



**A CRÍTICA EUROCÊNTRICA NO ENSINO DE HISTÓRIA DA AMÉRICA:
ABORDAGENS SOBRE A RETÓRICA LASCASIANA**

Rafael Gonçalves Borges

Instituto Federal de Goiás

rafael.borges@ifg.edu.br

Resumo

A crítica ao eurocentrismo como paradigma epistemológico de produção e comunicação do conhecimento histórico é um tema recorrente na pesquisa e no ensino de História da América. Este texto se dedica a problematizar a importância da historiografia em América para uma crítica eurocêntrica, dando atenção especial à forma como diferentes abordagens teóricas são produzidas acerca da obra de Bartolomeu de Las Casas, frade dominicano conhecido pela sua atuação na defesa dos indígenas no México colonial e, portanto, um primeiro crítico da modernidade europeia. A ideia é comparar as reflexões produzidas na historiografia nacional de América que tecem críticas severas a uma abordagem lascasiana da colonização e da sociedade americana como um todo, com abordagens em diálogo com a teoria decolonial produzida na América Latina, com ênfase em Enrique Dussel, que oferecem uma visão mais positiva da produção do frade. No limite, propõe-se a reflexão sobre a atualidade do debate no sentido de consecução de práticas políticas contemporâneas a partir do ensino da disciplina histórica.

Palavras-chave: ensino de História, eurocentrismo, Las Casas, decolonialidade.

Abstract

The critique of Eurocentrism as epistemological paradigm of production and communication of historical knowledge is a recurring theme in the research and teaching of American History. This text is devoted to problematizing the importance of historiography in America for a Eurocentric critique, paying special attention to the way different theoretical approaches are produced about the work of Bartolomeu de Las Casas, a Dominican friar known for his work in the defense of the Indians in colonial Mexico and thus a first critic of European modernity. The idea is to compare the reflections produced in the national historiography of America that criticize a Lascasian approach to colonization and American society as a whole, with approaches in dialogue with the decolonial theory produced in Latin America, with an emphasis on Enrique Dussel, who offer a more positive view of the production of the friar. In the limit, it is proposed the reflection on the actuality of the debate in the sense of attainment of contemporary political practices from the teaching of the historical discipline.

Keywords: teaching of History, eurocentrism, Las Casas, decoloniality.

Este texto surge de uma questão que emana diretamente de nossa atuação como docente de História da América em um curso de Licenciatura em História. Partindo dos debates mais recentes sobre o ensino de História, com destaque para a Didática da História e a Educação Histórica, entendemos que o formador de professores não pode perder de vista o objetivo precípua do ensinar História, que é participar da constituição da cultura histórica de uma sociedade e da consciência histórica de seus sujeitos. Se a consciência histórica é uma “necessidade de orientação temporal intrínseca aos seres humanos” (BARCA, 2012: p. 40), entendemos que o intento principal do ensino de História deve estar direcionado para o auxílio da interpretação do passado a partir da experiência do tempo presente dos sujeitos, em diálogo com suas expectativas do futuro. Assim, desvela-se a dimensão prática do conhecimento histórico que, segundo Rüsen (2006), resulta na construção de identidades e na tomada de posicionamento perante problemas que exigem algum tipo de orientação baseada na experiência e na interpretação do tempo. Tais questões se tornam, pois, basilares para qualquer professor de História e para qualquer formador de professores de História.

De igual modo, os debates mais recentes sobre o tema reforçam a tese de que o conhecimento histórico sistematizado, acadêmico e/ou escolar, não está posicionado hierarquicamente acima das outras formas pelas quais a História é pensada e interpretada socialmente, pelas mais diversas instâncias sociais. Pelo contrário, ao professor de História atual, torna-se ainda mais imperativo do que já fora antes, problematizar e dialogar com os discursos sobre o passado elaborados nos meios de comunicação, redes sociais, produtos culturais etc., sob pena de não conseguir efetivamente colaborar para que os sujeitos, seus alunos e alunas, se orientem no tempo e tomem decisões politicamente relevantes perante os dilemas que se lhe apresentam. Ou então, como muito se nota em razão dos ataques coetâneos às ciências humanas em geral e à disciplina histórica em particular, não se combate a tomada de decisões que estimulam a intolerância, o ódio e a degradação do outro. Logo, é fundamental que o professor de História perceba a dimensão da cultura histórica de uma sociedade.

O conceito de cultura histórica aborda um fenômeno que caracteriza há muitos anos o papel da memória histórica no espaço público: refiro-me ao boom contínuo da história, à grande atenção que os debates acadêmicos suscitaram fora do círculo de especialistas, e à surpreendente consciência pública no uso de argumentos históricos para fins políticos.¹ (RÜSEN, 1994: p. 2 e 3)

Assim, empreender a reflexão sobre o ensino de História, assumindo tais referenciais teóricos para a formação de professores, é uma ação que conduz à preocupação em não apenas considerar como os licenciandos devem se preocupar com a consciência e cultura históricas de seus futuros alunos, mas também, e crucialmente, problematizar como a consciência histórica dos próprios graduandos está sendo mobilizada nesse processo. É por isso que iniciamos nossas aulas de História da América Colonial com o vídeo de Chimamanda Adichie, sobre “o perigo de uma única história”, no qual a escritora nigeriana afirma:

Então, é assim que se cria uma única história: mostre um povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que ele se tornará. É impossível falar sobre única história sem falar sobre poder [...] Como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder. Poder é a habilidade de não só contar a história de outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa. O poeta palestino Mourid Barghouti escreve que se você quer destituir uma pessoa, o jeito mais simples é contar sua história, e começar com “em segundo lugar”. Comece uma história com as flechas dos nativos americanos, e não com a chegada dos britânicos, e você tem uma história totalmente diferente [...] Histórias importam. Muitas histórias importam. Histórias têm sido usadas para expropriar e tornar maligno. Mas histórias podem também ser usadas para capacitar e humanizar. Histórias podem destruir a dignidade de um povo, mas histórias também podem reparar essa dignidade perdida. (ADICHIE, 2009)

É em favor de uma concepção da História efetivamente multiperspectivada – tema caro à Didática e à Educação Históricas (cf. BARCA, 2012) – do ponto de vista epistêmico e cultural que a escritora africana auxilia na defesa de uma formação de professores de História crítica de uma abordagem eurocêntrica dos processos históricos, perspectiva essa, profundamente entranhada na cultura histórica ocidental. Mesmo Adichie inicia sua fala aludindo ao fato de que suas primeiras incursões literárias, ainda criança, eram abundantemente povoadas por representações e personagens que emulavam a literatura europeia e

¹ Tradução própria do texto original: “El concepto de cultura histórica aborda un fenómeno que caracteriza desde años el papel de la memoria histórica en el espacio público: me refiero al boom continuo de la historia, a la gran atención que han suscitado los debates académicos fuera del círculo de expertas, y la sorprendente sensibilidad del público en el uso de argumentos históricos para fines políticos”.

estadunidense. Assim, o questionamento feito pela autora sobre a (im)possibilidade de uma autorrepresentação africana narrativa do ponto de vista literário, serve para que indagemos aos licenciandos e futuros professores de História a possibilidade de uma autorrepresentação narrativa histórica a partir de nós mesmos, latino-americanos: que importância tem a História da América para a decolonização² de nossa cultura histórica e para a elaboração de consciências históricas alicerçadas numa crítica ao eurocentrismo epistemológico dos sujeitos?

Quanto ao tema e partindo da persistência de representações eurocêntricas na produção de imagens da cultura de massas contemporânea, Shohat e Stam (2006: p. 19) criticam o “mau hábito epistêmico” em que se converteu o eurocentrismo:

Partimos do princípio de que uma consciência dos efeitos intelectualmente debilitantes do legado eurocêntrico é indispensável para compreender não apenas as representações contemporâneas nos meios de comunicação, mas também as *subjetividades contemporâneas*. O eurocentrismo, *endêmico ao pensamento e educação atuais*, torna-se algo natural, questão de “bom senso”. Parte-se do pressuposto de que a filosofia e a literatura são a filosofia e a literatura europeias. O “melhor do que foi pensado e escrito” é aquilo que foi pensado e escrito pelos europeus (o que inclui não apenas a Europa, mas também os “neo-europeus” das Américas, da Austrália e de outros lugares). (grifo nosso)

A autora e o autor reforçam o problema da penetração do eurocentrismo em nossa cultura histórica – mesmo não se utilizando deste conceito –, ou seja, em todas as formas como a História circula na sociedade. Além disso, reforçam a denúncia à perspectiva abissal³ que rege o pensamento ocidental(izado) de que não se pode produzir teoria, filosofia ou arte fora dos padrões epistemológicos e estéticos eurocentrados. Deste ponto, ainda que de modo tangencial, queremos provocar a reflexão acerca da concepção de uma crítica à própria colonialidade na produção do conhecimento histórico no Brasil, afinal, seria possível pensar uma produção de teoria da História não-eurocentrada?

Para o início do enfrentamento desse projeto intelectual mais extenso, o objetivo principal que perseguimos aqui é o de perceber a fundamental importância da História da

² O debate decolonial será aprofundado posteriormente.

³ A ideia de um pensamento abissal é dada por Boaventura Santos (2010: p. 31 e 32): “consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que o ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo percebido como inexistente”.

América para uma crítica eurocêntrica que possa conduzir a uma decolonização de mentes e saberes, incluindo aí a escrita e o ensino de História. A defesa indisfarçada é de que se necessita empreender uma severa crítica à modernidade eurocêntrica, e que essa crítica deve se dar não pelo prisma da pós-modernidade (também eurocêntrica). Alinhamo-nos aqui à defesa de um projeto de transmodernidade que reposicione o papel do Outro negado, violentado e vitimado pela modernidade dominadora europeia, cujo protótipo primeiro é o indígena conquistado pelos ibéricos no século XVI. Assim, torna-se relevante no futuro o estabelecimento de um projeto de reflexão acerca da possibilidade de uma teoria da História decolonizada, que poderia encontrar na História da América, dentre outras, elementos para aprofundar o esforço de matizar suas bases europeias. O texto de agora é apenas um passo inicial, pois sua proposta é pensar, a princípio, a importância da América para a constituição da modernidade eurocêntrica e, em seguida, analisar as interpretações diversas sobre a obra de Bartolomeu de Las Casas, considerado um dos primeiros europeus a se colocarem do lado da vítima da modernidade e não do vitimário europeu.

1. América: periferia e alteridade essencial para o egocentrismo europeu

Basilar para esta reflexão é a ideia de que o eurocentrismo é uma face indelével da modernidade. Por conseguinte, uma crítica eurocêntrica não pode ser empreendida sem sua correlata crítica à modernidade e, para tanto, devemos perceber como a modernidade se constituiu enquanto processo e enquanto discurso (conceito e mito).

Necessário é destacar que a essencialidade da América para a constituição do ego moderno europeu não é argumento exclusivo dos críticos à modernidade. Mesmo seus entusiastas, como Edmundo O’Gorman (1992), reconhecem a importância do surgimento do continente americano no horizonte cultural europeu para que se acelerasse o processo de erosão – já em curso – do mundo medieval. Nas palavras do autor, os objetivos de seu trabalho eram o de revelar

como do seio de uma determinada imagem do mundo, estreita, particularista e arcaica, surge um ente histórico imprevisto e imprevisível que, ao ir-se constituindo, age como desorganizador da velha estrutura, sendo, ao mesmo tempo, o catalisador que provoca

uma nova e dinâmica concepção do mundo, mais ampla e generosa. (O’GORMAN, 1992: p. 20)

De partida, já se explicita o questionamento central sobre o quanto a modernidade seja uma “concepção de mundo mais ampla e generosa”, o que tão somente denuncia a matriz hegeliana de O’Gorman e de sua interpretação. Entretanto, salienta-se que a perspectiva de que a “invenção da América” – isto é, o processo de atribuição de um ser específico como quarta parte de terra do globo terrestre ao território encontrado por Colombo em 1492 – seja central para o processo de elaboração da concepção moderna de mundo europeia é por nós endossada. O’Gorman tem razão quando diz que a América catalisa o processo de concepção da modernidade.

Outro tradicional autor presente nos planos de ensino das disciplinas de História da América nos cursos de licenciatura em História no Brasil que concorda com esse último ponto, mas que se afasta terminantemente da ideia de O’Gorman de celebração da modernidade, é Tzvetan Todorov (1993). Interessado em problematizar o modo pelo qual a linguagem é central ao processo de descoberta do *eu* pelo *outro* a partir de algum relato concreto, o linguista búlgaro escolhe a descoberta e a conquista da América como evento paradigmático. As razões, segundo o autor, são pelo menos duas. A primeira é o fato de que a descoberta dos americanos pela Europa foi, nas palavras de Todorov (1992: p. 4), “o encontro mais surpreendente de nossa história”, que praticamente só encontraria paralelo caso encontrássemos vida alienígena inteligente⁴. Porém mais fundamental que o fato de ser um encontro extremo e exemplar, a conquista da América possui um valor paradigmático para nós, “ocidentais modernos” – se é que o somos. Segundo Todorov (1993: p. 6)

a história do globo é, claro, feita de conquistas e derrotas, de colonizações e descobertas de outros; mas, como tentarei demonstrar, é a conquista da América que anuncia e funda nossa identidade presente [moderna]. Apesar de toda a data que permite separar duas épocas ser arbitrária, nenhuma é mais indicada para marcar o início da era moderna do que o ano de 1492, ano em que Colombo atravessa o Oceano Atlântico [...] Desde 1492 estamos, como disse Las Casas, “neste tempo tão novo e a nenhum outro igual” [...] A partir desta data, o mundo está fechado [...] Os homens descobriram a totalidade de que fazem parte. Até então, formavam parte sem todo.

⁴ A comparação é oportuna, tendo em vista que alienígena é o antônimo de indígena, consideração sempre necessária para aqueles que equiparam “índio” a “indígena” e para que possamos avaliar o grau de estranhamento recíproco experimentado por europeus e povos nativos.

Assim, é o achamento da América e a posterior circum-navegação de Magalhães que revolucionam o horizonte cultural europeu, promovendo uma visão de totalidade em que possam se colocar como um centro de várias periferias. Se as teses de O’Gorman e Todorov são suficientemente conhecidas nos domínios da História da América, o autor que promove uma passagem entre o ponto pacífico do papel da América para a constituição da modernidade europeia até a radicalidade do pensamento decolonial que aqui nos interessa, é o filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (1993, 2005, 2016).

Dussel é contumaz em sua crítica à perspectiva eurocêntrica da História quando, entre outubro e dezembro de 1992, no contexto das efemérides em torno dos “quinhentos anos da América”, profere uma série de conferências em Frankfurt⁵ compiladas na obra *1492 O encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade* (1993)⁶. Se hoje a historiografia em América e África foi capaz de denunciar o absurdo do pensamento hegeliano para a conformação da ciência histórica e a sua necessária desconstrução, Dussel também parte dos iluministas Hegel e Kant para indicar a dimensão eurocêntrica do pensamento moderno ao não considerar a América como necessária para a constituição de sua subjetividade. O que o latino-americano faz para além disso, é destacar a permanência dessa interpretação em filósofos como Habermas, que em fins do século XX ainda dizia que “os acontecimentos históricos-chave para a implantação do princípio da subjetividade [moderna] são a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa” (HABERMAS *apud* DUSSEL, 1993: p. 23). Dussel tentará demonstrar, ao contrário, que o descobrimento da América é um determinante constitutivo da modernidade, em diálogo com o proposto por O’Gorman e Todorov. Mas diferentemente do primeiro e semelhantemente ao segundo, o autor defende que

a experiência não só do “descobrimento”, mas especialmente da “conquista” será *essencial* na construção do “ego” moderno [...] Nossa hipótese, [...] é que a América Latina, desde 1492 é um momento constitutivo da Modernidade [...] É a “outra cara”

⁵ Conscientemente, o filósofo latino-americano se apropria do pensamento de famosos frankfurtianos, antes e depois da consolidação da “Escola”, para explicitar o problema da abordagem frankfurtiana sobre a modernidade. O simbolismo do fato de que os textos foram proferidos em forma de conferência nessa cidade apenas reforça a dimensão de contestação a um poder estabelecido presente no pensamento de Dussel.

⁶ Necessário é chamar atenção para as datas das edições utilizadas neste texto e que marcam a importância do debate em torno dos 500 Anos para a percepção da nossa relação com o Ocidente.

(*teixtli*, em asteca), a Alteridade essencial da Modernidade. (DUSSEL, 1993: p. 6, grifo do autor)

O que é radical e diferente do argumento de Dussel é sua perspectiva de que é não apenas a experiência estética da invenção do ser americano no chamado descobrimento que promove uma alteração cognitiva que conduz o europeu à modernidade, como quer O’Gorman. Como Todorov e mais além, Dussel antecipa o esforço decolonial de considerar a essencialidade da dominação sobre o Outro no processo de construção dessa modernidade. É na experiência prática da conquista – que faz com que Cortez seja assumido pelo autor, assim como em Todorov, como o protótipo do homem moderno – e da colonização dos corpos e mentes⁷ que a subjetividade moderna vai se constituindo, impossibilitando que se continue defendendo qualquer perspectiva autopoietica do homem moderno europeu. Ainda na introdução de suas conferências, o filósofo sentencia:

Nestas conferências queremos provar que a Modernidade é realmente um fato europeu, mas em relação dialética com o não-europeu como conteúdo último de tal fenômeno. A Modernidade aparece quando a Europa se afirma como “centro” de uma História *Mundial* que inaugura, e por isso a “periferia” é parte de sua própria definição (DUSSEL, 1993: p. 7, grifo do autor)

A partir dessa ideia, fica patente que uma crítica eurocêntrica pressupõe uma crítica à modernidade enquanto processo e discurso, tema que marca o pensamento do autor em outras situações. Alhures, o filósofo demonstrará que o próprio conceito de “Europa” necessita ser revisto desde o ponto em que se pense sua idealização como continente herdeiro de uma tradição greco-romana – tradicionalmente escolhida como origem perfeita e autogeradora do continente europeu e do Ocidente (cf. FONTANA, 2005).

Em primeiro lugar, a mitológica Europa é filha de fenícios, logo, de um semita. Esta Europa vinda do Oriente é algo cujo conteúdo é completamente distinto da Europa “definitiva” (a Europa *moderna*). Não há que confundir a Grécia com a futura Europa. Esta Europa futura situava-se ao Norte da Macedônia e ao Norte da Magna Grécia na

⁷ O autor ainda não fala em colonialidade, conceito engendrado por Anibal Quijano (2010), mas ao ampliar a ideia de colonização do aspecto meramente político-econômico para todo o “mundo da vida” – utilizando provocantemente o conceito básico da filosofia alemã de *lebenswelt* – o autor permite que se estenda a prática colonizadora para aspectos da existência que vão além da matéria, antecipando a perspectiva das colonialidade do poder, do saber e do ser.

Itália. O lugar da futura Europa (a “moderna”) era ocupado pelo “bárbaro” por excelência, de maneira que posteriormente, de certo modo, usurpará um nome que não lhe pertence, porque a Ásia [...] e a África [...] são as culturas mais desenvolvidas, e os gregos clássicos têm clara consciência disso [...] O que será Europa “moderna” (em direção ao Norte e ao Oeste da Grécia) não é a Grécia originária, está fora de seu horizonte, e é simplesmente o incivilizado, o não-humano. Com isso queremos deixar muito claro que a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa [...] é um invento ideológico de fins do século XVIII romântico alemão; é então uma manipulação conceitual posterior do “modelo ariano”, racista (DUSSEL, 2005: p. 24).

Deste modo, não apenas o Oriente é visto como uma invenção (cf. SAID, 2007), mas também o Ocidente precisa ser assumido como um mito, pois “assim como sua contrapartida oriental, é uma construção fictícia baseada em mitos e fantasias [...] é uma herança coletiva, uma mistura voraz de culturas que não apenas ‘bebeu’ das influências não-europeias, mas que é de fato ‘formadas por elas’” (SHOHAT; STAM, 2006, p. 37 et seq.).

Dussel (2005) reforça ser necessária a crítica a essa ilusão autocriadora europeia para que se perceba a condição periférica e secundária que a Europa ocupava ainda no século XV, sitiada pelo mundo muçulmano, para que se desvele a busca por outro conceito de modernidade que demonstre como a Europa se constrói como centro *através da dominação do Outro americano*. O primeiro conceito – eurocêntrico, provinciano e regional – é este que vê a modernidade pela perspectiva kantiana da emancipação, ocorrendo essencialmente na Europa e culminando com a Ilustração a partir do século XVIII. Contra este conceito Dussel (2005) propõe outro que entende nunca ter havido História Mundial até 1492 – muito semelhante a Todorov – e que, portanto, é a América central para que se conceba a noção de uma História Universal – numa perspectiva não-hegeliana.

Mas mais do que isso, se Dussel entende que a modernidade enquanto sistema-mundo – conceito emprestado de Immanuel Wallerstein –, capitalismo e colonialismo são processos simultâneos, o processo de centralização da Europa, entretanto, seria uma dinâmica posterior. Ou seja, teria sido a experiência de dominação e exploração da América – que viabilizou o capitalismo e o sistema-mundo – ao longo dos três séculos de colonização que possibilitaram ao ser europeu, *apenas no século XVIII*, enxergar-se como centro, e projetar essa interpretação para História, ainda por se constituir como ciência no vindouro século XIX.

A Europa começou a ser “centro” do mercado mundial [...] a partir da Revolução Industrial. No plano cultural, produziu o fenômeno do Iluminismo [...] A hegemonia

central e ilustrada da Europa tem apenas dois séculos (1789-1989). Apenas dois séculos! Período demasiadamente curto para transformar com profundidade o “núcleo ético-mítico” [...] das culturas universais e milenares [...] ou as da América Latina (DUSSEL, 2016: p. 62)

Assim, se foi a experiência de dominação europeia sobre a América através da conquista e da colonização que engendrou *ao longo de três séculos* o processo de centralização da Europa na interpretação de uma “História Universal”, o eurocentrismo é um fenômeno relativamente recente, se assumirmos um viés braudeliano, o que reforça a necessidade e a possibilidade de desconstruí-lo. Essa necessidade é premente em razão do fato de que o mau hábito epistêmico do eurocentrismo colabora para ações sociais que reproduzem a segregação, a dominação e a violência modernas. Com esse intuito, importa problematizar os discursos elaborados contra essa dominação moderna, desde a sua origem, daí a relevância de olharmos para Bartolomeu de Las Casas.

2. Bartolomeu de Las Casas pelo prisma dusseliano: um antidiscurso filosófico

Talvez seja prudente situar quem foi Bartolomeu de Las Casas (1484-1566) antes que se passe às análises realizadas sobre seus escritos. O frade dominicano, tendo vindo para a América como colonizador comum, torna-se religioso e desde 1514 passa a denunciar a violência da conquista e da colonização contra o indígena. A visão tradicional, reproduzida inclusive em muitos livros didáticos, diz que Las Casas

aliou-se à coroa para anular os privilégios dos colonos; exerceu pressão sobre a consciência dos frades para que deixassem de absolver *encomenderos*; propagou, através de escritos, sua própria visão do que deveriam ser as Índias; profetizou a destruição da Espanha em castigo pelas crueldades que infligira aos índios inocentes. (BARNARDAS, 2012: p. 536)

Do ponto de vista prático, de fato a atuação de Las Casas, em dados momentos, repercutiu em tentativas de ações que pudessem resguardar a existência indígena em instante tão decisivo quanto o início da colonização, como a atuação junto ao Cardeal Cisneros em seus dois anos de regência no trono espanhol e a influência sobre o elevado contingente de

dominicanos favorecendo a uma postura pró-indígena (cf. ELLIOT, 2012a: p. 164 e ELLIOT, 2012b: p. 198).

Entretanto, é por meio de suas obras que Las Casas se torna tão notável. Sua *Brevíssima Relação da Destruição das Índias* (1542) é um de seus poucos escritos traduzidos para o português, no contexto de uma obra certamente mais vasta. Em seu conjunto, a produção do frade dominicano estará sempre direcionada à defesa do indígena, fato que se destaca na renomada Controvérsia de Valladolid (1550), quando Las Casas busca impedir o direito de publicação do livro em que o filósofo Gines Sepúlveda defendia a guerra justa contra os nativos em razão de uma inferioridade natural reconhecida a partir de pressupostos aristotélicos (cf. TODOROV, 1993: p. 148 e 149).

É exatamente por esse contexto, que um autor decolonial como Enrique Dussel olha com simpatia para a produção lascasiana. Na mesma série de conferências supracitadas, o filósofo argentino-mexicano entende que há basicamente três posições teórico-argumentativas acerca do modo pelo qual o Outro deve ser incluído na “civilização” moderna, posições estas estabelecidas ao início da colonização da América e difundidas ao longo de todo o processo histórico do projeto de modernidade.

A primeira delas é justamente assumir a ideia da modernidade como emancipação, segundo o paradigma kantiano. O grande problema desse posicionamento já criticado por sua dimensão eminentemente eurocêntrica é a perspectiva de que para que se realize o conceito de modernidade (a promessa da emancipação), há que se ter um sacrifício legítimo. Essa ideia de que a conquista do indígena e sua conseqüente destruição são, em verdade, um ato emancipatório porque incorpora (ainda que violentamente) o indígena na civilização ocidental, é a base do argumento aristotélico de Sepúlveda contestado por Las Casas. O problema adicional reside no fato de que, a partir dessa interpretação, a violência moderna é não apenas legitimada, mas também heroicizada. O conquistador europeu não é apenas inocentado pela violência que perpetra: é meritório. Assim, Dussel não rejeita o conceito emancipador da modernidade, mas critica avidamente o *mito* em que se constitui essa posição teórico-argumentativa. “De fato, o ‘mito da Modernidade’ é uma gigantesca *inversão*: a vítima inocente é transformada em culpada, o vitimário culpado é considerado inocente” (DUSSEL, 1993: p. 79, grifo do autor).

A segunda posição teórico-argumentativa é aquela que assumiria uma modernização como utopia que, partindo da Alteridade indígena, pretendia introduzir-lhe o cristianismo, a tecnologia europeia e os modos políticos urbanos. Jerônimo Mendieta, missionário franciscano que também critica asperamente a colonização, foi um dos que vislumbrou a possibilidade de construção de uma comunidade cristã fora da influência espanhola, projeto este, notavelmente frustrado. A modernidade não permitiu e jamais permitirá, na visão dusseliana, uma incorporação não-violenta e exploratória do indígena e de outras alteridades.

É por tal razão que Enrique Dussel tecerá elogios à postura e à retórica lascasiana. Segundo o autor, o frade dominicano

vai além do sentido crítico da Modernidade como emancipação [...] porque descobre a falsidade de julgar o sujeito da pretensa “imaturidade (*Unmündigkeit*)” com uma culpa que o “moderno” procura lhe atribuir para justificar sua agressão. Assume o melhor do sentido emancipador moderno mas descobre a irracionalidade encoberta no “mito” da culpabilidade do Outro. Por isso nega a validade de todo argumento a favor da legitimação da violência ou guerra inicial para “compelir” o Outro a fazer parte da “comunidade de comunicação”. (DUSSEL, 1993: p. 82)

Vê-se a partir da citação, que Dussel, no contexto de discussão sobre os “500 Anos de América”, atribui a Las Casas a capacidade de antecipar aquilo que o próprio filósofo conceberá como um projeto de transmodernidade: um projeto filosófico, mas aparentemente também um contexto histórico, em que seja possível subsumir o conceito da emancipação da Modernidade sem, contudo, aderir ao seu mito irracional vitimário. Assim, diferentemente dos “pós-modernos” que fazem também uma crítica à modernidade, mas o fazem tão somente a partir da episteme eurocentrada e desaguam na irracionalidade e na celebração do relativismo irrestrito, os transmodernos não rejeitam a Razão moderna em bloco, mas procuram colocá-la em diálogo com outras epistemes e racionalidades, usualmente negadas, silenciadas e anuladas pela modernidade.

Veremos que a “realização plena” do conceito de Modernidade exigirá sua “superação” (projeto que denominaremos “Trans-Modernidade” ou inclusão da Alteridade negada: a dignidade e identidade das outras culturas, do Outro previamente em-coberto; para isso será preciso matizar ou negar a própria premissa maior, o “eurocentrismo”). (DUSSEL, 1993: p. 79, grifo do autor)

O conceito será retomado ao final deste texto, mas por ora, o que se pretende destacar é a seguinte questão: será possível atribuir a Las Casas essa atitude “transmoderna”, referendando a possibilidade de que tal alternativa se construa como projeto filosófico-político? Sendo a experiência de conquista e colonização da América elementos centrais para a construção do ego moderno europeu e do seu conseqüente eurocentrismo, a retórica lascasiana permitiria uma crítica ao eurocentrismo e viabilizaria a inclusão do Outro negado, silenciado e explorado pela modernidade?

Ao final de sua conferência, o filósofo latino-americano pontua:

Assim, Bartolomeu alcançou o “máximo de consciência crítica possível”. Colocou-se do lado do Outro, dos oprimidos, e questionou as premissas da Modernidade como violência civilizadora: se a Europa cristã é mais desenvolvida, deve mostrar pelo “modo” como desenvolve outros povos sua pretensa superioridade. Mas deveria fazer isso levando em conta a cultura do Outro, respeitando sua Alteridade, contando com sua livre colaboração criadora (DUSSEL, 1993: p. 85).

Em texto mais recente⁸, nota-se que a interpretação do autor não foi substancialmente alterada, ainda que perspectivada. Após explicitar a importância da filosofia europeia ibérica do século XVI para o pensamento cartesiano vindouro, Dussel o relaciona ao paradigma moderno de racionalizar e matematizar para dominar e explorar, demonstrando a antecipação dessa lógica novamente a partir dos argumentos de Gines Sepúlveda. A partir daí, o filósofo dedica nova atenção a Bartolomeu de Las Casas, considerando sua obra como um “antidiscorso filosófico da Modernidade”, ainda que o qualifique como *inicial*, e atribuindo-lhe o epíteto de “primeiro crítico frontal da modernidade” (DUSSEL, 2010, p. 361). Após grande atenção à atuação política e retórica do frade, Dussel indica que sua obra

é um manifesto de filosofia intercultural, de pacifismo político e de crítica certa e por antecipação a todas as “guerras justas” [...] da modernidade (desde a conquista da América Latina, que se prolonga depois com a conquista puritana da Nova Inglaterra, da África e da Ásia, das guerras coloniais até à guerra do Golfo Pérsico, do Afeganistão ou do Iraque na atualidade). Seria útil que os dirigentes europeus e norte-americanos relessem esta obra cimeira do próprio início *crítico* do pensamento moderno. (DUSSEL, 2010: p. 364)

⁸ O autor esclarece em nota de rodapé que o texto em questão foi produzido entre 2005 e 2008, sendo sua edição em português de 2010.

Assim, nota-se que Dussel enxerga na obra lascasiana a atualidade crítica necessária para o enfrentamento do “mau hábito epistêmico” do eurocentrismo, como previamente abordamos, que tem consequências políticas (macro e micro) das mais terríveis. Logo, a assertiva dusseliana orienta que um professor de História da América valorize a abordagem de Las Casas sobre a constituição do continente latino-americano, de modo a combater o eurocentrismo na cultura histórica ocidental.

É sintomático que o filósofo encerre esse último texto referido com uma atenção a Felipe Guamán Poma de Ayala, indígena descendente de incas que, em uma obra ímpar que ficou desconhecida até há pouco mais de um século, pretendia denunciar os equívocos da colonização e da catequização espanholas, endereçando orientações de “bom governo” ao rei espanhol em pleno ano de 1616. Dussel reconhecerá que, se em Las Casas, atinge-se o “máximo de consciência crítica” possível a um europeu espanhol do início do século XVI – sendo, por isso, inicial –, em Ayala, a crítica à modernidade parte da “exterioridade radical”, o indígena que dominando os códigos europeus pode deles se utilizar para apontar e denunciar o mito da modernidade. Não nos deteremos em Ayala por questões de espaço, mas o contraste entre Las Casas e Ayala é central para que se compreendam elementos da abordagem historiográfica que o Brasil construiu e consagrou sobre Las Casas, em muito diferente da que aqui apresentamos pelo prisma de Enrique Dussel.

3. Bartolomeu de Las Casas a partir de uma historiografia brasileira: a tragédia e o derrotismo na história latino-americana

A exposição anterior sob a perspectiva de Enrique Dussel expôs uma visão bastante específica da obra de Bartolomeu de Las Casas. Segundo o filósofo, o dominicano “colocou-se do lado do Outro, dos oprimidos, e questionou as premissas da Modernidade como violência civilizadora”, sendo, portanto, o “primeiro crítico frontal da modernidade”, elaborando um verdadeiro “manifesto de filosofia intercultural”. Por tal razão, o conhecimento de seu pensamento seria urgente no contexto atual, em todas as situações nas quais o projeto de modernidade ainda permanece excluindo, marginalizando e oprimindo. De igual modo, seria muito importante uma análise da obra de Las Casas na formação de professores de História, já

que ela poderia concorrer para o enfrentamento da perspectiva eurocêntrica de uma história única.

Abordagem bem diferente é aquela elaborada por uma historiografia brasileira produzida em São Paulo, recorrente na bibliografia das disciplinas de História da América na formação de professores de História do Brasil. Parte dela certamente dialoga com a interpretação elaborada primeiramente pelo próprio Todorov, dada a repercussão de sua obra publicada pela primeira vez no Brasil em 1982.

O linguista insistirá em destacar na visão de Las Casas sobre os indígenas o fato de que o frade reforça a semelhança entre os nativos e os cristãos como forma de exaltar o nativo, pois “dotados de virtudes cristãs, são obedientes e pacíficos” (TORODOV, 1993: p. 160). Entretanto, essa ênfase na semelhança seria justamente uma forma de não se esforçar por perceber a diferença, e partindo novamente do escrutínio de trechos dos escritos lascasianos, Todorov afirma que o religioso “chega a percebê-lo, às vezes, mas não se atém a isso” (TODOROV, 1993: p. 161). Diferentemente, pois, de Dussel, que afirmara que Las Casas defendia que a Europa deveria afirmar sua superioridade “levando em conta a cultura do Outro, respeitando sua Alteridade, contando com sua livre colaboração criadora”, Todorov afirmará (1993: p. 161) que “o que se afirma positivamente [na obra de Las Casas] não é senão um estado psicológico [...]: [os indígenas são] bons, tranquilos, pacientes; nunca uma configuração cultural ou social que possa ajudar a compreender as diferenças”. Assim, a insistência de Las Casas em afirmar a igualdade entre indígenas e europeus, por enxergar naqueles as virtudes cristãs que esses carregam, leva ao postulado da identidade e, por essa razão, ao não-reconhecimento da diferença.

Daí se tornar célebre a frase de Todorov (1993: p. 173) de que “Las Casas ama os índios, mas não os conhece”. Diferentemente da compreensão que enxerga na narrativa lascasiana uma postura intercultural, o búlgaro aproxima Las Casas de Cortez, pois, ao fim e ao cabo, ambos são defensores do colonialismo, da submissão da América à Espanha e da assimilação dos índios à religião cristã. Ao enfatizar a identidade do indígena, é como se Las Casas se furtasse da obrigação de perceber e reconhecer a diferença.

É essa afirmação e perspectiva que influenciam um dos capítulos da obra apresentada para a obtenção do título de livre docência de Janice Theodoro, *América Barroca: temas e*

variações (1992), professora aposentada de História Colonial da Universidade de São Paulo. Acredita-se que a obra da autora auxilia no estabelecimento de uma crítica recorrente aos escritos lascasianos e à sua abordagem que tem grande aceitação na historiografia nacional de América.

Theodoro se preocupa em problematizar um dado empírico interessante: se Las Casas se tornou tão célebre por denunciar a destruição do mundo indígena no século da conquista e da colonização, por que ainda hoje vemos as culturas indígenas tão vivas e presentes nas sociedades latino-americanas? Segundo a autora, se Las Casas estivesse com a razão, não seria razoável supor que as culturas indígenas deveriam ter desaparecido? Se a resposta a essa pergunta conduz à percepção de que a retórica lascasiana está equivocada, por que a historiografia o consagrou como uma espécie de “herói” americano?

A tese da autora é a de que, ao recorrer à tragédia como gênero narrativo, Las Casas se aproxima do gosto e da sensibilidade europeias do século XVI, diminuindo o impacto que textos de outros cronistas poderiam causar. Diferentemente de Bernardino de Sahagún ou do próprio Jerônimo de Mendieta mencionado por Dussel, Las Casas não se dedica a uma atividade intercultural porque, nos moldes do pensamento de Todorov, ama, mas não se preocupa em conhecer efetivamente as culturas que tanto defende. Sob este prisma, o frade

tornou-se mais empenhado em afirmar que a América índia havia sido destruída do que em compreender a natureza complexa das relações interculturais no continente americano. Estaremos, de fato, caminhando apenas sobre escombros? Ou, sem que percebamos, tornou-se mais fácil e mais próximo ao gênero trágico lembrar e lastimar as supostas ruínas, ao invés de sair em busca de uma outra ancestralidade? (THEODORO, 1992: p. 88)

Assim, a aceitação à retórica lascasiana teria consequências políticas severas, já que poderia gerar a ideia de que os povos originários foram completamente destruídos ou plenamente assimilados, levando a um processo de invisibilização histórica das lutas dos povos indígenas até a contemporaneidade e colaborando para a manutenção de uma perspectiva eurocêntrica da História.

Supor a destruição nos moldes de Las Casas correspondia a abrir mão da possibilidade de se compreender a América. Qual o significado, o sentido de se repetir com tanta ênfase a tragédia da conquista? Por que tornar a população americana “sobrevivente”?

Por que o texto de Las Casas permaneceu e permanece paradigmático para a história latino-americana? (THEODORO, 1992: p. 89)

A resposta já foi dada anteriormente: mais interessado em vencer o debate com Sepúlveda que de fato conhecer os indígenas, Las Casas “protegeu as culturas índias à medida que deu, entregou ao europeu a narrativa completa do que ele gostaria de consumir sobre a América” (THEODORO, 1992, p. 91), e no fim das contas, reforçou o nascente senso de superioridade europeia e de sua colocação como centro de uma História Universal, colaborando para o projeto de eurocentramento apontado por Dussel, em lugar de contrariá-lo. Para vencer o debate e escrever a tragédia, Las Casas não precisaria se aventurar em uma arqueologia dos substratos culturais indígenas e, na ótica da autora, é exatamente por isso que seu texto tem mais repercussão historiográfica: é mais fácil fazer uma defesa do indígena partindo de uma lógica maniqueísta de algozes e vítimas do que de fato lançar-se no (re)conhecimento de sujeitos históricos concretos, contraditórios e que sempre colaboraram ativamente com a construção das sociedades latino-americanas. Para Theodoro, muito mais importante seria se nós, historiadores e professores de História, déssemos a devida atenção às obras de Sahagún, Mendieta e, principalmente, Ayala, pois neste ponto, há concordância com Dussel: é a partir da exterioridade radical própria do indígena que a melhor crítica ao eurocentrismo pode ser feita.

Las Casas quer, basicamente, defender suas teses. Já Sahagún prefere enfrentar as inúmeras dificuldades geradas pela tradução e buscar o desconhecido, para aprisioná-lo em meio à verossimilhança temática [...] Sahagún busca, o tempo todo, um diálogo linguístico e cultural (THEODORO, 1992: p. 95)

[...] A questão central que se coloca diz respeito à capacidade do indígena em penetrar nesse universo de significações, dominar o código, compreender a mensagem. Os escritos de Guamán Poma nos atestam sua capacidade de conhecer o signo para, através dele, chegar à sua significação. (THEODORO, 1992: p. 114)

Vê-se claramente, então, que segundo Theodoro, a atitude de Las Casas é oposta à de Sahagún ou Ayala, essas sim, iniciativas interculturais. Logo, privilegiar o frade dominicano como herói americano na pesquisa e no ensino de História da América seria uma forma equivocada de combater uma abordagem eurocêntrica, tendo em vista sua incapacidade de efetivamente evidenciar o indígena, visibilizá-lo como sujeito histórico e destacar, portanto, seu papel colaborativo na construção das sociedades coloniais e nacionais da América Latina.

Logo, é sintomático que orientandos de Janice Theodoro reverberem essa abordagem sobre a obra lascasiana e sobre suas consequências. O adjetivo lascasiano passa, a partir dessa leitura, a determinar um viés derrotista e vitimizador que coloca primeiramente o indígena e posteriormente o latino-americano como passivos e incapazes de resistir ao projeto de modernidade eurocentrado. A tragédia lascasiana encontraria ecos ao longo dos cinco séculos de presença Ocidental nas Américas, e onde aparecesse, deveria ser contestada. Um destes exemplos é o renomado texto de Eduardo Galeano, *As Veias Abertas da América Latina*, acaba por ser assumido como uma atualização do pensamento lascasiano em pleno século XX, por este grupo de historiadores. A obra do intelectual uruguaio, com méritos por ter estimulado o interesse pela história da América Latina a partir da década de 1970, é conhecida por seu teor panfletário e por seus dados históricos imprecisos que supervalorizam a exploração do continente latino-americano pelas potências centrais e caracterizam os povos latino-americanos como apáticos e passivos perante tal situação, assim como os indígenas defendidos por Las Casas no início da colonização.

Leandro Karnal, orientando de Janice Theodoro, por exemplo, em texto publicado em 2001 na rede mundial de computadores e de difícil acesso na internet, escreve sobre “as veias fechadas da América Latina”, contrapondo-se claramente aos argumentos de Galeano. Nas palavras de Karnal (2001: p. 2)

Denúncia contundente da situação do continente, o livro faz um traçado histórico para desenvolver uma tese central: a exploração da América Latina, desde o século XV até o XX, provoca pobreza, fome e formas políticas autoritárias em associação ao explorador estrangeiro. A metáfora do título expressa esta tese central: a América Latina é um corpo com as veias abertas, com seu sangue abastecendo “vampiros” da Europa e dos EUA.

Recuperando exatamente o argumento de Theodoro, Karnal vincula o pensamento de Galeano ao de Las Casas, indicando que a fortuna crítica da recepção positiva do texto do uruguaio possui a mesma razão daquela experimentada pelo texto do dominicano espanhol: algumas obras se tornam mais conhecidas tão somente porque reforçam conhecimentos e concepções do leitor, não lhes exigindo nenhuma ruptura epistemológica que gere desconforto e convida ao reconhecimento da alteridade. Por isso, Karnal (2001: p. 7) indica que Galeano

reedita o sucesso de quatro séculos de Las Casas, da denúncia pungente e emotiva, sem preocupação precisa com o real. Melhor dizendo: o real é concebido pela emoção, pela descrição trágica, pela dor e pelo sentimento de indignação diante da exploração. Constitui-se, por efeito lógico, uma sensação de derrota generalizada para o leitor crítico: não importa o grau de riqueza ou de organização, tudo termina em esmagamento de forças populares e progressistas. Cria-se uma ideia de derrota inelutável, sangrenta [...]

Acreditamos que as diferenças em relação à visão dusseliana de Las Casas não poderiam estar mais claras, bem como, quanto às consequências políticas da apropriação do pensamento do dominicano. E mesmo que o texto de Karnal seja, atualmente, menos acessível, a crítica à permanência da abordagem lascasiana aparece em textos mais disseminados, como o capítulo escrito por orientandos do professor da Unicamp presente em livro organizado por ele, e que tocam diretamente na questão do ensino de História da América. Luiz Estevam Fernandes e Marcus Vinícius de Moraes, em *Renovação da História da América*, analisam manuais didáticos e estabelecem a existência de três tradições discursivas sobre a História da América nestas obras: a) uma cientificista; b) uma lascasiana; e c) uma intermediária, denominada pelos autores como a dos “vencedores e vencidos”. Se a primeira é uma abordagem plenamente eurocêntrica que celebra a chegada dos europeus e da civilização ao continente, desconsiderando por completo a luta e a resistência indígenas por considerá-los completamente inferiores, a segunda acaba resvalando no mesmo ponto, pois ao evocar a narrativa lascasiana atualizada nas “veias abertas”, também desconsidera a luta e a resistência indígena. De acordo com os autores, estes manuais didáticos emulam Galeano, que assim como Las Casas

mostra os filhos desta terra como um povo perdedor, uma massa acostumada ao autoritarismo de “quinhentos anos de derrota nas mãos do outro” [...] É impossível negar um massacre nos episódios do século XVI ou fechar os olhos para práticas imperialistas e para as ditaduras a que o continente latino-americano foi submetido. O problema reside em um reducionismo de caráter econômico [no caso de Galeano] capaz de matar culturas e prover uma origem embrionária passiva ao nosso continente, como que impedindo a visão de outras matrizes em nossas histórias que não a da dor, do sofrimento, da exploração e da negação (FERNANDES e MORAIS, 2010: p. 153).

Assim, embora defendendo o indígena, Las Casas não deixa de ser assumido como eurocêntrico, e referendar sua narrativa teria consequências nefastas ainda hoje, ao conferir ao próprio latino-americano uma postura inferiorizada e passiva em relação ao moderno eurocentrado.

Planteada a oposição, é tempo, pois, de um balanço de nossas intenções. Na defesa de que a História da América é central para o enfrentamento de uma perspectiva eurocêntrica da pesquisa e do ensino de História – sendo, portanto, uma disciplina fundamental nas licenciaturas em História no Brasil – e reconhecendo o modo pelo qual o eurocentrismo só existe como postura epistemológica a partir da própria conquista e colonização da América, entendemos que a problematização em torno da obra de Bartolomeu de Las Casas, o primeiro grande crítico da conquista e da colonização americana pela Europa e, por isso, do processo de eurocentramento vindouro, pode oferecer direções para que se pense a forma como uma historiografia conscientemente crítica do eurocentrismo possa existir. Se se assume a perspectiva dusseliana, Las Casas merece todo crédito para esse esforço. Se, pelo contrário, adota-se a perspectiva dos historiadores paulistas⁹, Las Casas deve ser objeto de uma severa crítica, pois, de outro modo, nos veríamos atados ao mesmo eurocentrismo que queremos contestar. Para tentar oferecer uma pista do caminho que poderá conduzir à superação do dilema, acreditamos que o pensamento decolonial pode oferecer algumas alternativas.

4. Tentativas de acordo e sua importância para um ensino de História decolonial

A aparentemente inconciliação entre as duas interpretações sobre a obra definitivamente de Las Casas não tem como ser plenamente enfrentada nos limites que se impõem a esse texto. Mas acreditamos que seja possível iniciar sua compreensão a partir do aporte teórico do pensamento decolonial e suas possíveis vinculações com o pensamento historiográfico brasileiro em América.

Enrique Dussel congrega esse grupo que defende a tese de que, embora o colonialismo tenha se findado, a colonialidade ainda é um processo persistente e que influencia na relação entre os países centrais e as “periferias”. Tendo iniciado suas atividades seguindo os moldes dos estudos subalternos pós-coloniais, intelectuais latino-americanos de diversas áreas

⁹ Há ainda outro importante trabalho produzido sob orientação de Janice Theodoro acerca da obra de Las Casas e que segue a mesma perspectiva de crítica à apropriação do gênero trágico, mas que, por questões de espaço, não tem como ser explorado neste texto. Trata-se do livro: FREITAS NETO, José Alves de. *Bartolomé de las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003.

ultrapassaram a questão da subalternidade e da ênfase num repertório conceitual “pós-estruturalista” de modo a consolidar uma interpretação da persistência das relações de poder, políticas, econômicas e culturais do capitalismo global do início do século XXI nas sociedades que tiveram experiência de colonização pelos países europeus (cf. BALLESTRIN, 2013). É na busca por esse novo repertório que Anibal Quijano (2010) consolidará a ideia de colonialidade do poder, entendendo que a dominação capitalista moderna europeia se assenta ainda hoje numa persistente classificação racial/étnica da população do mundo.

Assim, se o colonialismo enquanto processo histórico começou a findar-se com as independências americanas desde fins do século XVIII e alcançou seu termo explícito em fins do século XX, as dinâmicas de colonialidade persistem atravessando as sociedades “pós-coloniais” com hierarquias outras, relativamente menos explícitas que aquelas materializadas na dinâmica colonialista. Por isso, fala-se não apenas em colonialidade do poder, mas também do ser e do saber.

Por questões de espaço, deter-nos-emos nessa última questão. Além da ideia central da existência de uma linha abissal hierarquizante que separa aquilo que se produz no Ocidente daquilo que produz fora dele anteriormente referida, é importante que se perceba o modo pelo qual as ciências sociais surgem no contexto de modernidade para se colocarem a serviço de seu projeto e de seu mito (cf. CASTRO-GÓMEZ e GROSGOUEL, 2007). Destarte, se as ciências humanas padecem de uma dinâmica de “colonialidade”, em que não é possível imaginar qualquer tipo de produção que não se baseie nos rigores epistemológicos e científicos europeus, isso naturalmente afeta a produção de conhecimento histórico. Daí, entende-se a necessidade de decolonizar o poder, o ser e os saberes produzidos no mundo pós-colonial, pois se é possível falar em pós-colonialismo, não é possível falar em pós-colonialidade, uma vez que não há ruptura com essas dinâmicas outras de poder e dominação. O esforço decolonial¹⁰ é, pois,

¹⁰ É importante que se assuma o conceito decolonial como diferente de descolonial, seguindo a ideia de Catherine Walsh (2009: p. 15): “Suprimir la ‘s’ y nombrar decolonial o de-colonial no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado castellano del ‘des’. No pretendemos simplemente desarmar, desacher o revertir lo colonial, es decir, pasar de um momento colonial a otro no colonial, como si fuera posible que los patrones y sus huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento – una postura y actitud continua – de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo de-colonial denota, entonces,

urgente e necessário, incluindo aí o conhecimento histórico. O objetivo deve ser o de alcançar uma interculturalidade epistêmica (cf. WALSH, 2007), combatendo a hegemonia geopolítica do conhecimento a partir da Europa.

As consequências dessa interpretação para o ponto em que estamos de nossa reflexão são várias. Ao assumirmos o aporte decolonial, poderíamos endossar a perspectiva de Enrique Dussel sobre a crítica lascasiana à modernidade que, mesmo sendo inicial, pode colaborar para uma decolonização das mentes. Por outro lado, é difícil não concordar com a interpretação da historiografia brasileira sobre Las Casas e com o fato de que ela não favorece uma crítica eurocêntrica, pois em lugar de reposicionar a relação América/Europa, pode acabar por consolidar uma visão que ratifique nossa suposta inferioridade e passividade frente ao onipotente europeu. Do ponto de vista político os desdobramentos para as ações sociais a partir das consciências e da cultura históricas são múltiplos, o que apenas referenda a necessidade de seu enfrentamento.

Uma resolução dessa questão exige que se lide diretamente com a obra do frade dominicano, o que se configura como projeto futuro, mas já existem aparentes soluções de meio termo. Hector Bruit, falecido historiador chileno cuja livre docência na Unicamp também se voltou para o estudo de Las Casas, pode ajudar a encontrar essas reavaliações, tanto de um lado quanto de outro.

Em diversos de seus textos, Bruit empreendeu a mesma crítica à retórica da tragédia lascasiana, incluindo a associação entre a obra do dominicano e a do uruguaio Eduardo Galeano – texto que é, inclusive, anterior aos mencionados e provavelmente influenciador destes (cf. BRUIT, 1991). O que Bruit acrescentou, numa inversão interessante que se aproxima da abordagem de Theodoro, é que a retórica da tragédia, em verdade, mascara uma resistência silenciosa que Las Casas não foi capaz de perceber (cf. BRUIT, 1993). Segundo sua perspectiva, sob a passividade e a obediência indígenas narradas por Las Casas, é possível perceber sua resistência que desarticulou a colonização espanhola à medida que os povos originários dominaram a linguagem do colonizador e se tornaram capazes de entrar e sair deste

un camino de lucha continuo em el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridade y construcciones alternativas”.

mundo quando bem lhes conviesse, conservando fragmentos de sua sociedade e cultura, negando assim, a plena destruição de seus universos culturais. À vista disso, em lugar do *ethos* da passividade e da submissão irrestrita, o que os indígenas teriam colaborado para inserir no inconsciente coletivo latino-americano seria justamente esse elemento de resistência a uma dominação plena, o que explicaria nossa aparente incapacidade em sermos plenamente ocidentais.

O autor, deste modo, parece transitar pelo mesmo nível de interpretação que permite vislumbrar nas sociedades latino-americanas o impulso decolonial que nos leva, ainda que inconscientemente, a questionar a epistemologia eurocêntrica que impede o protagonismo dos grupos por ela dominados, silenciados ou invisibilizados. Logo, apenas a partir de uma crítica à retórica lascasiana e à evidenciação da resistência indígena e latino-americana é que seria possível alcançar uma crítica efetiva à modernidade e ao eurocentrismo. Deste ponto de vista, o que se pode ensejar preliminarmente é que haveria no pensamento de Dussel uma contradição, na medida em que a narrativa lascasiana não colaboraria para que se alcance a transmodernidade por ele idealizada.

A transmodernidade é o projeto utópico que o filósofo da libertação Enrique Dussel [...] propõe para transcender a noção eurocêntrica de modernidade. Ao contrário de Habermas [...], em que o objetivo é concretizar o incompleto e inacabado projeto de modernidade, a transmodernidade de Dussel visa concretizar o inacabado e incompleto projeto novecentista da descolonização da América Latina. Em vez de uma única modernidade, centrada na Europa e imposta ao resto do mundo como um desenho global, Dussel propõe que se enfrente a modernidade eurocentrada através de uma multiplicidade de respostas críticas descoloniais que partem das culturas e lugares epistêmicos subalternos colonizados em todo o mundo (GROSFOGUEL, 2010: p. 7 e 8)

Logo, um projeto de transmodernidade deve considerar a Alteridade em sua totalidade e parece difícil aceitar que Bartolomeu de Las Casas e sua retórica colaborem para dar voz e protagonismo aos povos subalternizados, a começar pelos indígenas.

A título de encaminhamentos provisórios, a reflexão que aqui propusemos plantea os seguintes desafios que se deseja enfrentar em esforços futuros:

- a) A reflexão, a partir da crítica à colonialidade do saber e ao pensamento abissal, sobre a possibilidade de uma teoria da História não eurocêntrica capaz de

considerar epistemes outras em sua relação com categorias como tempo, memória e passado;

- b) A defesa da produção historiográfica sobre sociedades pós-coloniais (como América e África) como forma de enfrentar a persistência da colonialidade do poder, do saber e do ser e de valorizar a produção feita a partir dos intelectuais nativos, cômicos de sua experiência colonial;
- c) A defesa de uma formação de professores de História efetivamente multiperspectivada como uma forma elementar de colaborar para o enfrentamento do mau-hábito epistêmico em que se constitui o eurocentrismo na consciência histórica dos sujeitos e na cultura histórica das sociedades pós-coloniais, como América Latina e África.

Para tanto, imagina-se que aceder à retórica lascasiana é uma opção que mais obstrui do que favorece tais objetivos. Evidentemente, não é pretensão aqui afirmá-lo categoricamente, pois para tanto, exige-se que se debruce sobre a obra completa do frade dominicano, bem como sobre a obra filosófica de Enrique Dussel. A despeito disso, incorre-se no esforço de iniciar, em diálogo com a respeitada historiografia brasileira sobre a América Latina, a consecução de uma produção e comunicação do conhecimento histórico efetivamente decolonial e intercultural, com vistas ao encaminhamento do projeto transmoderno de crítica ao eurocentrismo como paradigma da escrita e do ensino de História.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARCA, Isabel. Ideias chave para a produção da ciência histórica: uma busca de (inter)identidades. *História Revista*, v. 17, n. 1, Goiânia, jan./jun. 2012, p. 37-51.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, Brasília, mai./jun. 2013, p. 89-117.
- BARNARDAS, Josep. A Igreja Católica na América Espanhola Colonial. In: BETHEL, Leslie (org.). *História da América Latina: A América Latina Colonial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.

BRUIT, Héctor H. América Latina: Quinhentos Anos entre a Resistência e a Revolução. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 10, n. 20, p. 147-171, 1991.

_____. O visível e o invisível na conquista da América Espanhola. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. Prólogo: Giro decolonial, teoria crítica y pensamiento heterárquico. In: _____. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

DUSSEL, Enrique. *1492 O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. LANDER, Edgardo (org.). Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html>> Acesso em: 05 mai. 2019.

_____. Meditações Anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. In: *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, Brasília, jan./abr. 2016, p. 51-73.

ELLIOT, John H. A Conquista Espanhola e a Colonização da América. In: BETHEL, Leslie (org.). *História da América Latina: A América Latina Colonial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012a.

_____. A Igreja Católica na América Espanhola Colonial. In: BETHEL, Leslie (org.). *História da América Latina: A América Latina Colonial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012b.

FERNANDES, Luiz Estevam; MORAIS, Marcus Vinícius. “Renovação da História da América”. In: KARNAL, Leandro (org.). *História na Sala de Aula*. São Paulo: Contexto, 2010.

FONTANA, Josep. O espelho bárbaro. In: _____. *A Europa diante do espelho*. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

FREITAS NETO, José Alves de. *Bartolomé de las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

KARNAL, Leandro. *As veias fechadas da América Latina*. SP: 2001. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/194094303/KARNAL-Leandro-Veias-Fechadas-Da-America-Latina>. Acesso em 16 jun. 2019.

O’GORMAN, Edmundo. *A Invenção da América*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1992.

RÜSEN, Jorn. Qué es la cultura histórica? reflexiones sobre una nueva manera de abordar la historia. 1994. Disponível em: <http://www.culturahistorica.es/ruesen/cultura_historica.pdf>. Acesso em 12 dez. 2015.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: _____.; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y Colonialidad del Poder: um pensamiento y posicionamento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

VÍDEOS

ADICHIE, Chimamanda. *Chimamanda Adichie: o perigo de uma única história*. 2009. (18m45s). Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>>. Acesso: 08 jun. 2019.

Como citar este artigo:

BORGES, Rafael Gonçalves; A CRÍTICA EUROCÊNTRICA NO ENSINO DE HISTÓRIA DA AMÉRICA: ABORDAGENS SOBRE A RETÓRICA LASCASIANA .In REVISTA TRANSVERSOS. "Dossiê: TEORIA, ESCRITA E ENSINO DA HISTÓRIA: ALÉM OU AQUÉM DO EUROCENTRISMO?". N° 16, Agosto, 2019, pp. 98-124 Disponível em <<https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/transversos/index>>. ISSN 2179-7528. DOI:10.12957/transversos.2019.44684