos termos de território (*Territorium*), ordenamento (*Ordnung*) e nascimento (*Geburt*), o que nos coloca diante dos elementos fundamentais para o reconhecimento do

Estado-nação da modernidade. Esse último para Schmitt é o substituto do Papa - que ordenava as cruzadas como a decisão para a tomada e posse da terra de povos não cristãos - e, além disso, o *jus publicum europeu*, apresenta-se como um discurso jurídico que se pretende legitimador da tomada da terra, especialmente no “novo mundo” por meio do “descobrimento” e ocupação, garantindo as posses coloniais das potências européias por títulos jurídicos legais (SCHMITT, 2005, p. 116-119).

Conforme Schmitt (2005, p. 122):

O título jurídico da *occupatio* responde a realidade de então uma vez que pressupõe que o solo europeu de soberanos e povos europeus é distinto, segundo o Direito das Gentes, de outro solo de “Ultramar”. O solo do novo mundo pode ser ocupado livremente. Em relação com essa tese, os juristas dos séculos XVII e XVIII supõe praticamente que o solo do Novo Mundo só é ocupável livremente por Estados europeus e, desde logo, só de forma que o solo colonial não chegue a ser idêntico, em virtude da ocupação colonial ao território estatal europeu do ocupante, senão que permaneça distinto do mesmo, tanto que se trate de colônias de comércio ou de territórios de colonização.

Ainda, de acordo com Schmitt o conceito de *descobrimento* também serve de justificação – inclusive jurídica -, para tomada e posse da terra em territórios ultramar, portanto, tomada de terras não-européias (SCHMITT, 2005, p. 123). O *descobrimento* opera como um título jurídico e fundamenta a descoberta dos soberanos cristãos de terras, ilhas e mares até então desconhecidos e agora passíveis de serem adquiridos perante a ordem internacional e o direito das gentes, centrado na Europa (SCHMITT, 2005, p. 123).

Schmitt (2005, p. 123-124) enfatiza que:

O fato é que o sentido do título jurídico “descobrimento” reside na alegação de uma posição historicamente mais elevada do descobridor frente ao descoberto, uma posição que era distinta frente aos habitantes da América do que frente aos antigos povos não-cristãos, como árabes, turcos e judeus, contanto se eram considerados *hostes perpetui* ou não. Desde o ponto de vista do descoberto, o descobrimento como tal nunca é legal.

[...] Os descobrimentos são levado a cabo sem a autorização prévia do descoberto. Por isso, o título jurídico do descobrimento se apóia em uma legitimidade mais elevada. Só pode descobrir quem, no nível espiritual e histórico, é suficientemente superior para compreender o descoberto com seu saber e sua consciência.

Para Schmitt a expressão *nomos* não carrega apenas o sentido de lei como algo que funda e significa o direito, mas apresenta acepções como o de tomar, conquistar; distribuir e dividir o conquistado e, por fim, explorar o que foi tomado, por conseguinte, opera como uma violência prévia, assim, a expressão *nomos da terra* terá o sentido concreto de uma nova tomada da terra e, por consequência, “uma nova divisão, distribuição e repartição da terra” (SCHMITT, 2014, p. 21). De tal modo, com o termo *nomos* Schmitt pretende destacar o problema espacial de ordenação do mundo.

Retomando o contexto histórico da colonização da América Latina, mesmo depois do reconhecimento dos índios como seres “*almados*”, a situação de fato nada mudou. A escolha do sujeito universal de direito, parte do mesmo referencial e seleciona os que devem ser tutelados, elenca-se uma dignidade e aos que terão direito a esta. Os que estiverem fora dessa proteção formal estão fora da vida jurídica e são reduzidos quando muito a estatística ou *mera vida*.

O próprio ordenamento jurídico brasileiro trata em separado os nossos seres fora da redoma de proteção jurisdicional, no caso em questão os povos indígenas que são tratados até hoje como selvagens, compõem uma categoria diferente da sociedade civilizada. Existem requisitos para que índio participe da sociedade, e são requisitos que violentam duplamente cada indivíduo, a saber: primeiro historicamente, segundo psicologicamente, porque são tratados como parte da floresta, com similar tutela a dos animais, porque compõem a categoria de selvagens. Sair da condição de silvícola, e passar a conviver em sociedade “civilizada”, deixar de ser selvagem e passar a ser cidadão brasileiro,

deixar de ser incapaz e passar a ser capaz, essa é a condição dos nossos índios, ou se é índio ou faz parte do corpo nacional. Nesse sentido será que a nossa Constituição Federal corresponde com a realidade de fato? ⁵

Com o objetivo de preservar a extinção dos silvícolas a legislação brasileira criou a *Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973*, a fim de preservar a cultura indígena e integrá-los a comunidade nacional. Como se eles não fossem o próprio fruto deste solo. O que pensar de uma lei que trás em si os índios como selvagens que não fazem parte da sociedade brasileira e tem o objetivo de integrá-los ao seio nacional. Isso significa que hoje eles não o fazem?

O que são nossos povos indígenas? “Aborígenes”? “Animais”? Parece que o diagnóstico é que estão fora do contexto nacional, esperando a oportunidade de serem reconhecidos como verdadeiros brasileiros. É garantida a igualdade entre brasileiros e estrangeiros e como ou quando será garantida a igualdade entre os invisíveis para a lei?

Através de diversos meios de dominação, os povos indígenas foram reprimidos, passaram a acreditar que sua cultura é inferior, e ainda serviram exaustivamente de mão de obra. Assassinos? Torturadores? Muito pelo contrario, somos heróis, aparecemos nos filmes e na historia oficial como defensores da nação e como superiores. E as mulheres e crianças que torturamos para domesticar os homens dos povos indígenas? E os índios que matamos porque não foram adestrados? Mesmo com toda barbárie há quem veja os colonizadores como superiores e os povos dominados como vilões, criou-se a imagem de que eles

⁵ Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: III - ninguém será submetido a tortura nem a tratamento desumano ou degradante; VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias;

possuem condutas que não devem ser aceitas, eles são alcoólatras, dormem nas ruas, não aparece nos livros história oficial como as vítimas que realmente foram. Desde a língua a maneira de se portar, as nações indígenas tiveram que seguir regras que não eram as deles. Essas invasões tornaram os índios escravos, dentro de seu próprio território, e reféns dentro de seus corpos. Estima-se que havia cerca de mil povos indígenas até a chegada dos portugueses no Brasil, restando apenas cerca de 200 e conforme Galeano (1986, p. 50) *“Os índios das Américas somavam entre 70 e 90 milhões de pessoas, quando os conquistadores estrangeiros apareceram no horizonte; um século e meio depois tinham-se reduzido, no total, a apenas 3,5 milhões”*.

Toda a situação de mediocridade que nossos índios vivem hoje, como a mendicância nos períodos de migração ou até mesmo a precariedade quanto aos cuidados básicos fornecidos a qualquer integrante da sociedade civilizada do Brasil, é resultado da destruição histórica cultural de um povo através de um duro processo tomada da terra que alterou a subjetividade de cada ser humano violado. Doloroso é enfrentar a realidade de que os países que mais possuíam riquezas materiais foram os mais explorados e não tiveram para si nenhuma oportunidade de crescimento através de suas próprias riquezas. Além disso, de toda nossa história, o que escandaliza é a crueldade aplicada sobre os corpos dos nativos para utilizá-los e torná-los disciplinados para executar funções degradantes contra si e contra sua própria terra.

Dessa forma, reproduzir o discurso de que os povos ameríndios foram descobertos é justificar as pretensões do colonizador e de sua superioridade civilizatória. Destarte, há que se representar a história dos povos da América Latina como uma perspectiva de resistência ao universo cultural europeu, considerando o colonizador não como um “descobridor”, mas, sim, como um invasor, um intruso que justificou política e juridicamente toda a sorte de violências praticadas aos povos não-

européus, um “desejo metódico de massacrar uma etnia e todos os indivíduos (homens, mulheres, crianças) que dela faziam parte, pelo simples fato de dela fazerem parte” (WOLFF, 2004, p. 29).

II. NOTAS SOBRE A TEORIA DO DIREITO DE RESISTÊNCIA

Em primeiro lugar, importa considerar que o objetivo agora é de uma abordagem do direito de resistência, considerando uma possível perspectiva para a América Latina. Entretanto, dada a riqueza do tema, e, também, sua dificuldade, não se tem a pretensão de esgotamento, e sim, de um breve inventário dos argumentos teóricos em torno da temática, com a observação, no que for possível de seu desenvolvimento histórico. Igualmente, não ingressaremos na polêmica teórica a respeito da possibilidade de caracterização do direito de resistência e da desobediência civil como direitos fundamentais, haja vista que esse seria problema para um trabalho próprio.

De início, podemos concordar com Franz Neumann (1969) que em um primeiro momento a questão em análise parece de fácil abordagem, todavia, na medida em que nos debruçamos e aprofundamos as reflexões a seu respeito às dificuldades só fazem aumentar. Além disso, por mais que tenhamos oportunidade de considerar que o problema da resistência e da desobediência sempre esteve aí, significa dizer que do ponto de vista da história do pensamento político há possibilidade de considerá-lo como um tema bastante antigo (NEUMANN, 1969, p. 165). Sem nenhuma arbitrariedade, poderíamos apontar já no seminal texto trágico⁶ de Sófocles – *Antígona* -, a utilização do

⁶ A célebre peça do dramaturgo grego pertence ao gênero literário das tragédias, e em sua trilogia ilustra uma série de características que se atribuem ao *drama* desde a Antiguidade; logo, esse escrito do teatro trata de assuntos políticos sobre o governo e o destino de *Tebas* e, além disso, é capaz de provocar ponderações acerca do jurídico até nossos dias.

expediente da resistência pela heroína que dá título à tragédia, quando Antígona se opõe ao edito temporal de Creonte - seu tio -, que ordena que não se guarde os ritos fúnebres a seu irmão Polínice, uma vez que esse último fora considerado um traidor da cidade de Tebas, no entanto, o ponto da resistência e da desobediência, no que diz respeito à filosofia e teoria do direito “sempre representou uma espécie de assunto proibido no amplo repositório de teorias, estruturas explicativo-compreensivas e noções que costumamos chamar de doutrina jurídica” (MATOS; SOUZA, 2014, p. 150).

Nessa linha de argumentação, a temática em análise se assemelha com a ideia do estado de exceção quando está em questão a abordagem jurídica de seu estatuto teórico. O direito de resistência, para alguns autores, estaria na base teórica de sustentação de suas imagens secularizadas que derivariam dele, a saber: o direito a revolução e a desobediência civil. Geralmente, os fundamentos teóricos de justificação de um direito de resistência são apresentados levando em consideração a ideia de direito natural, direitos inalienáveis e de uma teoria da justiça, exercíveis dentro de uma circunstância concreta contra um poder político opressor que se materializa na forma estatal, chegando ao extremo de justificação do tiranicídio (NEUMANN, 1969, p. 165).

De acordo com Patricio Carvajal (1992, p. 65-66):

O direito de resistência tem uma base doutrinária sólida e precisa, fundada no direito natural e em uma teoria da justiça, com o qual os diversos graus de resistência, desde a resistência passiva ao tiranicídio, tem fundamentos éticos concretos, o que torna possível invocar seu exercício sempre legítimo de tal direito. Deste modo, em relação ao direito a revolução e a desobediência civil, poderíamos argumentar que se trata de manifestações ou condutas políticas que derivaram do direito de resistência devido, entre outras causas históricas, ao processo inexorável de secularização da sociedade moderna.

Não se quer afirmar com a transcrição supra que tal direito existe apenas na modernidade. Já na antiguidade grega, a

partir do texto de Sófocles, muito se discutiu a respeito da possibilidade da resistência e da desobediência, com o extremo da derrubada de uma tirania e do regicídio. Na compreensão de Franz Neumann (1969, p. 195-166), mesmo que se possa considerar o fato como um erro histórico, a primeira manifestação da possibilidade da resistência se apresenta com o assassinato de Hiparco, filho de Pisístrato, regicídio cometido por Harmódio e Aristogíton (514 a.C.), em defesa da liberdade.

No texto de Neumann (1969, p. 166) observa-se:

Sabemos, contudo, que o crime foi inteiramente motivado pelos ressentimentos pessoais contra o tirano e não por considerações políticas diretas. Mesmo assim foi desse assassinato que nasceu a poderosa tradição que continuou até o século XVII (quando nasceu o absolutismo secular) e que recebeu um novo impulso com o advento do totalitarismo.

Nota-se uma origem antiga da ideia de resistência, mas o entendimento dessa última como um direito parece sofrer uma inflexão na aurora da modernidade. Logo, a sustentação teórica de um direito à resistência e a desobediência civil são buscados em autores da modernidade, muito especialmente em pensadores do liberalismo político, como é o caso de John Locke, que fala abertamente a respeito da resistência em sua obra⁷.

Nos moldes em que se apresenta a questão, com o aparecimento dos Estados modernos, após a ruptura e desencantamento do mundo teológico-eclesiástico, o debate se consolida em torno ao modo de se justificar a figura da soberania e do Estado, também no que diz respeito a suas estruturas e sua relação com os indivíduos que constituem o corpo político. Com isso, alguns temas que anteriormente ficaram obscurecidos no cenário de discussão passam a fazer parte da pauta, dentre eles estão os tópicos da resistência e da desobediência, que serão abordados

⁷ Notes-se que há quem defenda que ideia de um direito de resistência também está presente no pensamento de Thomas Hobbes, quando esse último afirma que dá passagem do estado de natureza ao estado civil o indivíduo leva consigo o dever/direito de lutar por sua própria vida, ou seja, haveria um direito de autopreservação em Hobbes, oponível inclusive contra o poder soberano.

por um prisma múltiplo de expectativas, que vão desde a questão acerca do dever de obediência ao Estado, considerando mandamentos jurídicos que estão em desacordo com a consciência do indivíduo no que diz respeito ao seu senso moral, conforme defendia Thoreau (2012)⁸; ou, também, do ponto de vista apresentado por Carvajal, que leva em consideração um aspecto de consciência moral, agora atrelado ao conceito de justiça.

Um ponto importante a se considerar está vinculado a ideia de subordinação à ordem estatal, que na modernidade passa a ser desempenhada por um sistema normativo que garantiria a ordem e a segurança dos indivíduos, devido ao fato de que o Estado é monopolizador da violência, que passará, em termos weberianos, a ser exercida como uso legítimo da força, quando de sua configuração em um Estado de Direito. O pacto de submissão irá configurar os papéis dos atores no contexto do cenário político da modernidade e determinará as figuras do indivíduo, da sociedade e do próprio Estado.

Na modernidade se desenvolve a ideia de limites a atividade estatal no que diz respeito a salvaguardas das liberdades individuais. Com o aparecimento das declarações de direitos - em especial com o *Bill of Rights* da declaração da Virgínia de 1776 e a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão francesa de 1789 -, é no século XVIII - com as primeiras imagens dos direitos humanos, cuja fundamentação se dá na ideia de direito natural -, que para alguns autores se dá a pretensão de limitação do Estado com contornos jurídico-positivos e históricos. Consequentemente, os documentos jurídicos das declarações da Virgínia de 1776 e a da constituinte francesa de 1789 atestam a hipótese de que a ideia iluminista de matriz kantiana de respeito aos indivíduos como fins em si e reconhecimento de direitos universais do homem e do cidadão e, doravante, dos direitos

⁸ Nas palavras de Thoreau (2012, p. 10): “[...] a massa de homens serve ao Estado não na qualidade de homens, mas como máquinas, com seus corpos. [...] Na maioria dos casos, não há, em absoluto, o livre exercício do julgamento ou do senso moral”.

humanos, toma a forma histórica com sua positivação nos ordenamentos dos Estados nacionais, impactando a conduta humana, que a partir de agora será orientada pela ordem normativa, uma vez que o cidadão dos Estados de Direito nacionais é o destinatário por excelência dos agora chamados direitos fundamentais (BULYGIN, 1987, p. 79).

A partir desse momento é que o constitucionalismo moderno começa, então, a reconhecer as dimensões de direitos. Os primeiros estão ligados aos direitos de liberdade com tendência a limitar, como já mencionado, o poder soberano, caracterizando-se como *direitos civis*, marcados por uma propriedade negativa de defesa do indivíduo em relação ao poder soberano; e *políticos*, e aqui a ideia dos direitos passa também a considerar uma perspectiva positiva que será representada pela possibilidade de participação e reivindicação política (autonomia). Esse último aspecto no interessa mais de perto, tendo em vista sua ligação com o tema da resistência e da desobediência, como formas de contestação do pacto originário por descumprimento da promessa associativa de asseguramento de direitos ou meios para a realização dos mesmos.

Não obstante, há que se considerar a perspectiva eurocêntrica de tal abordagem, que tem por local de atuação o cenário europeu de passagem dos Estados absolutistas (“Eu-Monarca”) para o império do direito, com a constituição, a partir dos direitos do cidadão, da categoria sujeito de direito que se pretende universal. Importa notar no que se refere ao direito de resistência e a desobediência justificável, do ponto de vista histórico, um forte elemento decisório para a análise conjuntural que autorizaria a utilização de um direito de resistir.

Franz Neumann destaca que em todas as teorias, desde a antiguidade:

Só há um problema que não pode ser respondido: quem decide se e quando existe um direito para resistir.

No caso dos antigos: quem decide o que exige o bem da *polis*; para as teorias medievais, cabe à Igreja ou ao poder secular a

autoridade para chegar a uma decisão; nas lutas monarcômicas, quem decide é o partido religioso; nas chamadas teorias democráticas, isso cabe ao povo (NEUMANN, 1969, p. 169).

Em que pese à interessante questão do *decisionismo* do direito de resistência - o que poderia nos remeter novamente ao pensamento de Schmitt a respeito se é a decisão o elemento jurídico por excelência no que tange a soberania, discussão para a qual não há espaço no presente trabalho -; ao que parece é uma circunstância de opressão que irá autorizar a decisão a respeito de resistir e desobedecer à ordem normativa estatal. Nessa linha, o direito de resistência seria aquele em que um indivíduo, um grupo ou um povo teriam acesso, por decisão, na medida em que estiverem diante de práticas de opressão e violência, de um poder ilegítimo ou que viole os direitos/garantias fundamentais.

Dessa forma, na compreensão de Carvajal (1992, p. 68):

[...] O termo em si 'direito de resistência' (*ius resistendi*; *Widerstandsrecht*) tem um preciso significado na história do pensamento jurídico: a limitação do poder da autoridade pública e do Estado e a custódia da liberdade da comunidade. No fundo se trata da conservação do bem comum da sociedade (justiça) e do justo e reto ordenamento político-jurídico do Estado em qualquer de suas formas (liberdade).

Ora, se na modernidade se reconhece a figura do sujeito de direitos universal, fundamentalmente após o advento da declaração de direitos do homem e do cidadão de 1789, caberia a pergunta se as práticas de oposição dos povos ameríndios às violências perpetradas pelos “civilizadores” na América Latina poderiam ser compreendidas como barbárie ou seria a mais pura resistência ao invasor? Uma objeção possível seria a de que o homem de direitos aparece em tempo histórico posterior, todavia, como se tentou apresentar nesse tópico, há práticas de resistência ao longo do que se compreende por progresso histórico, o que invalidaria a oposição.

A opção aqui é de uma compreensão histórica do conceito de resistência e de contestação do discurso que configura as bases de reconhecimento do início da modernidade, conforme

pretende Dussel. Na perspectiva da história dos conceitos, esses últimos “fundamentam-se em sistemas político-sociais que são, de longe, mais complexos do que faz supor sua compreensão como comunidades lingüísticas organizadas sob determinados conceitos-chave” (KOSELLECK, 2015, p. 98).

Nessa linha de argumentação, há possibilidade de abordagem dos conceitos de resistência e desobediência como aproximados da ideia de direito em um contexto que se coloca fora da quadra histórica da historiografia tradicional da modernidade, não só por existir uma narrativa da história antiga a respeito da resistência, da desobediência justificável (*Antígona*), do regicídio e do tiranicídio, mas, sobretudo, pela possibilidade de nos valermos de uma história dos conceitos enquanto método de abordagem das fontes “que atenta para o emprego de termos relevantes do ponto de vista social e político e que analisa com particular empenho expressões fundamentais de conteúdo social e político” (KOSELLECK, 2015, p. 103). Destarte, por mais que a expressão direito obtenha, para alguns, o sentido de limitação ao arbítrio, inclusive do soberano e, por consequência, haveria uma imagem de resistência a injustiça somente na modernidade, do ponto de vista de uma história dos conceitos aproximada à perspectiva de uma história social⁹, não parece arbitrário a investigação acerca da possibilidade de atuação dos conceitos de resistência e desobediência no período de tomada da terra na América Latina.

III. RESISTÊNCIA À DOMINAÇÃO NO REINO DAS MARAVILHAS

⁹ A respeito da história social, destaca Koselleck (2015, p. 97): “Constituem objeto da história social a investigação das formações das sociedades ou as estruturas constitucionais, assim como as relações entre grupos, camadas e classes; ela investiga as circunstâncias nas quais ocorreram determinados eventos, focalizando as estruturas históricas de médio e longo prazos, bem como suas alterações. A história social pode ainda investigar teoremas econômicos, por força dos quais se pode questionar os eventos singulares e os desenvolvimentos políticos dos fatos”.

Michel Foucault retrata o valor e o significado do corpo, bem como os processos de revalorização dessa condição até o ponto de influenciar a própria visão que o indivíduo tem de si. O processo de colonização das Américas é tomado de elementos coercitivos que alteraram cruelmente a subjetividade dos nativos, um verdadeiro processo de domesticação é exercido como objeto de poder político. A transformação dos corpos em apetrechos é vista em toda história da humanidade, seja para fins de guerra ou para fins ditos como aconteceu com os povos indígenas da América Latina.

A análise da submissão dos corpos dóceis deve levar em consideração a violência, a crueldade e todo sangue derramado para que a conduta daquele indivíduo seja a desejada. Foucault cita a obra “*O Homem-Maquina*” de Lamettrie, que retrata a redução materialista da alma e fala sobre uma teoria geral do adestramento que permite a manipulação da realidade e do valor de um corpo adestrado. Essa transformação da realidade e do valor do corpo para alcançar determinado fim através de mecanismos de “docilidade” e de subordinação provocou a padronização comportamental e cultural do indivíduo que é obrigado a abandonar suas vestes, sua cultura, hábitos e crenças e passa a ser mero produto das estruturas coercitivas, essa retirada da realidade e valores do indivíduo provoca sofrimento (FOUCAULT, 2013a).

Os mecanismos de tortura são aplicados constantemente e vão parando à medida que o indivíduo siga as regras impostas, esse controle profundo tem influência na subjetividade do indivíduo que perde sua identidade. Conforme mencionamos acima, os processos disciplinares e métodos de padronização de conduta são utilizados em prol de um fim, sendo certo que estes mecanismos estão diretamente ligados a estruturas de poder como o Estado. Será o homem tão selvagem que deve ser cruelmente contido e despido de si? Tal questionamento deve ser analisado

levando em consideração princípios como: a dignidade da pessoa humana e o princípio da liberdade.

O filósofo Michel Foucault retrata os mecanismos de dominação, desde o princípio do século XVII, esses aparatos de poder e de imposição de um ideal sobre um corpo não correspondem com as românticas prerrogativas constitucionais. Os mecanismos de controle do corpo vão do controle do horário à repetição exaustiva sejam quais forem os mecanismos coercitivos para alcançar a docilidade, estes não permitem que os corpos fiquem ociosos, pois não se pode perder um tempo pago pelos homens e contado por Deus (FOUCAULT. 2013a), dessa maneira, a máxima utilidade de um corpo, para que este produza de maneira exaustiva foi um modo de operar utilizado em toda Europa.

Devido às tentativas de abandonar os sistemas disciplinares foram criados mecanismos punitivos que podemos comparar com mecanismos do sistema penal, com objetivo de estabelecer leis próprias e tipificar determinadas condutas de que desviam do padrão imposto pelo mundo europeu autoproclamado civilizado, técnicas de disciplina utilizadas na América Latina com o propósito da fabricação da subjetividade dos povos indígenas para que se tornem úteis e dóceis.

Não obstante, mas não podemos perder de vista a noção clássica de soberania que esta diretamente ligada com o deixar viver ou fazer morrer, elencar garantias e separar os “inúteis” os tornando invisíveis são questões de padronização de critérios biológicos pelo poder, Foucault chama esse fenômeno de estatização biológica que aos poucos se atualiza e vira uma tecnologia de poder e não mais se aplica ao homem matéria se estende ao homem espécie, homem como alcance de suas proporções e essências (FOUCAULT, 2013a).

Trazendo para a nossa realidade visualizamos esse notável ponto de vista de Foucault na história das nações indígenas da América Latina que eram açoitadas, excluídas e repugnadas

fisicamente; eram escravizadas e forçadas ao trabalho e com o passar do tempo foram sendo, apenas, deixadas de lado como animais que morrem em seu habitat natural. Não se tem mais preocupação em torturar fisicamente um indivíduo o que temos agora é abandono do mesmo a própria sorte, o controle Estatal agora não é mais de forma direta exercida por processos de dominação violentos, passaram a ser sutis de forma velada o Estado controla o planejamento familiar, sua quantidade de gasto e de consumo, sua necessidade de lazer e até mesmo o tempo de cada indivíduo, invertendo-se o sintagma da soberania clássica para um *fazer viver e deixar morrer* (FOUCAULT, 2010).

Dessa maneira, aqueles que não se encaixam no *modus operandi* da soberania e do mercado colocados a margem, e os povos indígenas que antes eram violentados agora são negligenciados em direitos mais íntimos garantidos aos indivíduos integrantes da sociedade brasileira. Ter como objetivo, um dispositivo legal, a integração progressiva e harmônica da comunidade indígena, a comunhão nacional é dizer claramente que eles até então não o fazem, esse reconhecimento jurídico de um afastamento ou de não participação da sociedade brasileira é claramente uma manobra biopolítica que acarreta a neutralização deste indivíduo que não é uma vida de responsabilidade do Estado, porque este não arca com os custos de manter essa vida e não tem prejuízo com esta morte que não lhe rende fundos.

Para além dos diagnósticos biopolíticos de Foucault, se admitirmos os pressupostos apresentados até aqui, a saber: que a ideia de descobrimento é uma tática discursiva que encobre um processo de invasão colonizadora e de imposição de uma cultura eurocêntrica e, ademais, de que a resistência surgida no continente americano pode ser compreendida dentro de uma perspectiva de direito, a partir de uma leitura histórica do conceito, podemos então nos aproximar de uma interessante reflexão a respeito do poder e do Estado em um ponto de vista que contesta o discurso de tradição européia, bem como que reconhece direitos

aos povos indígenas como benefícios do Estado de Direito.

A partir da reflexão de Pierre Clastres em suas investigações de antropologia política, apresentam-se interessantes pistas a respeito de contextos sociais muito diversos do modelo europeu, demonstrando com rigor “que a opção pelo Estado e o poder coercitivo que o funda não é mais do que isso: uma entre várias outras possibilidades de organização social” (MATOS, 2014, p. 175).

Ao estudar as comunidades indígenas da América do Sul, Clastres oferece um primeiro diagnóstico que diz respeito à etnografia, análise que estabelece um critério de distinção entre o modelo societário europeu e o ameríndio, com destaque para o sentido de uma *ausência*, o que caracterizaria os modelos de sociedade latino-americanos como sociedades incompletas (CLASTRES, 1990, p. 132).

Nas palavras de Clastres (1990, p. 132):

Não são exatamente verdadeiras sociedades – não são *policidadas* -, e subsistem na experiência talvez dolorosa de uma *falta* – falta do Estado – que elas tentariam, sempre em vão, suprir. De um modo mais ou menos confuso, é realmente o que dizem as crônicas dos viajantes ou os trabalhos dos pesquisadores: não se pode imaginar a sociedade sem Estado, o Estado é o destino de toda sociedade. Descobre-se nessa abordagem uma fixação etnocentrista tanto mais sólida quanto é ela, o mais das vezes, inconsciente.

As sociedades latino-americanas seriam então *sociedades sem Estado*, o que no entendimento de Clastres configura uma sociedade primitiva. Note-se que o uso desses termos não pode significar o rebaixamento dessas organizações sociais, sob pena de prejudicar as condições de possibilidade de se reconhecer a antropologia política como ciência (CLASTRES, 1990, p. 132). Para Clastres (2014, p. 137) “é conforme a presença ou ausência do Estado que se opera uma primeira classificação das sociedades, pela qual elas se distribuem em dois grupos: as sociedades sem Estado e as sociedades com Estado, as sociedades primitivas e as outras”. Essa caracterização, no entender de

Clastres, não deixa margem para compreender as sociedades com Estado como idênticas entre si, mas permitem a aproximação de outra imagem do etnocentrismo que se liga ao já mencionado argumento de filosofia da história que ressalta nessa última a ideia de progresso, ou seja, a história teria um único sentido, “de que toda sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a percorrer as suas etapas que, a partir da selvageria, conduzem à civilização” (CLASTRES, 1990, p. 133).

Uma abordagem dessa natureza nos leva a observar que o modelo societário dos povos latino-americanos se organiza de modo diverso do mundo europeu e, por consequência, há impactos consideráveis na maneira de se pensar e exercer o poder político. Em uma abordagem orientada pelo relativismo cultural¹⁰, Clastres destaca que nas sociedades da América do Sul o poder político não é algo separado do corpo social sobre o qual é exercido (CLASTRES, 2014, p. 137).

A forma de organização político-societária nas sociedades da América Latina contrasta com o modelo europeu na medida em que a esfera do poder político não pode ser distinguida do aspecto social. O pensamento da tradição europeia vislumbra no político algo de essencial ao homem, mas, ao mesmo tempo, destaca no político uma “divisão social entre dominantes e dominados, entre os que sabem, e portanto mandam, e os que não sabem, e portanto obedecem” (CLASTRES, 2014, p. 138). A caracterização é feita a partir do social, organizado em estruturas hierárquicas e relações de mando e obediência, que configuram as relações políticas e de poder e, onde não existam essas últimas, materializa-se a ausência, o infrassocial e a não sociedade (CLASTRES, 2014, p. 138).

O julgamento dos conquistadores a respeito de tal organização no reino das maravilhas seria feito no sentido de uma

¹⁰ Perspectiva que nega a superioridade de uma cultura sobre outra, portanto, da civilização européia em relação a outros sistemas societários e renuncia ao reconhecimento de uma hierarquia de valores, reconhecendo a coexistência de múltiplas culturas e diferenças socioculturais.

depreciação do modelo político-societário e recusa dessa forma de organização como selvageria. Conforme Clastres (2014, p. 138) “constatando que os ‘chefes’ não possuíam nenhum poder sobre as tribos, que ninguém mandava e ninguém obedecia, eles disseram que esses povos não eram *policiados*, que não eram verdadeiras sociedades: selvagens “sem fé, sem lei, sem rei”.

É curioso notar o relato a respeito da chefia indígena, que invariavelmente é representada como o senhor da comunidade, um personagem que materializaria o arbítrio, o que se afigura uma verdadeira falácia, já que os líderes são desprovidos de poder no que diz respeito a uma manifestação hierárquica desse último, o que não significa ausência completa de significação societária. O chefe indígena, enquanto servidor e não senhor da comunidade, conecta-se a ela mediante a realização de tarefas que lhe são incumbidas, especialmente aquelas de se pronunciar pela comunidade, “com vistas a afirmar sua especificidade, sua autonomia, sua independência em relação às outras comunidades” (CLASTRES, 2014, p. 139).

O que se percebe a partir desses elementos apresentados por Clastres é que as sociedades sem Estado da América Latina se organizavam em torno a certo igualitarismo de base e que se expressa de maneiras bastante diversificadas. No entanto, o ponto fundamental é observar que essa forte noção de igualdade se apresenta como uma grande recusa a ideia de poder que se separa da sociedade, organizando-se de maneira hierárquica e, via de consequência, impondo-se enquanto realidade autônoma (MATOS, 2014, p. 176).

O modelo de arranjo societário existente nas sociedades sem Estado é bastante diferente do protótipo europeu - em alguns casos os estados colonizadores se estruturavam de maneira feudal -, e do nosso paradigma atual, formas de disposição do poder em que se submete a sociedade ao Estado como configuração de proteção e construção de um discurso de estatolatria, com a possibilidade de se reconhecer que em alguns casos o

poder é exercido contra a sociedade. Assim, o ser da sociedade sem estado é a indivisão, visto que impede o surgimento de uma esfera de poder que acarrete a separação da sociedade com a diferenciação entre os que mandam e os que obedecem, autorizando a dominação do chefe sobre a sociedade (CLASTRES, 2014, p. 237).

De acordo com tal perspectiva, a sociedade sem estado funciona para que não existam desigualdades, manifestam-se contra a exploração e divisões sociais e pretendem que essas figuras não sejam possíveis (CLASTRES, 2014, p. 238). No entender de Andityas Matos (2014, p. 176) “no mundo dos selvagens o poder político se confunde com a própria sociedade, e é essa coincidência que torna possível a negação de coisas similares ao Estado e à economia de mercado, construtos separados da comunidade”.

Ao que parece há necessidade de se recusar a história oficial, o *historicismo*, para se pensar criticamente o arquétipo societário em que vivemos e se de fato só é possível (sobre)viver em uma estrutura estatal que se estabelece pela divisão social do trabalho e que funciona a partir do sistema econômico capitalista. Com os diagnósticos de Clastres apresenta-se possível negar o caráter *a-histórico* das sociedades primitivas latino-americanas e, conforme já mencionado anteriormente, podemos pensar com Dussel, que a história é uma narrativa dos vencedores e, portanto, uma história do poder que se mostra possível pelo monopólio da violência, desse modo, “ao contrário do que fazemos, os indígenas referidos por Clastres não escrevem e apresentam a si mesmos algo como uma história, ou seja, uma narrativa em que os conflitos sociais são reduzidos a momentos dialéticos ideais que sempre apontam para o *télos* do Estado” (MATOS, 2014, p. 178).

Por conseguinte, tem que se recusar imagens ideológica e discursivamente construídas a fim de indicar a possibilidade de reconhecimento de superioridade de uma cultura sobre

outras, com o objetivo de que se manifeste a recusa da historiografia tradicional. Somente com esse colocar-se contra se torna possível o reconhecimento de que os modos de vida das sociedades sem estado não representam a selvageria, arranjos sociais que viveriam em processos econômicos de subsistência, em que se nega o trabalho e se privilegia a guerra.

Feitas estas considerações acerca do discurso da historiografia tradicional, importa considerar que no continente americano como um todo ocorreram inúmeras manifestações dos povos ameríndios contra a ideia de organização social em um Estado dos colonizadores, com alguns casos famosos como a guerra de *Nuvem Vermelha* na América do Norte que após dois anos de resistência vence o conflito (BROWN, 2014, p. 158). Na América Latina o processo de colonização já fazia suas vítimas entre os povos nativos e, nas palavras de Eduardo Galeano (1986, p. 49-50):

Em 1581, Felipe II afirmara, perante o tribunal de Guadalajara, que um terço dos indígenas da América já tinha sido aniquilado, e aqueles que ainda viviam eram obrigados a pagar tributos pelos mortos. O monarca disse, além disso, que os índios eram comprados e vendidos. Que dormiam na intempérie. Que as mães matavam seus filhos para salvá-los dos tormentos das minas [...]. A escravidão greco-romana ressuscitava de fato, num mundo distinto; ao infortúnio dos índios dos impérios aniquilados da América hispânica é preciso somar o terrível destino dos negros arrebatados às aldeias africanas para trabalhar no Brasil e nas Antilhas. *A economia colonial latino-americana dispôs da maior concentração de força de trabalho até então conhecida, para possibilitar a maior concentração de riqueza que jamais possuiu qualquer civilização na história mundial.*

Diante do que restou dito até aqui e de tal situação de violência organizada da sociedade estatal dos colonizadores civilizados, só restou aos povos nativos da América resistir, uma vez que “a esperança de renascimento da dignidade perdida incendiaria numerosas sublevações indígenas” (GALEANO, 1986, p. 55). Não seria possível nos limites desse trabalho a

reconstrução de todos os focos e narrativas a respeito da resistência, mas alguns exemplos, como o sítio a Cuzco de 1781 realizado por Túpac Amaru, podem ilustrar as mobilizações indígenas contra o Estado do mundo eurocêntrico, contra a violência organizada pelos colonizadores e que podem nos dar elementos a fim de questionar o universo das sociedades sem Estado como de organizações sociais que vivem na selvageria e na guerra, uma vez que no pensamento indígena de linhas metafísicas o *Um* é o mal e o *Um* é o Estado¹¹, assim, a resistência ameríndia “é a tentativa heróica de uma sociedade primitiva para abolir a infelicidade na recusa radical do Um como essência universal do Estado” (CLASTRES, 1990, p. 151).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do contexto de invasão da América Latina *resta* importante voltar à atenção para suas cicatrizes, deixadas pela experiência de dor, sofrimento e resistência de seus povos, retorno que agora se faz como memória, lembrança e reflexão acerca da promessa da história de que no ingresso em seu *continuum* tudo ficaria bem, dentro do padrão civilizatório. Nesse sentido, parece possível vislumbrar toda resistência existente na América Latina como o exercício do direito à resistência a qualquer forma de opressão do poder político e de injustiças e, muito especialmente, de uma luta da sociedade latino-americana contra o Estado, justificando-se, desse modo, a desobediência.

Ao se concordar com Dussel e Clastres, torna-se admissível pensar a possibilidade de uma *desobediência epistêmica*, uma das propostas de resgate da cultura latino-americana como sugestão de uma opção descolonial¹² a fim de se desvencilhar

¹¹ Interessante notar a antecedência e a proximidade de tal reflexão com o texto de La Boétie do *Contra Um*, seu famoso *Discurso sobre a Servidão Voluntária*, em que é digno de seu espanto o fato de milhões de homens serem subjugados a um só, de qualidades muitas vezes desumanas e cruéis (LA BOÉTIE, 2009, p. 9).

¹² Conforme Mignolo (2008, p. 290): “A opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela

dos códigos de operações - inclusive biopolíticos -, que são controlados pela economia e teoria política eurocêntricas.

Assim, a história das sociedades primitivas ou dos povos sem história é a da luta contra o Estado, o que não necessariamente significa uma vida selvagem e sem regras de convívio, e, conforme já mencionado, o objetivo é impedir o aparecimento de um poder descolado do contexto societário, o que garantiria na realidade um processo de desigualdade e de luta pelo monopólio da violência.



REFERÊNCIAS

- BORON, Atílio. *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. 1ª ed. Buenos Aires: Clacso. 2003.
- BROWN, Dee. *Enterrem meu coração na curva do rio*. Trad. Geraldo Galvão Ferraz e Lola Xavier. Porto Alegre-RS: L&PM. 2014.
- CARVAJAL A., Patrício. Derecho de resistencia, derecho a la revolución, desobediencia civil: Una perspectiva histórica de interpretación. La formación del derecho público y de la ciencia política en la temprana Edad Moderna. In: *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n. 76. Abril-Junio, 1992.

se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo planeta (por exemplo, veja o que acontece agora nas universidades chinesas e na institucionalização do conhecimento). Pretendo substituir a geo- e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc, que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada). Dessa maneira, por 'Ocidente' eu não quero me referir à geografia por si só, mas à geopolítica do conhecimento".

- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Trad. Theo Santiago. Francisco Alves. 1990.
- _____. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosacnaify. 2014.
- DUSSEL, Enrique. ¿Descubrimiento o invasion de America? In: *Concilium: revista internacional de teologia*, nº 220, p. 481-488.1988.
- _____. *Europa, modernidad y eurocentrismo*. Disponível na internet: <http://enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf>. Acesso em 21/06/2011.
- _____. *Eurocentrismo y modernidad (introducción a las lecturas de Frankfurt)*. Disponível na internet: <http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/243.1993/articulo.pdf>. Acesso em: 23/03/2016a.
- _____. *Cultura latinoamericana y filosofia da liberacion (cultura popular revolucionária, más allá del populismo y del dogmatismo)*. Disponível na internet: <http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/1984-149.pdf>. Acesso em: 23/03/2016b.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes. 2010.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalho. 41.ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 2013a.
- _____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola. 2013b.
- GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Trad. Galeno de Freitas. 23ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1986.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Notas sobre direito, violência e sacrifício. In: *dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 2, pp. 33-47. 2008.

- _____. Sobre direitos humanos na era da bio-política. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 118, pp. 267-308. 2008.
- _____. Violência e racionalidade jurídica: a potência dos meios. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, nº 108, p. 243-291. 2014.
- _____. Ética, direito e política em tempos de biopoder. In: GILCOIA JUNIOR, Oswaldo; RAMIRO, Caio Henrique Lopes; RICCI, Luiz Antonio Lopes (Orgs.). *Responsabilidade e futuro: bioética, biopolítica, biopoder e os desafios para a reflexão e ação*. São Paulo: LiberArs. 2015a.
- _____. Civilização e barbárie. In: NOVAES, Adauto (org.). *Fontes passionais da violência*. São Paulo: editora Sesc-São Paulo. 2015b.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto / Editora PUC-Rio. 2015.
- LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso sobre a servidão voluntária*. Brasília: LGE editora. 2009.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A multidão contra o estado: rumo a uma comunidade do inapropriável. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, nº 108, p. 145-184. 2014.
- _____; SOUZA, Joyce Karine de Sá. Entre consciência individual e autoridade estatal: breves reflexões sobre a desobediência civil no estado democrático de direito. In: *Revista da faculdade de direito da UFG*, v. 38, nº 2, p. 149-176. 2014.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Trad. Angela Lopes Norte. In: *Cadernos de Letras UFF*. Dossiê: Literatura, língua e identidade, nº 34, p. 287-324. 2008.
- MORIN, Edgar. *Saberes globais e saberes locais: o olhar*

- transdisciplinar. Rio de Janeiro, RJ: Ed. Garamond. 2008.
- NEUMANN, Franz. *Estado democrático e estado autoritário*. Trad. Luiz Corção. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1969.
- RAMIRO, Caio Henrique Lopes. Heurística do poder e perspectivas críticas ao Estado de Direito: uma leitura a partir de Walter Benjamin. In: *Revista de Informação Legislativa*, nº 198, p. 239-254. 2013.
- _____; SOUZA, Tiago Clemente. Sobre hermenêutica, direito e literatura: itinerários filosóficos, políticos e jurídicos de Antígona. In: *Reflexión Política*, Bucaramanga-Colômbia: Universidad Autónoma, vol. 15, nº 29, p. 74-83. 2013.
- SCHMITT, Carl. *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus publicum europaeum*. Buenos Aires: editorial Struhart & Cía. 2005.
- _____. *El orden del mundo despues de la segunda guerra mundial*. Disponível na Internet: <file:///C:/Documents%20and%20Settings/User/Meus%20documentos/Downloads/Dialnet-ElOrdenDelMundoDespuesDe-LaSegundaGuerraMundial-2048059.pdf>. Acesso em 20/02/2014.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Transc. Guilherme de Almeida. Petrópolis: Vozes. 1965.
- THOREAU, Henry David. *A desobediência civil*. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras. 2012.
- WOLFF, Francis. Quem é o bárbaro? In: NOVAES, Adauto (org.). *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras. 2004.